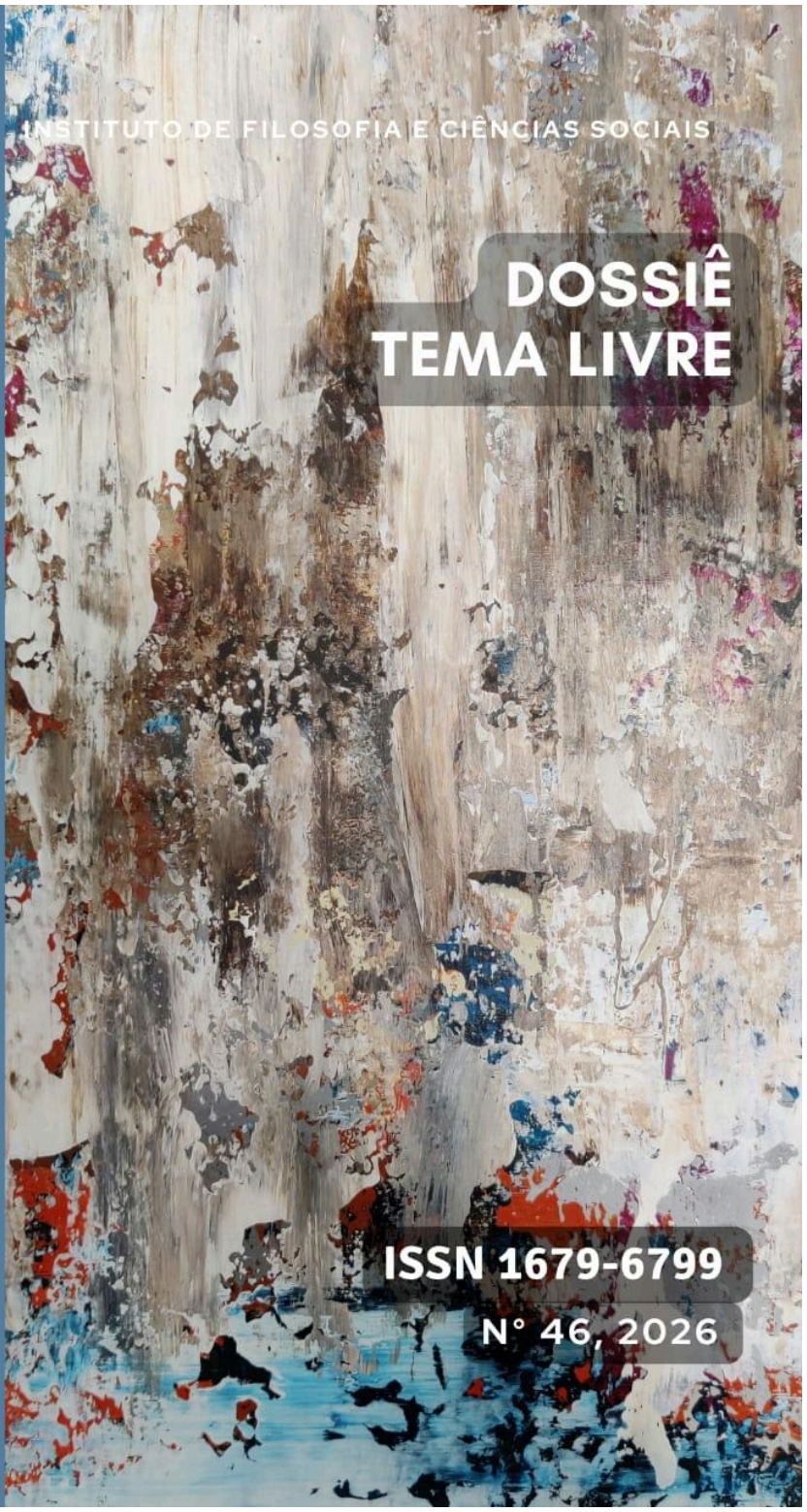
REVISTA ÍTACA



INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

DOSSIÊ
TEMA LIVRE

ISSN 1679-6799

Nº 46, 2026

SUMÁRIO

EDITORIAL 4

O PRINCÍPIO DA PARTICIPAÇÃO POPULAR NO UNIVERSO DA INFOCRACIA: REFLEXÕES COM BASE NA FILOSOFIA DE BYUNG-CHUL HAN
Maria Walkiria Cabral
Virgínia Zardo Lopes 8

DA FORMA DE VIDA À VIDA VIVÍVEL: OS DILEMAS DA IDENTIDADE EM JUDITH BUTLER E GIORGIO AGAMBEN
Maria Lucia Rodrigues da Cruz
Iverson Custódio Kachenski 25

O MUNDO (NÃO) EXISTE E A EXISTÊNCIA (NÃO) TEM SENTIDO: DESACORDOS PROFUNDOS DO (NO) NIILISMO DE MARKUS GABRIEL
Aleph Cedrim Barbalho 51

ETICIDADE EM TAYLOR: A HERANÇA DE HEGEL NOS CONCEITOS DE AUTENTICIDADE E RECONHECIMENTO
Kelvin Felipe Weschenfelder
Ellen Cristina Rodrigues Correia
Inácio Helfer 84

ONTOLOGIA FAVELISTA: UMA TEORIA DO SER A PARTIR DA VIDA NEGADA, PRODUZIDA E RESISTENTE
Gê Coelho 98

SOBRE LAS LEBENSFORMEN Y LOS PATRONES NORMATIVOS DE LA CRUELDAD
Federico Nieto 125

A ESCRITA ENQUANTO UM DESCONFORTO NECESSÁRIO: BREVES COMENTÁRIOS SOBRE A PALAVRA EM DERRIDA
Roberta Castrioto Browne 142

FILOSOFIA AMERICANA: IDENTIFICAÇÕES E PERTENCIMENTOS
Fábio Borges-Rosario 170

MICHAEL SANDEL E A SUPOSTA SUPERAÇÃO DA TIRANIA DO MÉRITO
Yuri Fontoura de Araújo Pompilius Guedes 191

POLÍTICAS DE INTERIORIZAÇÃO DA FESTA DE IEMANJÁ NO CEARÁ: ARTICULAÇÕES ENTRE TERREIROS E PODER PÚBLICO NO MUNICÍPIO DE TRAIRI
Marcos Andrade Alves dos Santos

Antonio George Lopes Paulino 216

RESENHA
Corre-gira: filosofia a golpes de macumba, de Rafael Haddock-Lobo
Victor Maia 243

EDITORIAL

Anunciamos a publicação do 46º número da revista Ítaca. Nesta edição, contamos com nove artigos e uma resenha, que percorrem a filosofia política, a Ontologia, a Ética, a Estética e a Epistemologia contemporâneas. Esperamos que a leitura seja valiosa e proveitosa para as/os leitoras/es.

Iniciamos com o artigo "O princípio da participação popular no universo da infocracia: reflexões com base na filosofia de Byung-Chul Han" de Maria Walkiria Cabral e Virgínia Zardo Lopes, que reflete sobre o alcance do princípio da participação popular em tempos de mundo digital. Por meio de revisão bibliográfica orientada pelo método hipotético-dedutivo, o texto parte da hipótese de que há um comprometimento desse princípio no ambiente digital, em razão da nova estrutura do neoliberalismo, que se apoia na infocracia para a manutenção do status quo. O percurso do artigo vai da consagração da participação popular na Constituição de 1988 ao exame da infocracia como uma nova forma de poder e de seus efeitos no contexto brasileiro, com o propósito de denunciar os mecanismos de autoexploração dos indivíduos em nossa sociedade.

Em seguida, no artigo "Da forma de vida a vida vivível: os dilemas da identidade em Judith Butler e Giorgio Agamben", Maria Lucia Rodrigues da Cruz e Iverson Custódio Kachenski investigam os dilemas das identidades a partir de um diálogo entre os dois autores. A análise é atravessada pelas noções de vida vivível e forma-de-vida, e parte da hipótese de que, em cada autor, tais categorias permitem deslocar a centralidade identitária, evidenciando seus limites ontológicos e políticos. O texto articula, assim, uma leitura crítica de formas e modos de vida que excedem os enquadramentos identitários, indicando as aproximações e diferenças entre ambos para o pensamento político contemporâneo.

No artigo "O mundo (não) existe e a existência (não) tem sentido: desacordos profundos do (no) niilismo de Markus Gabriel", Aleph Cedrim Barbalho examina a posição segundo a qual toda existência tem sentido e é necessário que o mundo não exista. O artigo expõe esse niilismo destacando seu critério de existência, aparecer em um campo de sentido, e a concepção de mundo que ele pressupõe, para então enfatizar a relação de bicondicionalidade que Gabriel defende entre niilismo e sentido. Argumenta que ambos, tratados como necessários, são de fato contingentes, e propõe-se que apenas

uma condicionalidade simples pode ser sustentada com segurança: se há sentido, há existência.

Apresentamos em seguida, o artigo "Eticidade em Taylor: a herança de Hegel nos conceitos de autenticidade e reconhecimento", de Kelvin Felipe Weschenfelder, Ellen Cristina Rodrigues Correia e Inácio Helfer, que investiga a influência do conceito hegeliano de eticidade (Sittlichkeit) na filosofia de Charles Taylor. O estudo mostra como Taylor atualiza esse conceito ao tratar, primeiro, da autenticidade como compromisso de ser fiel a si mesmo promovendo, o desenvolvimento de individualidades relacionais; e, depois, do reconhecimento, evidenciando a importância de comunidades autônomas e inclusivas para pensar a identidade individual.

O artigo "Ontologia favelista: uma teoria do ser a partir da vida negada, produzida e resistente", de Gê Coelho, propõe uma ontologia favelista como sistema filosófico fundado na experiência histórica, material, simbólica e política das favelas brasileiras. Diferentemente das ontologias clássicas europeias, que naturalizam perspectivas específicas como universais, a proposta parte da vida que foi sistematicamente negada, mas que persiste, resiste e produz realidade. Do favelismo como corrente filosófica emergente, o texto extrai categorias ontológicas próprias, investigando como a existência se constitui sob condições de precariedade estrutural.

Seguindo para o campo da ética, contamos com o artigo "Sobre las Lebensformen y los patrones normativos de la crueldad" Federico Nieto, que busca situar a crueldade como prática intersubjetiva indissociável de padrões mediados normativamente. O texto sustenta que as práticas de crueldade dependem de um relato prescritivo-representacionalista mínimo, desafiando as observações de Hannah Arendt sobre a banalidade do mal em *Eichmann em Jerusalém*: os atos de crueldade não seriam mecanismos desprovidos de qualquer sujeição, nem se alimentariam de pulsões irracionais, mas seriam normativos e fundados na mediatez.

No artigo "A escrita enquanto um desconforto necessário: breves comentários sobre a palavra em Derrida", Roberta Castrioto Browne acompanha a movimentação derridiana pelo conceito de escritura para lembrar que a linguagem não está fechada em si mesma. A experiência literária mostra-se, aí, como experiência filosófica: há algo além dos pontos pretos em fundos brancos, pois a escritura é tudo aquilo que a linguagem é, ação, movimento, pensamento, reflexão, consciência, inconsciente, experiência, afetividade, e mais alguma coisa. Escrever não é um estado, mas uma busca constante, um caminhar sem começo nem fim.

Em seguida, o artigo "Filosofia americana: identificações e pertencimentos" de Fábio Borges-Rosario apresenta considerações iniciais sobre a descolonização e a desconstrução da filosofia americana. O texto resgata o trabalho de algumas intelectuais para desvelar as histórias das comunidades que constituem os países do continente e observa como as intelectualidades que enfrentam os diferentes tipos de supremacismos anotam os performativos jurídicos, nacionais e internacionais, que prometem vias de soçobramento dos efeitos da colonização e do machismo, concluindo que essa dupla tarefa pertence ao campo do por-vir.

Na sequência, temos o artigo "Michael Sandel e a suposta superação da tirania do mérito" de Yuri Fontoura de Araújo Pompilius Guedes, que examina algumas limitações da crítica de Sandel à meritocracia apresentada em *A tirania do mérit*o. Argumenta-se que, embora Sandel rejeite uma concepção ampla de agência associada à ideia de que os indivíduos são plenamente responsáveis pelo próprio sucesso, ele não rompe inteiramente com uma concepção restrita, segundo a qual parte do esforço individual permanece sob controle do agente e pode fundamentar algum grau de merecimento. Essa permanência, sustenta o texto, limita o alcance de suas propostas antimeritocráticas.

O último texto a compor o quadro dos artigos tem como título "Políticas de interiorização da Festa de Iemanjá no Ceará: articulações entre terreiros e poder público no município de Trairi" de Marcos Andrade Alves dos Santos e Antonio George Lopes Paulino. Os autores propõem analisar o cenário de negociações, bem como a análise etnográfica das circunstâncias que possibilitou a realização da Festa de Iemanjá, a fim de compreender as relações de poder entre as figuras políticas centrais, que perpassam o poder público municipal e os Terreiros de Umbanda.

Encerramos o número com a resenha de Victor Maia sobre o livro "Corre-gira: filosofia a golpes de macumba'', de Rafael Haddock-Lobo, publicado pela editora Mórula no primeiro semestre de 2026. A resenha acompanha o gesto do livro de encantar a razão moderna, mostrando como a obra não nega a filosofia de ascendência europeia, mas a atravessa a partir da experimentação e do repertório das macumbas brasileiras. Ao apresentar o Corre-gira como um tratado contrametodológico de reencantamento do mundo, o texto sublinha que pensar exige reaprender a caminhar, que a gira, mais do que um método, é caminho.

Encerramos aqui nosso editorial e esperamos que tenham uma leitura proveitosa.

O PRINCÍPIO DA PARTICIPAÇÃO POPULAR NO UNIVERSO DA INFOCRACIA: reflexões com base na filosofia de Byung-Chul Han

Maria Walkiria Cabral

Professora Adjunta da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutora em Filosofia e em Direito. Coordenadora do Núcleo de Pesquisa em Gênero e Políticas Públicas (NUGEPP/UFRJ). Pesquisadora no Laboratório X Encruzilhadas Filosóficas (UFRJ).

Virgínia Zardo Lopes

Especialista em Gestão Pública (UFRJ). Graduada em Administração, com experiência na área administrativa hospitalar, atendimento ao público, assessoria e secretariado.

RESUMO

Esse trabalho tem como objetivo uma reflexão acerca do alcance do princípio da participação popular em tempos de mundo digital. Para tanto, foi utilizada metodologia de revisão bibliográfica com o método hipotético-dedutivo, a partir da obra do filósofo Byung-Chul Han. O trabalho parte da hipótese de que há um comprometimento no princípio da participação popular no contexto do mundo digital, que ocorre em razão da nova estrutura do neoliberalismo, que se apoia no sistema da Infocracia para a manutenção do status quo. Nesse sentido, considera-se necessária a compreensão do mecanismo da Infocracia na influência e, consequente, no enfraquecimento da formação popular e coletiva, para que seja possível denunciar tais mecanismos de *autoexploração* dos indivíduos da nossa sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: participação popular, mundo digital, Infocracia, autoexploração.

THE PRINCIPLE OF PUBLIC PARTICIPATION IN THE UNIVERSE OF INFOCRACY: reflections based on the philosophy of Byung Chul Han

ABSTRACT

This work aims to reflect on the scope of the principle of public participation in times of digital world. To this end, a bibliographic

review methodology was used with the hypothetical-deductive method, based on the work of the philosopher Byung-Chul Han. The work is based on the hypothesis that there is a compromise in the principle of popular participation in the context of the digital world, which occurs due to the new structure of neoliberalism, which relies on the Infocracy system to maintain the status quo. In this sense, it is considered necessary to understand the mechanism of Infocracy in influencing and, consequently, weakening popular and collective formation, so that it is possible to denounce such mechanisms of self-exploitation of the society's members.

KEYWORDS: public participation; digital world; Infocracy; self-exploitation.

EL PRINCIPIO DE PARTICIPACIÓN PÚBLICA EN EL UNIVERSO DE LA INFOCRACIA: reflexiones basadas en la filosofía de Byung Chul Han

RESUMEN
Este trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre el alcance del principio de participación pública en tiempos de mundo digital. Para ello, se utilizó una metodología de revisión bibliográfica con el método hipotético-deductivo, basada en el trabajo del filósofo Byung-Chul Han. La obra se basa en la hipótesis de que existe un compromiso en el principio de participación popular en el contexto del mundo digital, que se produce debido a la nueva estructura del neoliberalismo, que se apoya en el sistema de la Infocracia para mantener el statu quo. En este sentido, se considera necesario comprender el mecanismo de la Infocracia para influir y, en consecuencia, debilitar la formación popular y colectiva, de modo que sea posible denunciar tales mecanismos de autoexplotación de los miembros de la sociedad.

PALABRAS CLAVE: participación pública; mundo digital; Infocracia; autoexplotación.

INTRODUÇÃO

A participação popular é um princípio fundamental nas democracias contemporâneas, caracterizando-se como um espaço de envolvimento dos cidadãos nas decisões que afetam suas vidas e suas comunidades, sendo essencial para a construção de políticas públicas mais justas e representativas, pois permite que diferentes perspectivas e necessidades sejam reconhecidas, promovendo um ambiente de maior inclusão e legitimidade nas decisões de gestão pública.

No entanto, com o advento da *infocracia*, como teorizado pelo filósofo Byung-Chul Han, a natureza da participação popular passa por transformações significativas, assumindo novas dimensões. A infocracia se caracteriza pela proliferação de dados, informações e plataformas digitais que conduz uma maior interatividade entre cidadãos e instituições. Nesse universo, a tecnologia pode redirecionar a mobilização social, a transparência e a acessibilidade à informação para um ambiente esvaziado de coletividade. Como a desinformação e a polarização, além da valorização e ampliação de princípios de uma ética individualista, o debate público, a construção coletiva e, sobretudo, a formação crítica de opiniões restam prejudicados.

O desenvolvimento do princípio da participação popular no contexto brasileiro foi crucial na construção de uma sociedade democrática. Mas, a partir dos conceitos de Han sobre infocracia, podemos perceber como a sobrecarga de informações e a velocidade da comunicação digital transformam as dinâmicas de poder enfraquecendo o caminho de desenvolvimento desse princípio constitucional, através da dominação na qual a informação, em vez de promover a comunicação efetiva, gera fragmentação e polarização.

A participação informal e rápida, facilitada pelas redes sociais, tem impactado o cenário político e social, sendo a infocracia um ambiente promissor na construção dessa participação acelerada. Nesse sentido, evidenciam-se os desafios enfrentados pelo Brasil em manter uma participação pública efetiva frente às novas tecnologias e à disseminação de desinformação.

Dessa forma, a participação popular, garantida pela Constituição, merece atenção e defesa contínua para que não seja corrompida pela infocracia, assegurando que a voz e a vontade coletiva possam prevalecer de forma justa e autêntica na construção do futuro do país.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A PARTICIPAÇÃO POPULAR NO CONTEXTO BRASILEIRO

Participar é uma ação intrínseca ao ser humano, que compõe a construção da natureza humana, reconhecida desde os tempos clássico. Vale lembrar que Aristóteles, filósofo que colaborou com os primeiros escritos sobre a ética e sobre a política da sociedade ocidental, reconheceu o ser humano como um *zoon politikon* em potência (Aristóteles, 2004).

Nesse sentido, participar implica em estar ativamente envolvido em uma coletividade, seja em um evento ou uma rotineira situação. Em outras palavras, quem participa tem potência a partir de suas posições e decisões, visto que o sujeito é capaz de se deslocar do papel de mero(a) espectador(a), para ser capaz de orientar ou influenciar o curso dos acontecimentos e a tomada de decisões (Costa; Costa, 2018).

Foi com essa a potência que a participação no Brasil formou uma história multifacetada, refletida nas lutas e movimentos sociais que marcaram o país em seu percurso. Trata-se de um pilar fundamental da vida em sociedade que, no Brasil, se manifesta, dentre outras formas, como *participação popular* ou controle social.

Na interpretação de Valla (1998), a participação popular envolve uma gama de ações empreendidas por diferentes segmentos da sociedade com o objetivo de instigar a formulação, a execução, a fiscalização e a avaliação de políticas públicas e serviços essenciais básicos em áreas sociais como saúde, educação, habitação, transporte e saneamento básico. Ou seja, a participação popular é um processo amplo e inclusivo, no qual a sociedade busca ter voz e impacto nas decisões que afetam suas vidas e bem-estar.

Trata-se não apenas de participação formal, mas também informal, que envolve grupos sociais que historicamente têm sido preteridos do processo decisório, além de oportunizar participação ativa para comunidades que se organizam para realização de tarefas coletivas.

Em uma ótica complementar, Travassos (2016) articula que a participação popular não é apenas uma questão de mobilização física, mas também assume uma dimensão pedagógica. Trata-se de um elemento basilar para a formação de cidadãos que não apenas participam, que compreende os processos políticos, sociais e econômicos, permitindo uma efetividade para a sociedade na forma de contribuição.

Santin (2018) corrobora e agrega, definindo participação popular como uma manifestação da soberania popular, permitindo ao povo intervir nos assuntos do Estado e, juntamente com os representantes eleitos, tomar decisões sobre políticas públicas. Dessa forma, introduz-se na representação brasileira elementos de participação ou de democracia direta, assegurando a presença de setores privados nos colegiados dos órgãos e entidades da Administração Pública.

A participação popular é elemento central na democracia participativa, de forma que os cidadãos não apenas elegem representantes, mas também contribuem ativamente na formulação e monitoramento das políticas públicas. Isso fortalece o controle social,

garantindo que as decisões governamentais reflitam as necessidades e interesses da sociedade civil organizada.

Para os brasileiros, o que se conquistou até agora foi uma história marcada por desafios e lutas incessantes. Desde os movimentos sociais que clamavam por direitos básicos até os embates por representatividade política, cada passo em direção à democracia participativa foi árduo até se chegar a uma vitória com a Constituição Federal de 1988, pela demanda de movimentos que defendiam a redemocratização e a participação cidadã no governo com a elaboração de políticas públicas que permitissem a efetivação dessa participação.

> A CF 88 consagra o princípio de participação da sociedade civil na política, por meio da abertura de espaços públicos de consulta e deliberação, demarcando uma conquista do projeto "democratizante e participativo" que disputava a construção da sociedade à época (Dagnino, 2004, *apud* Addor, 2018).

Avritzer (2013) aborda a evolução da participação social no Brasil a partir da Constituição de 1988, destacando a Assembleia Nacional Constituinte (ANC) que permitiu emendas populares e envolveu diversos movimentos sociais. Nos anos 1990, a participação social se intensificou com a introdução do orçamento participativo em Porto Alegre e sua expansão para outras cidades. Nos anos 2000, as conferências nacionais, que começaram na década de 1940, ganharam destaque, ampliando a participação para o nível nacional. Mais recentemente, no entanto, a participação popular perde força com a diminuição da relevância do orçamento participativo e dos conselhos locais, por exemplo.

O desmonte dos ambientes participativos foi promessa de campanha de Jair Bolsonaro, efetivada sem rodeios com o Decreto n° 9.759/2019, publicado em março de 2019, que afetou significativamente os colegiados nacionais, com apenas 34% deles mantendo seu funcionamento sem alterações substanciais. Este decreto extinguiu todos os colegiados da administração pública federal criados por decreto ou ato normativo inferior (Bezerra *et al*., 2024). A saber: "De acordo com o decreto, além de conselhos, serão encerrados comitês, comissões, grupos, juntas, equipes, mesas, fóruns, salas e qualquer outra denominação dada a colegiados que não tenham sido criados por lei" (Motta, 2019).

Em 2023, o referido decreto foi revogado pelo Decreto nº 11.371, de 1º de janeiro de 2023, como uma demonstração dos caminhos políticos que seriam

posteriormente seguidos pelo governo que substituiu o governo do desmonte. A reconstrução do ambiente participativo se deu com a criação do Conselho de Participação Social, do Sistema De Participação Social Interministerial, além do relançamento de órgãos como o Conselho de Desenvolvimento Econômico, refletindo um compromisso renovado com a democracia participativa. Essas medidas visaram integrar movimentos populares e organizações da sociedade civil na elaboração e implementação de políticas públicas, promovendo um diálogo inclusivo e constante com diversos setores da sociedade brasileira (Marques, 2023).

A participação popular é a essência pulsante da democracia, um princípio que preza pela voz e vontade coletiva. Contudo, quando essa participação é capturada e desmontada por um governo com objetivo diverso do previsto pelo princípio da participação popular, percebemos o rompimento imediato com a democracia, além do enfraquecimento de políticas sociais, haja vista a ausência da participação popular na construção e na fiscalização, tornando mais fácil o estabelecimento de uma política aristocrática às avezas, na qual o poder não se encontra em um grupo intelectualmente superior, mas sim naquele que domina mais facilmente os discursos virtuais. O poder nas mãos de poucos com o desmonte de ambientes participativos anula a diversidade de vozes que deveriam enriquecer o debate público e a suposta pluralidade encontrada nas redes é, na verdade, um enxame digital programável para sustentar o discurso desse grupo localizado (Han, 2019).

Com o avanço do discurso da pluralidade das redes, a batalha pela participação popular ganha novas dimensões, uma vez que não basta mais lutar apenas por voz e espaço nas instituições, mas também por acesso equitativo à informação, além de improrrogável capacidade de interpretá-la de forma crítica. Do contrário, o monopólio do poder digital mascarado como democracia afasta qualquer possibilidade e capacidade de que todos possam contribuir igualmente para moldar o destino comum.

Assim, a participação popular no Brasil deixa de ser uma luta do passado, mas um desafio persistente, que se desdobra em uma luta pela democratização do conhecimento e do acesso à informação, que transcende a busca por espaços físicos ou formais de representação, elementos essenciais para construção de uma sociedade verdadeiramente democrática de cidadania plena e ativa.

Diante da necessidade de se preservar as conquistas do princípio da participação popular no cenário complexo do mundo virtual e das relações que nele se estabelecem, pretendemos demonstrar a seguir como as reflexões delineadas por Byung-Chul Han

são cruciais para se reconhecer a urgência de se repensar nossas novas formas de interações, na chamada sociedade da infocracia.

A INFOCRACIA COMO UMA NOVA FORMA DE PODER.

Byung-Chul Han é um filósofo sul-coreano, residente na Alemanha, que trabalha com teorias da cultura e sociedade. Leitor de Foucault, Marx, Heidegger, Freud e outros filósofos modernos e pós, Han tem colecionado uma vasta obra formada por várias pequenas publicações, dentre elas Psicopolítica, Sociedade do Cansaço, Tipologia da Violência e Filosofia do zen-budismo.

Em suas principais publicações, Han se situa diante do debate da crise da liberdade, evidenciando que, no mundo atual, forjado na aceleração da vida digital, a busca por se libertar das coerções externa dá lugar ao isolamento total, com a consequente submissão às coações internas.

A ideia de que o sujeito do século XXI é o sujeito do desempenho e só cabe a ele, isoladamente, a conquista dos recursos da sua vida, está presente em grande parte dos debates críticos atuais acerca da sociedade contemporânea, ou "moderna tardia" nas palavras de Han (2021). O sujeito contemporâneo é um *servo absoluto*, que explora *voluntariamente* a si mesmo, porque é regido pela ética do individualismo e da meritocracia. Sobre esse tema, vários filósofos e filósofas da nossa época estão se dedicando a pensar o problema da ética individualista, como por exemplo, aponta Judith Butler:

> Não é fácil defender uma noção de ética, incluindo noções-chave como liberdade e responsabilidade, em face de suas apropriações discursivas. Porque se, de acordo com os que valorizam a destruição dos serviços sociais, somos responsáveis apenas por nós mesmos e certamente não pelos outros, e se a responsabilidade é em primeiro lugar e acima de tudo uma responsabilidade de se tornar economicamente autossuficiente em condições que minam todas as perspectivas de autossuficiência, então estamos nos confrontando com uma contradição que pode facilmente levar uma pessoa à loucura: somos moralmente pressionados a nos tornar precisamente o tipo de indivíduo que está estruturalmente impedido de concretizar essa norma. A racionalidade neoliberal exige a autossuficiência como uma ideia moral, ao mesmo tempo que as formas neoliberais de poder trabalham para destruir essa possibilidade no nível econômico, estabelecendo todos os membros da população como potencial ou realmente precários, usando até mesmo a ameaça sempre presente da precariedade para justificar sua acentuada regulação do espaço público e a sua desregulação da expansão do mercado. No momento em que alguém se prova incapaz de se adequar à norma da autossuficiência (quando alguém não consegue pagar por assistência à saúde ou lançar mão de cuidados médicos privados, por exemplo), essa pessoa se

> torna potencialmente dispensável. E então essa criatura dispensável é confrontada com uma moralidade política que exige a responsabilidade individual ou que opera em um modelo de privatização do "cuidado" (Butler, 2018, p.13-14).

Na obra de Han (2018), no entanto, o foco está na hipótese de que o isolamento total é consequência imediata da ética do individualismo, que é a base do regime neoliberal e que, por sua vez, irá desenvolver complexos mecanismos de controle e de manutenção do *status quo* neoliberal, dentre eles, a psicopolítica e a infocracia. Importante ressaltar que, apesar de aparente liberdade dos grilhões sociais, do mundo exterior, esse isolamento não tem o objetivo de nos tornar livres, mas sim, nos prender e nos induzir a nos coagir internamente, em um movimento contínuo de autoexploração voluntária.

Nesse sentido, o regime neoliberal se fortalece ao entender que a exploração contra a própria vontade não é eficiente, deixando de lado a prática de uma biopolítica, como anotada por Foucault nas suas obras da segunda fase. Ao contrário, mais eficiente é criar vontade (*voluntas*) na *psiquê* do indivíduo, fazendo-o querer se explorar com o objetivo de atingir o sucesso prometido pela ética da meritocracia, que rege a identificada psicopolítica de Han (2018).

Vale lembrar que, no neoliberalismo, o trabalhador se torna empreendedor, na maioria das vezes sob forma institucional de "sociedade individual". No Brasil, o sucesso na criação da figura jurídica fictícia do Microempreendedor Individual (MEI), desde 2006, é uma forte demonstração desse novo panorama. Em menos de 20 anos, o alcance do modo de organização econômica correspondente à ética praticada pelo neoliberalismo demonstra a facilidade do regime em se sustentar a longo prazo. Em 2021, se contabilizou 13,2 milhões de microempreendedores individuais (MEIs) no Brasil. (IBGE, 2023).

A ética individualista, que impede a reunião dos trabalhadores no mundo, garante cada vez mais a continuidade da exploração internalizada, que é sobretudo invisível em um mundo onde está ausente a capacidade de autoanálise crítica. Nesse cenário, todo e qualquer discurso comunista, ou de simples cunho coletivo, se torna obsoleto e alienígena. Nessa nova ordem não existe burguesia e proletariado, pois somos todos dominados pela ditadura do capital (em níveis distintos, há de se ressaltar) que promove a *autoexploração* sob essa gerência invisível.

> Com efeito, no regime neoliberal não existe um proletariado ou uma classe trabalhadora que seria explorada pelo proprietário dos meios de produção. Na produção imaterial, de um jeito ou de outro, cada um possui seu próprio meio de produção. O sistema neoliberal não é mais um sistema de classes em sentido estrito. Ele não se constitui por estratos antagônicos da sociedade. É aí que reside a estabilidade do sistema.
> A distinção entre proletariado e burguesia já não se sustenta. (...) Hoje, no entanto, é disseminada a ilusão de que qualquer um, enquanto projeto que se esboça livremente, é capaz de uma *autoprodução ilimitada*. A "ditadura do proletariado" é, nos dias que correm, estruturalmente impossível. Somos todos dominados por uma ditadura do capital (Han, 2018, p. 15).

Na lógica neoliberal de *autoexploração*, o fracasso é atribuído exclusivamente ao próprio indivíduo, de maneira em que o cidadão já não mais produz revolta contra o sistema, afinal, se a lógica é individual e meritocrática, a falta de análise crítica do sistema que constrói a disputa, faz com que a agressão ou a revolta, seja dirigida contra si próprio. Nesse sentido, a autoexploração também é uma forma de autorresponsabilização, uma vez que "quem fracassa na sociedade neoliberal de desempenho, em vez de questionar a sociedade ou o sistema, considera a si mesmo como responsável e se envergonha por isso. Aí está a inteligência peculiar do regime neoliberal" (Han, 2018, p. 16).

Nesse contexto, cria-se uma ideia de que aquilo que nos impede a obter certas "conquistas" é sempre e exclusivamente nós mesmos, cansados de lutar contra a corrente invisível que não mais se apresenta como exterior, buscando estratégias (o fortalecimento da figura do "*coach*", por exemplo) para vencer um inimigo que não é de fato o que se deve combater, ou melhor, que não existe enquanto tal. Como consequência, nossas fraquezas, nossa origem, nossa história se tornam nossos inimigos. O resultado dessa *auto-implicação* é uma falta de condições psíquicas para se construir um raciocínio de uma luta coletiva, contra o sistema que de fato nos impede acesso às condições de vida plena.

É importante ressaltar que, para a manutenção desse isolamento, é necessário manter o ambiente preenchido por informações vazias e até mesmo falsas, se fazendo passar por "conhecimento", para que alimentem as necessidades dopaminérgicas de indivíduos isolados em uma sociedade, que não é mais uma comunidade. Nessa lógica, a rede digital criada como promessa de liberdade, com o tempo se torna o verdadeiro panóptico digital que, em que pese parecer contraditório, para se manter no controle, faz uso intensivo da liberdade, permitindo aos usuários que acessem tudo em uma velocidade surpreendente, não permitindo tempo necessário para que seja possível se reavaliar o que se lê, o que se consome nas redes.

Assim, o alcance das informações esvaziadas de sentido e de cientificidade é "necessário" para que haja um senso de satisfação individual. Essa satisfação, que bioquimicamente se parece mais com uma saciedade, acontece com um clique, que por sua vez é capaz de reforçar todas as hipóteses do indivíduo. Esse sistema de reforço gera prazer e vício, além de garantir a falsa sensação de liberdade através de uma sensação de escolha sob controle, logo, uma sensação de exercício de poder pela via informacional.

Além de gerar uma sensação de exercício de poder, a infocracia, conforme descrita por Han, representa uma transformação radical na maneira como a informação influencia e determina os processos políticos, sociais e econômicos. Se por um lado, filósofos como Judy Wajcman (2015) sugerem que esse sistema informacional é reflexo de um controle de poder anterior, produzido por homens, jovens, brancos, do vale do silício, com ideais individualistas, misóginos e racistas; por outro lado Han (2022) argumenta que a digitalização da vida cotidiana modifica profundamente nossa percepção, nossas relações sociais e nossa interação com o mundo. Entendemos que se trata de uma espécie de paradoxo que se retroalimenta. Esse fenômeno é caracterizado por uma sobrecarga de informações que, em vez de promover a comunicação e o entendimento, gera disrupções e fragmentações massivas, especialmente no contexto político.

Informação é uma ferramenta de poder e por isso, nessa sociedade, somos levados a produzir e consumir informação incessantemente, sem filtro e sem objetivos, gerando interferência na capacidade cognitiva, necessária aos sujeitos de uma sociedade democrática. Nessa sociedade, não é necessário um agir comunicativo, visto que ele nem mesmo é mais possível. Nessa sociedade, as decisões podem ser tomadas exclusivamente baseada nos dados, nas informações excessivamente geradas. É a concretização do sonho rousseaniano.

> Entusiasmado pelo método estatístico do século XVIII, Rousseau desenvolveu uma racionalidade aritmética que se sustenta "sem comunicação" (*aucune communication*). É oposta à racionalidade comunicativa. Rousseau pensa a vontade geral (*volonté générale*) como medida puramente numérico-matemática encontrada além da ação comunicativa. Não é a comunicação, mas a operação aritmética, um algoritmo, por tanto, que averigua a vontade geral. (...). Rousseau indica expressamente que a verificação da vontade geral deve ter lugar "sem comunicação", ou até mesmo excluí-la. Que os cidadãos não se comuniquem uns com os outros, que não tenha lugar nenhum discurso, isso é a condição de possibilidade da verificação da vontade geral. (...). Traduzindo na linguagem dos dataístas, a tese de Rousseau é a seguinte: quanto mais dados diferentes

> estiverem disponíveis, mais autêntica é a vontade geral averiguada (Han, 2022, p.72-73).

Dessa forma, são os dados calculados pelo *Big Data* que devem conferir as necessidades sociais. Enquanto isso, os espaços coletivos e plurais, como o caso dos conselhos, tornam-se espaços de difícil manutenção, tendo em vista que nele se exige o diálogo, com capacidade de ouvir o Outro com atenção e aceitar que existem pensamentos distintos dos seus, que existem dados e informações que colocam em xeque as suas informações desordenadas.

Esvaziar esses ambientes é, sem dúvidas, um processo crucial na manutenção do isolamento e da desarticulação social. Han nos sugere considerar nesse processo, não apenas o excesso, mas também a velocidade da disputa pela informação, impedindo que se tome o tempo necessário para reflexão.

> A comunicação humana promove o sentido apenas pelo fato de que ela representa uma forma de conclusão. O ser humano se comunica para escapar à morte e para dar um sentido à vida. O diálogo representa uma forma bela de conclusão. Por isso ele pode promover o sentido. Ele é uma comunicação com um Tu. Também a prece é um diálogo. Deus é, como diria Buber, um Tu eterno. A rede digital não é uma forma de conclusão. Assim, a comunicação digital não é capaz do diálogo. Ela se torna, hoje, mais narcisista, e leva o próprio *outro* ao desaparecimento. O vazio de sentido faz com que nos comuniquemos sem pausa e sem interrupção. O vazio da comunicação se mostra como a morte que deve se ocultar o mais rápido possível por meio de mais comunicação (...). Uma comunicação com diálogo que promove o sentido se furta à aceleração (...). A política temporal do neoliberalismo desfaz o tempo do *outro*, pois ele não é eficiente (Han, 2021, p. 40-41).

Logo, nesse regime movido pelas redes sociais atrelado à velocidade da divulgação das informações advém um desgaste da esfera pública, fragmentando e polarizando a opinião pública, que alcança a participação popular.

Nesta sociedade não existe diálogo, já que as opiniões e ideias são reforçadas por suas próprias ideologias, formando então as bolhas de filtro e tornando difícil distinguir entre o que é verdadeiro e o que não é, criando um ambiente propício para a dominação através da informação.

A Infocracia é, assim, uma forma de dominação na qual a informação e seu processamento algorítmico estabelecem os processos sociais, políticos e econômicos. Este regime de informação está intimamente ligado ao capitalismo da vigilância, que trata os indivíduos como meros fornecedores de dados, desumanizando-os e danificando a qualidade do discurso democrático. Em vez de proporcionar a ação comunicativa e a

formação de uma sociedade discursiva, a infocracia fomenta divisões e tribalismos, ameaçando a própria essência da democracia.

A INFOCRACIA NO CONTEXTO BRASILEIRO.

Na sociedade brasileira contemporânea, a infocracia descrita por Han se manifesta de forma evidente na maneira informal de participação rápida e acentuada de pessoas em protestos e ações coletivas nas redes sociais e outras plataformas digitais. A digitalização e a onipresença das redes sociais transformaram a maneira como os brasileiros consomem e interagem com a informação. Desde a ascensão das plataformas como Facebook, Twitter e WhatsApp, a disseminação de notícias falsas e a manipulação de informações tornaram-se questões cruciais. Durante as eleições recentes, por exemplo, a proliferação de *fake news* teve um impacto significativo.

> Um dos primeiros exemplos significativos do uso político-estratégico dessa rede comunicacional foi durante as eleições para a presidência do Brasil de 2018... (...), no entanto, há enormes indícios de que essa vitória se deu em grande medida devido a uma estratégia de disseminação massificada de conteúdo calunioso sobre adversários políticos em redes de grupos de WhatsApp. Em reportagem escrita para o jornal Folha de S. Paulo em outubro de 2018, Patrícia Campos de Mello (2019) revela um esquema milionário de compra de disparos de notícias falsas feitas por robôs que beneficiaram o, até então, candidato Bolsonaro (Faria Júnior; Silveira, 2023, p. 10).

Com mais 120 milhões de usuários diários, os aplicativos de redes sociais se tornaram plataformas importantes para o debate político e a disseminação de informações. No entanto, essa popularidade também facilitou campanhas de desinformação, aproveitando-se do grande alcance e da frequência de uso da rede social entre os eleitores brasileiros. Nesse ambiente de troca de informações, onde é praticamente impossível controlar a veracidade e a origem do que é compartilhado, uma variedade de conteúdos circula, confundindo os indivíduos, exacerbando a polarização e minando a confiança nas instituições democráticas.

Práticas de desinformação utilizam recursos tecnológico e humano para influenciar a esfera pública. Elas empregam *bots*, contas falsas, grupos secretos bem financiados, promoção artificial de conteúdo, disseminação automatizada de mensagens pessoais e outras táticas conhecidas. A falta de limites na criação de discursos rápidos sustenta uma forma de controle informacional que beneficia aqueles que detêm o poder

de moldar a realidade. O espaço público de diálogo é corroído pela velocidade e pelo volume de informações que, frequentemente, carecem de veracidade e profundidade. As bolhas de filtro, às quais as pessoas são constantemente expostas, geram conteúdos que reforçam suas próprias crenças, dificultando o trato com a diferença, a formação de um consenso e a prática do debate democrático.

No universo infocrático, a participação popular está comprometida, na medida que as decisões e ações são baseadas em informações distorcidas, que podem não refletir os interesses reais da população, como aponta a Academia Brasileira de Ciências ao declarar que a desinformação científica é "sustentada por um ecossistema lucrativo que inclui a monetização de conteúdo enganoso e a exploração das crenças e emoções do público para ganho financeiro" (Oliva *et al*., 2024, p. 8).

Um cenário de difícil implementação de limites para o controle irregular das redes sociais se evidencia com a batalha legislativa que gira em torno da PL 2630, que visa instituir a Lei Brasileira de Liberdade, Responsabilidade e Transparência na Internet. A resistência em regular as redes tem como objetivo último a manutenção do poder político para aqueles que usufruem da desinformação. Na sociedade da infocracia, a circulação de dados é livre. Esse cenário gera um paradoxo intrigante: os indivíduos acabam aprisionados pelas próprias informações que produzem e compartilham, criando uma prisão digital que, embora invisível, é profundamente real e altera substancialmente o universo material, fazendo da transparência um meio de dominação, levando ainda a uma crise de identidade de sentido, como adesão a teorias da conspiração, movimentos "anticiência" etc. Nesse cenário, as grandes narrativas são substituídas por micronarrativas que fornecem distorcidamente um senso de sentido de identidade em supostos tempos de incerteza. Este fenômeno compromete a integridade do processo democrático e a confiança nas instituições (Han, 2022).

Com a dominação via redes sociais pela psicopolítica sob a doutrina neoliberal, certas práticas políticas antidemocráticas se tornam normais fazendo com que certos grupos não mais diferenciam o cuidado com grupos vulneráveis, ao contrário, passam a enxergar a estes como seus inimigos diretos. Todos competem entre si, ainda que de forma desigual, não importando nessa nova prática política nem mesmo a preservação das instituições nacionais. Novamente, esse processo esvazia qualquer possibilidade participação popular, já que a coletividade já não mais se enxerga como um grupo único, mas sim como uma espécie de nós *versus* eles.

Nas democracias, os conselhos e fóruns são espaços importantes para deliberação e, principalmente, para participação de grupos estruturalmente deixados de fora de contextos institucionais superiores. Os conselhos gestores, conquistados pelos movimentos sociais e pela sociedade civil organizada na década de 1980, são ferramentas importantes para a democratização da gestão pública. Esses conselhos promovem a cogestão e permitem que a sociedade civil participe na formulação e controle de políticas sociais em parceria com o Estado. Para que sejam eficazes, é necessário garantir recursos públicos suficientes, paridade nas condições de participação, qualificação dos conselheiros e mecanismos de fiscalização e avaliação do desempenho de seus membros (Gohn, 2002). Assim, a influência crescente das plataformas digitais, promovendo excesso de informação desordenada, enfraquece os processos decisórios, por desmontar qualquer forma de coletividade. As redes sociais, embora inicialmente exaltadas como ferramentas de participação popular, sem controle se revelam falaciosas e prejudiciais à democracia devido à sua promoção de um imediatismo compulsivo (Da Silva; Nascimento, 2023). Ao invés de fortalecer a participação popular, as redes sociais fragmentam o espaço público e minam a capacidade da sociedade de deliberar coletivamente, transformando práticas democráticas em meras transações de mercado.

CONCLUSÃO

A participação popular como um princípio fundamental da democracia, assegurado pela Constituição Federal de 1988 e essencial para garantir a representação e a soberania popular, enfrenta desafios significativos no contexto contemporâneo, especialmente diante da emergência da infocracia. A infocracia, caracterizada pela manipulação e sobrecarga de informações, transforma a comunicação digital em um terreno fértil para a desinformação e a fragmentação do diálogo público. A proliferação de *fake news* e a manipulação de dados nas redes sociais durante as eleições exemplificam como a infocracia pode corroer a confiança nas instituições democráticas e distorcer a vontade popular.

Este cenário é agravado pela lógica do "capitalismo de vigilância", que mercantiliza dados pessoais e reforça narrativas que atendem a interesses específicos, comprometendo a autenticidade do debate público. A velocidade e o volume das informações, muitas vezes desprovidas de veracidade, dificultam a formação de

consensos informados e polarizam a opinião pública, enfraquecendo os processos participativos.

Portanto, é crucial que a sociedade brasileira reconheça e enfrente os perigos da infocracia para proteger a integridade da participação popular. É crucial que se regule as redes sociais como um primeiro passo para reestabilização da política. A verdadeira democracia depende da capacidade dos cidadãos de contribuir igualmente para moldar o destino comum, sem serem manipulados por informações distorcidas. A preservação das conquistas democráticas e a construção de uma sociedade verdadeiramente participativa requerem um compromisso com a democratização do conhecimento e o acesso à informação crítica e verificada.

A participação popular, garantida pela Constituição, merece atenção e defesa contínua para que não seja corrompida pela infocracia, assegurando que a voz e a vontade coletiva possam prevalecer de forma justa e autêntica na construção do futuro do país.

REFERÊNCIAS

ADDOR, Felipe. Reflections on local participatory democracy in Latin America. **Revista de Administração Pública**, [S.L.], v. 52, n. 6, p. 1108-1124, dez. 2018. FapUNIFESP (SciELO). http://dx.doi.org/10.1590/0034-761220170131.

ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Martin Claret, 2004

AVRITZER, Leonardo. Um balanço da participação social no Brasil pós-constituição de 1988. In: AVRITZER, L. (org). **Experiência democrática, sistema político e participação popular**. São Paulo, Editora Fundação Perseu, 2013, p. 12-21.

BEZERRA, Carla P.; ALMEIDA, Debora R.; LAVALLE, Adrian G.; DOWBOR, Monika. **Entre a Desinstitucionalização e a Resiliência**: Participação Institucional no Governo Bolsonaro. In: Dados, v. 67, n. 4, p. e20220118, 2024.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidente da República. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 13 março 2026..

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Tradução Fernanda Siqueira Miguens. Revisão técnica Carla Rodrigues, 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

COSTA; Antonio C. M.; COSTA, Maria S. F. P. M. **Participação**: Elementos Para Compreensão do Conceito. 2018. Disponível em: https://sites.pucgoias.edu.br/pos-graduacao/mestrado-doutorado-educacao/wp-content/uploads/sites/61/2018/05/Antonio-Cl%C3%A1udio-Moreira-Costa_-Maria-Simone-Ferraz-Pereira-Moreira-Costa.pdf Acesso em: 8 de maio 2026.

DA SILVA, Lucas G.; NASCIMENTO, Reginaldo F. A virtualização do discurso político na democracia brasileira. **Contribuiciones a Las Cuencias Sociales**, [S. l.], v. 6, pág. 4782–4802, 2023. Disponível em: https://ojs.revistacontribuciones.com/ojs/index.php/clcs/article/view/1011 Acesso em: 02 março 2026

FARIA JÚNIOR, M. A.; SILVEIRA, S. A. O WhatsApp e a Plataformização no Brasil: uma descrição densa dos agentes articulados nas práticas de controle mediadas pela plataforma. **Intercom Rev. Bras. Ciênc. Comunicação**, São Paulo, v. 46, e2023136, 2023. doi: https://doi.org/10.1590/1809-58442023136pt

GOHN, Maria da G.. Conselhos Gestores na Política Social Urbana e Participação Popular. **Cadernos Metrópole** n. 7, pp. 9-31, 1º sem. 2002.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica**: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Trad. Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

HAN, Byung-Chul. **No enxame**: perspectivas do digital Trad. Lucas Machado. 2ª reimpressão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

HAN, Byung-Chul. **Favor fechar os olhos**: em busca de um outro tempo. Trad. Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

HAN, Byung-Chul. **Infocracia**: Digitalização e a crise da democracia. Trad. Gabriel S. Philipson. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA [IBGE]. Agência de Notícias IBGE. **Em 2021, Brasil tinha 13,2 milhões de microempreendedores individuais (MEIs***)*. Rio de Janeiro, RJ: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 04 out. 2023. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38044-em-2021-brasil-tinha-13-2-milhoes-de-microempreendedores-individuais-meis#:~:text=As%20Estat%C3%ADsticas%20dos%20Cadastros%20de,formais%2C%20j%C3%A1%20incluindo%20os%20MEIs. Acesso em: 02 março 2026.

MARQUES, Elvis. Cumprindo Promessa de Campanha, Lula Retoma Espações de Participação Popular no Governo. **Revista Casa Comum**. 15 maio 2023. Disponível em: https://revistacasacomum.com.br/cumprindo-promessa-de-campanha-lula-retoma-espacos-de-participacao-popular-no-governo/. Acessado em: 02 março 2026.

MOTTA, Claudia. **Participação em Foco**. Extinção dos conselhos afeta participação social nas políticas públicas. 2019. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/participacao/destaques/163-noticias-destaques-pequeno/1816-extincao-conselhos-politicas-publicas. Acesso em: 02 março 2026.

OLIVA, Glaucius; OLIVEN, Ruben; LENT, Roberto; ALMEIDA, Virgilio; OLIVEIRA, Thaiane. **Desafios e estratégias na luta contra a desinformação científica.** Estudo da Academia Brasileira de Ciências, Junho de 2024, p.8. Disponível em: https://www.abc.org.br/wp-content/uploads/2024/06/Livro-_-Desinformacao-Cientifica-_-ABC_Junho2024.pdf Acesso em 02 março 2026.

SANTIN, Janaína Rigo. **Direito Administrativo e Princípio da Participação**. Revista Populus, Salvador: Tribunal Regional Eleitoral da Bahia, n. 4, jun. 2018, p. 9-10.

TRAVASSOS, Ronaldo dos S. Participação popular ou participação social: qual é a diferença? In: BORNSTEIN, Vera Joana et al (Org). **Curso de Aperfeiçoamento em Educação Popular em Saúde***:* textos de apoio. Rio de Janeiro: EPSJV, 2016. p. 115-119.

VALLA, Victor V. Sobre participação popular: uma questão de perspectiva. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, vol. 14, Sup. 2, 1998, p.7-18.

WAJCMAN, J. **Pressed for time**: the acceleration of life in digital capitalism. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

DA FORMA DE VIDA À VIDA VIVÍVEL: OS DILEMAS DA IDENTIDADE EM JUDITH BUTLER E GIORGIO AGAMBEN

FROM FORM OF LIFE TO LIVEABLE LIFE: THE DILEMMAS OF IDENTITY IN JUDITH BUTLER AND GIORGIO AGAMBEN

Maria Lucia Rodrigues da Cruz

Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), com bolsa CAPES, doutoranda em Filosofia pela mesma instituição, bacharel em Direito Pela Faculdade de Direito de Curitiba – UNICURITIBA.

Iverson Custódio Kachenski

Doutor em Linguística pela UFSC, mestre em Filosofia pela PUCPR, Mestre em Estudos de Linguagens pela UTFPR. É doutorando em Filosofia pela PUCRS e pós-doutorando no Departamento de Direito da UFSC.

RESUMO

Este artigo investiga os dilemas das identidades a partir de um diálogo entre Giorgio Agamben e Judith Butler. A análise é atravessada pelas noções de vida vivível e forma-de-vida, buscando compreender como ambas tensionam concepções fixas de identidade. Partimos da hipótese de que, em cada autor, tais categorias permitem deslocar a centralidade identitária, evidenciando seus limites ontológicos e políticos. Nosso objetivo é, assim, articular uma leitura crítica que evidencie formas e modos de vida vivíveis que excedam os enquadramentos identitários, bem como compreender as diferenças e aproximações entre ambos os autores ao recorrerem a essas duas noções conceituais, indicando seus alcances e limites para o pensamento político contemporâneo.

PALAVRAS-CHAVE: Judith Butler; Giorgio Agamben, Forma-de-vida; vida vivível; identidade

ABSTRACT

This article investigates the dilemmas of identity through a dialogue between Giorgio Agamben and Judith Butler. The analysis is structured around the notions of livable life and form-of-life, seeking to understand how both concepts challenge fixed conceptions of identity. We begin from the hypothesis that, in each author, these categories make it possible to displace the centrality of identity,

thereby revealing its ontological and political limits. Our aim is thus to articulate a critical reading that highlights forms and modes of livable life that exceed identity-based frameworks, as well as to examine the differences and convergences between the two authors in their use of these conceptual notions, indicating their scope and limitations for contemporary political thought.

KEYWORDS: Judith Butler; Giorgio Agamben; life-form; livable life; identity

INTRODUÇÃO

Nos debates contemporâneos da filosofia política, a vida deixou de ser um mero objeto biológico para tornar-se uma questão ética, estética e política central. A partir da tradição foucaultiana, tanto Giorgio Agamben quanto Judith Butler elaboraram críticas ao biopoder, mas o fizeram por caminhos diferentes. Enquanto Agamben denuncia a exclusão da vida nua, vida reduzida à sua mera existência biológica, Butler insiste em interrogar as condições relacionais e discursivas que tornam uma vida vivível.

Cabe lembrar que Agamben propõe um regime ético-político, cuja meta é uma forma-de-vida que, não necessariamente, se opõe à norma, mas a reconfigura em seu funcionamento a partir da emancipação política da forma-de-vida que, em ligação com a norma, é capaz de modificar tanto as regras quanto os indivíduos. Logo, trata-se de um projeto de emancipação da vida nua, na qual esta poderia elevar-se, agir de modo independente, irredutível ao assujeitamento[1]. Uma vida, paradoxalmente fixada no limiar entre o exercício de liberdade que impõe um outro sentido à norma, e constantemente a reinventa.

Enquanto Agamben propõe uma forma-de-vida além da norma, Butler nos obriga a confrontar a norma e suas implicações, sobretudo a violência engendrada por ela. Desse modo, sua crítica é simultaneamente política e ética, ao sustentar que não há política possível sem a reconstrução das condições que tornam a vida vivível, isto é, das condições materiais mínimas de existência, como alimentação, saúde, educação e

[1] Aqui há uma influência fundamental do trabalho de Michel Foucault sobre o cuidado de si na maneira com que Agamben pensará a noção de forma de vida. A partir da ética como prática de liberdade, tal como formulada por Foucault, Agamben articula a forma de vida como um modo de existência que envolve não apenas a constituição de si, mas também processos de dessubjetivação, nos quais o sujeito se desfaz das identidades fixas impostas pelos dispositivos de poder. Assim, a forma de vida se configura como uma experiência ética que escapa às formas normativas de subjetivação e assujeitamento.

moradia. Nesse sentido, sua perspectiva tensiona tanto políticas identitárias rígidas quanto universalismos abstratos.

Por outro lado, a forma-de-vida, em Agamben, permite pensar o horizonte de uma transformação radical em que a vida não mais se separa de sua forma, confrontando a zona de indiferença que, na modernidade, dissocia vida e norma. Politicamente, isso implica a possibilidade de uma existência que não seja mediada por identidades fixas, mas que se constitua como uma prática contínua de liberdade. Tal perspectiva sugere que as formas de organização da sociedade moderna se estruturam, em grande medida, sobre a renúncia à própria potência da vida, reduzida à condição de "vida nua".

Assim, entre a crítica butleriana às normas que regulam as identidades e a aposta agambeniana em uma vida que as excede, delineia-se um campo de tensão produtivo: se, por um lado, é preciso desconfiar das identidades como dispositivos de poder, por outro, é necessário reconhecer que é no interior dessas mesmas estruturas que se disputa a possibilidade de tornar a vida, efetivamente, vivível.

Desse modo, esse artigo tem como objetivo examinar essa divergência a partir de um diálogo (im)possível entre os dois autores. Por meio da análise de entrevistas, textos teóricos de ambos aos autores, argumentaremos que Butler ao fazer uma crítica à noção de forma de vida, propõe um deslocamento ético-político em direção à noção de vida vivível, enraizada na vulnerabilidade e precariedade compartilhadas, mas também nos processos de precarização da vida.

FORMA DE VIDA E VIDA NUA EM GIORGIO AGAMBEN

Primeiramente, devemos ressaltar que o conceito de forma de vida tem sido abordado por diversos autores ao longo do tempo. Uma de suas formulações mais influentes encontra-se no trabalho de Ludwig Wittgenstein, para quem a forma de vida designa o pano de fundo compartilhado de práticas, hábitos e modos de existência que tornam possível o uso da linguagem. Em outras palavras, não é possível compreender o sentido das palavras fora dos contextos vitais nos quais elas são efetivamente utilizadas. A linguagem, para Wittgenstein, está enraizada nas práticas cotidianas, e seu significado é inseparável da vida vivida em comum.

Como sintetiza Veena Das:

> Wittgenstein considera a linguagem como marca da sociabilidade humana; por isso, as formas de vida humanas são definidas pelo fato de serem formas criadas por e para aqueles que estão em posse da linguagem, mesmo quando o natural é absorvido dentro dessas formas 'sociais'. Quando antropólogos evocaram a ideia de formas de vida, isso frequentemente foi para sugerir a importância da descrição densa, do conhecimento local ou do que significa aprender uma regra (Das, 2007, p.15 – tradução nossa).

A própria antropóloga Veena Das tem aprofundado o conceito de forma de vida em sua análise do sofrimento, especialmente nos contextos ordinários de violência, pobreza e trauma. Para ela, o sofrimento não se apresenta apenas como um evento isolado, mas como algo que se enraíza nas rotinas e nos gestos da vida cotidiana, moldando formas de habitar o mundo. Nesse sentido, pensar a dor implica também interrogar as condições que tornam algo reconhecível como vida. Como afirma a autora:

> Assim, os critérios da dor não se aplicam àquilo que não exibe sinais de ser uma forma de vida — nós não perguntamos se um gravador que pode ser ligado para reproduzir um grito está sentindo dor. A distinção entre os eixos horizontal e vertical das formas de vida nos leva, ao menos, ao ponto em que podemos compreender não apenas a segurança proporcionada por pertencer a uma comunidade com acordos compartilhados, mas também os perigos que os seres humanos representam uns para os outros. Esses perigos dizem respeito não apenas a disputas sobre as formas, mas também a disputas sobre o que constitui a vida. O embaçamento entre o que é humano e o que não é humano se confunde com o embaçamento sobre o que é vida e o que não é vida (Das,2007, p. 16 – tradução nossa).

A reflexão proposta por Veena Das nos conduz a uma indagação ética e filosófica crucial: quais são os critérios ontológicos e políticos que possibilitam o reconhecimento de uma vida como tal? O que torna uma vida visível, protegida, digna de ser vivida? E mais ainda: haveria uma forma de vida que anteceda às condições políticas que afirmam ou negam sua validade? A esse respeito, a antropóloga aproxima-se das elaborações de Agamben ao afirmar que "visto sob a perspectiva de Agamben, é o fato de que um Estado biopolítico pode reduzir alguém àquilo que é vida nua ou despida que produz corpos matáveis com impunidade" (Das, 2007, p.16 – tradução nossa).

A vida nua, nesse contexto, não é simplesmente uma vida natural, mas uma vida capturada pelas estruturas jurídicas e políticas apenas enquanto corpo vivo, excluída das garantias e proteções da cidadania, uma vida que pode ser morta sem que isso seja considerado um crime.

O conceito de forma de vida também aparece em Michel Foucault, quando esse retoma os cínicos no intuito pensas a construção de uma existência em que a vida se torna expressão direta da verdade, sem mediações institucionais ou normativas. Os Cínicos performam, segundo Foucault, uma ética da veridicção ao viverem de maneira radicalmente autêntica, anárquica, rompendo com convenções sociais e políticas. Como lembra Malabou:

> Onde ocorre uma verdadeira ruptura diz respeito à separação definitiva entre forma de vida e autoafetividade. Trata-se de uma separação que, à primeira vista, parece impossível, uma vez que a autoafetividade é geralmente apresentada, tanto na biologia quanto na filosofia, como o próprio fenômeno da vida. No entanto, é precisamente essa separação que caracteriza a vida dos Cínicos e, além disso, provoca a cisão do sujeito foucaultiano. O anarquismo delineado em A Coragem da Verdade provém, na verdade, de uma ruptura com o esquema da autoafetividade (Malabou, 2023, p.136 – tradução nossa).

Essa cisão entre vida e autoafetividade evidencia um sujeito que não mais se constitui por uma interioridade fechada, mas pela exposição ética de si. O anarquismo que emerge daí é uma crítica encarnada da norma. Giorgio Agamben incorpora essa visão ao conceber a forma-de-vida como uma existência que não pode ser capturada pela máquina biopolítica, uma vida que escapa às determinações do sujeito jurídico e se abre ao comum. Nossa intenção, neste momento, é compreender de que modo Giorgio Agamben trabalha o conceito de forma de vida em sua filosofia política, especialmente como resposta à lógica excludente da biopolítica.

Ao contrapor a vida nua à forma de vida, Agamben procura pensar uma existência que não possa mais ser separada da forma pela qual ela é vivida, uma vida que escapa à captura soberana e que se constitui como resistência ao poder que define quem deve viver e quem pode morrer.

Justamente porque visam o apagamento dos invisíveis é que o poder bloqueia todas as vias de acesso forma- de -vida. Os indivíduos abandonados e capturados são levados a uma forma de vida imposta pelos dispositivos biopolíticos que operam em sentido literal, no modo de dominação, da negação de terminadas vidas. Contudo, a superação a essas estratégias constitui-se na promoção uma forma- de- vida como potência, não havendo portando lugar para exposição aos aparatos estatais de dessubjetivação. Uma vez que:

> uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. O que significa essa expressão? Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do

> viver nunca são simplesmente *fatos*, mas sempre e primeiramente *possibilidade* de vida, sempre e primeiramente potência (Agamben,2017b, p. 13).

Giorgio Agamben, sobretudo em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995), parte de uma crítica à lógica da soberania que distingue a vida a partir de critérios já anteriormente utilizados pelos gregos como: qualificada (bios) e desqualificada (zoé). A concepção de "forma-de-vida entendemos, ao contrário, uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua" (Agamben, 2015, p. 17). Há, portanto, um ponto que liga a biopolítica aos gregos, e este pode ser compreendido a partir do fio condutor que conecta a vida nua à *zoé*. Embora à primeira vista ambas pareçam representar uma mesma forma de vida, a *zoé* poderia configurar um puro dado de nascimento ou um dado natural, como, por exemplo, o da mulher naquele período histórico, cujas condições eram previamente determinadas, como a responsabilidade pela manutenção da casa e o consequente afastamento do debate político.

No caso da *vida nua*, não significa que ela está fora do debate político. Ao contrário, ela é capturada e inserida no centro da política, cuja existência e subsistência parece, indissociavelmente, ligada à sua nudez. Para Agamben, então, a biopolítica no Ocidente revela um conjunto de técnicas, tecnologias e estratégias pelas quais a vida nua é cotidianamente capturada e, em seguida, excluída dos direitos e garantias mínimas de sobrevivência.

O tema da sobrevivência, por exemplo, tem se colocado como um dilema fundamental no campo da política contemporânea. Em contextos de extrema desigualdade, sobreviver torna-se, em si, um campo de disputa. É nesse cenário que emergem categorias como a do "migrante de sobrevivência" (Alexander Betts), que evidenciam formas de vida marcadas por deslocamentos forçados e pela exclusão de qualquer proteção jurídica estável.

Nos campos de extermínio pensados por Agamben, a sobrevivência se reduz ao mínimo biológico, desfigurando qualquer noção estável de "vida humana" como forma reconhecível. Justamente por isso, a vida não pode ser associada a uma forma prévia, pois a própria sobrevivência distorce e desestabiliza categorias normativas como "forma de vida humana". Nesse sentido, existem aqueles que consideram a ideia de uma sobrevivência pragmática, a qual:

> Pode ser entendida também dentro da chave interpretativa de Judith Butler sobre a ideia de vulnerabilidade. Em *Vulnerability in Resistance* (2016), a

> autora defende que tal condição se apresenta como a própria possibilidade de resistência autônoma no agir político contra a violência institucionalizada que torna certas populações descartáveis dentro da necropolítica (cf. Gomes, 2023)[2].

Não há portanto, um ponto de ligação entre *vida nua* a um estado de natureza, um dado de nascimento, ao contrário, ela é, para Agamben, produto da biopolítica. Desse modo, não nos parece estranho que a "vida nua (...) tenha desde o início um caráter eminentemente político e exiba uma ligação essencial com terreno sobre qual se funda o poder soberano" (Agamben, 2007, p. 107). É nesse contexto que se insere, por exemplo, a questão dos judeus nos campos de extermínio e, mais recentemente, ao migrantes e refugiados nos campos de detenção.

O termo *forma-de-vida* abre caminho para um novo modo de agir na política e no direito. Diante do colapso em que a vida está imersa na modernidade, é necessário pensar em uma outra forma de vida. Essa forma-de-vida (com hífen) inseparável de sua forma, está conectada à leitura de Agamben sobre um modo de vida que, de algum modo, não se deixa capturar pelos dispositivos de poder[3]. A forma-de-vida que Agamben considera como modo de resistência está presente nos textos que relatavam as regras monásticas na tradição cristã durante os séculos IV e V. O que Agamben afirma em relação a esses textos é que:

> efetua-se, em medida provavelmente mais decisiva do que nos textos jurídicos, éticos, eclesiásticos ou históricos da mesma época, uma transformação que atinge tanto o direito quanto a ética e a política e implica uma reformulação radical da própria conceitualidade que articulava até aquele momento a relação entre a ação humana e a norma, a "vida" e a "regra", sem a qual a racionalidade política e ético-jurídica da modernidade não seria concebível (Agamben, 2014, p.15).

De fato, as regras monásticas são o fio condutor que permite a Agamben fazer um diagnóstico do modo de vida dos monges, mas, sobretudo, um diagnóstico da própria política Ocidental. O modo de vida dos monges franciscanos é o mais íntimo modelo da relação entre a vida e a regra, de tal modo que essa relação não é de obediência, porque a vida é própria lei. Isso porque, vida e regra são integradas numa

---

[2] Disponível em: https://contxt.letras.ufrj.br/glossary/sobrevivencia-pragmatica/.

[3] Podemos vislumbrar um teor anarquista no pensamento de Agamben, especialmente na forma como ele se aproxima da concepção de Judith Butler, que compreende o queer como uma força anárquica de subversão. No caso de Agamben, sua reflexão sobre a anarquia ganha contornos singulares ao articular-se com a noção de sacralidade. Como destaca Malabou, Agamben é "o único filósofo contemporâneo que interroga a relação entre anarquia e sacralidade. O único filósofo a nos lembrar de que todo anarquismo é profanação e que toda profanação do sagrado carrega uma 'assinatura' anarquista. O desafio não é interpretar mal essa relação, já que o sagrado e o profano não são, em primeiro lugar, categorias religiosas. Em um movimento decisivo, Agamben afirma que são categorias políticas cujo significado é estabelecido pela lei" (Malabou, 2023, p. 146- tradução nossa)

existência normativa em sua plenitude, sem a necessidade de qualquer mediação de um comando externo.

A maneira pela qual esses monges viviam inaugurou preceitos incontestáveis para a vida em sociedade, uma vez que elas tinham como objetivo a "salvação da alma" (Agamben, 2014, p. 16). Através dessas regras monásticas, Agamben analisa o processo pelo qual a regra caminha lado a lado com a vida, e essa relação deve estruturar a política e a vida, a fim de "construir uma forma-de-vida, ou seja, uma vida que se vincule tão estreitamente à sua forma a ponto de ser inseparável dela" (Agamben, 2014, p. 9). Isso significa que a doutrina que existia no mundo cristão dá lugar a uma ciência que ainda observa o mundo através das lentes da razão religiosa. Essa forma-de-vida foi capaz de antecipar novos desdobramentos de uma política em que a vida está além de qualquer captura ou soberania que seja externa à próprio modo de viver.

Essa proposta de Agamben é regida pela ideia de uma existência onde cada indivíduo possa aspirar condições de gerir as próprias escolhas e regras, de tal modo que, vida e regra tornam-se absorvidas uma na outra. “Agamben identifica no monacato primitivo uma prática na qual o prioritário é a vida enquanto forma-de-vida e a partir desse modo de viver é que foram definidas as regras”(Ruiz, 2021, p. 959).

Em *Homo Sacer*, Agamben propõe uma reflexão sobre a vida nua envolta em uma política que se traduz pelo esvaziamento de ética e da política. Onde o domínio sobre a vida tem como resultado, uma vida que conserva em seu interior os traços de mera existência. Nesse horizonte a vida do homo sacer símbolo da matabilidade sem que sua morte fosse digna de sacrifício é, nas mais variadas formas de governo, transfigurada na forma de vida dos migrantes, pobres, entre tantos outros, cujos direitos não se efetivam a partir da lei, ao contrário, são retirados por ela.

A concepção de vida nua está presente em todo o pensamento crítico- filosófico de Agamben sobre a política. Isso porque ele associa a lógica da soberania ao exercício da soberania. Razão pela qual Agamben propõe uma nova forma-de-vida como parte de uma posição ética e política. Trata-se de uma vida impossível de ser capturada pelos dispositivos de poder, uma vida que jamais poderá ser reduzida a uma vida nua. Isso porque Agamben entende que:

> Comportamentos e formas do viver humano nunca são prescritos por uma vocação biológica específica nem atribuídos por uma necessidade qualquer, mas, por mais ordinários, repetidos e socialmente obrigatórios, conservam sempre o caráter de uma possibilidade, isto é, colocam sempre em jogo o próprio viver. Por isso – isto é, enquanto é um ser de potência, que pode fazer e não fazer, conseguir ou falhar, perder-se ou encontrar-se –, o homem é o

> único ser em cujo viver está sempre em jogo a felicidade, cuja vida é irremediável e dolorosamente destinada à felicidade. Porém isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política (Agamben, 2017b, p. 14).

Quando levamos em consideração que ao longo da história, tanto o cristianismo como as mais diversas formas de expressão que correspondia a movimentos espirituais, tinha tarefa a peculiaridades de serem regidas por lógicas que eram, em verdade, uma luta contra os preceitos da vida comum, para qual, somente o isolamento era definido como uma forma de transcendência, de tal modo, que os indivíduos pudessem alcançar a pureza de espírito. Todavia, "pode parecer surpreendente que o ideal monástico, nascido como fuga individual e solitária do mundo, tenha dado origem a um modelo de vida comunitária integral (Agamben, 2014, p. 20).

Trata-se de compreender como um sistema de busca por uma dimensão espiritual pelos monges, tende a manter-se na dimensão da vida em comum, definida por regras que passam a constituir ritos da vida em comunidade. "Morar junto significa, portanto, para os monges, compartilhar não apenas um lugar e uma veste, mas sobretudo um *habitus*; e o monge é, nesse sentido, um homem que vive de acordo com o "habitar", ou seja, seguindo uma regra e uma forma de vida" (Agamben, 2014, p. 27).

O isolamento anteriormente praticado pelos monges em desertos e depois nos monacatos serve como como fundamento para a instituição das novas comunidades e exercem, em nossos dias, influência que foi ampliado para âmbito das sociedades e da política em todo o Ocidente, uma vez que, "o poder político que conhecemos sempre se funda, ao contrário, em última instância, na separação de uma esfera da vida nua do contexto das formas de vida" (Agamben, 2017b, p. 14).

Assim, a aposta ontológica em uma forma-de-vida que resista à captura permanece, segundo Butler, excessivamente abstrata, se não até romântica. A questão da vivibilidade concreta em contextos históricos de violência e exclusão, é ofuscada pela ênfase metafísica na pureza da vida. Nesse contexto, importa refletir sobre a:

> tentativa de Agamben de escapar politicamente dessa estrutura metafísica. É contra essa máquina metafísica que devemos testar o projeto político de resistência de Agamben e as noções de inoperância, suspensão, forma-de-vida, vida eterna, comunidade vindoura e "nova ontologia da potencialidade" (Primera, 2019, p. 36 – tradução nossa).

Com base nesse citação observamos que Agamben se refere à urgência de transformação da política onde não reside mais no domínio sobre a vida nua, mas que em última instância, permite-se constituir enquanto abertura para uma forma-de-vida. Com efeito, as condições da vida sob arranjos políticos de soberanos historicamente que

estende seu poder sobre todas as esferas da vida e a manteve presa à uma maquinaria de exclusão e captura que afeta qualquer possibilidade de uma vida reconhecidamente ativa, com condições de conservar-se enquanto abertura a outras formas de ser e agir.

A CRÍTICA DE BUTLER À FORMA DE VIDA: A CENTRALIDADE NA VIDA VIVÍVEL

A crítica política de Butler exige, portanto, não um modelo ideal de vida, mas uma ética que se pergunte: quem pode viver? Quem pode ser reconhecido como vida? Essa aproximação fenomenológica é visível na percepção de que "O corpo não pode ser totalmente dissociado das condições infraestruturais e ambientais de sua vida e ação" (Butler, 2015, p. 65- tradução nossa). O corpo é, não obstante, "um conjunto vivo de relações", ele é relação, jamais substância e, portanto, não pode ter uma forma prévia. A crítica queer, expressa no pensamento de Judith Butler, por isso, é crítica da forma de vida normativa, sem pretender instaurar uma nova forma-de-vida, mas antes abrir espaço para vidas habitáveis e relacionais.

Não há uma forma que anteceda as condições de vida, pelo contrário. Somos percebidos e lidos a partir dos parâmetros que instituem a forma que será reconhecida e legitimada socialmente. Por isso Butler faz uma crítica a autores que lidam com questões políticas a partir da ideia de forma-de-vida, o que indica um trajeto anárquico-queer condizente com sua crítica aos saberes que visam estabelecer verdades inquestionáveis sobre o corpo. A filósofa propõe uma ética relacional do reconhecimento, fundada não na identidade, mas na precariedade mútua e na interdependência.

Em suas palavras:

> Não tenho certeza se procuro desenvolver uma filosofia política das formas de vida, pela simples razão de que eu não sei realmente quais formas de vida são as melhores. Parece-me, no entanto, que, para poder escolher entre diferentes formas de vida, é preciso estar em condições de viver. Então, penso que prefiro distinguir entre vida vivível e forma de vida. Não tenho certeza de que a vida sempre tenha certa forma, e algumas vezes isso não acontece. Isso não significa que ela seja informe, mas que ***ela pode tomar uma série de torções e formas, algumas distintas e identificáveis, outras não***. Eu me pergunto se a vulnerabilidade pode ser distinguida das formas de vida. Aqueles que gostariam de debater sobre as melhores formas de vida têm

> pressa para fazê-lo como se o problema da vulnerabilidade já estivesse resolvido[4] (Butler, apud Chamayou, 2019).

Judith Butler, em diálogo com autores como Fanon, Foucault e Levinas, desloca a discussão para uma dimensão mais situada: a vida não como essência, mas como algo que precisa de condições sociais e relacionais para ser possível. Na mesma entrevista a Grégoire Chamayou, Butler afirma "Penso que prefiro distinguir entre vida vivível e forma de vida. [...] certas formas de vida não são absolutamente vivíveis, e este é certamente o caso quando a prisão, a violência ou a coerção tornam a vida quase impossível.[5]" (Butler apud Chamayou, 2019).

Nesse aspecto não significa para Butler reivindicarmos uma descrição de estruturas fundamentais do ser da vida distintas de toda e qualquer organização social e política. Isso nos auxilia a compreender que " antes, ser um corpo é estar exposto a uma construção e forma social, e é isso que faz da ontologia do corpo uma ontologia social" (Butler, 2009, p.3-tradução nossa).

Nesse contexto, a vida não é necessariamente informada por uma forma, mas por um campo de possibilidades ou de impedimentos. A ênfase passa a recair na precariedade social, na patologização de corpos e existências, e na produção de vidas ininteligíveis, pois "(...)assistimos à desrealização sistemática de certas vidas, no sentido de que elas não são absolutamente vidas[6]." (Butler apud Chamayou, 2019).

A crítica política de Butler exige, portanto, não um modelo ideal de vida, mas uma ética que se pergunte: quem pode viver? Quem pode ser reconhecido como vida?. Assim, sua preocupação se concatena com um elemento central da filosofia política que não se afirmar pela ideia de "forma-de-vida", mas pela compreensão anárquica da plasticidade da forma em sua relação, interação com o meio, do qual a vida é interdependente e relacional. No livro '*Sois* mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel' encontramos a seguinte afirmação;

> A plasticidade designa justamente a dupla operação de doação e recepção de forma, dupla operação que também comporta um risco de explosão (plasticagem) da forma. O corpo é, certamente, um dado da natureza, mas é também, e sobretudo, aquilo que se faz dele, a maneira como se o esculpe, como se o maquina, como se o trabalha, com a parte indissociável de

[4] Disponível em: https://resistadotblog.wordpress.com/2019/01/22/viver-sua-vida-entrevista-com-judith-butler/.

[5] Disponível em: https://resistadotblog.wordpress.com/2019/01/22/viver-sua-vida-entrevista-com-judith-butler/

[6] Disponível em: https://resistadotblog.wordpress.com/2019/01/22/viver-sua-vida-entrevista-com-judith-butler/

> alienação e de liberdade que tais empreendimentos supõem. (Butler; Malabou, 2010, p.49- tradução nossa)

Essa afirmação, presente no livro, revela a tensão entre determinação e liberdade que estrutura a leitura hegeliana feita por Malabou e Butler. O corpo, longe de ser passivo, é um espaço de trabalho e conflito, onde se joga a luta entre dominação e emancipação.

O corpo, no pensamento de Judith Butler, não é uma essência prévia ou uma base fixa da identidade, mas se constitui a partir das interações entre normas sociais e materialidades vividas, articulando o biológico e o social em um processo contínuo de produção. Isso caracteriza o entendimento de que "a performatividade de Butler, apesar de seu trabalho ser em muitos aspectos construtivista social, está vinculada a uma capacidade biológica básica de transformação: a plasticidade" (Helberg, 2020, p.16, tradução nossa). A plasticidade, aqui, não remete a uma liberdade absoluta, mas a uma possibilidade de reconfiguração situada, na qual o corpo nunca é mero reflexo da norma, mas tampouco totalmente exterior a ela, é precisamente nesse entrelaçamento que se abre o espaço para a ação política.

Isso a aproxima, de certo modo, da pensadora anarquista Catherine Malabou, quando esta sustenta que:

> a plasticidade implica um fazer e um desfazer das formas, mas também uma condição: só se é o que se é na condição de ser moldado por forças que não são as suas próprias — uma condição que, paradoxalmente, funda a possibilidade do que se poderia chamar de "formação de si por si". (Butler; Malabou, 2010, p.58- tradução nossa).

A vida já está atravessada por esse "algo queer" em constante plasticidade e interação com o meio, que se move em direção aos desvios, ou, como argumenta Butler: "precisamos entender como os desvios dessas normas podem, e de fato acontecem, sugerindo que algo "queer" está em funcionamento no cerne da performatividade de gênero" (Butler, 2015, p. 63 – tradução nossa). Esse desvio implica uma agência anárquica, o sujeito não está dado, é sempre diferido, imprevisível, relacional.

VULNERABILIDADE, PRECARIEDADE E RECONHECIMENTO

A noção de "forma de vida" ocupou lugar central em diversas tradições da filosofia política, de Aristóteles à biopolítica contemporânea, frequentemente

designando uma unidade estável entre o viver e sua expressão normativa. No entanto, esse conceito, ao buscar capturar uma essência da vida que se realiza em sua forma mais própria, tende a obscurecer as condições materiais, relacionais e históricas que tornam uma vida possível. Judith Butler, ao contrário, propõe uma virada crítica a esse paradigma, deslocando a ênfase da forma para a vivibilidade. Ou seja, não é a conformidade com uma forma que torna a vida inteligível ou valiosa, mas o conjunto de relações e estruturas que modulam sua possibilidade, relações essas marcadas pela dependência, pela exposição e pela precariedade.

A crítica de Butler parte da recusa de toda concepção substancialista da vida que presuma sua autossuficiência ou autonomia plena. A vida não é um dado fixo, mas uma realidade performativa e relacional, constantemente produzida e exposta a formas de despossessão. A questão, portanto, não é a da forma de vida ideal, mas das condições que tornam a vida vivível, habitável, suportável. A vivibilidade não se refere a uma norma a ser realizada, mas à luta contra os dispositivos que tornam certas vidas inviáveis. É nesse sentido que a precariedade se inscreve como categoria crítica: ela não é apenas uma condição antropológica compartilhada, mas uma estrutura politicamente induzida e distribuída de maneira desigual.

Ao afirmar que a precariedade é modulada por regimes políticos e econômicos, Butler rompe com filosofias políticas que pressupõem sujeitos estáveis ou comunidades éticas coesas. A precariedade, para ela, é sempre diferencial: algumas vidas são expostas à perda, à violência e à exclusão de modo muito mais intenso que outras. Essa exposição desigual não é um desvio, mas parte do funcionamento normalizado do poder. Assim, o foco da análise política desloca-se da forma de vida como ideal normativo para a crítica das formas de distribuição da precariedade e das estruturas que sustentam essa desigualdade.

> Uma percepção que a violação proporciona é a de que existem outras pessoas das quais minha vida depende, pessoas que não conheço e talvez nunca venha a conhecer. Essa dependência fundamental de outros anônimos não é uma condição da qual eu possa me livrar por um ato de vontade. Nenhuma medida de segurança eliminará essa dependência; nenhum ato violento de soberania livrará o mundo desse fato. O que isso significa, concretamente, irá variar ao redor do globo. Existem formas de distribuir a vulnerabilidade, alocações diferenciais que tornam algumas populações mais sujeitas à violência arbitrária do que outras. (Butler, 2004, p. XII – tradução nossa).

A discussão crítica sobre a distribuição desigual da precariedade é exemplar na formulação ética e política de Butler. A violação, não é apenas um evento traumático,

mas uma ocasião epistêmica que revela a radical interdependência entre os corpos. A vida, longe de ser uma esfera autônoma, mostra-se como sempre já enredada em redes de apoio e exposição, em vínculos com outros que sustentam ou comprometem sua continuidade. Essa dependência não é uma contingência que pode ser evitada, mas uma estrutura ontológica da vida em comum.

A partir dessa constatação, torna-se impossível pensar a política sem considerar os modos pelos quais essa precariedade é organizada, muitas vezes de maneira brutalmente desigual. A política da precariedade, nesse contexto, é também uma política da distribuição do reconhecimento, da assistência, da habitabilidade.

Certas populações são sistematicamente privadas das condições mínimas para a sustentação de suas vidas, tornando-se "invivíveis", mesmo quando biologicamente ativas. A alocação desigual da vulnerabilidade expõe como o campo do vivível é estruturado por mecanismos de poder, exclusão e normatização. O reconhecimento dessa estrutura exige uma crítica à soberania, ao individualismo e às formas políticas que fingem neutralidade diante da violência estrutural. Portanto, o afastamento de Butler da noção tradicional de forma de vida não é apenas teórico, mas ético e político.

Ao recusar a estabilidade normativa da "forma", ela reafirma o caráter indeterminado, relacional e precário da vida vivível. Trata-se de pensar a política não como realização de um modelo de existência, mas como a prática contínua de tornar vivível aquilo que foi marcado como descartável. A luta política, então, não é por uma vida verdadeira, mas por condições de habitabilidade e por uma redistribuição da precariedade, de forma a tornar possível o reconhecimento mútuo entre os que compartilham a exposição à perda.

O conceito de vulnerabilidade, cada vez mais central no pensamento butleriano desde *Vida Precária* (2004) e *A Força da Não Violência* (2020), permite deslocar a ênfase da vida abstrata para a vida situada. Nessa filiação, percebemos que a "vida" não é apenas uma entidade biológica, mas um campo de batalha simbólico, em que os sujeitos disputam reconhecimento, dignidade e condições de existência. Ao relacionar desejo, gênero, fala e precariedade, Butler nos obriga a enxergar o corpo como palco de tensões entre o tolerável e o intolerável.

É nesse ponto que emergem tanto a vida suportável, aquela que apenas chega ao final de cada dia sem ruir sob as normas, quanto a vida vivível, aquela que permite agência, criação de vínculo e potência transformadora.

> 'Vida' é um tema consistente no trabalho de Butler. Em Subjects of Desire (1999b), ela oferece uma leitura do desejo que está intrinsecamente ligada à vida. Em Gender Trouble (1990), a vida assume a forma da vida de gênero, como em Bodies That Matter (1993) e Undoing Gender (2004b). Excitable Speech (1997a) reflete sobre as injúrias infligidas às vidas por atos de fala. Em trabalhos mais recentes, Antigone's Claim (2000a), Giving an Account of Oneself (2003c; 2005) e Precarious Life (2004a), ela complica as reivindicações feitas sobre a vida pelas esferas ética, política e legal e desvenda suas limitações discursivas e materiais. Ainda assim, apesar do apego ao conceito de 'vida', Butler não faz reivindicações ontológicas em relação à 'vida', mas sim articula as práticas envolvidas em drenar, restringir ou até destruir a 'vida'. E ela analisa as possíveis maneiras pelas quais podemos resistir às restrições impostas a nós por aparelhos estatais (como agentes governamentais e limitações legislativas), regimes disciplinares e normas – tudo para tornar possíveis vidas vivíveis. (Loizidou, 2008, p.145 – tradução nossa).

O conceito de vida vivível aparece primeiramente em *A reivindicação de Antígona* (2000), onde Butler explora o gesto performativo de Antígona como um modo de revelar e subverter os limites do simbólico. Nos trabalhos subsequentes, sobretudo em textos como *Precarious Life* (2004) e *Giving an Account of Oneself* (2005), ela aprofunda essa ideia, articulando-a com noções de precariedade e vulnerabilidade. A vida vivível, então, emerge como contraponto à vida suportável, pois não basta que o corpo suporte condições adversas: é preciso que ele possa agir, reconhecer-se e ser reconhecido em seu direito à existência plena.

A noção de vida vivível em Judith Butler refere-se à condição básica que possibilita não apenas a sobrevivência biológica, mas também a reprodução das formas de existência que sustentam o sentido de dignidade e pertencimento. Trata-se de pensar a vida para além de sua dimensão meramente biológica, reconhecendo que corpos e identidades são moldados por normas, discursos e práticas institucionais que podem torná-los viáveis ou inviáveis. Em Butler, essa reflexão tem origem em leituras de tragédias antigas e, posteriormente, se aprofunda em diálogos com teorias contemporâneas de poder e subjetividade, mostrando que a vida vivível está indissociavelmente ligada à forma como o simbólico constrói e delimita possibilidades de existência.

> Até que ponto esse pensamento movido pela pulsão de morte pode retornar para desafiar a articulação do simbólico e alterar as interdições fatais pelas quais ele reproduz seu próprio campo de poder? E o que, no destino dela, é de fato uma morte social, no sentido em que Orlando Patterson utilizou esse termo? Essa parece ser uma questão crucial, pois essa posição fora da vida como a conhecemos não é necessariamente uma posição fora da vida como ela deve ser. Ela fornece uma perspectiva sobre as restrições simbólicas sob as quais a vivibilidade é estabelecida, e a questão torna-se: será que ela

> também oferece uma perspectiva crítica por meio da qual os próprios termos da vivibilidade possam ser reescritos, ou, de fato, escritos pela primeira vez? (Butler, 2000, p. 54-55 – tradução nossa).

A partir dos anos 2000 Butler vem desenvolvendo uma reflexão sobre como o poder biopolítico delineia os contornos da existência humana, definindo quais vidas são consideradas dignas de proteção e quais ficam à margem da esfera normativa. Ao investigar performativamente o gesto de Antígona, ela revela que os termos do simbólico, das leis, das normas e dos discursos autoritários, não apenas regulam a vida, mas efetivamente constituem aquilo que reconhecemos como "vida".

A concepção de vida suportável está diretamente relacionado ao de vida vivível no pensamento de Butler. É importante ressaltar essa conexão, ou seja, "refletir sobre vidas suportáveis e insuportáveis pode oferecer uma perspectiva diferente sobre o conceito de vidas vivíveis e invivíveis de Judith Butler" (Ahmed, 2010, p. 97 – tradução nossa). Ambos envolvem a relação entre sofrimento, reconhecimento e possibilidade de existência.

A distinção reside na intensidade do que se pode suportar sem que a vida se desfaça totalmente. Podemos entender que para Butler a ""vida insuportável não é uma vida que não seja digna de ser vivida, uma vida que pode ser morta sem que isso constitua assassinato ou sacrilégio, e assim por diante, mas sim uma vida que nunca é reconhecida como tendo vivido ou morrido" (Bradley,2019, p.5 – tradução nossa).

Essa ideia de "vida insuportável" em Judith Butler evidencia a violência ontológica sofrida por certos corpos cuja existência nunca é legitimada socialmente, nem mesmo no momento da morte. Isso está diretamente ligado à sua reflexão sobre o luto e à impossibilidade de enlutamento de vidas consideradas abjetas, mas não existe uma hierarquia na precariedade, o que levará Butler a compreender que "a decisão soberana sobre a vida é notoriamente acompanhada por uma aritmética biopolítica que "conta" certas vidas — e, portanto, também certas mortes — como mais ou menos importantes do que outras" (Bradley, 2019, p.7 – tradução nossa)

Diferentemente da vida nua, que é um conceito ontológico, dado sua condição de vida precarizada, forjada por um processo político de distribuição desigual de proteção política-jurídica, ou até mesmo, como fruto da suspensão arbitrária desses direitos. Nesse processo, "o apelo de Agamben por uma nova ontologia da potencialidade aponta em uma direção messiânica, com o objetivo de romper o vínculo entre lei e violência" (Primera, 2019, p. 62 – tradução nossa).

Pensar uma forma-de-vida enquanto potencialidade é, no fundo, sustentar que a vida somente será construída enquanto uma ação que se concebe como resistência ética, onde o próprio indivíduo será capaz de constituir de regras próprias em que, a exemplos da vida nos antigos monacatos, já não será mais possível estabelecer diferença entre regra e vida. Ambas não estão subordinadas, mas completamente integradas. "Mais uma vez, o núcleo decisivo da condição monástica não é uma substância ou um conteúdo, mas um *habitus* ou uma forma, e compreender tal condição significará voltar a confrontar-se com o problema do "hábito" e da forma de vida" (Agamben, 2014, p. 67).

A vida vivível pensada por Butler, por sua vez, é aquela que é reconhecida como passível de proteção, luto, e condições para a sua continuidade. Butler, então, propõe uma ética relacional do reconhecimento, fundada não na identidade, mas na exposição mútua e na interdependência.

> Assim como Foucault, ele argumenta que a vida biopolítica, a governamentalidade dos corpos materiais desprovidos daquilo que tradicionalmente entendemos como humanidade, é a constelação da vida política contemporânea. A busca de Butler por uma vida vivível percorre essa articulação particular do político. Antigone's Claim (2000a) (…) é precisamente a expressão dessa articulação (Loizidou, 2007, p.74 – tradução nossa).

É nessa virada que o conceito de vida vivível ganha corpo: ele aponta para a necessidade de subverter, reescrever ou inventar novos parâmetros simbólicos que permitam escapar das condições de violência e de exclusão que tornam muitas vidas insuportáveis. "No entanto, basta dizer aqui que a sua preocupação em articular as condições para uma vida viável e vivível a coloca diretamente em uma discussão sobre o sujeito e em uma investigação sobre o melhor lugar para que isso ocorra" (Loizidou, 2007, p.73 – tradução nossa). Butler nos convida a perceber que toda intervenção política eficaz deve começar pela rearticulação dos termos sob os quais a vida é pensada e validada, deslocando os sujeitos do lugar de vulnerabilidade insuportável para o de agentes capazes de reescrever as narrativas que regem sua própria existência.

A divergência com Agamben se acentua justamente aqui: para Butler, a aposta em uma forma de vida que escapa ao poder tende a ignorar as mediações sociais e históricas que determinam quem pode ou não viver. Enquanto Agamben propõe uma forma-de-vida além da norma, Butler nos obriga a confrontar a norma e suas implicações – a violência engendrada pela própria norma. Desse modo, sua crítica é política e ética, ao considerar que não há política possível sem que antes haja uma

reconstrução das condições que tornam a vida vivível, ou seja, das condições mínimas para sua existência como alimentação, saúde, educação, moradia, dentre outras.

OS LIMITES DAS IDENTIDADES: REFLEXÕES SOBRE ONTOLOGIA EM AGAMBEN E BUTLER.

A noção de "forma-de-vida" em Giorgio Agamben pode ser compreendida como um desdobramento e, ao mesmo tempo, uma radicalização da ética do cuidado de si presente em Michel Foucault. Se, em Foucault, a vida não deve ser entendida como mera submissão a normas externas, mas como prática reflexiva pela qual o sujeito se constitui, em Agamben essa perspectiva é levada a um limite ontológico mais profundo, não se trata apenas de modos de subjetivação, mas de pensar uma vida cuja forma não é separável de seu próprio viver. A vida, nesse sentido, não é algo que recebe uma forma; ela é, desde sempre, forma-de-vida.

Para desenvolver esse conceito, Agamben recorre à tradição aristotélica. Em Aristóteles, a realidade é pensada a partir da composição entre matéria (hylé) e forma (morphé). A matéria corresponde à potência, àquilo que pode vir a ser, enquanto a forma é o ato que atualiza essa potência, conferindo determinação e inteligibilidade ao ente. A forma não é exterior à matéria, mas o princípio que a organiza e a faz ser o que é. Contudo, Agamben desloca essa estrutura ao propor que, na forma-de-vida, não há mais a possibilidade de separar forma e vida como dois polos distintos. A forma não atualiza a vida a partir de fora nem se impõe como determinação; ela coincide integralmente com o próprio viver. "Isso significa que aquilo que chamamos de forma-de-vida é uma vida na qual o evento da antropogênese – o tornar-se humano do homem ainda está em curso" (Agamben, 2017a, p. 234). Trata-se, portanto, de uma vida que não pode ser reduzida a funções, papéis ou identidades previamente estabelecidas.

É nesse ponto que emerge uma dimensão propriamente ontológica em Agamben. Sua reflexão não busca definir o ser a partir de essências fixas, mas pensá-lo a partir da potência, uma potência que não se esgota na passagem ao ato. A forma-de-vida é aquela que preserva sua potência de não se realizar completamente, de não ser capturada por dispositivos que a fixem em identidades estáveis. No ensaio O irrealizável: por uma política da ontologia, essa ideia ganha contornos mais explícitos: o "irrealizável" designa precisamente aquilo que, em uma vida, não pode ser totalmente traduzido em realização, função ou reconhecimento. Longe de ser uma carência, o irrealizável é o que

garante à vida sua abertura, sua possibilidade de escapar às formas de captura que caracterizam a política moderna.

Podemos inserir essa questão no debate recente sobre os movimentos identitários. Tanto Judith Butler quanto Agamben se afastam de uma compreensão forte e essencializada de identidade, justamente por entenderem que as identidades não são substâncias fixas, mas efeitos contingentes de práticas, relações e dispositivos históricos. Nesse sentido, ainda que por caminhos distintos, ambos podem ser situados no horizonte de estratégias políticas que vêm sendo denominadas de pós-identitárias.

No caso de Butler, essa inflexão se dá por meio da noção de performatividade política, profundamente atravessada pela ideia de precariedade. As identidades são efeitos reiterados de normas, mas também podem ser rearticuladas e subvertidas na cena pública. A política, então, não consiste simplesmente na afirmação de identidades dadas, mas na reconfiguração das condições de reconhecimento e de aparecimento dos corpos, sobretudo daqueles marcados pela vulnerabilidade. No prefácio da edição de 1999 de Gender Trouble, Judith Butler explicita de maneira ainda mais contundente sua preocupação com a dimensão políticas das vidas vivíveis, mas também sua crítica ao tema das identidades. Para Butler:

> A mobilização de categorias identitárias para fins de politização permanece sempre ameaçada pela possibilidade de que a identidade se torne um instrumento do poder ao qual se opõe. Isso não é razão para não usar, e ser usado, pela identidade. Não há posição política purificada de poder, e talvez seja essa impureza que produza agência como potencial de interrupção e reversão dos regimes regulatórios. Aqueles que são considerados 'irreais', ainda assim, se apoderam do real, um apoderamento que ocorre em conjunto, e uma instabilidade vital é produzida por essa surpresa performativa. Este livro é escrito, então, como parte da vida cultural de uma luta coletiva que teve, e continuará a ter, algum sucesso em ampliar as possibilidades de uma vida vivível para aqueles que vivem, ou tentam viver, nas margens sexuais (Butler, 1999, p. xxvi).

Diante disso, há na trajetória filosófica de Butler uma intervenção situada no campo de sua crítica às identidades. Butler reconhece que as categorias identitárias são politicamente mobilizáveis, mas insiste que essa mobilização nunca é neutra. Ela está sempre ameaçada de ser reabsorvida pelos próprios regimes de poder que pretende contestar. Ainda assim, isso não implica abandoná-las totalmente, mas habitá-las, subvertê-las de modo estratégico, ampliando seus sentidos como condição mesma da ação política que almeje vidas mais vivíveis.

Além disso, Judith Butler recorre de modo decisivo às noções de inteligibilidade e reconhecimento para pensar as dinâmicas de esfacelamento da vida do outro. Nem toda vida é reconhecida como vida, nem todo corpo é considerado digno de luto ou proteção; há enquadramentos normativos que definem previamente quais existências são inteligíveis e quais permanecem à margem. Isso implica que categorias aparentemente estáveis, como "mulher" ou mesmo "humano", não são neutras, mas atravessadas por relações de poder que podem operar tanto na produção quanto na negação da vida.

Desse modo, há um afastamento claro da ideia de assumir uma forma prévia para as demandas políticas. As próprias categorias que sustentariam tais demandas são historicamente móveis e podem ser instrumentalizadas para legitimar exclusões e violências. Essa problemática aparece de forma particularmente sensível quando Butler vincula sua reflexão teórica a experiências concretas de vida e morte a partir da pergunta: "Como devemos repensar as restrições morfológicas ideais do humano de modo que aqueles que não se aproximam da norma não sejam condenados a uma morte em vida?" (1999, p. xx). Esse pode ser considerado, em alguma medida, o núcleo ético da crítica butleriana sobre as identidades.

Não se trata apenas de descrever como as normas operam, mas de interrogá-las a partir de sua capacidade, ou incapacidade, de sustentar vidas. A pergunta fundamental está atravessada pelo que torna uma vida "possível" de perseverar, prosperar num mundo onde os termos, radicalmente normativos, buscam a construção de vidas invíveis.

As "restrições morfológicas do humano" dizem respeito aos critérios pelos quais alguém é reconhecido como plenamente humano, critérios que, quando não atendidos, produzem exclusão, precarização e sofrimento. A temática da precariedade é incorporada por Butler para lidar com os processos políticos de reconhecimento da vida. Sobre isso, diz a filósofa que:

> A concepção mais ou menos existencial da "precariedade" está, assim, ligada à noção mais especificamente política de "condição precária". E é a alocação diferencial da condição precária que, na minha opinião, constitui o ponto de partida tanto para repensar a ontologia corporal quanto para políticas progressistas ou de esquerda, de modo que continuem excedendo e atravessando as categorias de identidade (Butler, 2009, p.3).

Essa dimensão política da precariedade permite deslocar tanto estratégias identitárias quanto universalismos abstratos, como aqueles frequentemente associados a leituras tradicionais do marxismo, ao indicar que o ponto de partida não é uma identidade fixa nem uma totalidade homogênea, mas uma condição compartilhada e diferencialmente distribuída de exposição e vulnerabilidade. Como afirma Butler, "A precariedade não é o efeito de determinada estratégia, mas sim a condição generalizada para toda e qualquer estratégia" (2009, p. 181). Essa posição se articula diretamente com sua concepção de ontologia social, na qual o corpo não pode ser pensado fora das relações que o constituem.

> O ser do corpo ao qual essa ontologia se refere é um ser que está sempre entregue a outros, a normas a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros. Não é possível definir primeiro a ontologia do corpo e depois as significações sociais que o corpo assume. Antes, ser um corpo é estar exposto a uma modelagem e a uma forma social, e isso é o que faz da ontologia do corpo uma ontologia social (Butler, 2009, 2-3).

O pensamento de Judith Butler assume, mais recentemente, uma guinada teórica, sobretudo em Que mundo é este?, pela incorporação mais explícita da noção de co-construção. Nessa obra, Butler desloca o foco exclusivamente discursivo da performatividade para uma abordagem que enfatiza de modo mais denso as interdependências materiais entre corpo, ambiente e mundo. A co-construção, nesse contexto, indica que o organismo não apenas é moldado por condições externas, mas também participa ativamente da constituição dessas mesmas condições, o que permite uma aproximação mais robusta entre ontologia social e processos materiais de formação da vida como vívível. Nas palavras de Butler:

> A tese dos co-construcionistas é que o organismo é construído por seu ambiente ao mesmo tempo em que constrói esse ambiente em retorno. (Vemos uma versão dessa teoria também no trabalho de Anne Fausto-Sterling, com implicações importantes para reformular as relações entre sexo/gênero e natureza/cultura.) O objetivo de uma teoria co-construcionista é menos distinguir o que pertence ao eu e o que não pertence do que compreender como o mundo externo é parte do corpo, e precisa ser (Butler,2022, 9-10).

A noção de ontologia social é ampliada, pois não se trata apenas de afirmar que o ser é relacional e normativamente constituído, mas de reconhecer que essa relacionalidade envolve também dimensões materiais, ambientais e até mesmo não humanas. A forma, portanto, torna-se ainda mais claramente modulável, emergindo de um campo complexo de interações, sem jamais se reduzir a determinações unívocas.

Essa inflexão permite a Butler complexificar sua crítica às identidades fixas, aos mecanismos normativos de reconhecimento, ao mesmo tempo em que oferece novos recursos para pensar modos de vida e de política em um mundo marcado pela interdependência radical.

> A capacidade epistemológica de apreender uma vida é parcialmente dependente de que essa vida seja produzida de acordo com normas que a caracterizam como uma vida ou, melhor dizendo, como parte da vida. Desse modo, a produção normativa da ontologia cria o problema epistemológico de apreender uma vida, o que, por sua vez, dá origem ao problema ético de definir o que é reconhecer ou, na realidade, proteger contra a violação e a violência (Butler, 2009, p.3).

A performatividade, assim, deixa de ser apenas repetição normativa e passa a designar também um campo de variação, no qual o corpo co-participa ativamente da constituição de suas próprias condições de existência. Com isso, em Butler, a reflexão se pauta mais por "modos de vida outros", em clara aproximação com a formulação foucaultiana, do que por uma concepção clássica de forma como princípio estável e determinante.

Nessa esteira, sua ontologia social pode ser aproximada da ontologia histórica de Michel Foucault, na medida em que ambas investigam as condições históricas de constituição dos sujeitos, das normas e dos regimes de verdade. Não se trata de definir o que o ser é em termos universais, mas de compreender como ele é produzido, enquadrado e, ao mesmo tempo, passível de transformação. Essa dimensão crítica aparece de modo explícito em Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?, quando Butler afirma:

> a prática da crítica, assim como a prática de fornecer uma compreensão histórica mais adequada, focaliza a violência perpetrada pelo próprio enquadramento normativo, oferecendo, desse modo, uma explicação alternativa da normatividade, baseada menos em julgamentos preconcebidos do que em tipos de conclusões avaliadoras comparativas que podem ser alcançadas mediante a prática de uma compreensão crítica (Butler, 2009, 150).

A partir dessa formulação, torna-se possível perceber que a ontologia social em Butler não é apenas descritiva, mas intrinsecamente crítica. Ela visa expor como os enquadramentos normativos produzem exclusões e hierarquias de valor entre vidas. Nesse sentido, sua aproximação com Foucault não é apenas temática, mas metodológica, pois ambos compartilham o gesto de historicizar as formas de vida e, ao fazê-lo, abrir espaço para sua transformação.

CONCLUSÃO

O diálogo proposto aqui entre Giorgio Agamben e Judith Butler revela não apenas diferentes diagnósticos sobre a crise da vida na modernidade, mas também projetos ético-políticos distintos, sobretudo no que diz respeito à crítica das políticas identitárias. Trata-se, contudo, de uma crítica que não implica a simples recusa dessas categorias, mas antes a necessidade de não as reificar, preservando a possibilidade de habitá-las de modo estratégico, ao mesmo tempo em que ampliam seus sentidos no intuito de viabilizar vidas mais vivíveis. Em ambos os autores, observa-se um deslocamento em relação a uma política fundada em identidades fixas e substancializadas. Agamben, ao propor a noção de forma-de-vida, busca pensar uma liberdade ontológica que resista à captura biopolítica, recusando qualquer inscrição definitiva da vida em categorias normativas. Sua aposta reside na possibilidade de uma vida que não possa ser separada de sua forma, escapando, assim, às lógicas de classificação e controle que sustentam os dispositivos modernos de poder.

Por sua vez, Butler, ao desenvolver a noção de vida vivível, não apenas problematiza a instabilidade das identidades, mas também evidencia as condições normativas que tornam certas vidas possíveis e outras inviáveis. Sua crítica não se limita a denunciar a fixidez identitária, mas se volta para os regimes de inteligibilidade e reconhecimento que produzem, distribuem e regulam a própria possibilidade de existência.

Nesse sentido, as identidades aparecem como campos de disputa, ao mesmo tempo em que podem operar como instrumentos de exclusão, também podem ser mobilizadas para expandir os limites do que conta como vida. Assim, enquanto Agamben tende a deslocar a questão para além das identidades, propondo uma ontologia da potência que resiste à captura, Butler insiste na necessidade de tensionar internamente essas categorias, interrogando seus efeitos materiais e políticos. Entre o abandono da fixidez identitária e sua rearticulação crítica, delineia-se um campo de reflexão no qual o problema central deixa de ser “o que somos” e passa a ser “em que condições podemos viver”.

Se há um ponto de encontro, ele se dá justamente na recusa de uma política fundada na exclusão da vida e na fixação identitária. No entanto, o (des)encontro se explicita nos caminhos que cada um propõe. Butler insiste que não basta viver, é preciso

poder viver, o que implica enfrentar diretamente as normas que regulam o reconhecimento, a inteligibilidade e a distribuição diferencial da precariedade. Sua crítica às políticas identitárias não consiste em abandoná-las, mas em revelar sua ambivalência: ao mesmo tempo em que podem operar como instrumentos de luta, também podem reiterar exclusões e violências.

A divergência com Agamben se acentua nesse ponto. Para Butler, a aposta em uma forma-de-vida que escapa ao poder tende a subestimar as mediações sociais e históricas que determinam quem pode ou não viver. Já Agamben, ao recusar a centralidade das identidades, aponta para a necessidade de pensar uma vida que não seja capturada por dispositivos normativos, uma vida que não se deixe reduzir à lógica da inclusão/exclusão que sustenta as políticas identitárias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio**. Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima Pobreza:** regras monásticas formas de vida. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boimtempo, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **O Uso dos Corpos**. São Paulo: Boimtempo, 2017a.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem Fim**: nota sobre política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017b.

AHMED, Sara. **The promise of happiness.** Durham; London: Duke University Press, 2010.

BRADLEY, Arthur**. Unbearable Life:** A Genealogy of Political Erasure. New York: Columbia University Press, 2019.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble**. Feminism and the Subversion of Identity, Judith Butler, Routledge: New York and London,1999.

BUTLER, Judith. **Antigone's Claim:** Kinship Between Life and Death. New York: Columbia University Press, 2000.

BUTLER, Judith. **Precarious Life**: The Powers of Mourning and Violence. London: Verso, 2004.

BUTLER, Judith. **Frames of War**: When Is Life Grievable?. London: Verso, 2009

BUTLER, Judith; MALABOU, Catherine. **Sois mon corps**: une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel. Paris: Bayard Éditions, 2010.

BUTLER, Judith. **Notes Toward a Performative Theory of Assembly**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

BUTLER, Judith; GAMBETTI, Zeynep; SABSAY, Leticia (ed.). **Vulnerability in resistance**. Durham; London: Duke University Press, 2016.

BUTLER, Judith. **What World is This?** A Pandemic Phenomenology. Columbia University Press, New York, 2022.

BUTLER, Judith. Viver sua vida: entrevista com Judith Butler. **Resista!**, 22 jan. 2019. Disponível em: (https://resistadotblog.wordpress.com/2019/01/22/viver-sua-vida-entrevista-com-judith-butler/). Acesso em: 1 ago. 2025.

DAS, Veena. **Life and Word***s*: Violence and the Descent into the Ordinary. Berkeley: University of California Press, 2007.

GOMES, Rômulo Ferreira. Sobrevivência pragmática. **ConT(s)exto** – Glossário de Conceitos das Teorias do Discurso, 2023. Disponível em: [https://contxt.letras.ufrj.br/glossary/sobrevivencia-pragmatica/]. Acesso em: 1 ago. 2025.

HELBERG, Natalie. **Insubordinate plasticity**: Judith Butler and Catherine Malabou. Hypatia, Cambridge University Press, p. 1–20, 2020.

LOIZIDOU, Elena. **Judith Butler**: Ethics, Law, Politics. London: Routledge Cavendish, 2007

LOIZIDOU, Elena. The body figural and material in the work of Judith Butler. in: **Australian Feminist Law Journal**, v. 28, p. 29–51, 2008.

MALABOU, Catherine**. Stop thief***!:* anarchism and philosophy. Tradução de Carolyn Shread. Cambridge: Polity Press, 2023.

PRIMERA, G. E. **The political ontology of Giorgio Agamben**: signatures of life and power. New York: Bloomsbury Academic, 2019.

RUIZ, Castor. M. M. B.; JÚNIOR, J. M. T. A forma-de-vida no monacato primitivo: Interlocuções com Giorgio Agamben. **Revista Pistis & Praxis**, *[S. l.]*, v. 13, n. 2, 2021. DOI: 10.7213/2175-1838.13. 002.AO05. Disponível em: https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/28301. Acesso em: 13 jul. 2025.

O MUNDO (NÃO) EXISTE E A EXISTÊNCIA (NÃO) TEM SENTIDO:

Desacordos Profundos Do (No) Niilismo De Markus Gabriel

THE WORLD DOES (NOT) EXIST AND THE EXISTENCE DOES (NOT) MAKE SENSE:

Deep Disagreements With (In) Markus Gabriel's Nihilism

Aleph Cedrim Barbalho

Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), sob orientação do Prof. Dr. Evandro Barbosa, é bolsista CAPES e possui mestrado e licenciatura em filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (Unicap). Em sua tese de doutorado, desenvolve uma crítica da ontologia negativa de Markus Gabriel.

RESUMO

Este artigo examina a posição de Gabriel segundo a qual toda existência tem sentido e é necessário que o mundo não exista. Uma exposição desse niilismo é oferecida, destacando seu critério de existência — aparecer em um campo de sentido — e a concepção de mundo que ele pressupõe. O artigo então enfatiza como Gabriel defende uma relação de bicondicionalidade entre seu niilismo e a existência do sentido. Argumenta-se que tanto o niilismo quanto o sentido, tratados como necessários por Gabriel, são de fato contingentes. A possibilidade da incompletude do sentido é abordada, bem como a de uma existência sem apresentação. Por fim, propõe-se que apenas uma condicionalidade simples pode ser mantida com segurança: se há sentido, há existência.

PALAVRAS-CHAVE: mundo; existência; sentido; niilismo; Markus Gabriel.

ABSTRACT

This paper examines Gabriel's position according to which all existence has sense and it is necessary that the world does not exist. An exposition of this nihilism is offered, highlighting its criterion of existence — appearing in a field of sense — and the conception of world it presupposes. The paper then emphasizes how Gabriel defends a relationship of biconditionality between his nihilism and the existence of sense. It is argued that both nihilism and sense, treated as necessary by Gabriel, are in fact contingent. The possibility of the incompleteness of sense is addressed, as well as that of an existence without presentation. Finally, it is proposed that only a simple

conditionality can be maintained with confidence: if there is sense, there is existence.
KEYWORDS: *world; existence; sense; nihilism;* Markus Gabriel

INTRODUÇÃO

O presente artigo parte do entendimento do niilismo, segundo o contemporâneo filósofo alemão, Markus Gabriel (1980-), enquanto a posição em favor da inexistência do mundo. Além disso, o niilismo de Gabriel em particular se mostra como tendo a qualidade específica de encarar tal esvaziamento não como destrutor de sentido, mas como condição de possibilidade a todo conhecimento.

De modo a entender, então, como a não existência do mundo é necessária para o conhecimento na filosofia de Gabriel, aqui se propõe a um esclarecimento das razões com as quais Gabriel justifica, inicialmente, o seu niilismo. Para tanto, é necessário entender o seu critério de existência, no qual o sentido da palavra manifestação é fundamental, sendo que essa também pode ser interpretada como aparição ou aparecimento. Esse aparecimento também não se dá desvinculado de tudo, mas em um campo, ou seja, em um contexto, um domínio, de modo que Gabriel concebe toda a existência como ocorrendo em um campo. O que não é abarcado por nenhum campo, não existe. Esse campo também não é qualquer um, mas é constituído como um campo de sentido e o sentido de sentido adotado por Gabriel se revela como sendo o fregeano, ou seja, de um modo de apresentação. Mas, ao mesmo tempo, vai além do proposto por Frege, na medida em que não se trata meramente do sentido em sua chave semântica, mas também em uma chave existencial. Isso ocorre na medida em que o critério de existência de Gabriel é expansivo o suficiente para tanto, pois o semântico não ocorre em um campo desvinculado do real, mas na própria realidade, como parte constituinte do que ela é, de modo que todo o semântico deve ser, também, necessariamente ontológico. Além disso, é essa condição que dá ao sentido a possibilidade de ser expresso como uma necessária qualidade do inteligível, ou seja, como uma inteligibilidade, pois, na dimensão humana na qual esta investigação é construída, tudo o que é inteligível, para que se constate como tal, deve ser apresentado por meio de algum sentido. Sendo assim, ao ser humano, o sentido parece, sim, de fato ser a condição de possibilidade do seu conhecimento.

Com essas considerações é que se parte para uma definição do mundo como sendo, essencialmente, o domínio de todos os domínios, segundo uma definição que Gabriel herda de Martin Heidegger (1889-1976). Dessa forma, o mundo é diferenciado de todos os seus componentes, sejam coisas, objetos ou fatos.

Agora, a principal justificativa de Gabriel para a não existência do mundo enquanto o domínio de todos os domínios, se mostra a partir de um exercício imaginativo no qual o mundo existiria em um campo de sentido qualquer dentre os que existem. Sendo assim, o mundo se manifestaria em um campo de sentido qualquer que existe ao lado de incontáveis outros, quaisquer. Porém, a impossibilidade que Gabriel reconhece parte do princípio segundo o qual nada existe ao lado ou fora do domínio de todos os domínios, caso contrário, ele não seria o que é. Essa questão também é investigada segundo exemplos mais concretos.

Considerando esse preâmbulo quanto à filosofia de Gabriel, se partirá a um reconhecimento de que o que o contemporâneo filósofo alemão faz é estabelecer uma relação de bicondicionalidade entre o niilismo quanto à existência do mundo e a existência de sentido, de modo que se e somente se o mundo não existir, então, há sentido. É uma aplicação positiva que Gabriel procura realizar a partir do princípio do qual parte, segundo o qual o mundo inexiste e tudo quanto há é apenas um número infinito de campos de sentido, sem que se dê um campo de sentido último no qual todos ocorrem. O ser se constituir em aparições em campos de sentido não é algo contingente na filosofia de Markus Gabriel, mas assim como o mundo não existir, são premissas erguidas como necessárias para que se atinja as conclusões almejadas pelo filósofo. Dessa forma é que se procura a continuar investigando as justificativas para porque é necessário que o mundo não exista para que haja sentido.

No entanto, um ponto de fundamental distinção entre a filosofia de Gabriel e a que pode ser considerada como típica de um pós-modernismo, é que Gabriel se opõe veementemente à noção de que todos os campos e tudo o que se reconhece como existente neles sejam meras projeções humanas frente a uma realidade homogênea que seria o mundo que independe do modo de vida humano. Não. Para Gabriel, essas duas dimensões se demonstram mais como inseparáveis e sempre mescladas entre si.

O foco do seu posicionamento, no entanto, é fazer prevalecer o que ergue como sendo a verdade segundo a qual o que tudo compreende não pode se manifestar em um dos seus âmbitos de compreensão. O que se sabe, se sabe sempre relativamente e nunca de forma absoluta, o que não necessariamente implica em uma trivialização do saber

segundo a qual tudo seria aceitável como correto. Ainda assim, essa não-trivialização não parece abalar o fato de que para quaisquer definições que se dê, sob um ou outro parâmetro, a qualquer coisa, poderiam ser dadas, sempre, outras definições, talvez, sob outros contextos. Isso também colabora para que o niilismo no que diz respeito ao mundo enquanto realidade fundamental seja reconhecido como compatível com um hiper-realismo frente aos entes particulares. Porém, nenhum pode almejar hegemonia absoluta sem extinguir sua existência. Por fim, também se reconhece como aspecto principal que a filosofia de Gabriel se distingue do idealismo em geral na medida em que não visa criticar uma imagem de mundo em particular, em defesa de outra, como uma ideia regulativa, mas, antes, Markus Gabriel quer se opor a toda e qualquer imagem de mundo.

Tudo isso conduzirá esta investigação ao início de uma proposta de desacordos, pelo reconhecimento de que o que Markus Gabriel faz, na verdade, é extrapolar a instância de contingência do niilismo e do sentido, pondo-os como elementos que escapam às suas condições e constituem-se já como necessidades de um âmbito mundano, nos termos da sua filosofia, ou seja, condições que abrangem toda a existência. Frente a isso, se propõe a possibilidade de uma dimensão de recuperação da contingência desses elementos postos como necessários na filosofia de Gabriel, isto é, a possibilidade de: não ser o caso que o mundo não exista; e não ser o caso que toda existência tenha sentido.

NECESSIDADE (DO NIILISMO)

Em primeiro lugar, o que se propõe aqui é: "entendermos 'niilismo' como a tese de que o mundo não existe" (Gabriel, 2016 a, p. 97)[7]. Essa é uma tese pela qual Gabriel argumenta, mas também uma que se pode dizer pressuposta como base e ponto de partida fundamental para o desenvolvimento do seu pensamento e isso na medida em que na primeira página de "*Warum es die Welt nicht gibt*" (2013), obra publicada em português no ano de 2016, como: "Por que o mundo não existe", Gabriel afirma que desenvolverá "neste livro o fundamento para uma nova filosofia que parte de um

[7] Se trata de definição de niilismo diferente daquela encontrada em contextos nietzschianos, nos quais: "as diversas tentativas de caracterização do niilismo ocorridas após 1881 giram em torno de um eixo comum: a desvalorização dos valores" (Araldi, 1998, p. 75-76). Apesar disso se demonstrará que o niilismo de Gabriel, segundo o qual o mundo não existe, também desembocará em questões de sentido da existência, o que inclui os valores humanos.

simples pensamento inicial, ou seja, do pensamento segundo o qual o mundo não existe." (Gabriel, 2016 b, p. 9).

Em seguida, para dar início à investigação que aqui particularmente se pretende, se volta à afirmação de Gabriel segundo a qual: "gostaria de defender que a não existência do mundo é condição para a possibilidade de um conhecimento finito" (Gabriel, 2016 a, p. 55); também se procurará demonstrar que essa finitude do saber é equiparável, nos termos de Gabriel, ao sentido da existência. É em torno de considerações como essas que Gabriel inicia a terceira parte do primeiro capítulo, "Significado e existência" (Gabriel, 2016 a, p. 7), da sua obra intitulada originalmente: "*Il senso dell'esistenza: per um nuovo realismo ontológico*" (2012); ou, em uma tradução de 2016 ao português: "O sentido da existência: por um novo realismo ontológico".

Assim, para se entender como o mundo não existir é necessário para ser possível um conhecimento findável no sentido apresentado por Gabriel, é preciso compreender, antes, como se justifica a não existência do mundo, em seu pensamento. Para tanto, é possível recorrer ao já posto em suas reflexões anteriores, mas depois sintetizado em "Por que o mundo não existe". Nessa obra é possível encontrar uma síntese da construção dos argumentos em defesa do novo realismo ontológico de Markus Gabriel[8], também nomeável como como um niilismo meta-metafísico (Gabriel, 2015, p. 7) ou como uma ontologia negativa, a partir da sua primeira proposição principal que é a defesa da inexistência do mundo (Gabriel, 2016 b, p. 198).

Para esclarecer, então, como Gabriel justifica a primeira proposição principal da sua ontologia negativa é preciso percorrer três etapas: o seu critério de existência; o que é o mundo; e, por fim, os motivos pelos quais o mundo não poderia existir, acarretando *um* niilismo, ao menos em *uma* definição. Esta ordem aqui adotada[9] se distingue da sequência apresentada pelo próprio Gabriel em sua obra, onde expõe primeiro o que é o mundo, depois o que é a existência, para em um terceiro momento igualmente responder por que o mundo não existe (Gabriel, 2016 b, p. 7).

EXISTÊNCIA

[8] O novo realismo é uma corrente filosófica que está principalmente ligada aos nomes de Markus Gabriel e do filósofo italiano Maurizio Ferraris. "No texto '*Realismo por venir'*, M. Ferraris sustenta que o 'novo realismo' carrega um compromisso ontológico que não reduza a filosofia a uma 'função edificante' que entrega à ciência a investigação sobre a realidade" (Ramírez, 2018, p. 342, tradução nossa).

[9] Correspondente à ordem do silogismo apresentado por Gabriel Azevedo Cruz (doutorando em filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ).

Assim, primeiro, se defina o que é a existência ou o existir na filosofia de Gabriel. "Existência = manifestação em um campo de sentido" (Gabriel, 2016 b, p. 73), porém, três novas questões ficam em aberto: o que é a manifestação, o que é um campo e o que é o sentido atribuído a esse campo no qual se dá uma manifestação e, consequentemente, a existência.

MANIFESTAÇÃO

A palavra em alemão que foi traduzida ao português por "manifestação" e ao inglês por "*appearance*" se trata de "*Erscheinung*". Aqui, para explicitar o sentido de "manifestação" contido na filosofia do autor, se utilizará justamente dessa opção de tradução apresentada no inglês, segundo a qual a existência seria a "aparição" ou "aparecimento" (Langenscheidt, 2015, p. 842) em um campo de sentido. Se dá essa preferência na medida em que se considera também a raiz da palavra alemã:

> *Schein* [...] (≈*Anschein*) aparência(s) *f(pl); der ~ trügt* as aparências iludem; *den ~ wahren* manter as aparências; *zum ~* para manter as aparências; [...] *scheinen* [...] *Licht* [luz]*, Sonne* [Sol] *etc.* brilha; *die Sonne scheint* [o Sol brilha] a. faz Sol; [...] *scheinen* [...] parecer; *mir scheint, dass...* parece-me que... (Langenscheidt, 2015, p. 1109, grifos do autor e nossos).

Desse modo, o existir que é o manifestar-se em um campo de sentido pode ser explicado pelo termo mais apreensível ao senso comum que é o "aparecer" em um campo de sentido, de modo que resta entender o que é um campo, para que algo apareça nele e por que ele é considerado como um campo que é "de sentido".

CAMPO

Um campo pode ser entendido de maneira um tanto quanto literal graças a uma metáfora[10] da qual Gabriel se utiliza para explicá-lo e essa é a seguinte: "Imaginemos um rinoceronte num pasto. Esse rinoceronte existe. Afinal de contas, está no pasto. Essa

[10] Metáforas são artifícios relevantes da linguagem "já que, sim é verdade que toda palavra é uma metáfora" (Borges, 2006, p. 5, tradução nossa). Gabriel se utiliza delas com frequência. Umas mais problemáticas, outras menos, de modo que são mais ou menos necessárias. "eu diria que a ideia [heraclitiana] de um rio e de tempo é uma metáfora essencial, pois [...] Não podemos pensar no tempo sem considerar a ideia de que ele flui. Essa é uma metáfora necessária." (Borges, 2006, p. 10, tradução nossa). Se questiona, então, se todas as metáforas de Gabriel são essenciais assim, inevitáveis.

circunstância de ele estar no pasto, de ele pertencer ao campo de sentido do pasto, é sua existência." (Gabriel, 2016 b, p. 54). Ainda se utilizando da imagem de um rinoceronte, ele também expõe, mais adiante: "Quando voltamos nossa atenção para o rinoceronte, nós já o inserimos em algum contexto, por exemplo, no zoológico ou numa reportagem na TV. Não é possível prestar atenção em um rinoceronte independentemente de um contexto." (Gabriel, 2016 b, p. 65). O mesmo valeria não só para um rinoceronte em seu campo que é um pasto, ou um zoológico, uma reportagem, ou qualquer contexto em que apareça, mas também se aplicaria a toda e qualquer coisa existente. Para Gabriel, tudo o que existe, necessariamente, existe em um contexto e o que não é abarcado por nenhum contexto, no qual possa aparecer, não existe. "os CAMPOS DE SENTIDO são as unidades ontológicas básicas – são os lugares onde algo se manifesta." (Gabriel, 2016 b, p. 54, versalete original).

SENTIDO

Esses campos são nomeados "de sentido" por Gabriel exatamente por condicionarem a possibilidade de que algo apareça neles e assim exista. Isso na medida em que o sentido de "sentido" assumido por Gabriel é aquele exposto por Gottlob Frege em "*Über Sinn und Bedeutung*" (1892), traduzido ao português como "*Sobre o sentido e a referência*"[11]. Em concordância com a definição do lógico-matemático-filósofo, Gabriel afirma:

[11] Uma questão que se reconhece especialmente complicada envolvendo esse assunto é que tanto o alemão *"Bedeutung*", quanto o inglês "*meaning*", são palavras que podem ser traduzidas ao português por "significado", de modo que é necessário cuidado ao se deparar, em uma tradução, com essa palavra, para que se verifique a qual palavra ela se refere no texto original, isso na medida em que caso se refira a "*meaning"* é a "*sense"*, "sentido" ou "*Sinn*" que ela se refere, enquanto se for o caso de "significado" se referir à palavra original alemã "*Bedeutung*", é à referência que ela se refere. O cuidado com a tradução desses termos ao português é fundamental para que não se emaranhe em uma confusão interpretativa repleta de sentidos equivocados frente ao intencionado originalmente. Gabriel, por exemplo, em seu original italiano da obra "*Il senso dell'esistenza"*, se utiliza diversas vezes da palavra "*Significato*" no contexto do debate fregeano, provavelmente traduzindo diretamente o alemão "*Bedeutung"*, o que pode ser estranho ao leitor brasileiro na medida em que foge da "tradição" de traduzir esse termo por referência. Isso fica evidente quando Gabriel afirma que: "A Vênus sem aspas é útil para Frege como signo para o *significado* de 'Estrela da tarde' e 'Estrela da manhã'." (Gabriel, 2016 a, p. 76, grifo nosso); e, também, ao apontar que: "voltarei à distinção fregeana entre sentido e *significado*" (Gabriel, 2016 a, p. 36, grifo nosso). Evidentemente, esse sentido de "significado" aponta para uma referência a "*Bedeutung*", que é o que Frege distingue de "*Sinn*" ou do "sentido". É a "referência" dos sentidos "Estrela da tarde" e da "Estrela da manhã", é a Vênus sem aspas, o objeto que é Vênus, para além do nome dado enquanto apenas um entre muitos sentidos seus. Por essas e outras questões possivelmente confusas, se pensa mais prudente no contexto desse debate, em uma medida, evitar essa palavra: "significado". Caso contrário, por um descuido ou outro, a temática de Frege pode acabar sendo debatida como a questão entre "Significado e significado".

> Frege chama '2 + 2' e '3 + 1' 'modos de apresentação' e equivale isso à expressão 'sentido'. [...] Numa proposição de identidade verdadeira, informativa e livre de contradições aprendemos então que a mesma coisa (a mesma pessoa, o mesmo fato) pode ser apresentado de modos diferentes. Em vez de 'apresentação' eu prefiro a palavra 'manifestação'. O SENTIDO é, então, o modo como um objeto se manifesta (Gabriel, 2016 b, p. 69-70, versalete original).

Nas palavras de Frege: "o que eu gostaria de chamar de o *sentido* do sinal, onde está contido o modo de apresentação." (Frege, 1948, p. 210, tradução nossa). Como já se expôs, é igualmente razoável dizer que por sentido Gabriel entende a maneira segundo a qual algo aparece. A diferenciação contida nesse trecho, entre "apresentação" e "manifestação", palavra expressamente preferida por Gabriel, é, originalmente, a preferência por "*Erscheinung*" ao invés de "*Gegebenheit*". A segunda, menos preferida, também pode ser literalmente traduzida por "circunstância" ou "dado [...] realidade" (Langenscheidt, 2015, p. 881), mas tem igual e talvez principalmente o sentido de caracterizar uma qualidade do que é dado, ou seja, "*gegeben*" (Langenscheidt, 2015, p. 881). Gabriel, então, para caracterizar o sentido da palavra "sentido", em alemão, opta por se expressar indicando que o sentido é o modo como algo aparece ou se manifesta em um contexto e isso seria preferível a caracterizar o sentido como a maneira segundo a qual algo é dado.

Assim se conclui um esclarecimento sobre a existência ser a manifestação, aparecimento ou aparição em um campo de sentido, em um contexto, e é possível partir para uma definição do que é o mundo, de modo a explicitar porque haveria um niilismo – uma redução a nada – quanto à sua existência.

MUNDO

Primeiramente, "Precisamos distinguir o MUNDO do universo." (Gabriel, 2016 b, p. 37) e isso é necessário na medida em que, para Gabriel, "O UNIVERSO designa o objeto das ciências naturais" (Gabriel, 2016 b, p. 15, versalete original)[12], enquanto "O mundo é, como o disse Martin Heidegger de forma tão certeira, 'o campo de todos os

[12] Apesar de Gabriel ser um forte crítico do fisicalismo, há posturas de físicos que são moderadas e não reducionistas quanto à capacidade da física dar conta da totalidade da existência. Por exemplo: "A física subjacente [...] não nos permite realmente prever eventos no mundo cotidiano ao nosso redor" (Ellis, 2006, p. 228, tradução nossa) e se acontecimentos diários fazem parte do mundo, há regiões do mundo que a física reconhecidamente não domina.

campos'." (Gabriel, 2016 b, p. 49). É a partir dessa conceituação principiada por Heidegger[13] que Gabriel delineia a sua própria mais precisamente, segundo a qual: "*O MUNDO é o campo de sentido de todos os campos de sentido, é o campo de sentido no qual todos os outros campos de sentido se manifestam*." (Gabriel, 2016 b, p. 73, grifos do autor). Neste campo de sentido de todos os campos de sentido não há só o objeto das ciências naturais. "O universo possui uma carga energética inimaginável e abarca muitos fatos inexplorados e... mesmo assim, é apenas uma província entre outras, uma província ontológica do todo [que é o mundo]" (Gabriel, 2016 b, p. 33). A partir disso:

> sabemos que o mundo é um contexto geral. [...] que o mundo não é a totalidade apenas dos objetos [Aquilo sobre o qual refletimos com pensamentos capazes de serem verdadeiros] ou das coisas [espaçotemporais], mas também dos fatos [Algo que é verdadeiro sobre algo] (Gabriel, 2016 b, p. 40, 196-197).

Essa é uma compreensão que se pode ter do mundo como conceituado por Gabriel, enquanto a totalidade do domínio de todos os domínios e diferenciado dos componentes das suas regiões, a saber, das coisas, típicas do universo espaçotemporal das ciências naturais, bem como também diferente dos objetos em geral para além do espaço e do tempo, como os fictícios e, por fim, o mundo também não se resume aos fatos, ao que é verdadeiro sobre o que existe. O mundo, para Gabriel, é o todo e a partir disso é que é possível entender por que ele não existiria.

---

[13] Na obra de Heidegger à qual Gabriel faz referência, a expressão "o campo de todos os campos" é utilizada por Heidegger três vezes: "*Weil* [...] *für das frühe Denken* ***den Bereich aller Bereiche*** *nennt.* [...] *Oder enthält der Spruch statt einer Beschränkung auf einen besonderen Bereich des Anwesenden eine Auszeichnung und Entschränkung, die* ***den Bereich aller Bereiche*** *angeht?* [...] *Wie weit und wie deutlich Heraklits Denken* ***den Bereich aller Bereiche*** *vordeutend erst ahnen durfte, läßt sich nicht abschät-zen."* (HEIDEGGER, *GA* 7, 264, 270, 272); em uma tradução livre: "Porque [o que não declina] designa **o domínio de todos os domínios** para o pensamento primitivo. [...] Ou será que o dito, em vez de uma limitação a um domínio particular do que está presente, contém uma distinção e uma liberação de limitações que dizem respeito a**o domínio de todos os domínios**? [...] É impossível estimar até que ponto e com que clareza o pensamento de Heráclito foi capaz de antecipar **o domínio de todos os domínios**." (HEIDEGGER, *GA*, 7, 264, 270, 272, tradução nossa). É interessante notar que a palavra que Heidegger utiliza não é o literal alemão para campo, "*Feld*" (Langenscheidt, 2015, p. 853), também contido no termo adotado por Gabriel para "campo de sentido", isto é, "*Sinnfeld*", ao invés disso, Heidegger utiliza "*Bereich*" e por isso se opta por traduzir o termo com uma palavra diferente de "campo", como "domínio" (Langenscheidt, 2015, p. 765). Apesar de dever a Heidegger o fundamental conceito da sua filosofia, que tem todo o seu sentido pautado na não existência do mundo, Gabriel afirma que: "não precisamos nos preocupar com aquilo que Heidegger pretendia [...] e com isso nos despedimos dele com um adeus amigável" (Gabriel, 2016 b, p. 49). Em outra obra aponta ressalvas à filosofia do autor ao considerar que: "Deve-se apreciar Heidegger como um todo, portanto, com extremo cuidado, já que seu pensamento é atravessado pelo nacional-socialismo e não se pode estabelecer sem estudos filológicos e históricos muito exatos quais elementos podemos incorporar e com quais damos possivelmente vazão a consequências inaceitáveis. Todavia, em muitos aspectos, ele tem razão" (Gabriel, 2021, p. 172).

Gabriel começa a desenvolver a sua argumentação a respeito de por que o mundo não existe se utilizando de uma suposição: "Se o mundo se manifesta em (S1) [um campo de sentido qualquer], que existe ao lado de outros campos de sentido [(S2) e (S3) *etc.*], ele mesmo existe." (Gabriel, 2016 b, p. 74). Supondo que esse seria o caso, o mundo existiria e sendo assim, seria o caso que: "manifesta-se em (S1) cada outro campo de sentido como subcampo" (Gabriel, 2016 b, p. 74), na medida em que em (S1) manifesta-se o mundo e, como já foi exposto, o mundo é o campo de sentido no qual se manifestam todos os campos de sentido.

Um primeiro problema que surge, então, é que "(S2) [que existe ao lado de (S1) e (S3) *etc.*] não pode existir ao lado do mundo, pois nada existe ao lado ou fora do mundo!" (Gabriel, 2016 b, p. 74) e esse seria o caso, de (S2) existir ao lado do mundo, se o mundo se manifestasse em (S1). Gabriel também reconhece que: "Se o mundo se manifesta em (S1), onde então se manifesta o próprio (S1)? [...] (S1) precisa se manifestar no mundo, que, por sua vez, se manifesta em (S1)!" (Gabriel, 2016 b, p. 74)[14]. Isso acarreta, para Gabriel, na conclusão de que, se fosse o caso de o mundo se manifestar em um campo de sentido e, assim, existir – segundo o seu critério de existência – "O mundo que se manifesta não é idêntico ao mundo no qual ele se manifesta." (Gabriel, 2016 b, p. 75).

A problemática também é explicitada pelo filósofo com alguns exemplos um pouco mais concretos. O primeiro é o do campo de visão: "Nesse campo [de visão], jamais vemos o próprio campo de visão, mas sempre apenas objetos visíveis: a vizinha, a cafeteria, a lua ou o pôr do Sol." (Gabriel, 2016 b, p. 76). Depois, ele também dá o exemplo de um pintor que pinta a si mesmo pintando uma pintura de uma paisagem, a partir do que: "podemos imaginar outra pintura, na qual vemos um pintor que pinta uma pintura na qual um pintor pinta a pintura original da paisagem, e assim em diante *ad infinitum* – uma regressão infinita." (Gabriel, 2016 b, p. 76).

[14] Em *"Everything and nothing"* (2022), obra de coautoria entre Markus Gabriel e Graham Priest (1948-), o filósofo inglês propõe um diagnóstico do motivo pelo qual "Gabriel assume isso como sendo impossível. [...] mas há algo especial sobre essa cadeia infinita em particular, desde que ela permite *looping*. Em particular nós temos um *a* [(S1)] e *b* [o mundo] tais que *a* [é parte própria de] *b* e *b* [é parte própria de] *a*. Isso não é permitido na mereologia padrão, que assume a antissimetria (se *x* [é parte própria de] *y* então não é o caso que *y* [é parte própria de] *x*) como um axioma." (PRIEST, *in.* GABRIEL; PRIEST, 2022, p. 27, grifos do autor, tradução nossa)

A partir dessas suposições quanto à possível existência do mundo por meio da sua aparição em um campo de sentido, Gabriel conclui que o "nosso mundo – consiste de um encaixamento infinito" (Gabriel, 2016 b, p. 77) e para além deste campo de sentido onde todos os campos de sentido se manifestam, ou seja, onde tudo existe, para além desta dimensão, "do lado de fora [...] existe apenas um vazio, o nada" (Gabriel, 2016 b, p. 77)[15] de modo que não há um campo de sentido no qual o mundo se manifeste e, por isso, ele não existe. O descrever esta situação também é descrito por Gabriel como sendo o empreendimento de alguém que "Pretendia escrever um livro no qual queria demonstrar que os seres possuem existência, mas que essa existência não existia em lugar algum" (JEAN PAUL, *apud* Gabriel, 2016 b, p. 77).

BICONDICIONALIDADE (DO NIILISMO E DO SENTIDO)

"Ela [essa descoberta de que o mundo não existe] também pode ser aplicada de modo produtivo para entender o que existe" (Gabriel, 2016 b, p. 78) e após justificar a sua primária posição segundo a qual o mundo não existiria, é isso que Gabriel pretende: erguer uma ontologia positiva, à qual é necessário que não exista o mundo como um campo de sentido primeiro e último que a tudo abarque e isso na medida em que: "Se houvesse apenas um campo de sentido [o mundo], este não poderia existir, porque, como campo de sentido singular, não poderia aparecer para si mesmo em um campo de sentido." (Gabriel, 2016 a, p. 56). Gabriel assume como uma necessidade – ou seja, como uma "impossibilidade de ser de outra forma" (Gabriel, 2016 a, p. 87) – que o mundo não exista. Para Gabriel, a inexistência do mundo não é uma contingência, não pode contar com "a possibilidade de ser de outra forma" (Gabriel, 2016 a, p. 87). "O mundo não pode existir, porque ele não ocorre no mundo." (Gabriel, 2016 b, p. 19). "Em outras palavras, o absoluto não aparece." (Gabriel, 2016 a, p. 57). Se trata de uma dimensão "tão pura que nem mesmo o atributo de *ser* pode ser aplicado a ela sem blasfêmia" (Borges, 2008, p. 55)[16].

"Então, se algo existe, existe no mínimo um campo de sentido [no qual esse algo existe], e existindo no mínimo um campo de sentido, existem, no mínimo, dois"

[15] Priest também "argumenta que *nada* é o fundamento da realidade" (MOSS, *in.* GABRIEL; PRIEST, 2022, p. 158, grifo do autor, tradução nossa).

[16] Se toma a liberdade de fazer referências a Jorge Luis Borges (1899-1986) na medida em que o argentino foi introduzido à discussão com Gabriel por Graham Priest em "*Everything and nothing"* (2022). O contexto para tanto será explicado em nota posterior.

(Gabriel, 2016 a, p. 56), o campo de sentido onde algo existe e o campo de sentido no qual esse campo de sentido existe. Assim "Existe apenas um número infinito de campos de sentido" (Gabriel, 2016 b, p. 72). Dessa forma, a respeito do que existe, também é possível ser dito que a existência, em geral, "Não é senão a própria pluralidade de aparências" (Gabriel, 2016 a, p. 56). Essa posição encontra raízes no pensamento de Gabriel na medida em que ele considera uma posição que:

> supera o dualismo de ser e aparecer (objetividade e subjetividade, mundo e mente) e ao invés afirma que o ser é de um modo ou de outro dependente do seu aparecer. Por exemplo, isso é exatamente o que acontece na *Lógica da Essência* na *Ciência da Lógica* de [Georg Wilhelm Friedrich] Hegel [1770-1831], onde ele descobre que '*Ser é Ser ilusório* [*das Sein ist Schein*]' (Gabriel, 2011, p. ix, tradução nossa).[17]

Traduzir *Schein* como "ilusório" pode ser, em uma linguagem do senso comum, uma escolha demasiadamente carregada de sentidos moralmente negativos, porém, o sentido que se tem em mente é o de que o ser é aparecer, ou ser que aparece, e isso, novamente, assim como a inexistência do mundo, não é algo tido como contingente para Gabriel e, sim, como necessário.

Se procura continuar a justificar, no pensamento de Gabriel, essa necessidade de que o mundo não exista para que a existência tenha sentido. Uma seguinte explicação que se encontra é a de que: "Se o absoluto existisse, ou se realmente existisse um inteiro, um campo de sentido onicompreensivo, um conhecimento finito deste não poderia ter lugar." (Gabriel, 2016 a, p. 57).

Há duas formas de compreender essa explicação. A primeira diz respeito à homogeneidade que se faria presente na medida em que um tal campo de sentido seria o único e disso não é possível produzir qualquer conhecimento. "o gigantesco pode ser uma forma do invisível [...] uma selva tão infinita que ninguém se lembrou de que era feita de árvores" (Borges, 2008, p. 55, 59). Se tudo em uma selva fosse uma infinitude só, se cada componente de cada árvore se estendesse uniformemente, sendo o que é, ao infinito, não seria possível distinguir a sua composicionalidade arbórea. Isso está em coerência com o que já foi exposto: "existindo no mínimo um campo de sentido, existem, no mínimo, dois" (Gabriel, 2016 a, p. 56), de modo que Gabriel se opõe à

[17] Apesar de fazer essa referência assumindo, conceitualmente, o pensamento de Hegel como base para a sua posição de que o ser é o aparecer, Gabriel o considera de maneira semelhante a como encara Heidegger, ou seja, parcialmente, afinal: "a reflexão levada a cabo pela filosofia de Hegel impõe à dialética uma exigência de totalidade, isto é, finalmente, a exigência de um Absoluto" (Rodrigues, 2010, p. 134); exigência com a qual Gabriel certamente não compactua.

posição segundo à qual: "todos os campos de objeto sejam apenas projeções humanas, apenas divisões úteis de uma realidade homogênea, mas de resto independente do nosso conhecimento." (Gabriel, 2016 b, p. 43). Uma concepção assim, para Gabriel, é problemática exatamente tendo em vista que se procura superar a distinção entre ser e ser ilusório. O que parece ser de uma forma, o que se apresenta de um modo, o sentido do que há, é o que constitui a realidade da existência. "o próprio sentido existe e ele é tão objeto quanto o fato de que o objeto pertence ao campo de objetos." (Gabriel, 2016 b, p. 167). Um exemplo que se pode dar é o de que "imaginações também existem, e muita coisa só existe em imaginações." (Gabriel, 2016 b, p. 90). Aquilo com o que cada um imagina ao se deparar com um modo de apresentação deste texto é tão real quanto o texto em si. É verdade, um fato existente quanto aos textos de Gabriel, por exemplo, não só as palavras literais que contêm, mas também que alguém já os imaginou, em algum sentido, em parte corretos e em parte equivocados.

A segunda forma de compreender a explicação segundo a qual "se o absoluto existisse [...] um conhecimento finito deste não poderia ter lugar" (Gabriel, 2016 a, p. 57) é a partir da noção do que "O metafísico mais genial de todos os tempos, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, introduziu [...] (infelizmente equivocado)" (Gabriel, 2016 b, p. 80), isto é, um superpensamento: "O pensamento que reflete ao mesmo tempo sobre o mundo como o todo e sobre si mesmo" (Gabriel, 2016 b, p. 200). Um pensamento assim seria constituinte de um conhecimento infinito, o único que seria possível caso o mundo aparecesse em um campo de sentido, no sentido argumentado por Gabriel. "O nome que Hegel deu ao superpensamento foi 'a ideia absoluta'" (Gabriel, 2016 b, p. 80). O que se considera é que: "no superpensamento, que ocorre no superpensamento, ocorre novamente o superpensamento, já que este é aqui definido como um pensamento que ocorre em si mesmo – um encaixamento infinito" (Gabriel, 2016 b, p. 81), de modo que por fim, a Gabriel: "Permanece a simples verdade de que aquilo que tudo abrange não pode se manifestar dentro de si mesmo." (Gabriel, 2016 b, p. 81)[18].

[18] Para chegar a essa conclusão, no entanto, Gabriel parte de uma premissa, a saber, de que existir é única e exclusivamente aparecer em um campo de sentido, como já se demonstrou inicialmente neste artigo. A questão que se ergue, no entanto, é a de que Gabriel não parece dar satisfatórias justificativas para erguer essa premissa. Assim, talvez esteja sujeito a críticas das quais Aristóteles também é alvo quanto às suas soluções de questões envolvendo regresso ao infinito: "Note-se que se Aristóteles [...] procedesse por meio de uma argumentação silogística qualquer (em que se postulam certas premissas donde se segue certa conclusão), certamente ele incorreria em uma *petição de princípio*, uma vez que seria necessário partir de premissas indemonstradas para realizar a argumentação pretendida. De outro modo (se ele pretendesse demonstrar todas as premissas) seria uma vítima do regresso ao infinito." (LOURENÇO, *in.* ARENHART; CONTE; MORTARI (orgs.), 2014, p. 186, grifo do autor). Gabriel se opõe à progressão ao

Se chega a uma conclusão, então, de que: "Se alcançássemos o absoluto, o conhecimento infinito, o conhecimento deixaria de produzir sentido" (Gabriel, 2016 a, p. 58); e, por causa disso, nos parâmetros de Gabriel, o conhecimento é sempre um conhecimento relativo e nunca um absoluto, mas sempre limitado, que não alcança o infinito e é, nesse sentido, sempre finito, de forma que é possível também considerar que: "Se o conhecimento é conhecimento relativo-a-um-campo de algo relativo-a-um-campo, uma dupla limitação está em jogo: o objeto ou o conhecimento poderiam situar-se em diferentes campos de sentido." (Gabriel, 2016 a, p. 56).

Gabriel não realiza, assim, por meio de uma reconhecida limitação do conhecimento, uma trivialização do saber, pela qual todo e qualquer sentido que se apresentasse seria correto[19]. Não. O caso é que: "Nós nos equivocamos, por exemplo, quando atribuímos objetos a campos de sentido inadequados." (Gabriel, 2016 b, p. 180). É um equívoco, por exemplo, atribuir que o mundo faz parte do campo de sentido do que é expressamente reconhecido como existente nas posições de Markus Gabriel em "Por que o mundo não existe". Porém, a todo instante é possível que Gabriel se perceba equivocado e escreva um prefácio a uma nova edição reconhecendo o mundo como existente, em um sentido e aquilo que antes era um equívoco passaria a ser correto. É semelhante à questão do "átomo", inicialmente proposto como pertencente ao que seria um campo de sentido dos objetos indivisíveis e, hoje, inserir o átomo (para além da literalidade etimológica do seu nome) em um campo de sentido assim, é claramente equivocado, pois sabe-se que o átomo é, na verdade, divisível[20]. "A essência de nossa vida epistêmica é precisamente essa, o *não* alcançar o nosso objetivo" (Gabriel, 2016 a, p. 58, grifo do autor), principalmente se esse objetivo for um conhecimento absolutamente primeiro e último, completamente perfeito e acabado. Essa posição implica um certo ceticismo, segundo o qual:

---

infinito do encaixamento do superpensamento em seu interior, mas não se opõe a uma infinita regressão de campo de sentido em campo de sentido, sem que exista um último campo de sentido (o mundo).

[19] "essa é uma situação não-trivial. Isto é, nem tudo é verdade nela." (PRIEST, *in.* GABRIEL; PRIEST, 2022, p. 37, tradução nossa).

[20] No artigo "A eterna busca do indivisível: do átomo filosófico aos quarks e léptons", os autores ressaltam "a diferença entre o *átomo filosófico*, produto do pensamento grego clássico, e o *átomo científico*, que teve origem na Química Moderna. Da eletrólise de Faraday à descoberta do nêutron, na década de 30, faz-se um esboço das contribuições da Física à conclusão de que o átomo *não é indivisível*. [...] para os Gregos, a compreensão da Natureza passa necessariamente pela busca [...] de uma unidade [...] eram *o átomo (o cheio)* e *o vazio* a representá-la para os Atomistas. [...] O conceito de átomo foi introduzido na Filosofia por Leucipo e elaborado em seus detalhes por Demócrito [...] *tijolos indivisíveis*" (Caruso; Oguri, 1997, p. 325, grifos do autor).

> Em qualquer caso de reivindicação epistêmica, devo simplesmente transitar por um campo de sentido, sabendo bem que poderia transitar por um campo diferente, ainda que todos os campos de sentido nos quais a reivindicação pode aparecer jamais possam se apresentar a mim de uma só vez (Gabriel, 2016 a, p. 57).[21]

Caso se faça, por exemplo, a reivindicação epistêmica, ou seja, de conhecimento, segundo a qual o ser humano é um animal racional[22], isso é apenas um campo de sentido pelo qual se transita, na medida em que há seres humanos que, por algum acometimento à sua saúde, por exemplo, não desenvolvem as capacidades de manifestar alguma racionalidade. Pessoas acometidas por uma grave anencefalia, por exemplo[23]. Para quaisquer definições que se dê, não só ao humano, mas a qualquer algo existente, sempre se poderiam apresentar definições diferentes. Reconhecer isso, "'Nossas impossibilidades' [...] é um relato reticente e doloroso de certos aspectos não muito gloriosos de nosso ser." (Borges, 2008, p. 9). Nesse sentido é que se encontra condicionado a uma situação na qual todas as definições, como um todo inteiramente dado do que as coisas sejam, "jamais possam se apresentar" (Gabriel, 2016 a, p. 57) e, por isso, enquanto uma totalidade única, se trata de uma inexistência para Gabriel, pois um todo das infinitas formas com que algo se poderia definir seria a definição desse algo sob a perspectiva de cada campo de sentido existente e, portanto, o mundo por inteiro, que já se demonstrou não existir na linha de raciocínio assumida por Gabriel.

"o niilismo relativo ao mundo é compatível com um hiper-realismo referente aos objetos: tudo existe" (Gabriel, 2016 a, p. 58). Em verdade, não só é compatível como Gabriel também compreende que esse niilismo também é necessário para que um hiper-realismo se dê e, por isso constitui-se uma relação de bicondicionalidade (para utilizar um termo da lógica) segundo a qual *se e somente se* o mundo não existir, *então*, existe sentido *e* esse sentido *é* um sentido infinito. Se trata da conclusão demonstrada por meio da: "PRIMEIRA PROPOSIÇÃO PRINCIPAL DA ONTOLOGIA POSITIVA segundo a qual existe necessariamente um número infinito de campos de sentido." (Gabriel, 2016 b, p. 78, grifo do autor). Dito de outra maneira:

---

[21] Se interroga, assim, se no caso da reivindicação epistêmica de Gabriel, à qual existir é aparecer em um campo de sentido, seria possível corretamente transitar por outro campo de sentido e erguer uma premissa ontológica diferente, ainda mais abrangente.

[22] Um exemplo formal disso é o da clássica definição "proposta por Aristóteles, apesar de que talvez não se deva falar de animal racional ou que fala, mas afirmar, mantendo o termo original com sua multiplicidade de sentidos, que o ser humano é um animal lógico." (Peña, 2010, p. 301, tradução nossa)

[23] Se afirma isso considerando que: "Anencefalia é uma ausência congênita de uma majoritária porção do cérebro, crânio e escalpo, com sua origem no primeiro mês de gestação. [...] A maioria das crianças anencéfalas reportadas veio a óbito dentro dos primeiros dias após o nascimento." (The Medical Task Force on Anencephaly, 1990, p. 669, 671, tradução nossa)

> A não existência do mundo provoca uma explosão de sentido. Pois tudo só existe porque tudo se manifesta num campo de sentido. Já que não pode existir um campo de sentido que abarque tudo, existe um número ilimitado de campos de sentido (Gabriel, 2016 b, p. 192).

O niilismo que Gabriel defende, portanto, "pressupõe que há muitos campos de sentido e que nenhum deles poderá pretender uma hegemonia absoluta sem, com isso, deixar de existir." (Gabriel, 2016 a, p. 97), pois esse seria o caso de algo ser como o mundo, semelhante à totalidade, que já se demonstrou porque, segundo os critérios de Gabriel, não poderia ser real.

> Muito oportunamente o último Schelling – em sua *Introdução filosófica à filosofia da mitologia* – destacou que todo o movimento conhecido hoje com o nome de 'idealismo alemão' ou, ainda melhor, 'idealismo pós-kantiano', deveria ser interpretado como uma elaboração do tema kantiano da totalidade (Gabriel, 2016 a, p. 58-59, grifos do autor).

Isso se demonstra na medida em que, primeiro, considerando a filosofia de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814): "em sua tardia *Doutrina da Ciência*, a partir de 1804, a questão central do absoluto é que ele pressupõe a si mesmo quando o pressupomos."; enquanto Hegel, sob uma perspectiva, "radicaliza Kant, ao permitir a transição de um acesso negativo ao Absoluto para a concepção do próprio Absoluto como negatividade." (GABRIEL; ŽIŽEK, 2012, p. 13); e, por fim, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), concebe o sujeito como efeito de: "um processo de inversão, quer dizer, de inversão do Uno, do Ser pré-atual, protótipo de toda existência [...] cujo resultado imediato é o Um invertido" (SCHELLING, *apud* GABRIEL; ŽIŽEK, 2012, p. 16). Esses três grandes idealistas ainda dependem de alguma concepção da totalidade, do mundo, em suas filosofias. Como Gabriel afirma: "argumentarei que nem Fichte, Schelling ou Hegel transcendem a finitude" (Gabriel, 2011, p. ix, tradução nossa). Esse é o caso, desses idealistas ainda conceberem o mundo como uma finitude, por mais que também seja necessário reconhecer que: "O idealismo afirma que o mundo serve apenas como horizonte das nossas práticas (discursivas); o mundo não é um objeto existente." (Gabriel, 2016 a, p. 59)[24].

[24] Tais posturas são, também, correspondentes à de Kant, que: "reconhece a legitimidade metafísica das ideias transcendentais. Contudo, elas não devem ser consideradas como objetos de conhecimento possível, mas apenas como representações, cuja validade é apenas subjetiva, tendo uma função meramente regulativa. Se consideradas como simples princípios regulativos da experiência, as ideias transcendentais podem ter uma legitimidade heurística e uma função sistemática, a saber: orientar e regular o conhecimento humano." (Orben, 2014, p. 2-3)

A filosofia de Gabriel, principal e mais notadamente com "Por que o mundo não existe", se diferencia do idealismo na medida em que o seu novo realismo pretende abandonar toda e qualquer imagem do mundo, seja como horizonte regulativo das ações humanas, ou qualquer outra que se possa conceber. Como Gabriel reconhece: "Simplesmente não existe uma regra ou fórmula mundial capaz de descrever tudo." (Gabriel, 2016 b, p. 17); assim como: "é impossível construir uma imagem do mundo, já que ele não existe" (Gabriel, 2016 b, p. 19); de modo que toda imagem da totalidade que se pensa ser passível de representação, toda tentativa de mapear o mundo, "Sempre que acreditamos vê-lo, temos apenas uma cópia" (Gabriel, 2016 b, p. 76). Qualquer que seja, "essa minha reflexão é um evento muito pequeno no mundo" (Gabriel, 2016 b, p. 18).

CONTINGÊNCIA (DO NIILISMO E DO SENTIDO)

"Aqui eu desejo falar a respeito de *desacordos profundos*." (Fogelin, 2005, p. 7, tradução nossa, grifos do autor), para adotar o termo cunhado por Robert John Fogelin (1932-2016). Mas, para expressar algo a respeito de tais desacordos profundos, parece ser necessário um "laborioso amor por estas minúcias" (Borges, 2008, p. 10), típico do rigor filosófico na literalidade etimológica de um fazer jus ao nome desta disciplina[25].

Assim, esclareça-se o que são desacordos profundos frente às minúcias do pensamento, para que depois se indique quais são os desacordos que aqui se encontram e se possa partir, então, para a exposição do que pretende justificá-los.

> O que é um desacordo profundo? Primeiro me deixe dizer o que eu não quero dizer com esta noção. Um desacordo pode ser intenso sem ser profundo. Um desacordo pode também ser irresolvível sem ser profundo. [...] Mas nós temos um tipo muito diferente de desacordo quando ele procede de um conflito em princípios subjacentes. Sob essas circunstâncias, os partidos podem ser não enviesados, livres de preconceitos, consistentes, coerentes, precisos e rigorosos, e ainda assim discordarem. E discordar profundamente, não apenas marginalmente. Agora quando eu falo a respeito de princípios subjacentes, eu estou pensando a respeito do que outros (Putnam) chamaram de proposições de enquadramento ou o que Wittgenstein era inclinado a chamar de regras. Nós temos um desacordo profundo quando o argumento é gerado por um conflito de proposições de enquadramento (Fogelin, 2005, p. 8, tradução nossa).

[25] "FILÓSOFO – Do gr. *philósophos;* amigo da sabedoria, pelo lat. *philosophu*. [...] Os primeiros filósofos se tinham chamado *sophoí*, sábios. Foi Pitágoras quem, achando por demais ambiciosa esta denominação para homens que procuravam a sabedoria, a substituiu pela de *philósophos* (Cicecro, *Tusc.*, v, 3)." (Nascentes, 1955, p. 216)

Desacordos profundos parecem demandar, assim, um reconhecimento de uma contingência, isto é, de uma "possibilidade de ser de outra maneira, [pois] aquilo que é contingente 'pode tanto ser como não ser [...]', como ensinou Aristóteles" (Gabriel, 2016 a, p. 84). Nesse sentido, o que se reconhece que pode ser como não ser são as problemáticas proposições de enquadramento. Elas podem ser defendidas da forma como se encontram, mas igualmente, com o desacordo profundo, pressupõe-se que possam ser sustentadas sob outra perspectiva, ou mesmo, não serem sustentadas de maneira nenhuma.

Tendo isso em vista, é possível indicar que os desacordos profundos aqui encontrados são dois: o primeiro é um desacordo profundo encontrado *no* niilismo de Gabriel, da sua parte para com o senso comum e a tradição filosófica; e o segundo é um desacordo profundo da parte da aqui presente perspectiva investigativa para com a ontologia negativa, de modo que aqui se discorda profundamente *do* niilismo de Gabriel.

A primeira das duas partes do primeiro desacordo profundo que se reconhece *no* niilismo de Gabriel é a do desacordo entre esse e o senso comum. Esse desacordo profundo se dá na medida em que, segundo a filosofia do novo realismo:

> existe menos do que poderíamos esperar, pois o mundo não existe. Ele não existe e não pode existir. Disso, tirarei conclusões importantes que, entre outras coisas, são contrárias à imagem científica do mundo em sua versão propagada pelas mídias e políticas sociais. Na verdade, eu argumentarei contra todas as imagens do mundo. Pois é impossível construir uma imagem do mundo, já que ele não existe. Por outro lado, porém, afirmo também que existe muito mais do que poderíamos esperar, pois tudo além do mundo existe. Alego que existem unicórnios em uniformes de polícia no lado escuro da lua (Gabriel, 2016 b, p. 19).[26]

Enquanto isso, na maneira como se enquadra proposicionalmente a existência na vida cotidiana, tipicamente marcada "pelas mídias e políticas" (Gabriel, 2016 b, p. 19), se afirmam asserções como: 'É óbvio que o mundo existe!'; assim como se questiona: 'Se o mundo não existe, onde nós existimos?'; além disso, também parece ser amplamente disseminada uma confiança do senso comum na dita "imagem científica do mundo" (Gabriel, 2016 b, p. 19), a qual Gabriel questiona; em geral também se pensa que a maneira como o ser humano concebe o mundo é razoável, enquanto Gabriel

[26] Frente a uma tal afirmação, a alguém alheio ao debate filosófico em questão, seria necessário um esclarecimento, semelhante ao exemplificado por Ludwig Wittgenstein (1889-1951): "Um terceiro se aproxima, ouve isso, e eu lhe digo: 'Este homem não é maluco: Estamos apenas filosofando'." (*Über Gewißheit*, §467, 2023, p. 159)

argumenta "contra todas as imagens do mundo" (GABRIEL 2016 b, p. 19); por fim, para além dos negativos desacordos profundos de Gabriel frente às proposições de enquadramento do senso comum quanto a qual o escopo da existência, esse desacordo profundo também se estende a uma dimensão positiva das proposições de enquadramento do que há, na medida em que se um indivíduo, em seu cotidiano, fosse questionado: 'Existem unicórnios em uniformes de política no lado escuro da lua?'; imediatamente se espantaria com uma pergunta absurda assim e a sua resposta poderia ser semelhante a: 'Que tipo de pergunta maluca é essa? É óbvio que não!'. Assim, para Gabriel, o que é possível de proposicionalmente se enquadrar como existente é, ao mesmo tempo, menor do que o englobado pelo senso comum – pois o mundo não existiria, se tratando apenas de uma "ilusão [...] à qual a humanidade se agarra com tanta teimosia" (Gabriel, 2016 b, p. 16) – mas também maior do que a humanidade em geral afirma – pois as imaginações mais absurdas existiriam e a vida teria infinitos sentidos, mais ou menos espantosos ao cotidiano.

Em seguida, a segunda parte do primeiro desacordo profundo que aqui se reconhece é a de Gabriel frente à tradição filosófica e isso se dá na medida em que, para o niilista:

> É claro que podemos acusar a filosofia de ainda não ter desenvolvido suficientemente o conceito de mundo. A razão disso é que, durante muito tempo, os filósofos permitiram que a ciência natural moderna os intimidasse. Entre os filósofos contemporâneos, isso vale especialmente [...] que o mundo é uma "ideia regulativa". Isso significa que nós pressupomos um mundo como todo e que precisamos compreender tudo o que experimentamos e reconhecemos como recortes desse mundo como um todo. Assim, garantimos a possibilidade de ter uma imagem do mundo coerente e sem contradições, já que o próprio mundo é uma unidade, cujos recortes podemos representar (Gabriel, 2016 b, p. 50-51).

Na tradição filosófica, como foi exposto a respeito de Fichte, Hegel e Schelling, o mundo considerado enquanto uma ideia regulativa da razão vigorava no mínimo desde Kant (como também se evidenciou em nota de rodapé anterior) e, antes, é possível argumentar que a majoritária defesa filosófica se voltava à existência do mundo, por mais que: "Há muito (no mínimo desde Platão e Aristóteles) a filosofia diferencia entre o universo [...] e aquilo que nós, os modernos, chamamos de 'mundo'" (Gabriel, 2016 b, p. 50); ainda assim, Platão e Aristóteles não negavam a existência do

mundo[27] e, talvez, nenhum outro filósofo tenha-o feito tão expressa e radicalmente como Gabriel o faz explicitamente. Negar a existência da totalidade da existência como um ponto de partida necessário para a defender a existência de qualquer sentido da existência é, por certo, um desacordo profundo de Gabriel frente ao que se conhece das proposições de enquadramento ao longo da história da filosofia.

Por fim, após esclarecer as duas dimensões do primeiro desacordo profundo que se reconhece, entre Gabriel e o senso comum e entre Gabriel e a tradição filosófica, é possível partir para algum delineamento prototípico do segundo desacordo profundo que se reconhece.

O presente desacordo profundo pode ser resumido pelo fato de que: enquanto Gabriel assume, como necessárias proposições de enquadramento, o niilismo (quanto à existência do mundo) e o sentido (quanto à existência ser aparecer em um campo de sentido), aqui, propõe-se a possibilidade de que tais necessidades sejam, na verdade, uma contingência.

Se quer argumentar, primeiro, que o mundo existe. Isso pode ser feito de duas maneiras. Uma primeira forma de argumentar que o mundo existe é conservando o critério de existência, ao qual ser é aparecer em um campo de sentido e, portanto, tudo que aparece, existe. A isso, porém, soma-se a possibilidade de que não seja necessária uma aparição plena para algo existir.

Em segundo lugar, se defenderá a existência do mundo na medida em que algo pode existir sem aparecer de qualquer maneira, pondo em xeque o sentido como necessário ao ser.

Por fim, existindo o mundo, se argumenta que ainda há sentido, mas contingentemente, por mais que possa ser uma contingência da qual *o ser humano* não escape. Se abandona a bicondicionalidade posta por Gabriel entre o niilismo e o sentido, convertendo-a, com uma inversão, a uma condicionalidade simples entre o sentido e a existência (do mundo).

INCOMPLETUDE (DO SENTIDO)

[27] Afinal: "Lembremos que o texto da Alegoria da Caverna quer expressar *o nosso mundo.*" (Castro; Olivieri; Silva, 2023, p. 8, grifos nossos); assim como: "Nessa busca pela causa primeira ou princípio suprassensível da ordem *do mundo sensível*, Aristóteles rejeita, contudo, a solução proposta por Platão." (Lozano, 2005, p. 332, tradução e grifos nossos).

Em sua argumentação de que o mundo, como "Um objeto que possuísse todas as características possíveis – podemos chamá-lo de SUPEROBJETO – não poderia existir" (Gabriel, 2016 b, p. 58, grifo do autor), Gabriel afirma que "os objetos podem ser descritos por conjuntos finitos e limitados de características" (Gabriel, 2016 b, p. 58), porém, se questiona se esse é mesmo o caso.

Para exemplificar o que quer dizer, Gabriel afirma: "Nosso cachorro tem quatro patas, um pelo branco, marrom e cinza e determinado tamanho. Mas ele não é [o] Batman." (Gabriel, 2016 b, p. 58). Examine-se essa afirmação. Dela se quer demonstrar que "Pesquisar as causas de um fenômeno, mesmo de um fenômeno tão simples [...] é avançar no infinito" (Borges, 2008, p. 11)[28].

É menos problemático se concordar que há limite de quais características podem ser aplicadas ao cachorro de Gabriel. Que ele seja o Batman é, obviamente, uma característica inapropriada para se aplicar a ele, a menos que o seu nome fosse "Batman" e se ele aparecesse subitamente em um momento inesperado, assustando alguém, se poderia dizer ao reconhecer o cachorro: 'Ah! É o Batman...'. Mas, não é o caso, já que o seu cachorro é chamado "Havannah" (Gabriel, 2016 b, p. 55). Ainda assim, há circunstâncias em alguma medida razoáveis nas quais seria possível atribuir a característica de "ser o Batman", ao cachorro de Gabriel.

---

[28] É nesse contexto do infinito poder aparecer em um simples fenômeno que Priest introduz a obra de Borges à discussão com Gabriel quanto à existência do mundo. Esse infinito é tratado por Priest no tópico 1.3 de '*Everything and nothing*' intitulado '*Everything*', ou seja, 'tudo', no sentido de 'toda-coisa'. Neste tópico, Priest argumenta em favor da existência de um objeto tal como 'tudo', que "é a soma mereológica de todos os objetos" (Gabriel; Priest, 2022, p. 26, tradução nossa), o mundo. "Gabriel argumenta que qualquer objeto pode ser o que é apenas sendo parte do que ele chama de 'campo de sentido'. [...] nós escrevemos o campo de sentido de um objeto *x* como *f(x)*, então nós temos que *x* < [é uma parte própria de] *f(x)*. Agora, suponha que houvesse um objeto ***e*** [*everything*] [...] então ***e*** < ***f(e)***. Mas desde que ***f(e)*** é um objeto [pois campos de sentido também aparecem em outros], ele precisa ser parte de ***e***, desde que tudo é [parte de ***e***] [...] nós vemos que temos uma não-bem-fundamentada sequência [...] - ... < ***f(e)*** < ***e*** < ***f(e)*** < ***e*** < ... E Gabriel toma isso como sendo impossível. [...] Há então, é claro, a questão de porque se deveria supor que uma tal teoria é correta; e aqui se deveria notar que há razões independentes quanto a porque se pode esperar que esse tipo de *loop* mereológico [de um todo e suas partes] seja possível. Primeiro, há um belo conto de J. L. Borges, 'O Aleph'. Nessa história o narrador visita um amigo que o leva a um lugar em seu sótão, *o aleph*, do qual uma pessoa pode ver, se espalhar diante de si, todo o mundo. E, é claro, no que o narrador vê se espalhar diante de si está ele mesmo vendo o aleph, no qual há o narrador vendo o aleph e assim por diante. Nós temos exatamente um regresso do tipo em questão. É claro, isso é apenas uma história, mas é uma bem coerente. Então ela mostra que esse tipo de regresso é conceitualmente possível." (Gabriel; Priest, 2022, p. 27-28, tradução nossa). Sendo assim, o mundo de Gabriel já existiria, no mínimo no campo de sentido das possibilidades conceituais. Gabriel também respondeu às argumentações de Priest nesta mesma obra e, anteriormente, em "*Fiktionen*" (2020), onde afirma, por exemplo, que: "O objeto da sua observação é localizado no Aleph, que *ex hypothesi* é menor do que Borges [o narrador] ele mesmo; é um microcosmo contendo cópias em miniatura de todos os objetos" (Gabriel, 2024, p. 90, tradução nossa) e, assim, ainda procura fazer prevalecer a sua posição segundo a qual: "o mundo *sobre o qual* refletimos não é idêntico ao mundo *no qual* refletimos." (Gabriel, 2016 b, p. 18).

Deixando isso de lado, sim, há no estado de coisas atual um limite para as características que podem ser atribuídas aos objetos, mas, se questiona se essas características são finitas.

Gabriel faz esses apontamentos no contexto de que "Por meio dessas características, o objeto se destaca dos outros objetos." (Gabriel, 2016 b, p. 58) e se concorda com isso, mas se duvida da finitude dessas características distintivas de cada objeto. Não é o caso, por exemplo, que o cachorro de Gabriel seja o único que tem "quatro patas, um pelo branco, marrom e cinza e determinado tamanho." (Gabriel, 2016 b, p. 58) e, ainda assim, outro cachorro com as mesmas características e que seja chamado Havannah, não é o cachorro de Gabriel.

Mesmo que se chegue ao cume da mais detalhada das descrições, atribuindo-lhe, por exemplo, todas as minúcias do seu código genético – o que, em verdade, não é nem de perto a mais detalhada das descrições das características que compõem um ser, mas já é uma descrição muito além do que um ser humano é capaz de fornecer[29] – ainda assim, isso não seria capaz de distinguir o cachorro de Gabriel de um que fosse seu gêmeo univitelino, por exemplo, na medida em que seria dotado da mesma genética[30].

O que se constata é que não só em um ser vivo, mas também nos objetos mais simples, as características que os distinguem de outros são infinitas. Essa dimensão da infinitude de características que podem ser atribuídas ao cachorro de Gabriel é inacessível e, ainda assim, é plenamente possível chamá-lo de 'Havannah', referir-se a ele e constatar a sua existência como o cachorro a respeito do qual Gabriel teceu um exemplo em 'Por que o mundo não existe'.

Há uma incompletude do sentido na medida em que, por exemplo, a cada dia que passa, a cada vez que alguém lê o exemplo de Gabriel envolvendo o seu cachorro, aumentam o número de características que o destacam dos outros objetos, pois cada vez que alguém pensar algo seu respeito, esse pensamento passa a ser uma característica que o destaca dos demais objetos, por mais que Gabriel talvez nunca tenha acesso ao pensamento de cada leitor do seu texto e Havannah, quase com certeza não terá. No contexto do que um objeto é por inteiro, em sua totalidade, seja ele qual objeto for, há muitos sentidos que o destacam dos demais e são alheios ao próprio objeto, não têm um modo de apresentação a ele, que se encontra sempre incompleto em seus sentidos

[29] "Conforme demonstrado pela análise computacional realizada, as *limitações na codificação genética são reveladas* por suas diferentes características." (Kharchenko, 2024, p. 41, tradução e grifos nossos)
[30] "Gêmeos monozigóticos possuem conjuntos idênticos de genes nucleares" (Corey; Nance, 1976, p. 811, tradução nossa)

(modos de apresentação), o que não quer dizer que, a cada instante, não exista como um inteiro, por mais que se trata de um inteiro constantemente a se completar.

Com isso, é possível afirmar que, em nenhum caso é um fato que se tenha acesso completo a todos os sentidos de um objeto por inteiro. O cachorro de Gabriel tem infinitos sentidos inimagináveis a qualquer pessoa que leia o exemplo sobre ele: os detalhes envolvidos em cada passeio que realizou com a família de Gabriel, por exemplo. Mas, Havannah se apresenta como um existente, destacado a cada um que leia "Por que o mundo não existe".

A questão que se ergue, então, é por qual motivo o mundo necessitaria se apresentar, em todos os seus sentidos, para que existisse. Dentre os existentes que se diz seguramente como objetos que existem, nenhum se apresenta em todos os seus sentidos. Se isso fosse necessário para afirmar a existência de algo, não seria possível afirmar a existência de coisa nenhuma[31].

> O ser é multifacetado. No entanto, essa pluralidade não é quantificável, mas é ao invés uma pluralidade de campos de sentido, cada um dos quais estimula uma origem, aponta para *algo que não pode ser dado a qualquer campo de sentido particular.* No curso desses ensaios eu irei referir a isso como uma retirada constitutiva, uma retirada que abre o domínio do que existe (Gabriel, 2011, p. xv, tradução nossa, grifos nossos).

INAPRESENTAÇÃO (DA EXISTÊNCIA)

Tendo em vista que se considerou a possibilidade de, mesmo conservando o critério de existência como sendo necessariamente aparecer em um campo de sentido, é possível conceber que o mundo exista, na medida em que não seria preciso que algo aparecesse por completo para existir, agora, se parte para uma proposta de superação e abertura desse critério de existência que parece fechar o domínio do que existe ao que aparece. Isso é feito, também, a partir de uma posição cética na medida em que é "como uma expressão da liberdade da finitude conquistada pela consciência cética por meio do colocar todo e qualquer conteúdo sob suspeita cética." (Gabriel, 2011, p. 30, tradução nossa).

É possível iniciar uma reivindicação assim se utilizando de uma posição do próprio Gabriel, segundo a qual: "nós precisamos de uma ontologia mais refletida, uma

[31] Uma perspectiva que corrobora para esse pensamento é a de que: "A interpretação revela-se como a atividade ou o simples ato de captação do sentido. Sentido este que é livre e mutável, [...] Percebe-se, dessa forma, que o fundamento filosófico da hermenêutica é a inesgotabilidade do sentido" (Belchior; Falcão, 2008, p. 3542), aqui, utilizando-se do termo hermenêutica em um *lato sensu*.

ontologia que leve em conta a existência de uma pluralidade de campos de sentido e a contingência constitutiva de *tudo* que possa ser o conteúdo de um discurso apto à verdade." (Gabriel, 2011, p. xiv, tradução nossa, grifo nosso).

Na medida em que *tudo* o que pode ser conteúdo de discurso possivelmente verdadeiro é, em sua constituição, contingente, aqui se reconhece que, na medida em que o critério de existência de Gabriel, segundo o qual existir é aparecer em um campo de sentido é, sim, verdadeiro, ele deve, imediatamente, ser também reconhecido como constitutivamente contingente, ou seja, como podendo ser diferente do que é. Em alguma situação, é possível que existir não seja aparecer em um campo de sentido. Constitutivamente, é possível uma existência sem sentido, sem um modo de apresentação.

"A reivindicação ontológica básica que eu irei defender baseado em Fichte, Schelling e Hegel é que o Ser ele mesmo é a fonte da contingência." (Gabriel, 2011, p. xiv, tradução nossa.). Porém, Gabriel parece, posteriormente, ignorar isso e assumir uma necessidade apodítica, indubitável, irrevogável, quanto ao que o ser é. Isso quer dizer, em sua perspectiva, identificar o ser, toda a existência, com o que aparece em um campo de sentido, em um contexto de um modo de apresentação, assim, ele reduz as possibilidades do que pode existir. Em um sentido, Gabriel comente um reducionismo[32], assim como uma generalização apressada, partindo do âmbito do que aparece e indo até o contexto de tudo o que existe, pondo o sentido, os modos de apresentação do que há como capazes de perfeita identidade com a totalidade. Ao mesmo tempo em que faz isso, pondo o ser como idêntico ao sentido da existência, ergue uma imagem do mundo, segundo a qual tudo quanto há se manifesta em um campo de sentido. Se questiona se caso Gabriel cumprisse mesmo com sua expressa pretensão de abandonar todas as imagens de mundo[33], seria possível erguer um critério de existência, qualquer que fosse. Intui-se que não. Até a falta de critério já seria um. Por exemplo, que "O verdadeiramente infinito não pode, portanto, ser qualquer coisa em particular, o que é ser distinguido do finito." (Gabriel, 2011, p. 27, tradução nossa), já é findar as infinitas possibilidades do infinito que parecem dever, se são infinitas, incluir todas as particularidades de todas as finitudes possíveis, dotadas de sentido, ou não.

[32] No sentido de: "Que tal redução de todas as proposições ao tipo daquelas que afirmam [...] que algo que existe tem um certo atributo (o que significa que ambos existem em uma certa relação um com o outro) é errônea, pode ser facilmente visto" (MOORE, Principia Ethica, §74, tradução nossa).

[33] "Na verdade, eu argumentarei contra todas as imagens do mundo. Pois é impossível construir uma imagem do mundo, já que ele não existe." (Gabriel, 2016 b, p. 19).

> O equívoco preferido da literatura de hoje é a ênfase. Palavras definitivas, palavras que postulam [...] resoluções de uma firmeza mais que humana – *único, nunca, sempre, todo, perfeição, acabado* – [...] Não pensam que dizer demais uma coisa é tão inábil quanto não dizê-la inteiramente, e que a descuidada generalização e intensificação é *uma* pobreza (Borges, 2008, p. 53-54, grifos do autor e nossos).

Com isso não se quer dizer que a filosofia de Gabriel seja pobre, de maneira nenhuma. É toda a sua riqueza que possibilita as reflexões que aqui se expõem. "Ainda assim toda falha motiva uma nova consideração tal que todas as teorias filosóficas co-respondem a outra." (Gabriel, 2011, p. 28, tradução nossa). Com isso, propondo uma nova consideração co-respondendo à problemática investigada por Gabriel, se reconhece na sua proposta um empobrecimento das possibilidades do que o ser pode ser, na medida em que ele é inquestionavelmente condicionado ao aparecer em um campo de sentido.

Gabriel simplesmente parece excluir a sua própria posição – segundo a qual o ser se resume ao seu aparecer em contextos de modos de apresentação – do princípio de que a "Filosofia é, portanto, nada além de uma série de tentativas de uma teoria positiva do absoluto em que todas falham. [...] Mesmo assim, há uma lógica da falha [...] de definir o absoluto" (Gabriel, 2011, p. 28, tradução nossa). Isso na medida em que reconhecer uma falha em reduzir o absoluto à necessidade da aparição em um campo de sentido contribui para uma melhor definição não-definidora do que ele é.

"Simplificando: o mundo é um absurdo puro e simples, o que não quer dizer que produzir sentido seja insensato, mas apenas que produzir sentido é finito." (Gabriel, 2016 a, p. 60), ou seja, o sentido não dá conta da infinitude do que o mundo é, não abrange a totalidade da existência, que assim se reconhece como indo além do aparecer. "*toda coisa* pode existir e [...] *qualquer coisa* existe." (Gabriel, 2016 a, p. 59), de modo que não soa razoável negar a plenamente possível existência de algo sem sentido ou modo de apresentação.

CONDICIONALIDADE (DO SENTIDO E DA EXISTÊNCIA)

Aqui se considera que "Inesperado e elusivo é o mundo, mas sua própria contingência é uma riqueza." (Borges, 2008, p. 58). A partir disso, se volta à afirmação de Hegel, segundo a qual ser é aparecer: "*Sein ist Schein*" (*apud* Gabriel, 2011, p. ix); a

qual se reconhece como sendo, sim, uma afirmação verdadeira, mas ela não diz expressamente: '*Sein ist* NUR *Schein';* ou seja, que ser é 'APENAS' aparecer. Em sua literalidade, a proposição de Hegel não estabelece uma relação de bicondicionalidade, segundo a qual se e somente se há aparição, então há existência. Não. O que Hegel propõe – ao menos nesse modo de apresentação do seu pensamento – é uma condicionalidade simples, segundo a qual se há aparição, então há existência, pois, a existência é aparecer. Porém: afirmar com convicção que só há existência sob a condição do aparecer em um campo de sentido parece ser querer limitar, condicionar necessariamente as potencialidades do ser – a própria fonte da contingência, de todas as possibilidades – ao que parece ser, reduzindo-o a uma única possibilidade, privando a contingência da sua riqueza. "Hegel vê no resultado supostamente destrutivo de Sexto [Empírico], isto é, 'que tudo é relativo', uma nova noção de razão, que se opõe a uma forma de razão que assume regras fixas de entendimento." (Gabriel, 2011, p. 25, tradução nossa). Essa seria uma forma de razão capaz de reconhecer que se o mundo é a dimensão máxima de expressão do absoluto, então: "Não é fundamentado, não é racional (ou irracional)." (WTTGENSTEIN, *apud* Gabriel, 2016 a, p. 60), pois determiná-lo como se houvesse uma fixidez inalienável do que é o (ir)racional, seria já o destituir de sua condição incondicionada.

Agora, um último ponto que parece, nesta investigação, ser de fundamental esclarecimento "Sobre essa questão, [é que se] [...] tende ao idealismo no plano do inteiro, mas [se] é devoto do realismo no plano dos objetos e dos fatos." (Gabriel, 2016 a, p. 59). Ao considerar o plano do inteiro, parece ser necessário um idealismo quanto ao absoluto que a totalidade tende a caracterizar. No entanto, isso não nega, mas inclui toda possibilidade contingente, mas efetivamente presente do que é existir enquanto ser humano, em todos os seus sentidos particulares e objetivamente inegáveis.

Dentre tais sentidos se destaca um, isto é, o de que parece razoável afirmar que todos os seres humanos, sob condições normais de existência, devem poder afirmar: "sou livre como o pampeiro / e sempre livre eu vivi" (Borges, 2008, p. 29); uma forma mais poética de expressar algo sobre uma contingência inescapável ao humano que é a experiência de ser livre.

Essa constatação aqui defendida também é coerente com a posição existencialista de Jean-Paul Sartre (1905-1980) em sua obra "O existencialismo é um humanismo", de 1946, na qual afirma: "que o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não criou a si mesmo e [...] por outro lado, livre, porque uma vez

lançado ao mundo é responsável por tudo o que faz." (Sartre, 1999, p. 43, tradução nossa).

Assim, o ser humano se encontra em um contexto absolutamente contingente, no qual não sabe com perfeita precisão os movimentos que o fizeram ser o que é e que tudo poderia ser 'outra coisa', mas o fato é que se é o que se é e, por mais que isso pudesse não ser o caso. Na medida em que se encontra na existência, necessariamente está condenado à situação na qual se encontra e essa, no caso humano, é a de ser livre. Todo ser humano em condições normais de existência não pode razoavelmente negar que é ele próprio, por exemplo, que escolhe não se deitar novamente após se levantar pelas manhãs. Isso é o caso por mais que, talvez, se possa argumentar em favor de determinismo ontológico por questões de condicionamento biológico. Independente disso, não se pode coerentemente negar *o fenômeno* do ser livre, do deliberar, arbitrar livremente. É uma condição óbvia e inevitável da cotidianidade e, sendo assim, serve como um sentido realista de orientação objetiva e contextualmente necessária frente "ao idealismo no plano do inteiro" (Gabriel, 2016 a, p. 59), que se vê negando todas as necessidades em favor de uma contingência primeira e última. O ser humano não vive em uma primeira ou última instância, mas sempre em incontáveis gradações intermediárias.

"Mas uma necessidade realmente consistente não precisa, por sua vez, de uma motivação necessária para ser necessária." (Gabriel, 2016 a, p. 92). Por mais que seja contingente, por mais que poderia ser diferente o que fez a existência a ser atualmente como é, de modo que ela não mais seria como atualmente se reconhece, independente disso ser o caso, continua sendo consistentemente verdadeiro que há necessidades parciais, limitadas à sua condição presente, às quais o ser humano se encontra inescapavelmente submetido. A liberdade não é a única.

Por mais que Zenão argumente com razão que Aquiles nunca ultrapassaria uma tartaruga[34] em uma corrida na qual largasse com certa desvantagem, ainda assim, cotidianamente é inegável que sendo realista e objetivo, Aquiles com certeza

[34] "Com referência ao livro de Aristóteles, o núcleo do paradoxo de Zenão é a ideia de que, para Aquiles recuperar o atraso com a tartaruga, deve primeiro realizar um número infinito de atos. O problema, à descrição da época, aparece apresentado da seguinte forma: suponhamos que Aquiles corre dez vezes mais rápido que a tartaruga e lhe dá cem unidades de medidas à frente antes de iniciar uma corrida. A fim de ganhar, Aquiles deve primeiro compensar o seu espaço inicial, ou seja, a vantagem de cem unidades dada à tartaruga, mas quando ele faz isso e chega ao ponto onde a tartaruga começou, essa, teve tempo para avançar dez unidades. Novamente, enquanto Aquiles corre mais dez unidades, a tartaruga avança uma unidade adiante, depois, Aquiles corre uma unidade e a tartaruga avança um décimo da unidade, e assim por diante, sem fim." (Monteiro, 2013, p. 344)

ultrapassaria com facilidade qualquer tartaruga. Nem por isso o raciocínio de Zenão é falso. “não há uma única matriz transcendental de todos os pensamentos, nenhuma absoluta forma lógica do pensamento, mas apenas uma [...] multiplicidade de formas lógicas.” (Gabriel, 2011, p. 30, tradução nossa)

Mas, há campos de sentido, formas lógicas das quais o ser humano não parece poder escapar. O ser humano não se demonstra com a capacidade de escapar dos campos de sentido em geral, pois até a noção de uma existência para além dos campos de sentido já aparece a ele em um campo de sentido. “é a natureza do humano tomar medidas tais que as nossas vidas são geralmente pautadas de um tal modo que nós não demandamos uma fundamentação ou considerações filosóficas para as nossas formas de vida.” (Gabriel, 2011, p. 29, tradução nossa). Esse reconhecimento, porém, ainda não parece dá-lo a licença para apressadamente reduzir toda a existência, em absoluto, em tudo o que o ser é e pode ser, a uma condição que é própria do ser típico que o humano mesmo é, aí, na atualidade da presença em que existe.

> atinge a liberdade de autoconsciência apenas através da extradição de todas as reivindicações teóricas a um conhecimento do em-si-mesmo e [através de] uma cega entrega às aparências, às quais o cético deve necessariamente se segurar, sem com isso fazer uma reivindicação sobre o verdadeiro ser (Gabriel, 2011, p. 29, tradução nossa).

CONCLUSÃO

Assim, as considerações finais desta presente investigação tratam de desacordos profundos no que diz respeito a minúcias do pensamento, pela demanda intuitiva do cuidadoso reconhecimento de contingências, ou seja, da possibilidade de que algo tanto seja, como não seja, em outro sentido.

Traz-se à tona os desacordos profundos encontrados no niilismo de Markus Gabriel frente ao senso comum, bem como frente à tradição filosófica e, além disso, os desacordos profundos que se têm do niilismo de Gabriel, quanto às consequências do seu critério de existência, que levariam à não existência do mundo, bem como quanto ao seu próprio critério de existência por si só, antes do que ele supostamente deveria provocar e, por fim, se estabelece um diagnóstico frente à bicondicionalidade entre o niilismo quanto ao mundo e o sentido da existência, convertendo-o em uma condicionalidade simples entre a existência do sentido e a existência em geral. Se há

algum sentido é porque há, ao menos, essa existência que é a do modo de apresentação que se é capaz de apreender em uma manifestação.

Em meio a isso, procura-se realizar, também, uma defesa do senso comum frente ao espanto para com as defesas de Gabriel, propondo a verdade da obviedade de que o mundo existe, sim, em um sentido, por mais que no sentido expresso por Gabriel ele possa não existir, não parece razoável reduzir o contido pela existência à inexistência do mundo. Além disso, também se volta à posição mais tradicional da filosofia, segundo a qual o mundo 'sempre existiu' e não se reconhece nenhuma outra proposta de negação da sua existência tão veemente quanto a de Gabriel.

Porém, também é importante ressaltar que todas essas reflexões, como toda a filosofia, sempre devem ser encaradas de uma maneira prototípica. Nenhum pensamento é absolutamente acabado ou plenamente aperfeiçoado. Mas, não é possível apegar-se à necessidade de uma inquestionável resolução para começar a propagar alguns posicionamentos e, por isso, aqui se questiona a asserção de Gabriel segundo a qual a inexistência do mundo e a existência do sentido seriam condições necessárias à existência de tudo o que existe.

Para melhor dialogar com o contemporâneo filósofo alemão, primeiro, procura-se uma forma de defender a existência do mundo conservando o seu critério de existência, para que se fale a sua linguagem e se argumente em seus termos. Nisso, se reconhece que nenhuma das outras coisas, objetos ou fatos que se afirmam seguramente como existentes têm uma aparição completa em um campo de sentido, qualquer que seja e, com isso, se questiona por que motivo seria necessário que o mundo se manifesta-se por completo em um campo de sentido para que existisse. É possível que o mundo se apresente, como parece se apresentar constantemente, de maneira parcial, em todo e qualquer campo de sentido que lhe componha, e, assim, exista.

Tendo realizado tal empreendimento, se partiu para uma proposta de superação do critério de existência de Gabriel, ou seja, segundo o qual a existência seria unicamente o manifesto em um campo de sentido e se propõe, então, a possibilidade de uma inapresentação da existência. Isso procurando atender a demanda feita pelo próprio Gabriel de que se necessita de uma investigação sobre o ser mais refletida e que considere a constituição de tudo quanto há como contingente. Erguer a inexistência do mundo e a existência de sentido como condições necessárias é já pôr em xeque essa contingência demandada na mais abrangente possível consideração ontológica, por mais que em sua contingência, sim, seja possível que se manifestem como necessárias – em

um contexto – a inexistência do mundo e a existência do sentido. Esses contextos, porém, não parecem poder razoavelmente ser elevados ao absoluto, como nada o deve poder, nem mesmo a contingência, em um contraditório rigor.

Por fim, o que se intui é uma condicionalidade simples entre sentido e existência. Se há sentido, há algo e esse algo que se pode ter segurança que há é o próprio sentido. Disso não se segue a segurança de afirmar que tudo quanto há é dotado de sentido, de algum modo de apresentação. Não. Por mais que, se algo for dotado de um modo de apresentação, sim, se possa ter segurança da sua existência, no mínimo enquanto fenômeno que se apresenta do modo como se apresenta. Se propõe, então, um exemplo disso que é a experiência, o fenômeno da liberdade. Por mais que seja possível argumentar, ontologicamente, que a liberdade não existe, um ser humano, em sã consciência, não parece ser capaz de razoavelmente negar que ele tenha a experiência de livremente escolher como realizar os seus afazeres cotidianos. Assim como se pode elaborar os mais intrigantes paradoxos, como que para chegar a um lugar se precisa, primeiro, percorrer a metade da distância até o local e, depois, a metade da metade e, em seguida, a metade da metade da metade, até ao infinito, de modo que matematicamente nunca se chegaria ao local. Independente disso, é um fato inegável que, cotidianamente, o ser humano tem a experiência de se deslocar com sucesso a muitos locais. Agora, com isso, por mais que a infinita divisão do espaço não se apresente a ele diretamente por meio dos seus cinco sentidos, mas apenas o faça por meio de uma abstração, não parece igualmente razoável reduzir a existência às suas experiências cotidianas. Elas por certo são constitutivas do que há, porém, parece filosoficamente mais saudável sempre conservar a dúvida de que tudo pode ser diferente da maneira como o que há se apresenta, diretamente pelos sentidos, ou indiretamente pela abstração imaginativa. É possível que exista o sem sentido, o que não se apresenta de maneira nenhuma, não só ao ser humano, mas a nenhuma forma de existência.

REFERÊNCIAS

ARALDI, Clademir Luís. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 5, p. 75-94, 1998.

BELCHIOR, Germana Parente Neiva; FALCÃO, Raimundo Bezerra. A inesgotabilidade do sentido e a inafastabilidade do todo. **Encontro Preparatório para o Congresso Nacional do CONPEDI**, Florianópolis, v. 17, p. 3542-3562, 2008.

BORGES, Jorge Luis. **Discussão** (1932). Trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BORGES, Jorge Luis. La metáfora. **Revista de Psicoanálisis**, Santa Fe, v. 63, n. 3, p. 539-548, 2006.

CARUSO, Francisco; OGURI, Vitor. A eterna busca do indivisível: do átomo filosófico aos quarks e léptons. **Química Nova**, São Paulo, v. 20, n. 3, p. 324-334, 1997.

CASTRO, Lourivânia de Lacerda; OLIVIERI, Alejandro Gabriel; SILVA, Gustavo Javier Castro. O Mundo Dicotómico de Platão como fundamento metafísico da sua teoria das Formas de Governo. **Revista Processus de Políticas Públicas e Desenvolvimento Social**, v. 5, n. 9, p. 1-11, jan. – jul. 2023.

ARENHART, Jonas Rafael Becker; CONTE, Jaimir; MORTARI, Cezar Augusto (orgs.). **Temas em filosofia contemporânea**. Florianópolis: NEL/UFSC, 2014.

COREY, Linda A.; NANCE, Walter Elmore. Genetic models for the analysis of data from the families of identical twins. **Genetics**, Oxford, v. 83, n. 4, p. 811-826, ago. 1976.

ELLIS, George Francis Rayner. Physics and the real world. **Foundations of Physics**, Salt Lake City, v. 36, n. 2, p. 227-262, fev. 2006.

FOGELIN, Robert John. The logic of deep disagreements. **Informal logic**, Windsor, v. 25, n. 1, p. 3-11, 2005.

FREGE, Friedrich Ludwig Gottlob. Sense and reference. **The Philosophical Review**, Ithaca, v. 57, n. 3, p. 209-230, mai. 1948.

GABRIEL, Markus; PRIEST, Graham. **Everything and nothing**. Cambridge: Polity Press, 2022.

GABRIEL, Markus. **Fictions**. Trad. Wieland Hoban. Cambridge: Polity Press, 2024.

GABRIEL, Markus. **Fields of sense**: a new realist ontology. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

GABRIEL, Markus.; ŽIŽEK, Slavoj. **Mitologia, loucura e riso**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

GABRIEL, Markus. **O sentido da existência**: por um novo realismo ontológico. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016 a.

GABRIEL, Markus. **O sentido do pensar**: a filosofia desafia a inteligência artificial. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2021.

GABRIEL, Markus. **Por que o mundo não existe**. Petrópolis: Vozes, 2016 b.

GABRIEL, Markus. **Transcendental ontology**: essays in German idealism. Londres; Nova Iorque: Continuum International Publishing Group, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe**: I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976: Band 7: Vorträge und Aufsätze. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

KHARCHENKO, Eugene Pavlovich. Particular and general limitations in gene coding and synonymous recoding of genes. **Molecular Genetics, Microbiology and Virology**, Londres, v. 39, n. 1, p. 40-46, 2024.

LOZANO, Vicente. El orden del mundo y su explicación analógica en Aristóteles. **Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana**, Barcelona, v. 54, n. 132, p. 331-348, 2005.

MONTEIRO, Lúcia Cristina Silveira. Paradoxo de Zenão: diferentes interpretações para uma compreensão construtiva. **Connecting Repositories**: Comitê Latino-Americano de Matemática Educativa: Capítulo 1. Análisis del discurso matemático escolar, p. 343-350, 31 dez. 2013.

MOORE, George Edward. **Principia Ethica**. London: Cambridge University Press, 1903.

NASCENTES, Antenor. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, Francisco Alves, São José e Livros de Portugal, 1955.

ORBEN, Douglas João. Considerações acerca das ideias transcendentais na filosofia teórica de Kant. **Revista Contemplação**, Marília, n. 9, p. 1-13, 2014.

PEÑA, Ignacio García. Animal racional: breve historia de una definición. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, Madrid, v. 27, p. 295-313, jan. – dez. 2010.

RAMÍREZ, Mario Teodoro. El nuevo realismo: la filosofia del Siglo XXI. **Revista de Humanidades**, Santiago, n. 37, p. 335-345, jan. – jun. 2018.

RODRIGUES, Osvaldino Marra. O platonismo de Hegel: o absoluto. **Claridades: revista de filosofia**, Rioja, v. 2, n. 1, p. 133-140, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. **El existencialismo es un humanismo**. Barcelona: Edhasa, 1999.

THE MEDICAL TASK FORCE ON ANENCEPHALY. The infant with anencephaly. **The New England Journal of Medicine**, Massachussets, v. 322, n. 10, p. 669-674, 8 mar. 1990.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Sobre a certeza** [Über Gewissheit]. Trad. Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Fósforo, 2023.

ETICIDADE EM TAYLOR: A HERANÇA DE HEGEL NOS CONCEITOS DE AUTENTICIDADE E RECONHECIMENTO

Kelvin Felipe Weschenfelder

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), com bolsa CAPES. Atualmente é professor do Instituto Estadual Seno Frederico Ludwig. Pesquisa Filosofia política.

Ellen Cristina Rodrigues Correia

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Mestra em Filosofia (2022) e licenciada em Filosofia (2019) pela mesma universidade. Foi bolsista de Iniciação Científica vinculada ao projeto "O agente humano: aspectos da teoria da ação em Hegel" (2019–2020).

Inácio Helfer

Professor titular de Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Doutor em Filosofia pela Université de Paris I / Panthéon-Sorbonne. Realizou pós-doutorado na Université de Montréal e estágio sênior na University of Chicago.

RESUMO

Este artigo investiga a influência do conceito hegeliano de eticidade (Sittlichkeit) na filosofia de Charles Taylor, em seus conceitos de reconhecimento e autenticidade. Taylor entende a eticidade como fundamental para compreender o campo social contemporâneo, articulando razão, expressão e herança grega. O estudo, realizado por revisão bibliográfica, mostra a atualização do conceito ao tratar, em primeiro lugar, autenticidade, como compromisso de ser fiel a si promovendo o desenvolvimento de individualidades relacionais; e, em segundo, reconhecimento, evidenciando a importância de comunidades autônomas e inclusivas, destacando elementos do conceito de Hegel e sua reformulação em Taylor para pensar a identidade individual.

PALAVRAS-CHAVE: Alienação; Eticidade; *Sittlichkeit*; Reconhecimento; Hegel.

ETHICAL LIFE IN TAYLOR: HEGEL'S LEGACY IN THE CONCEPTS OF AUTHENTICITY AND RECOGNITION

ABSTRACT

This article investigates the influence of Hegel's concept of ethical life (Sittlichkeit) on Charles Taylor's philosophy, particularly his notions of recognition and authenticity. Taylor views ethical life as essential for understanding the contemporary social sphere, linking reason, expression, and Greek principles. Using a literature review, the study shows how Taylor updates the concept in two ways: first, in authenticity, as a commitment to being true to oneself while developing relational individualities; and second, in recognition, highlighting the role of autonomous and inclusive communities, evidencing Hegel's original concept and its reformulation to understand individual identity.

KEYWORDS: Alienation; Ethical life; *Sittlichkeit*; Recognition; Hegel.

INTRODUÇÃO

Um dos anseios da filosofia contemporânea é desconfiar das instâncias modernas que legaram uma perspectiva individualista aos indivíduos – Adorno, Horkheimer e Taylor partem dessa concepção. Os feitos de 'pensar como um moderno' colocaram o ser humano sobre uma *edge* controversa – de um lado uma ciência que fora capaz de promover avanços significativos e melhorar a vida dos indivíduos, de outro uma cultura que por vezes se mostrou individualista e centrada em uma concepção puramente racional e abstrata no qual a máxima cartesiana "penso, logo existo" fora modelo basilar. Hegel foi um dos autores que, ainda na modernidade, buscou formas de compreender o ser humano de forma relacional, daí o interesse de boa parte da filosofia contemporânea no autor.

O conceito de eticidade, apresentado por Hegel em *Princípios da filosofia do direito ou direito natural e ciência política em compêndio* (2021), é um exemplo de sua divergência com preceitos da modernidade. O termo diz respeito à liberdade realizada essencialmente no coletivo, corporificada através da família, da sociedade civil e do Estado. A ideia contrastava com a filosofia moral de Kant que, ao observar *a priori* o

campo da moralidade, não a colocava sobre perspectiva histórica e coletiva[35], mas presumia um tipo de solipsismo moral individual. Hegel compreende que é através da luta por reconhecimento que o homem sai da condição de submissão e conquista prerrogativas para interagir numa condição de igualdade intersubjetiva. Essa instância na qual as consciências passam a se relacionar como agentes reconhecidos e detentores de um valor ético é denominado como o campo da eticidade – no qual o Estado se torna um passo necessário decorrente das disputas em torno de reconhecimento, bem como de situações de não reconhecimento que se desenvolvem com frequência na sociedade civil, em especial nas dinâmicas do mercado.

Charles Taylor comenta, em pelo menos dois momentos, sobre as possíveis contribuições do conceito de *eticidade* para compreender aspectos de nossa realidade (em *Hegel: sistema, método e estrutura,* 2014*,* e em *Hegel e a sociedade moderna,* 2005). O ponto que o artigo pretende sustentar é o de que a influência desse conceito pode ainda ser entendido dentro de outros dois conceitos do pensador – *reconhecimento* e *autenticidade* – que compartilham os mesmos aspectos significativos de sua formulação. Taylor, ao reinterpretar essa ideia, visa compreender a formação de nossa identidade contemporânea ligada ao processo de reconhecimento mútuo. Para o autor, é só a partir da relação entre intersubjetividades que temos a formação de um indivíduo; dessa forma, o coletivo precederia o indivíduo em muitos aspectos na formação de sua subjetividade. Taylor compreende ainda que, em decorrência desse fenômeno intersubjetivo, ignorar esse aspecto de reconhecimento em nossas sociedades traria prejuízos à formação de identidades e riscos de marginalização social. Podemos interpretar essa comunidade intersubjetiva como herança direta da crítica hegeliana da formação do indivíduo.

Segundo Taylor (2005), Hegel teve ainda o mérito de comprimir em sua filosofia duas das grandes aspirações específicas de sua época: o iluminismo e o romantismo/expressivismo[36]; o termo hegeliano eticidade pode ser compreendido como síntese dessas duas correntes do pensamento moderno. Ou seja, a concepção de eticidade leva em conta aspectos relevantes da modernidade, a saber, a sua tendência ao esclarecimento e a crítica da falta de realização expressiva entre o indivíduo e o seu

[35] Para saber mais sobre esse contraste consultar: Montagner Giulianis, M. A. UMA REFLEXÃO SOBRE A ETICIDADE NO PENSAMENTO DE HEGEL. Polymatheia - Revista de Filosofia, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 273-285, 2024.

[36] Taylor, no primeiro capítulo do livro, demonstra como o pensamento de Herder é uma representação do expressivismo e pode ser entendida como um protesto contra a hegemonia da visão iluminista acerca do ser humano. Taylor, Charles. Hegel e a sociedade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

todo. Podemos relacionar essa concepção também com o conceito de autenticidade de Taylor, um processo que envolve o reconhecimento de nosso compromisso com nossa individualidade. Ambos os conceitos – eticidade e autenticidade – dependem da dialética entre coletivo e indivíduo e rejeitam o individualismo na formação do eu e da moral.

A pesquisa tem como objetivo compreender a herança da eticidade hegeliana na filosofia contemporânea de Taylor e está dividida em três partes. Em um primeiro momento, busca compreender o contexto de Hegel, as influências em torno do conceito de eticidade e sua relação com a alienação. Posteriormente, pretende investigar como o conceito de eticidade é reinterpretado nos conceitos de autenticidade e reconhecimento de Taylor e analisar sua conceitualização sobre a utilidade desse termo na atualidade. Por fim, coloca em evidência a compreensão de Taylor de que, como seres relacionais, o reconhecimento é imprescindível para a promoção de sociedades inclusivas e multiculturais, bem como destaca a importância da autenticidade na formação ética do indivíduo.

ETICIDADE: ENTRE AS LUZES, *STURM UND DRANG*[37] E OS GREGOS

Durante o início do século XVIII, duas correntes disputavam o campo das principais ideias concernentes ao conjunto de representações influenciadoras da vida social, política e cultural: o iluminismo e o romantismo. Os iluministas pautavam sua filosofia, entre outros anseios, no secularismo, na razão e na ciência, e haviam promovido uma das mais fortes teorias até então postas, a de Immanuel Kant, que salientava uma forte posição universalista. Do outro lado, os românticos, especialmente os expoentes do romantismo alemão como Friedrich Hölderlin, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling e Johann Gottfried Herder, tinham posições críticas quanto ao rumo pelo qual as sociedades influenciadas pelas luzes eram estimuladas a se configurarem. Refletiam sobre como a valorização do processo de racionalização da arte culta e refinada promovia o afastamento do cultivo das artes populares, da poesia, das canções e da cultura popular em geral, bem como questionavam a acepção moral universalista que desqualificava as regras de conduta regionais ou de segmentos restritos de

[37] Movimento literário do séc. XVIII que questionava a influência francesa e exaltava a herança cultural que tinha em sua vanguarda diversos pensadores românticos.

grupamentos sociais tradicionais[38]. Nesse ponto Hegel conseguiu sintetizar em sua filosofia grandes anseios de sua época: enquanto via e compreendia com entusiasmo crítico os avanços científicos decorrentes da tradição iluminista, também compreendia a necessidade de uma maior unidade entre indivíduo e coletividade ou indivíduo e natureza, assim como faziam os românticos.

Se por um lado o ser humano moderno se sentia impelido a produzir maneiras mais eficientes de trabalho – herança direta do iluminismo –, por outro lado essa concepção o cindia em razão e animalidade, e então haveria espaço apenas para uma dessas acepções, a razão. O romantismo questionava essa separação e buscava uma integração do ser em um, uma vez que "como um ser expressivo, o homem tem de recobrar a comunhão com a natureza, que foi rompida e mutilada pela postura analítica e dissecadora da ciência objetificadora" (Taylor, 2005, p. 13). Nesse sentido, as duas correntes se apresentavam como antagônicas em seus termos.

O ser humano contemporâneo acabou por receber influência direta dessas duas correntes de pensamento. Segundo Taylor (2005), o iluminismo prevaleceu nas práticas e instituições do ser humano moderno e as duas aspirações descendentes do iluminismo – a engenharia social utilitarista e o impulso à liberdade absoluta – tiveram muito mais proeminência na sociedade moderna posterior do que gostariam os românticos. O romantismo, por outro lado, além dos protestos e críticas às acepções iluministas dominantes na sociedade moderna, foi encapsulado dentro da vida privada, como modo de ver a vida individual – uma realização expressiva. Em Taylor essa realização expressiva de si está presente no conceito de autenticidade, que compreende a conciliação entre as atitudes, valores e desejos postos do ser para ele mesmo.

Ainda que a história da filosofia tenha desenvolvido outras formas de crítica às tendências iluministas, Taylor (2005) identifica que em Hegel podemos compreender uma tentativa de sanar esses anseios até então antagônicos. O mérito de Hegel foi conceber em seu sistema as principais aspirações que de fato tiveram fortes influências e guiaram o rumo da sociedade moderna – a tendência ao esclarecimento e o expressivismo existencialista (Taylor, 2005). O âmago da sagacidade de Hegel é justamente a compreensão dessas duas tendências como fundamentais para a

[38] Löwy e Sayre (2015) compreendem que essa corrente se constituiu também como uma visão de mundo que formou-se em oposição ao sistema capitalista que estava a surgir. Para saber mais, consultar em: Löwy, Michael; Sayre, Robert. **Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da Modernidade**. Boitempo Editorial, 2015.

modernidade. A crítica romântica/expressiva visava integrar o ser humano com seu meio de forma a não cair em uma visão individualista/mecanicista. Dessa forma, a eticidade pode ser vista também como uma antítese de uma visão individualista, pois compreende justamente esse caráter intersubjetivo das relações sociais. Ou seja, pode ser compreendida como esse elo entre a expressividade da cultura humana e o esclarecimento do seu tempo sobre si mesmo. Ribeiro (2012), por exemplo, entende que Taylor encara a tendência individualista da modernidade como fonte do mal-estar contemporâneo e como aquilo que gera o empobrecimento dos indivíduos.

Como citado de forma breve anteriormente, ao buscarmos em *Princípios da filosofia do direito ou direito natural e ciência política em compêndio* (2021) de Hegel uma definição de *eticidade* encontramos:

> [...] A eticidade é a ideia da liberdade, enquanto bem vivente, que tem na autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento sendo em si e para si e seu fim motor, – [a eticidade é] o conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência (Hegel, 2021. p. 173).

Notamos que há outras condições que estão alinhadas para a realização da eticidade, como a liberdade e o bem, ambos conceitos na filosofia hegeliana que dizem respeito a relações intersubjetivas, ou seja, relacional entre indivíduos. Dessa forma, diferente de Kant que via a problemática do bem e da liberdade como assuntos que dizem respeito a moralidade individual, Hegel compreende que ambos os conceitos dizem respeito ao campo da eticidade[39]. É apenas no momento em que os membros de uma comunidade reconhecem suas inclinações éticas e políticas na realização de um bem comum que estes estão exercendo sua verdadeira liberdade.

Taylor (2005) explica que a eticidade é esta concepção mais ampla na qual nossas obrigações éticas dão suporte e seguimento realizado necessariamente no campo social. O termo hegeliano é influenciado também pelo exemplo da polis dos gregos antigos[40]. Quando observamos o exemplo da polis grega, é facilmente notável o

[39] Hegel propõe uma divisão entre moralidade subjetiva (Moralität) e objetiva (Sittlichkeit), sendo preciso superar a primeira moralidade que ficaria no plano subjetivo para ter acesso à moralidade objetiva. Para melhor compreensão da terminologia hegeliana, indicamos a leitura de Roani, Alcione Roberto. A filosofia do direito de Hegel: o agir ético e político conforme a Moralität e a Sittlichkeit. Revista de Ciências Humanas, n. 38, p. 295-316, 2005.

[40] Hegel havia encontrado na polis grega um modelo de coletividade ideal, o qual a tradição da filosofia política de sua época o impossibilitaria de atingir. Sobre esta inspiração de Hegel pelos gregos, consultar Honneth, Axel. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. Editora 34, 2003, p. 40-41.

comprometimento dos indivíduos com a realização plena de seu Estado. Basta pensar na definição de ser humano como animal político de Aristóteles (1997), ou seja, o ser que por definição precisa da relação com sua coletividade, demonstrada no livro I da *Política,* e a decisão de Sócrates de permanecer no cárcere narrada por Platão (1979), exemplos que nos confirmam que havia uma concordância do querer individual e do querer coletivo entre os membros da polis. Além disso, a história do conceito de *parresia* demonstra que, para os gregos, a capacidade de uma comunidade absorver aquilo que os indivíduos compreendem como 'verdade' era um preceito para uma boa relação para com essa comunidade.

De forma sintética, a questão da eticidade é possibilitar que os membros de determinada sociedade possam expressar, através de sua cultura e Estado, aquilo que por base define a cultura de determinada localidade. Entretanto, isso não se dá apenas de modo figurativo, pois as definições da eticidade são profundamente enraizadas na construção do próprio indivíduo, como o meio de possibilidade para a realização da mesma. Desse modo, cada povo desenvolverá sua própria eticidade ao passo que seus indivíduos se reconheçam nela e a sustentem. Como dito anteriormente, a expressão da Eticidade em Hegel é dividida em três figuras: a família, a sociedade civil burguesa e o Estado, ou seja, cada grupo social buscará uma definição própria para a forma de realização de sua própria eticidade. Daí partem as diferenças culturais que observamos em diferentes localidades em suas definições de família ou de funções do Estado.

Nesse contexto, o processo de alienação[41] diz respeito a quando o elo entre o indivíduo e sua eticidade não é efetivo, em outras palavras, quando o indivíduo não se reconhece dentre as estruturas então estabelecidas pelo seu grupo. Taylor (2005) comenta que o indivíduo que está em processo de alienação considera as normas e fins que definem as instituições vigentes em sua comunidade de pouca ou nenhuma relevância para sua vida. Taylor (2005) também ressalta que quando um indivíduo está passando pelo processo de alienação, ele precisa se voltar para outras coisas a fim de determinar aquilo que será vital para si. Este momento de alienação individual pode fazer com que indivíduos busquem a migração em busca de outra eticidade mais

[41] Em Hegel, quando tratamos sobre alienação estamos nos referindo a pelo menos três terminologias no alemão: "Entfremdung", "Entäusserung" e "Veräusserung". Em muitos idiomas, inclusive no português, não há palavras correspondentes para diferenciá-las. Para uma melhor diferenciação entre os termos, consultar: D'abbiero, Marcella. A "alienação" em Hegel: usos e significados de Entäusserung, Entfrendung, Veräusserung. **Revista online Verinotio**, n. 19, p. 18-31, 2015.

adequada para si, ou se volte a si mesmo como a experiência mais significativa que um indivíduo possa ter, ignorando os rumos seguidos por suas comunidades tradicionais[42].

A massificação da alienação, então, poderia ser compreendida como fonte de mal-estar social no momento em que boa parte de uma comunidade estaria voltada para si, confundindo o individualismo com a liberdade. Assim, a alienação sempre será um indício de que a eticidade promovida por determinada sociedade não está sendo estimada pelos membros do grupo, ou que os membros do grupo não se reconhecem como membros respeitados perante o campo social. Portanto, a alienação pode ser entendida como o desgaste de uma compreensão da eticidade, ou seja, o não reconhecimento do indivíduo com a sua eticidade.

RECONHECIMENTO E AUTENTICIDADE EM TAYLOR

Taylor compreende que o processo de eticidade deve ser resgatado da filosofia hegeliana e reincorporado em nossas análises sobre a sociedade. O autor pontua que o termo ainda pode ser compreendido em sua dialética com a alienação como forma de interpretar a aprovação do campo social pelo seu povo. Isso decorre do fato de que, para as democracias ocidentais, o reconhecimento do Estado pelo seu povo se tornou o suporte fundamental do elo social – o que pode ser observado no processo do voto, nas pesquisas de aprovação e nos protestos por incorporação de direitos – e isso remonta ao processo descrito por Hegel como pilar fundamental de nosso campo social. Como nos elucida Domingues Silva da Costa em seu artigo intitulado *Política do reconhecimento* (2021), Taylor vê a necessidade de se buscar nesse processo de reconhecimento do coletivo pelo indivíduo descrito por Hegel um modelo a ser atingido atualmente – daí a formação de sociedades multiculturais, que são capazes de suportar diversas formas de expressividade.

Fato é que, sem o reconhecimento da população com seu respectivo Estado, há o desgaste das instituições e/ou a perda total de interesse do indivíduo em participar dos rumos da sociedade. Podemos compreender isso como uma herança direta das revoluções modernas que puseram o espírito de lutar pelos direitos como preceito de liberdade. Taylor, ao desenvolver uma reflexão sobre a importância do reconhecimento

[42] Na *Fenomenologia do Espírito* (2002) de Hegel temos a figura do estoico, como aquele que se volta a si e não participa do movimento dialético de formação da realidade. Para saber mais, consultar: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

no campo social, dialoga também com a filosofia de Axel Honneth. Tanto para Taylor quanto para Honneth o reconhecimento está na base de formação da identidade dos indivíduos e seu processo tem efeito fundamental na boa relação entre indivíduo e coletividade. A ideia de eticidade é também encontrada em Honneth quando, em *Luta por Reconhecimento* (2003), ele busca compreender normativamente a forma como as lutas sociais estão guiando nossas sociedades baseado-se na ideia de que para se afirmar o reconhecimento, o Estado precisa incorporá-lo em instituições e direitos.

A ideia de *multiculturalismo* também dialoga com os preceitos de Honneth. Para Taylor, as democracias liberais precisam estar abertas a reconhecer identidades individuais e coletivas para atingirem o tipo de reconhecimento que anseiam. Dessa forma é possível observar que o reconhecimento multicultural de Taylor é inspirado na compreensão de realização de si no Estado da terminologia hegeliana de eticidade. Ambos os termos buscam manter o elo social entre indivíduo e sociedade de forma a evitar a frustração do indivíduo – que seria em Hegel a alienação e em Taylor o não reconhecimento, ambos processos que colocam o indivíduo voltado para si como maior experiência possível e, no caso de Taylor, abrindo espaço para o individualismo.

Em Taylor há também a compreensão de que as comunidades intersubjetivas participam da formação de nossas identidades de forma ativa. Taylor aborda o conceito do "outro significante", buscando valorização do social na formação do *self,* que seria formado através da dialética do semelhante e do diferente, compreendendo suas diferenças e reconhecendo as diferenças alheias. Dessa forma, a formação do *self* só pode ser compreendida no interior de uma coletividade. Segundo da Costa e Oliveira em *A herança hegeliana na crítica à filosofia do sujeito em Charles Taylo*r (2001), o filósofo canadense herdou de Hegel a crítica à Kant no sentido da formação de uma consciência autônoma capaz de autodeterminar-se desligada de qualquer influência externa. Nesse sentido, a liberdade humana também deve ser compreendida de forma relacional com realização em sociedades liberais capazes de reconhecer diferentes culturas em uma nação pluricultural.

Da mesma forma que a concepção de eticidade carrega em si uma veia expressiva/romântica, o conceito de autenticidade, concebido por Taylor, também carrega uma veia expressiva de "expressão de si sem medo" perante o campo social. Tal concepção está alinhada com outros preceitos contemporâneos que buscaram restabelecer o "falar a verdade sobre si" que marcaram a cultura grega[43]. Na concepção

[43] A tradição aqui comentada diz respeito à Foucault e Butler.

de Herder, cada um tem sua própria maneira de ser, trazendo a concepção de ser autêntico como fator relevante para a vida dos indivíduos. A realização expressiva de si carrega traços do espírito romântico e, em Taylor, a autenticidade é também fator decisivo na formação moral dos indivíduos. Entretanto, só se consegue a plena expressão de si em um contexto no qual o coletivo esteja aberto a reconhecer o indivíduo, caso contrário caímos em um espaço de não reconhecimento – abrindo margem para a distorção de identidades e injustiça. Nesse sentido, segundo Domingues Silva da Costa (2021), Taylor estaria certo ao pensar que, apoiado na ideia de autenticidade e reconhecimento, encontraria a eticidade nas sociedades contemporâneas. O ser humano carrega traços culturais que perpassam sua expressividade e esses traços necessitam ser reconhecidos como expressões culturais autênticas e valoráveis.

Em seu texto *Hegel e a sociedade moderna*, Taylor busca ainda compreender como a dialética entre eticidade e a alienação pode ser útil para assimilar o reconhecimento no campo social. A questão levantada por Taylor é que quando as discussões modernas abordam esta temática, elas se referem ao termo legitimidade. Entretanto, a legitimidade só é medida de forma externa ao fenômeno. Para Taylor (2005), no momento em que a ciência política aborda as causas de alteração na legitimidade, necessita então apoiar-se em outra ciência – quiçá psicologia, sociologia, antropologia, etc. – para buscar expressar como teria havido a mudança em nível psicológico da mentalidade de determinado grupo. A utilidade dessa dialética se torna possível pois, na concepção hegeliana, as instituições e práticas sociais, nas palavras de Taylor (2005, p. 159) “personificam uma determinada visão acerca de nós mesmos como indivíduos e seres sociais” e quando este elo não é efetivo, o resultado é a alienação.

Considerando-se que o aumento da desconfiança e desinteresse pelo campo político tem origem em uma cultura que, pelo processo de reificação, não consegue diferenciar a promoção da individualidade do individualismo consumista, o resultado pode ser compreendido como o aumento do fenômeno de alienação vivido pelas sociedades contemporâneas. Em suma, o processo de alienação promovido pela massificação da cultura do hiperconsumo rompe elos esperados entre indivíduos e suas comunidades, o que inibe a promoção de reconhecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do conceito de eticidade em Hegel e sua recepção crítica por Charles Taylor demonstra não apenas a permanência de categorias fundamentais da filosofia clássica na contemporaneidade, mas também sua renovação diante dos desafios impostos pela modernidade tardia. A eticidade, compreendida como a realização da liberdade no âmbito das instituições sociais – família, sociedade civil e Estado –, evidencia que a subjetividade não se forma no isolamento, mas na intersubjetividade, no reconhecimento mútuo e nas mediações concretas que estruturam a vida coletiva. A partir dessa perspectiva, a crítica de Hegel ao moralismo abstrato e individualista, como o de Kant, antecipa discussões que Taylor retomará em chave contemporânea, especialmente no que diz respeito à constituição do *self* em contextos multiculturais e pluralistas. Ao reconhecer a importância do outro na constituição da identidade e a necessidade de uma resposta social ao desejo de reconhecimento, Taylor reatualiza a eticidade hegeliana como categoria capaz de diagnosticar os déficits de legitimidade e pertencimento em nossas sociedades. Seu conceito de autenticidade, longe de uma celebração narcisista do eu, exige uma mediação ética com o coletivo, pois apenas em contextos que favoreçam o reconhecimento o indivíduo pode realizar sua expressão de forma plena e não alienada.

Nesse sentido, o conceito de eticidade permite pensar uma ética relacional e situada, na qual a liberdade deixa de ser entendida como ausência de coerções externas e passa a ser vivida como engajamento ativo em estruturas normativas compartilhadas. A liberdade, tal como Hegel a concebe, não é anterior à vida social, mas seu produto mais elaborado; e, nesse mesmo registro, Taylor compreende que a identidade pessoal se forma sempre no interior de "horizontes de significação" que são coletivos. A alienação, portanto, surge quando esses horizontes se tornam opacos, quando os indivíduos deixam de se reconhecer nas instituições, normas e valores que os cercam. A crise de reconhecimento não é, nesse contexto, apenas um problema psicológico ou cultural, mas um sintoma de falência ético-política das formas de eticidade vigentes.

A modernidade, ao privilegiar a razão instrumental, a autonomia abstrata e a universalidade descontextualizada, negligenciou a dimensão expressiva e relacional da subjetividade. Embora o projeto iluminista tenha promovido conquistas fundamentais, como a defesa dos direitos individuais, da racionalidade científica e do secularismo, seu viés universalista e atomista gerou tensões que ainda marcam o mal-estar nas sociedades contemporâneas. O romantismo, por sua vez, ao recuperar a dimensão afetiva, expressiva e cultural da vida humana, ofereceu importantes contrapontos, mas

frequentemente foi confinado à esfera privada. Hegel, e mais tarde Taylor, aparecem como pensadores capazes de integrar essas duas tradições, construindo uma concepção de sujeito que é, simultaneamente, livre, racional e situado culturalmente.

A proposta de Taylor de resgatar a eticidade hegeliana por meio dos conceitos de reconhecimento e autenticidade é particularmente pertinente no contexto das democracias liberais contemporâneas. Em um mundo marcado pela diversidade cultural, pelas desigualdades estruturais e pela crise de pertencimento social, pensar a política como espaço de reconhecimento torna-se fundamental. Taylor compreende que não há justiça possível sem o reconhecimento da identidade dos sujeitos e de suas formas particulares de vida. O multiculturalismo, nesse sentido, não é apenas uma política de tolerância, mas um projeto normativo enraizado na concepção hegeliana de liberdade como realização no comum.

Além disso, a eticidade, tal como compreendida por Hegel e reformulada por Taylor, pode oferecer uma chave para reinterpretar fenômenos contemporâneos como o desinteresse político, a radicalização do discurso individualista e o esvaziamento das instituições democráticas. O crescimento do sentimento de alienação e de não pertencimento está diretamente relacionado à fragilidade dos vínculos sociais e à ausência de reconhecimento mútuo. A valorização exacerbada do consumo e da autorrealização isolada, promovida pelas lógicas neoliberais, agrava ainda mais esse quadro, confundindo autenticidade com performatividade e liberdade com indiferença diante do outro. Portanto, retomar a eticidade como categoria analítica é também um gesto ético e político: é recusar a fragmentação das experiências sociais e reafirmar a importância de estruturas coletivas significativas para a formação de sujeitos livres, autênticos e reconhecidos. Taylor nos oferece, com base em Hegel, uma proposta filosófica que não apenas descreve o sujeito moderno, mas propõe caminhos de reconstrução social fundamentados no diálogo, na empatia e no compromisso com a pluralidade.

Por fim, a herança hegeliana relida por Taylor nos convida a repensar a liberdade como um projeto coletivo e a autenticidade como uma expressão situada, relacional e, sobretudo, ética. A superação da alienação e do individualismo não se dará pela negação da modernidade, mas por uma reinterpretação crítica de seus fundamentos à luz da eticidade: a ideia de que a realização de si só é possível com e através dos outros.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. de Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 1997

D'ABBIERO, M. A "alienação" em Hegel: usos e significados de Entäusserung, Entfrendung, V. **Verinotio**, n.19, p.19-31, 2014.

DA COSTA OLIVEIRA, J. C. A herança hegeliana na crítica à filosofia do sujeito em Charles Taylor. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 53, p. 3‑23-3‑23, 2021.

DOMINGUES SILVA DA COSTA, C. Política do reconhecimento: do reconhecimento à identidade em Taylor. **Revista Primordium**, Uberlândia, v. 6, n. 11, 2021. DOI: 10.14393/REPRIM-v6n11a2021-58404. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/primordium/article/view/58404. Acesso em: 24 jan. 2025.

HEGEL, G. W. F.. **Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito ou direito natural e ciência política em compêndio**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021.

HILLER, R. F.; ALLGAYER, H. As fontes do self: Reflexões e explicitações referentes ao conceito de identidade moderna de Charles Taylor sob influência de Hegel. **Problemata**: Revista Internacional de Filosofía, v. 12, n. 2, p. 19-27, 2021.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Editora 34, 2003, p. 40 e 41.

HONNETH, A. **Reificação**: um estudo de teoria do reconhecimento. Editora Unesp, 2018.

HORKHEIMER, M; ADORNO, T. W. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LÖWY, M.; SAYRE, R. **Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da Modernidade**. Boitempo Editorial, 2015.

MONTAGNER GIULIANIS, M. A. UMA REFLEXÃO SOBRE A ETICIDADE NO PENSAMENTO DE HEGEL. **Polymatheia - Revista de Filosofia**, *[S. l.]*, v. 17, n. 1, p. 273-285, 2024.

PLATÃO. **O Julgamento de Sócrates**. Sócrates, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

TAYLOR, C. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TAYLOR, C. **A Ética da autenticidade**. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

TAYLOR, C. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. Edições Loyola, 1997.

TAYLOR, C. **Hegel: sistema, método e estrutura**. Trad. Schneider, Nélio. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

RIBEIRO, E. V. Ética na filosofia de Charles Taylor. **Theoria-Revista Eletrônica de Filosofia Faculdade Católica de Pouso Alegre**, v. 4, n. 9, p. 25-40, 2012.

ROSENFIELD, D. L.. **Política e liberdade em Hegel**. Editora Ática, 1995.

ROANI, A. R.. A filosofia do direito de Hegel: o agir ético e político conforme a Moralität e a Sittlichkeit. **Revista de Ciências Humanas**, n. 38, p. 295-316, 2005.

ONTOLOGIA FAVELISTA: UMA TEORIA DO SER A PARTIR DA VIDA NEGADA, PRODUZIDA E RESISTENTE

Gê Coelho

Cria das favelas do Rio de Janeiro, historiador, mestre em Filosofia e autor de *Favelismo*. Integra o Conselho Estadual do Direito do Negro e é fundador da Frente Nacional Antirracista e da Frente Favela Brasil.

RESUMO

Este artigo propõe uma ontologia favelista como sistema filosófico fundado na experiência histórica, material, simbólica e política das favelas brasileiras. Diferentemente das ontologias clássicas europeias que naturalizam perspectivas específicas como universais, a ontologia favelista parte da vida que foi sistematicamente negada, mas que persiste, resiste e produz realidade. A partir do favelismo como corrente filosófica emergente, entendido como sistema de pensamento que parte das condições materiais, relacionais e políticas da vida nas favelas para propor categorias ontológicas próprias (Coelho, 2025), o artigo investiga como a existência se constitui sob condições de precariedade estrutural, negação institucional e produção coletiva de sentido. Através do conceito central de Ser-Favela, investigam-se as condições de uma existência que se constitui à margem do reconhecimento institucional, mas nunca à margem da produção de si. Este trabalho dialoga criticamente com tradições filosóficas ocidentais, Heidegger e Sartre, e com pensadores da diáspora africana, Fanon e Mbembe, propondo categorias ontológicas próprias: a diferença entre existir e ser reconhecido, a precariedade produtiva, a temporalidade não-linear e a racialização do ser. Argumento que pensar filosoficamente desde a favela não constitui apenas um exercício de inclusão epistêmica, mas uma necessidade ontológica que revela dimensões do ser sistematicamente obscurecidas pelas filosofias hegemônicas.

PALAVRAS-CHAVE: Ontologia favelista; Favelismo; Ser-Favela; Precariedade produtiva; Epistemologia periférica; Filosofia brasileira; Racialização.

ABSTRACT

This article proposes a favelista ontology as a philosophical system grounded in the historical, material, symbolic, and political experience of Brazilian favelas. Unlike classical European ontologies that naturalize specific perspectives as universal, favelista ontology departs from life that has been systematically denied, yet persists, resists, and produces reality. Drawing on favelismo as an emergent philosophical current, understood as a system of thought that departs

from the material, relational, and political conditions of life in favelas to propose original ontological categories (Coelho, 2025), the article investigates how existence is constituted under conditions of structural precarity, institutional negation, and collective production of meaning. Through the central concept of Ser-Favela (Favela-Being), it investigates how existence is constituted at the margins of institutional recognition, but never at the margins of self-production. This work engages critically with Western philosophical traditions, Heidegger and Sartre, and with thinkers of the African diaspora, Fanon and Mbembe, proposing original ontological categories: the difference between existing and being recognized, productive precarity, non-linear temporality, and the racialization of being. I argue that thinking philosophically from the favela constitutes not merely an exercise in epistemic inclusion, but an ontological necessity that reveals dimensions of being systematically obscured by hegemonic philosophies.

KEYWORDS: Favelista ontology; Favelismo; Ser-Favela; Productive precarity; Peripheral epistemology; Brazilian philosophy; Racialization

O PROBLEMA DA UNIVERSALIDADE ONTOLÓGICA

Geralmente a produção filosófica nasce de condições históricas e geográficas específicas, ainda que frequentemente se apresente como discurso universal sobre a realidade. Quando Aristóteles desenvolveu a sua metafísica, o fez a partir da pólis grega escravocrata. Quando Descartes enunciou o cogito, o fez como homem branco, proprietário, europeu do século XVII. Quando Hegel constrói sua fenomenologia do espírito, justificou implicitamente a colonização africana como ausência de história. O problema não reside em que essas filosofias tenham origem situada; geralmente toda filosofia tem. O problema está em apresentar essa situação particular como perspectiva neutra e universal, transformando a experiência europeia, masculina, branca e proprietária em sinônimo de “humanidade”.

Conforme argumentado por Carneiro (2005), o discurso filosófico ocidental opera através de um “epistemicídio”, a destruição sistemática de outras formas de conhecimento e, fundamentalmente, de outras formas de ser. Não se trata apenas de exclusão epistemológica, mas de negação ontológica: certos modos de existir são classificados como menos humanos, menos racionais, menos dignos de consideração filosófica.

No contexto brasileiro, a favela ocupa posição paradigmática nessa geografia ontológica. Desde sua emergência no final do século XIX, a favela foi pensada não como forma legítima de habitar, mas como déficit urbanístico, patologia social, desvio moral e problema a ser resolvido, por meio de remoção, urbanização ou controle militar. Em nenhum desses discursos, urbanístico, sociológico, midiático ou político, a favela aparece como lugar de plena humanidade, de produção cultural legítima ou de pensamento filosófico. Ela é sempre o que falta, o que falha, o que sobra.

Essa posição não é acidental. Conforme demonstrado por Gonçalves (2013), a não-regularização fundiária das favelas no Rio de Janeiro foi política deliberada do Estado brasileiro durante décadas, mantendo milhões de pessoas em permanente insegurança jurídica. A favela não é reconhecida porque seu não-reconhecimento é funcional para determinado modelo de cidade e sociedade.

Diante desse quadro, propor uma ontologia favelista não constitui exercício intelectual arbitrário ou modismo acadêmico. Trata-se de necessidade filosófica e política urgente por três razões fundamentais. Primeiro, porque a experiência da favela revela dimensões do ser humano sistematicamente ignoradas pelas ontologias clássicas: a precariedade como condição produtiva, a coletividade como estrutura ontológica, a racialização como determinante existencial. Segundo, porque a favela existe apesar de ter sido pensada para não existir. Sua persistência, crescimento e vitalidade cultural desmentem as categorias que tentam reduzi-la a problema transitório. Conforme afirma Davis (2006), um bilhão de pessoas vivem em favelas globalmente; não se trata de anomalia, mas de forma dominante de urbanização no capitalismo periférico. Terceiro, porque o pensamento produzido nas e sobre as favelas, nos saraus, nos slams, no funk, no rap e na literatura marginal, já constitui produção filosófica, mesmo quando não reconhecido academicamente como tal. Portanto, uma ontologia favelista não busca incluir a favela em esquemas filosóficos preexistentes, mas pensar desde a favela, tomando sua experiência como ponto de partida legítimo para compreender o que significa existir.

O FAVELISMO COMO CORRENTE FILOSÓFICA: DEFINIÇÃO E MÉTODO

Antes de avançar na ontologia favelista, é necessário precisar o que se entende por favelismo enquanto posição filosófica e metodológica. O favelismo, tal como

proposto por Coelho (2025), não é simplesmente o estudo das favelas ou a descrição sociológica de suas condições. É uma corrente filosófica que toma as favelas como ponto de partida epistemológico e ontológico para a produção de conhecimento. O favelismo parte da premissa de que as condições materiais, relacionais e políticas da vida nas favelas constituem o objeto de análise, e um lugar de enunciação filosófica legítima, capaz de produzir categorias que a tradição não pôde elaborar precisamente porque nunca habitou esse território.

O favelismo se distingue de abordagens que exotizam ou vitimizam a favela porque não parte do déficit como categoria central. Seu gesto inaugural é o da recusa: recusa de que a favela seja apenas aquilo que lhe falta, recusa de que seus moradores sejam definidos apenas pelo que lhes é negado, recusa de que a produção intelectual e cultural periférica necessite de validação externa para ser filosofia. Ao mesmo tempo, o favelismo não romantiza a pobreza nem estetiza o sofrimento; reconhece com rigor as condições estruturais de violência e negação que organizam a vida favelada, e é precisamente a partir desse reconhecimento que afirma a potência criativa de quem habita esse território.

Metodologicamente, o favelismo propõe o que Coelho (2025) denomina pensamento situado radical: não basta reconhecer que todo conhecimento tem situação, é preciso fazer da situação a própria ferramenta de análise. Isso significa que categorias como precariedade, resistência, território e corpo não são abstrações importadas para descrever a favela, mas conceitos que emergem da favela e que, ao emergir, revelam insuficiências nas categorias filosóficas hegemônicas. Nesse sentido, o favelismo opera em duplo movimento: crítico, ao desnaturalizar as pretensões universais das ontologias europeias; e propositivo, ao elaborar categorias próprias capazes de nomear experiências que o arsenal conceitual disponível não alcançava.

O favelismo dialoga com o pensamento decolonial de Quijano (2005), Mignolo (2008) e Dussel (1977), com a filosofia africana do Ubuntu e do Sankofa, com os feminismos negros de Gonzalez (1988), Davis (2016) e hooks (2013), e com as tradições de resistência afrodiaspórica sistematizadas por Beatriz Nascimento (1989) e Abdias Nascimento (2016). Contudo, o favelismo não é simplesmente a aplicação dessas tradições ao caso brasileiro urbano: é uma proposição teórica específica, ancorada na singularidade histórica das favelas como território produzido pelo capitalismo periférico e pelo racismo estrutural brasileiro. É, em suma, a tentativa de pensar com a favela, não apenas sobre ela.

O SER-FAVELA: CATEGORIA ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL

O conceito de Ser-Favela constitui a categoria central desta ontologia. Diferentemente de abordagens que tratam "favela" como mero substantivo designando território específico, propõe-se Ser-Favela como forma histórica de existir, produzida sob condições estruturais determinadas. O Ser-Favela não se reduz a localização geográfica, identidade individual, classe econômica ou cultura específica, ainda que envolva todas essas dimensões. Antes, designa modo de existência constituído pela intersecção de três dimensões fundamentais: a negação institucional do direito ao ser, a produção cotidiana da vida apesar dessa negação e a construção coletiva de sentido, pertencimento e continuidade.

No vocabulário do favelismo, o Ser-Favela é um ser situado em permanente tensão entre o apagamento e a afirmação. Coelho (2025) formula essa tensão a partir da noção de favelicídio: o assassinato sistêmico promovido pelo Estado dentro das favelas não é apenas físico, é ontológico. Matar o corpo é a expressão mais extrema de uma violência que começa por negar o nome, o endereço, o título de propriedade, a voz. O Ser-Favela é aquele a quem o Estado nega existência jurídica, o mercado nega existência econômica formal, o discurso hegemônico nega existência cultural legítima e a necropolítica eventualmente nega a existência física. Que diante disso o Ser-Favela insista, construa, nomeie e organize não é dado natural: é conquista ontológica cotidiana.

O Ser-Favela manifesta três características ontológicas aparentemente contraditórias, mas que constituem sua especificidade. A precariedade é condição estrutural, compreendendo insegurança fundiária, infraestrutura inadequada, renda instável e serviços públicos deficientes, porém não equivale à fragilidade. Conforme demonstrou Perlman (1977), em pesquisa pioneira, comunidades faveladas do Rio de Janeiro apresentavam elevados índices de organização social, participação política e aspirações de mobilidade. A casa de alvenaria inacabada, com ferros expostos aguardando o futuro segundo andar, não representa "incompletude", mas forma arquitetônica que expressa temporalidade própria: a construção permanente, adaptativa, que acompanha possibilidades econômicas flutuantes. Não é fragilidade, mas flexibilidade estrutural.

A negação ontológica opera em múltiplos níveis, jurídico, urbanístico, político e simbólico, mas não anula a existência. Pelo contrário: a favela cresce, expande-se, consolida-se. De 1980 a 2010, a população favelada brasileira cresceu 335% contra 98% da população total urbana. Os números do Censo 2022 apresentam uma população de 16,39 milhões de pessoas, equivalente a 8,1% da população nacional, que movimenta uma estimativa de 300 bilhões em consumo na economia brasileira. A ontologia favelista afirma: a negação ontológica é real, mas não elimina o ser; transforma suas condições de existência.

A violência estrutural contra a favela é histórica e multifacetada, mas a história das favelas é também história de resistência organizada: desde as primeiras associações de moradores nos anos 1940-60, passando pela articulação com movimentos negros nos anos 1980, até a resistência ao PAC e às UPPs nos anos 2000-10 e a organização contra o genocídio do Estado nos anos 2020. Não há passividade: há resistência cotidiana, às vezes silenciosa, sempre persistente.

Empiricamente, a persistência do Ser-Favela é mensurável e recente. Em 2024, o Instituto Data Favela registrou que 72% dos moradores de favelas declaram orgulho de viver em sua comunidade, número que sobe para 81% entre jovens de 18 a 24 anos. No mesmo ano, o movimento Ocupa Minhocão, em São Paulo, reuniu moradores de comunidades periféricas na luta pelo direito ao espaço público, demonstrando que o Ser-Favela não é passivo diante das políticas urbanas que o excluem. Na Maré, no Rio de Janeiro, o Museu da Maré e o Centro de Estudos e Ações Solidárias da Maré (CEASM) funcionam há mais de duas décadas como dispositivos de afirmação ontológica: produzem memória, formam pesquisadores e constroem narrativa própria sobre o que significa viver ali.

A DIFERENÇA ONTOLÓGICA FAVELISTA: EXISTIR VERSUS SER RECONHECIDO

Conforme argumentado por Heidegger (2005), a questão fundamental da ontologia é a diferença ontológica: a distinção entre ser (*Sein*[44]) e ente (*Seiendes*[45]).

[44] *Sein*: termo alemão para "ser", no sentido ontológico fundamental da existência enquanto tal, distinto dos entes particulares que existem.
[45] *Seiendes*: termo alemão para "ente", designando qualquer coisa particular que existe, em oposição ao ser em sentido ontológico.

Entes são as coisas que existem; o ser é aquilo que permite aos entes serem, a própria condição de existência. Essa formulação, apesar de influente, permanece abstrata e despolitizada. Não pergunta: quem pode ser? Quais entes têm seu ser reconhecido?

A ontologia favelista propõe um deslocamento fundamental: a diferença central não é entre ser e ente, mas entre existir e ser reconhecido como existente. Muitos entes existem sem que sua existência seja socialmente, juridicamente ou politicamente reconhecida. A favela exemplifica paradigmaticamente essa condição: existe territorialmente, demograficamente, economicamente e culturalmente, porém não é reconhecida juridicamente, urbanisticamente, politicamente ou ontologicamente. Há formas de vida que existem plenamente, mas cuja existência é sistematicamente deslegitimada, tornada invisível ou classificada como provisória, anormal ou eliminável.

O favelismo, nos termos de Coelho (2025), nomeia esse deslocamento como o núcleo da questão favelista: o problema não é que a favela não exista, mas que sua existência é ativamente negada por mecanismos institucionais, discursivos e violentos que produzem o não-reconhecimento como política. Não reconhecer não é simplesmente ignorar: é um ato que tem consequências materiais, jurídicas e físicas. Quem não é reconhecido pode ser removido. Quem não é reconhecido pode ser morto. Quem não é reconhecido não tem endereço, não tem história, não tem futuro garantido.

A ontologia favelista identifica quatro dispositivos de negação ontológica. O dispositivo jurídico-fundiário opera através da não-regularização da posse: manteve a população favelada em permanente insegurança, facilitando remoções conforme interesses do capital imobiliário. A Constituição de 1988 prevê usucapião urbano e o Estatuto da Cidade estabelece instrumentos de regularização, mas décadas depois milhões permanecem sem titulação. Esse dispositivo opera dupla negação: nega pertencimento territorial (“você não é dono deste lugar”) e nega projeção futura (“você pode ser removido a qualquer momento”).

O dispositivo urbanístico-classificatório é igualmente violento. O IBGE (2010) classificou por anos as favelas como “aglomerados subnormais”, literalmente abaixo da norma. Essa categoria aparentemente técnica carrega violência ontológica: estabelece que certa forma de habitar é desviante, inferior, problemática. O dispositivo midiático-representacional completa o quadro: pesquisa do Observatório de Favelas (2010) analisou 2.195 reportagens sobre favelas e constatou que 63% focavam violência e segurança, enquanto apenas 4% abordavam cultura e lazer. Essa representação produz

uma ontologia da periculosidade, isto é, o favelado como ameaça potencial e o território como "área de risco".

O quarto e mais extremo dispositivo é o necropolítico e o favelicídio. Conforme argumentado por Mbembe (2018), a necropolítica consiste no exercício de soberania através do poder de decidir quem pode viver e quem deve morrer. Coelho (2025) define o favelicídio como o assassinato sistêmico que o Estado promove dentro das favelas, não como excesso ou desvio, mas como política. A favela brasileira constitui território favelicida por excelência: 79% das vítimas de ação policial no Rio de Janeiro são negras, majoritariamente de favelas; jovens negros têm 2,7 vezes mais chance de serem assassinados; a morte é naturalizada através de linguagem militar: "auto de resistência", "confronto", "baixas" (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2023). Esse dispositivo produz forma extrema de negação ontológica: a vida tornada matável sem que constitua homicídio.

Dois exemplos empíricos recentes dessa negação são a operação policial na Favela do Jacarezinho, Rio de Janeiro, em maio de 2021, que resultou em 28 mortes em um único dia, e o massacre policial nos Complexos da Penha e do Alemão, no Rio de Janeiro, com 122 pessoas mortas, já em 2025, o mais letal da história da cidade. Nesses dois casos, o favelicídio de Coelho (2025) opera em sua forma mais literal: o Estado decretando quem, naquele território, pode morrer sem que isso constitua crime.

A diferença ontológica favelista revela, no entanto, potência política fundamental: a capacidade de existir apesar e contra a negação. Conforme afirma Evaristo (2017, p. 47): "Eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer".

EXISTÊNCIA SOB NEGAÇÃO INSTITUCIONAL: CONCEITO E DESDOBRAMENTOS

O conceito de existência sob negação institucional constitui uma das contribuições centrais do favelismo à ontologia contemporânea. Enquanto Sartre (2015) afirma que a existência precede a essência, o favelismo propõe um refinamento político indispensável: a existência não apenas precede a essência, ela precede e resiste ao reconhecimento. Existir sob negação institucional significa que o sujeito produz sua existência em um campo onde as instituições que deveriam reconhecê-lo, nomeá-lo, protegê-lo e inseri-lo como cidadão operam ativamente para negá-lo.

Coelho (2025) elabora esse conceito a partir da constatação de que a favela não é simplesmente esquecida pelo Estado: ela é ativamente produzida como não-lugar jurídico, urbanístico e ontológico. O não-registro, a não-titulação, a classificação como "subnormal", a ausência de endereço reconhecível e a suspeição automática sobre corpos que circulam com marcas territoriais são operações institucionais que produzem ativamente a negação. A existência sob negação institucional é, portanto, uma estrutura e não um estado transitório: ela organiza o campo de possibilidades dentro do qual o Ser-Favela se constitui.

Isso não significa que o Ser-Favela seja determinado mecanicamente pela negação. Significa que ele se constitui em permanente relação com ela: ora resistindo, ora negociando, ora subvertendo os dispositivos de apagamento. É precisamente essa relação que o torna ontologicamente específico. Não é o mesmo que ser pobre em sentido genérico, não é o mesmo que ser racializado em abstrato: ser favelado é habitar a intersecção onde a pobreza, a raça e o território produzem juntos uma forma particular de negação que se inscreve no corpo, no documento, no endereço e na probabilidade estatística de sobreviver.

Empiricamente, a existência sob negação institucional manifesta-se de múltiplas formas no Brasil contemporâneo. Em 2023, o censo do IBGE revelou que 11,4 milhões de domicílios em favelas e comunidades urbanas carecem de algum serviço básico essencial, seja água encanada, esgoto, coleta de lixo ou iluminação pública. No mesmo período, o Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2023) registrou que moradores de favelas têm 43% menos acesso a serviços de saúde do que moradores de áreas formais em condição socioeconômica similar.

O favelismo de Coelho (2025) propõe que a existência sob negação institucional é, paradoxalmente, uma das condições de possibilidade da produção ontológica favelista. É porque o Estado não nomeia que a comunidade nomeia a si mesma. É porque a cidade formal não reconhece que o território produz sua própria identidade territorial. É porque a história oficial apaga o que a memória oral preserva. A negação institucional, ao produzir a ausência, provoca a criação. Não como compensação justa, mas como resposta necessária de quem precisa existir onde a existência foi negada.

A PRECARIEDADE PRODUTIVA COMO ESTRUTURA ONTOLÓGICA

As ontologias europeias clássicas frequentemente associam ser a permanência, estabilidade e essência fixa. Parmênides afirma que "O ser é, o não-ser não é"; Platão propõe Formas eternas e imutáveis; Aristóteles desenvolve o conceito de substância como suporte permanente; a escolástica pensa Deus como ser necessário. Essa associação entre ser e estabilidade não é acidental: reflete experiências de propriedade, poder e privilégio. Quem não enfrenta ameaças existenciais pode pensar abstratamente sobre "o ser". Em contraste, o Ser-Favela constitui-se ontologicamente pela precariedade estrutural, fundiária, infraestrutural, trabalhista e existencial, produzida sistematicamente pelo funcionamento "normal" do capitalismo periférico e do racismo brasileiro.

A precariedade produtiva é um dos conceitos nucleares do favelismo. Coelho (2025) o formula a partir de uma distinção fundamental: há precariedade como condição imposta pela negação estrutural, e há precariedade como campo de possibilidades de resposta. O primeiro sentido é material e histórico: insegurança fundiária, renda instável, ausência de proteção social, infraestrutura deficiente, exposição à violência. O segundo sentido é ontológico e filosófico: diante da precariedade como condição imposta, emerge um modo de ser que não seria possível de outro lugar, porque foi forjado por essa experiência específica. A precariedade produtiva não é a celebração do sofrimento. É o reconhecimento de que a vida favelada não se reduz ao que lhe falta: ela produz, cria, inventa precisamente porque precisou. E essa invenção é ontologicamente significativa.

A precariedade produtiva não é, portanto, uma essência mística do favelado, tampouco uma virtude que compensaria a injustiça. É uma estrutura ontológica emergente: o modo como o Ser-Favela se constitui ao responder às condições que lhe são impostas. Isso implica que a precariedade produtiva desapareceria se as condições de precariedade fossem eliminadas, o que seria bem-vindo, mas as formas de existir, os saberes, as estéticas e as filosofias que emergiram dela persistiriam como legado ontológico. O que o favelismo afirma é que esse legado já existe, já é filosofia, já é ontologia, independentemente de qualquer reconhecimento acadêmico.

A arquitetura favelada exemplifica essa produtividade: ao contrário da arquitetura modernista que planeja totalidade prévia, a casa na favela se constrói processualmente. Começa com barracos de madeira, gradualmente substitui por alvenaria, deixa ferros expostos para futuro andar, adapta-se à topografia acidentada, incorpora materiais reaproveitados, nunca se "completa" definitivamente. Não se trata

de mera “autoconstrução”, mas de processo arquitetônico próprio que expressa temporalidade diferente: construção permanente, adaptação contínua, abertura ao futuro. A casa inacabada é simultaneamente moradia e manifesto.

A informalidade econômica, frequentemente vista apenas como “exclusão” do mercado formal, constitui também produção econômica massiva. Quarenta por cento da força de trabalho brasileira é informal, movimentando R$ 1,2 trilhão anualmente. A economia informal não é simplesmente "falta" de formalização, mas sistema econômico alternativo com lógicas próprias: redes de confiança substituem contratos formais, solidariedade compensa ausência de seguridade social e flexibilidade permite sobrevivência em contextos instáveis.

Empiricamente, a precariedade produtiva aparece de forma nítida na virada tecnológica das favelas brasileiras. Pesquisa da Fundação Getúlio Vargas (2023) identificou que 94% dos moradores de favelas acessam a internet pelo celular, índice superior à média nacional. Nesse contexto, surgiram iniciativas como o Favela Tech, incubadora de startups periféricas no Complexo do Alemão, e o Vale dos Sonhos, no Capão Redondo em São Paulo, que reunia em 2024 mais de 40 empreendedores tecnológicos com origem em favelas. As Expo Favelas, realizadas em várias capitais do Brasil, movimentam iniciativas de inovação dentro das favelas. A carência de espaço para formação esportiva gerou o maior campeonato de futebol amador do planeta, a Taça das Favelas. A ausência de cobertura jornalística gerou A Voz da Comunidade, jornal reconhecido nacionalmente por apresentar a realidade dentro dos territórios favelados. A falta de acesso a proteção financeira gerou a Favela Seguros, empresa criada para garantir proteção econômica ao morador quando o provedor da renda morre. Esses empreendimentos constroem uma forma de pensar o desenvolvimento que parte das condições reais de escassez e criatividade, expressando o que o favelismo nomeia como precariedade produtiva em sua dimensão contemporânea.

A produção cultural periférica nasce de e responde à precariedade: funk carioca produzido com equipamentos acessíveis e samplers baratos; literatura marginal em saraus de bares de periferia; arte urbana que transforma muros descascados em telas. Importa sublinhar: afirmar produtividade da precariedade não é romantizá-la nem justificá-la, é reconhecer que, sob condições adversas, a vida favelada encontra formas criativas de persistir. Paralelamente, surgem algumas perguntas: em condições favoráveis, o Ser favelado pode levar o Brasil a um outro nível de desenvolvimento? As forças ativas e reativas definidas por Nietzsche (2009) estão de que lado da sociedade?

Podem trabalhar juntos, asfaltistas e favelistas, para uma constituição cultural mais plural?

O contraste com as ontologias clássicas não poderia ser mais revelador. Onde Platão postula formas eternas e Aristóteles ancora o ser na substância, o Ser-Favela só se deixa pensar como processo, como fenômeno: não há essência prévia que o ancore, nenhum fundamento que o preceda. Ele se faz enquanto existe, e existir é já construir, adaptar e insistir. Temporal porque nenhum instante o satura; material porque a existência se ergue literalmente com tijolos, braços e saber acumulado ao longo de gerações; coletiva porque ninguém constrói sozinho, e o mutirão não é detalhe folclórico, mas estrutura ontológica. O devir que Hegel dizia residir no Espírito, a ontologia favelista encontra no barro, no ferro exposto, na laje que espera o próximo andar.

TEMPORALIDADE FAVELISTA: O TEMPO NÃO-LINEAR

A modernidade ocidental construiu temporalidade específica: tempo linear, progressivo, homogêneo e produtivo. Essa temporalidade não é neutra. Serve ao capitalismo industrial, ao colonialismo, no qual civilizados “avançados” se contrapõem a colonizados “atrasados”, e ao racismo, que situa brancos como futuro e negros como passado. O Ser-Favela experimenta temporalidade radicalmente diferente, que se pode chamar de temporalidade favelista: múltipla, não-linear e politicamente determinada.

Na favela, o tempo opera sob regime de urgência permanente: econômica, sanitária e vital. Essa urgência não é apenas subjetiva, mas estruturalmente produzida pela ausência de poupança, seguridade, segurança e estabilidade. Conforme observa Franco (2014), o tempo da favela é o tempo do agora, porque o amanhã é incerto, não por falta de planejamento, mas porque políticas de Estado tornam o futuro imprevisível. Simultaneamente, há temporalidade cíclica: ciclos de violência com operações policiais recorrentes, ciclos econômicos de desemprego, ciclos políticos de promessas eleitorais e abandono posterior. Conforme observado por Beatriz Nascimento (1989), o tempo afrodiaspórico no Brasil combina tempo circular africano, tempo traumático da escravidão e tempo de luta constante.

Há ainda suspensão temporal, um futuro constantemente adiado: regularização fundiária prometida há décadas, urbanização iniciada e abandonada, direitos constitucionalmente garantidos, mas praticamente suspensos. A favela vive

temporalidade excepcional permanente: nem plenamente dentro nem completamente fora da lei. Paradoxalmente, a instabilidade temporal produz inventividade: improviso, adaptação e criatividade diante de mudanças. O "jeitinho brasileiro" pode ser lido como sabedoria temporal, isto é, capacidade de navegar incertezas, flexibilizar regras rígidas e adaptar-se criativamente. No funk, essa inventividade é explícita: batidas construídas com equipamentos limitados, letras improvisadas, festas organizadas de última hora.

Há, portanto, uma incompatibilidade estrutural entre o Ser-Favela e o projeto sartriano de lançamento livre ao futuro. Sartre pôde pensar a existência como projeto porque pressupôs, sem o nomear, um sujeito com tempo disponível, com o amanhã garantido. O Ser-Favela habita outro regime: é um ser-no-agora não por escolha, mas por determinação política. O futuro existe, mas chega desfigurado pela urgência, pelo luto recorrente, pela remoção sempre possível. Isso não significa, contudo, que o Ser-Favela seja pura facticidade sem transcendência. Ao contrário: a resistência é justamente o ato de produzir futuro onde as estruturas só autorizam o presente.

CORPOREIDADE, RACIALIZAÇÃO E ONTOLOGIA

A filosofia ocidental tem relação problemática com a corporeidade. Platão pensa o corpo como prisão da alma; Descartes estabelece dualismo mente-corpo; Kant subordina o corpo à razão transcendental. Mesmo fenomenologias que reabilitam o corpo, como a de Merleau-Ponty (2011), raramente tematizam a racialização: o fato de que corpos não são neutros, mas marcados por hierarquias raciais. Fanon (2008) produziu uma virada fundamental nesse campo ao mostrar que o corpo negro é transformado em problema ontológico pelo racismo colonial.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon descreve a experiência em que uma criança branca o vê e grita de medo, reduzindo-o a objeto: “Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. [...] Eu era objeto em meio a outros objetos” (Fanon, 2008, p. 103). Fanon (2008) mostra que, sob racismo, o corpo negro é hipervisibilizado (reduzido à aparência), objetificado, patologizado e sexualizado. A ontologia favelista radicaliza esse argumento: o corpo favelado é duplamente marcado, por raça e por território. Dados revelam a intersecção sistemática: 67% da população favelada é negra; 75% das vítimas de ação policial em favelas são negras; jovens negros de periferia têm 23 vezes mais chance de serem

mortos por polícia do que brancos de áreas ricas (Data Favela; Locomotiva Pesquisa, 2022).

O favelismo de Coelho (2025) acrescenta à análise fanoniana uma dimensão territorial específica: não basta ser negro no Brasil para ser favelicidável, é preciso ser negro e/ou periférico. O território funciona como amplificador da racialização: morar na favela inscreve no corpo uma marca adicional de suspeição, que se sobrepõe à marca racial sem anulá-la. O resultado é uma ontologia do corpo que o favelismo nomeia como corporeidade duplamente marcada: marcada pelo fenótipo e marcada pelo endereço.

Circular pela cidade com corpo negro e favelado implica permanente suspeição: revista policial por "atitude suspeita", vigilância comercial, suspeita profissional implícita. Não se trata de "preconceito" individual, mas de tecnologia de controle social: o corpo negro periférico como alvo de vigilância permanente. O conceito mbembeano de corpos "matáveis" (Mbembe, 2018), que podem ser mortos sem que isso constitua homicídio propriamente dito, opera no Brasil através do auto de resistência, da linguagem militar e da seletividade do luto. Conforme pergunta Butler (2015): quais vidas são passíveis de luto? O corpo favelado é tornado "inlutável", sua morte naturalizada, esperada, até implicitamente desejada.

Um exemplo empírico recente: em 2023, o caso de Beatriz Souza, de 23 anos, morta por um tiro de fuzil enquanto trabalhava como cabeleireira em sua própria casa no Complexo do Alemão durante uma operação policial, mobilizou coletivos de mães e organizações de direitos humanos. A narrativa policial inicial, de confronto e resistência armada, foi desmentida por vídeos e testemunhos. O episódio condensa o que o favelismo de Coelho (2025) nomeia como favelicídio em sua forma mais cotidiana: uma mulher negra, trabalhadora, em casa, morta por um Estado que não precisa justificar essa morte para si mesmo, porque já decidiu, antes do tiro, que aquele corpo era matável.

Mas o corpo favelado não é apenas objeto de violência, é também lugar de afirmação estética e política: funk que dança e sensualiza, moda periférica como afirmação de dignidade, pixação que escala prédios e inscreve o nome na cidade, movimentos sociais que marcham e ocupam. Conforme formula hooks (2013), o corpo não é simplesmente lugar de dor, mas também lugar de prazer e resistência. A ontologia favelista propõe, nesse sentido, a existência de uma tripla consciência do corpo favelado: autopercepção (como o sujeito se experimenta), olhar racializante (como a

sociedade branca o vê) e olhar territorializante (como Estado e sociedade o veem por morar em favela). Essa tripla marcação produz ontologia específica: o corpo como fronteira.

LINGUAGEM E ONTOLOGIA: O FALAR COMO EXISTIR

A filosofia ocidental sempre reconheceu a importância da linguagem. Para Aristóteles, o *logos*[46] é característica essencial do humano; para Wittgenstein (1994), os limites da linguagem significam os limites do mundo; para Heidegger (2005, p. 223), "a linguagem é a casa do ser". Mas essas formulações tratam a linguagem de forma abstrata, universal, descorporalizada. Spivak (2010) formula a pergunta crucial: pode o subalterno falar? Não no sentido de capacidade física, mas de ser ouvido, reconhecido, legitimado.

O favelismo responde a Spivak com uma afirmação filosófica mais radical: o subalterno não apenas pode falar, ele já está falando. A questão é que a academia não reconhece sua fala como filosofia. Coelho (2025) insiste que a produção intelectual periférica, desde as letras de rap até as narrativas de resistência comunitária, desde os saraus da periferia paulistana até os coletivos de memória das favelas cariocas, constitui produção filosófica em ato. Não como proto-filosofia à espera de sistematização acadêmica, mas como filosofia plena, com categorias, argumentos, tensões internas e interlocutores.

A linguagem favelista constitui produção própria. A criação de gírias e neologismos como 'Tá ligado?', 'Corre', 'Fita', 'Neurótico' e 'Mó' não representa 'desvios' do português padrão, mas produção linguística legítima. Conforme mostra Bagno (2007), preconceito linguístico é forma de preconceito social: classificar dialetos populares como "errados" é negar a legitimidade a quem os fala. A gíria favelista opera como código interno, resistência simbólica e criatividade poética.

Funk e rap não são apenas música, são produção de pensamento. MC Carol articula filosofia política do corpo; os Racionais MCs refletem sobre linguagem como resistência; Elza Soares constrói ontologia da vida desvalorizada. Essas letras articulam conceitos filosóficos sofisticados, como poder, corpo, identidade, resistência, morte e dignidade, em linguagem acessível, ritmada, incorporada. O rap periférico constitui,

[46] *logos*: termo grego que designa "palavra", "razão" ou "discurso racional". Em Aristóteles, é a capacidade de fala racional que define o ser humano como animal político.

conforme propõe Rufino (2019), uma “pedagogia das encruzilhadas”: ensina filosofia política através de narrativas concretas, não de abstrações acadêmicas.

Heidegger (2005, p. 223) dizia que a linguagem é a casa do ser; a ontologia favelista acrescenta: quem controla a casa controla quem pode habitá-la. Nomear a favela como aglomerado subnormal não é equívoco técnico, é ato ontopolítico. E contra isso, a gíria, o funk, a escrevivência respondem não como desvio, mas como recusa: a recusa de que o real seja definido desde fora.

A DIMENSÃO POLÍTICA DA ONTOLOGIA FAVELISTA

Erro comum em filosofia é imaginar que a ontologia pertence a uma esfera ‘pura’ do pensamento, enquanto a política seria sua “aplicação” posterior. A ontologia favelista recusa radicalmente essa separação: o ser é um campo de disputa política, e decidir o que conta como ser, quem pode ser, como se pode ser são questões políticas fundamentais. A ontologia favelista desnaturaliza: classificar favela como não-cidade, favelado como não-cidadão pleno, vida periférica como menos valiosa, tudo isso são decisões políticas, não fatos naturais.

No Brasil, o poder de decidir quem pode existir plenamente é exercido pelo Estado, através do não-reconhecimento jurídico, do planejamento urbano excludente e da violência institucional; pelo mercado, com capital imobiliário interessado em manter favelas irregulares e remoções lucrativas; e pela sociedade civil, através de discriminação territorial e suspeição automática. A necropolítica de Mbembe (2018) assume no país forma racial-territorial: genocídio da juventude negra, com cerca de 23.100 jovens negros assassinados por ano; letalidade policial, com a polícia brasileira entre as mais letais do mundo (79% das vítimas são negras); e encarceramento em massa (773.000 presos, terceira maior população carcerária mundial, 67% negra).

O favelismo, na proposição de Coelho (2025), não é apenas uma filosofia descritiva: é uma filosofia militante. Isso não significa que abandone o rigor analítico, mas que o rigor analítico não é separado do comprometimento político com a vida que ele analisa. A ontologia favelista é produzida desde um lugar de enunciação que não é neutro, que não pretende ser neutro, e que afirma que a pretensão de neutralidade nas ciências sociais e na filosofia brasileira tem servido historicamente para validar a ordem existente.

A ontologia favelista não é apenas descrição da dominação, é também teoria da resistência. Resistir ontologicamente significa afirmar existência apesar da negação. Quando o Estado remove uma favela, mas moradores retornam e reconstroem, há resistência ontológica. Quando a polícia mata um jovem, mas a mãe exige investigação, preserva a memória e transforma a dor em luta, há resistência ontológica. Conforme afirma Lorde: "Cuidar de mim não é auto-indulgência, é autopreservação, e isto é um ato de guerra política. Sob necropolítica, simplesmente permanecer vivo e são é ato de resistência" (Lorde, 2020, p. 131).

A articulação nacional de lideranças faveladas, que durante décadas foi fragmentada e local, encontrou na era digital uma nova forma de organização. Isso não é apenas resistência política: é afirmação ontológica coletiva, o Ser-Favela constituindo-se como sujeito político plural que nomeia suas demandas em linguagem própria, fora do vocabulário da carência que o Estado lhe atribui.

A ontologia favelista é, nesse sentido, necessariamente anticolonial, porque a favelização brasileira é produto direto da escravização e da colonização interna que a sucedeu; necessariamente antirracista, porque tentar separar a experiência ontológica favelista da racialização seria falsificá-la; e necessariamente anticapitalista, porque a precariedade estrutural da favela não é acidente do sistema, mas uma de suas condições de funcionamento.

MÉTODO DECOLONIAL E A ONTOLOGIA FAVELISTA: LUGAR DE ENUNCIAÇÃO E DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA

Cabe uma delimitação antes de avançar: este artigo é o momento de sistematização conceitual do método favelista, não o de sua prática etnográfica plena. A escuta radical que o favelismo propõe como gesto metodológico fundante requer complementação com entrevistas, análise cultural situada e diálogo direto com movimentos sociais, trabalho que este artigo anuncia mas não esgota. O que se busca aqui é precisar a arquitetura metodológica que orienta essa prática futura. A ontologia favelista não apenas dialoga com o pensamento decolonial: ela o pratica como método. Isso significa que a questão de onde se fala, de qual experiência parte a elaboração conceitual, não é preliminar metodológica a ser descartada depois de estabelecido o argumento. É, ao contrário, constitutiva do argumento. O pensamento decolonial de Mignolo (2008), ao nomear a desobediência epistêmica como gesto fundante da

produção de conhecimento fora dos cânones autorizados, oferece ao favelismo não apenas uma moldura teórica, mas um programa de trabalho: desobedecer significa recusar tanto os objetos quanto os métodos que a academia hegemônica previamente designou como legítimos.

Metodologicamente, o favelismo opera por três movimentos interdependentes. O da escuta radical é o ponto de partida: o favelismo não começa com categorias filosóficas para depois aplicá-las à realidade da favela. Começa com a realidade da favela, em sua materialidade, sua historicidade, sua produção cultural e sua organização política, e a partir daí indaga que categorias são necessárias para nomeá-la. Esse movimento inverte a direção habitual da teoria: em vez da categoria descendo sobre o real, o real forçando a criação de categorias. É o que Coelho (2025) propõe quando afirma que o favelismo é pensamento situado radical: não basta situar o pensamento, é preciso deixar que a situação pense.

O da tradução crítica vem a seguir: o favelismo não recusa todo diálogo com a tradição filosófica ocidental, mas recusa a mão única. Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, Butler são interlocutores, não autoridades. Seus conceitos são ferramentas a serem testadas, modificadas ou descartadas conforme sua utilidade para nomear a experiência favelada. Quando a diferença ontológica heideggeriana é insuficiente porque não pergunta quem pode ser, ela é reformulada. Quando a liberdade sartriana pressupõe sujeito com futuro garantido, ela é problematizada.

O do retorno fecha o círculo: a ontologia favelista, produzida em diálogo com a academia, precisa ser devolvida às comunidades de onde emergiu, para ser testada, criticada e modificada por quem a viveu. Esse retorno não é apenas gesto de generosidade acadêmica: é condição metodológica. Uma ontologia favelista que não pode ser reconhecida e apropriada pelos sujeitos que ela pretende nomear fracassou filosoficamente, independentemente de sua sofisticação teórica. Conforme propõe Freire (1987), não há consciência crítica sem diálogo, e o diálogo supõe que nenhum polo detenha exclusividade sobre a produção do conhecimento.

O pensamento decolonial de Quijano (2005) é especialmente relevante aqui porque demonstra que a colonialidade do poder não opera apenas externamente, entre metrópole e colônia, mas internamente, na distribuição diferenciada de humanidade dentro das sociedades pós-coloniais. O Brasil é exemplo paradigmático: a colonialidade interna produz favelas como território de humanidade reduzida, e a favelização como continuação da escravidão por outros meios. Dussel (1977), ao localizar na

exterioridade o lugar de enunciação filosófica crítica, oferece ao favelismo um enquadramento produtivo: a favela não está fora da cidade, está dentro dela como sua exterioridade constituída.

DIÁLOGOS FILOSÓFICOS: A ONTOLOGIA FAVELISTA EM PERSPECTIVA COMPARADA

A ontologia favelista não nasce no vazio: ela se constrói em tensão produtiva com tradições filosóficas que a precedem, aceitando de algumas o instrumental conceitual e recusando de todas a pretensão universalista. Com a fenomenologia existencial, o diálogo é ao mesmo tempo próximo e crítico. O ser-no-mundo de Heidegger (2005) deixa de ser abstrato ao ser favelizado: não há *Dasein*[47] sem situação, e a situação que aqui importa é ser-nesta-favela-específica, neste-Brasil-racializado, neste-capitalismo-periférico. A liberdade sartriana (Sartre, 2015), segundo a qual a existência precede a essência, é problematizada em sua raiz: nascer em favela não é escolha, sofrer racismo não é escolha. A ontologia favelista sustenta que a liberdade existencial é real, mas sempre condicionada por estruturas que delimitam o campo do possível antes mesmo de qualquer projeto.

O pensamento decolonial fornece outro eixo de interlocução, desta vez mais próximo em seus pressupostos. Dussel (1977) critica a filosofia europeia por apresentar-se como filosofia universal quando é, de fato, filosofia de uma exterioridade que nega as exterioridades que produziu. A ontologia favelista opera movimento análogo, mas a partir de uma exterioridade interna. Quijano (2005) demonstra que a colonialidade permanece como padrão estruturante de poder que hierarquiza raças, saberes e corpos, e a favelização brasileira é uma das expressões mais densas dessa colonialidade interna.

O diálogo com o pensamento afrodiaspórico não é complementar, é estruturante. Du Bois (1999) descreveu a dupla consciência como o peso de se ver simultaneamente de dentro e através do olhar racista externo; a ontologia favelista amplia essa formulação ao incorporar o olhar territorializante, constituindo uma tripla marcação que o corpo favelado carrega. Gonzalez (1988), ao cunhar o conceito de Amefricanidade,

[47] *Dasein*: termo alemão central na filosofia de Heidegger, literalmente "ser-aí". Designa o modo de ser específico do ser humano, caracterizado por estar sempre situado num mundo concreto e por compreender sua própria existência.

nomeou a particularidade do racismo brasileiro, que opera por denegação; a favelização é uma das formas mais concretas dessa denegação em ato. Beatriz Nascimento (1989) propõe o quilombo não como ruína histórica, mas como sistema simbólico de resistência que continua se reinventando; a favela, nessa leitura, não é anomalia urbana, mas quilombo contemporâneo.

As filosofias africanas oferecem categorias ontológicas que ressoam com o que a experiência favelista já pratica sem necessitar de tradução acadêmica para justificar-se. O Ubuntu bantu nega na raiz a fantasia do sujeito autossuficiente e nomeia com precisão a relacionalidade que as redes de solidariedade na favela expressam como condição cotidiana de sobrevivência. O Sankofa akan, ao propor olhar para o passado como modo de construir o futuro, aproxima-se da temporalidade espiralada que a memória afrodiaspórica pratica e que a ontologia favelista procura conceituar.

CONTRIBUIÇÕES DA ONTOLOGIA FAVELISTA PARA A FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

O que a ontologia favelista oferece ao pensamento filosófico contemporâneo pode ser agora precisado, depois do percurso que este artigo realizou. A contribuição mais fundamental é também a mais estrutural: a descolonização do próprio conceito de ontologia. Demonstrar que não existe "o ser em geral" é desfazer uma das ilusões mais persistentes da tradição ocidental. Toda ontologia é regional; as hegemônicas apenas converteram regionalidade em universalidade, privilégio em norma.

Disso decorre diretamente uma segunda contribuição: se o ser é historicamente produzido, então quem pode ser, em que condições e com que reconhecimento são sempre questões políticas. O ato de existir não é neutro; ele ocorre num campo de forças que autoriza certas existências e nega outras. Isso radicaliza, por sua vez, o programa fenomenológico: não há corpo abstrato. O corpo que a fenomenologia europeia tomou como ponto de partida era um corpo específico, não marcado pela raça, não territorializado pela favela, não inscrito na mira da necropolítica. A ontologia favelista exige partir do corpo tal como ele é constituído: racializado, generificado, territorialmente estigmatizado, carregando em sua carne as marcas de violências estruturais que antecedem qualquer experiência individual.

Há ainda a questão da estrutura do ser: contra a ontologia substancial, que pensa o sujeito como unidade autossuficiente, a ontologia favelista propõe uma ontologia

radicalmente relacional. Ninguém é sem os outros, e essa afirmação não é metáfora poética, mas descrição precisa de como a vida se sustenta na favela, onde redes de cuidado, solidariedade e trabalho coletivo não são complemento da existência, mas sua condição. Isso implica, filosoficamente, que Ubuntu não é exotismo africano, mas diagnóstico ontológico mais rigoroso que o individualismo moderno.

Segue daí a exposição da pluralidade irredutível das temporalidades: o Ser-Favela habita tempos múltiplos e não sincronizados, e isso não é deficiência, é a forma que o tempo assume quando o futuro não é garantido por estrutura, mas conquistado por resistência. Talvez a contribuição mais paradoxal seja justamente aquela que parece contraditória: a precariedade é produtiva. Não porque o sofrimento seja redentor, nem porque a injustiça deva ser estetizada, mas porque, sob condições adversas, a vida encontra formas que a estabilidade jamais inventaria. Isso não justifica a precariedade: a denuncia e ao mesmo tempo recusa reduzi-la a esteréotipo de carência. O favelismo de Coelho (2025), ao cunhar o conceito de favelicídio, articula nesse ponto ontologia e necropolítica: negar o ser não é ato apenas simbólico, autoriza e antecede a violência física. Nomeia algo que existia antes do nome e, ao nomear, torna-o cognoscível, combatível e transformável.

No plano epistemológico, o que a favela produz não é dado bruto à espera de elaboração acadêmica, já é elaboração, é já teoria. Reposicionar as epistemologias periféricas nesse sentido é condição para que a ontologia favelista seja fiel ao seu próprio gesto inaugural. No plano da subjetividade, a ontologia favelista recusa qualquer leitura do Ser-Favela como identidade única e homogênea: o que une os sujeitos que ela nomeia é uma estrutura de condições, não uma essência partilhada, e a diversidade interna das favelas é parte constitutiva do que ela pensa. No plano político-concreto, se a negação ontológica é violência estrutural, então reparação não é generosidade, mas exigência de justiça.

LIMITAÇÕES, CRÍTICAS E AUTOCRÍTICA

A ontologia favelista enfrenta riscos e limitações que devem ser reconhecidos com honestidade intelectual. O primeiro é o risco de essencialização: propor uma ontologia favelista não significa afirmar uma essência única para a favela, mas identificar estruturas comuns entre contextos distintos. O conceito busca generalidade sem totalização, reconhecendo a diversidade interna. O segundo risco é a romantização:

afirmar "produtividade da precariedade" exige vigilância constante para não justificar condições injustas nem celebrar o sofrimento. O que se afirma é que, apesar da precariedade injusta, há produção, resistência e criatividade, nunca que a precariedade seja desejável. O terceiro risco é o de vitimização: a ontologia favelista busca equilibrar o reconhecimento das violências estruturais reais com a afirmação da agência, da resistência e da produção.

Uma limitação de generalização precisa ser reconhecida: os conceitos desenvolvidos pensando principalmente nas metrópoles do Sudeste podem não se aplicar diretamente a outras regiões. A ontologia favelista aqui proposta é projeto aberto, não sistema fechado. Há ainda a tensão entre propor a ontologia em linguagem acadêmica e o projeto de validar conhecimentos periféricos: uma tensão real, que demanda estratégias como usar linguagem acessível, dialogar com a produção cultural periférica e devolver a produção a comunidades. Esta autocrítica final é também epistemológica: o artigo é predominantemente teórico e necessita de complementação com etnografias, entrevistas, análise cultural, diálogo com movimentos sociais e pesquisa histórica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA QUE SERVE UMA ONTOLOGIA FAVELISTA?

Este artigo não partiu de um sistema fechado para depois aplicá-lo à favela. Partiu de uma recusa: a recusa de que a favela seja pensada apenas como o que falta, o que desvia, o que precisa ser corrigido. E construiu, a partir dessa recusa, um sistema categorial positivo: o Ser-Favela como modo de existência historicamente produzido; a diferença entre existir e ser reconhecido como o deslocamento central que a experiência favelista impõe à tradição heideggeriana; o favelismo como corrente filosófica que toma as condições materiais e políticas da vida nas favelas como ponto de partida epistemológico e ontológico legítimo; a precariedade produtiva como estrutura e não como ausência; a existência sob negação institucional como condição que paradoxalmente provoca criação ontológica; a temporalidade múltipla como forma de habitar o tempo sob regimes de urgência e suspensão; a corporeidade racializada e territorializada como ponto de partida ontológico incontornável; a linguagem favelista como produção filosófica e não como desvio; a resistência como forma de ser político antes de ser estratégia.

É preciso ser honesto quanto aos limites do filosófico: nenhuma elaboração ontológica regulariza propriedade, para balas de polícia, instala saneamento, distribui renda ou garante direitos. Transformação exige organização política, mobilização de massa, pressão institucional, mudanças estruturais e redistribuição material. A ontologia favelista não substitui essa agenda, mas a fundamenta. Enquanto a favela for pensada como déficit, anomalia ou problema, qualquer política será inadequada. Reconhecer a favela como forma legítima de habitar, como produção de cidade, como lugar de vida plena e como fonte de conhecimento abre a possibilidade de políticas diferentes, não "para" a favela, mas "com" ela e "desde"ela.

A verdadeira ontologia favelista já está sendo produzida há décadas por Carolina Maria de Jesus, Ferréz, Conceição Evaristo, MCs e rappers, mães organizadas, associações de moradores, jovens favelados nas universidades, ativistas, artistas, educadores e lideranças comunitárias. O favelismo, enquanto sistematização filosófica dessa produção, busca oferecer-lhe o vocabulário conceitual que permita o diálogo com outras tradições filosóficas sem que a produção periférica perca sua potência específica. Este artigo apenas sistematiza, dialoga e amplifica o que já está sendo pensado e vivido, e o faz reconhecendo, com Coelho (2025), que pensar a favela desde dentro é condição de possibilidade para pensá-la com rigor.

O horizonte que a ontologia favelista aponta não é um mundo sem favelas, pois isso seria o urbanismo modernista violento das remoções. É um mundo onde a favela é reconhecida como forma legítima de cidade; onde a precariedade é eliminada por investimento; onde o racismo é superado; onde a violência policial acaba; onde a produção cultural favelista é valorizada; onde favelados participam das decisões; onde conhecimentos periféricos são legitimados. Mais radicalmente: um mundo onde deixa de fazer sentido distinguir favela/cidade, favelado/cidadão, centro/periferia, porque toda cidade é direito de todos.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.** São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção.** São Paulo: Boitempo, 2004.

BAGNO, Marcos. **Preconceito Linguístico: o que é, como se faz.** São Paulo: Loyola, 2007.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** São Paulo: Brasiliense, 1987.

BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CALDEIRA, Teresa. **Cidade de Muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo.** São Paulo: Edusp/Editora 34, 2000.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro Como Não-Ser Como Fundamento do Ser.** Tese (Doutorado em Educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil.** São Paulo: Selo Negro, 2011.

COELHO, Gê. **Favelismo: A revolução que vem das favelas.** São Paulo: Editora Geração, 2025.

DATA FAVELA; LOCOMOTIVA PESQUISA. **Raio-X das Favelas Brasileiras: Censo 2022.** Rio de Janeiro: Data Favela, 2022.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe.** São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Mike. **Planeta Favela.** São Paulo: Boitempo, 2006.

DU BOIS, W.E.B. **As Almas da Gente Negra.** Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão.** São Paulo: Paulus, 1977.

EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória.** Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2023.** São Paulo: FBSP, 2023.

FRANCO, Marielle. **UPP: A Redução da Favela a Três Letras.** Dissertação (Mestrado em Administração). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. **Pesquisa de Inclusão Digital em Favelas Brasileiras.** São Paulo: FGV, 2023.

GONÇALVES, Rafael Soares. **Favelas do Rio de Janeiro: história e direito.** Rio de Janeiro: Pallas/PUC-Rio, 2013.

GONZALEZ, Lélia. A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade. **Tempo Brasileiro,** Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje,** Anpocs, p. 223-244, 1984.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Petrópolis: Vozes, 2005.

HOLSTON, James. **Cidadania Insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOOKS, bell. **Ensinando a Transgredir: a educação como prática da liberdade.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

IBGE. **Censo Demográfico 2010: Aglomerados subnormais.** Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

IPEA. **Atlas da Violência 2020.** Brasília: Ipea/FBSP, 2020.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo: diário de uma favelada.** São Paulo: Ática, 2014.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOWARICK, Lúcio. **A Espoliação Urbana.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

KRENAK, Ailton. **Ideias Para Adiar o Fim do Mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider.** Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MARICATO, Ermínia. Metrópole, Legislação e Desigualdade. **Estudos Avançados,** v. 17, n. 48, p. 151-167, 2003.

MARTINS, Geovani. **O Sol na Cabeça.** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte.** São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MIGNOLO, Walter. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF,** n. 34, p. 287-324, 2008.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado.** São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: possibilidades nos dias de destruição.** Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Vontade de Poder.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

OBSERVATÓRIO DE FAVELAS. **Mídia e Favela.** Rio de Janeiro: Observatório de Favelas, 2010.

PERLMAN, Janice. **O Mito da Marginalidade: favelas e política no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.

ROLNIK, Raquel. **Guerra dos Lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças.** São Paulo: Boitempo, 2015.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas.** Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos CEBRAP,** n. 79, p. 71-94, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica.** Petrópolis: Vozes, 2015.

SILVA, Jailson de Souza; BARBOSA, Jorge Luiz. **O Que é Favela, Afinal?** Rio de Janeiro: Observatório de Favelas, 2013.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

VALLADARES, Licia. **A Invenção da Favela: do mito de origem a favela.com.** Rio de Janeiro: FGV, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tratado Lógico-Filosófico / Investigações Filosóficas.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos (Orgs.). **Um Século de Favela.** Rio de Janeiro: FGV, 2006.

SOBRE LAS LEBENSFORMEN Y LOS PATRONES NORMATIVOS DE LA CRUELDAD

Federico Nieto

Pesquisador do programa de Filosofia Crítica do The New Centre for Research & Practice, sob orientação do filósofo iraniano Reza Negarestani. É mestre em Filosofia pela Universidade Nacional da Colômbia, tradutor e integrante do coletivo de pesquisa e editora [Otros Presentes].

RESUMEN

El siguiente articulo busca situar la crueldad como práctica a nivel intersubjetivo indisociable de patrones que se ven mediados normativamente. Esto implica que las prácticas de crueldad dependen de un relato prescriptivo-representacionalista mínimo, desafiando las observaciones hechas por Hannah Arendt acerca de la banalidad del mal en su libro *Eichmann en Jerusalén* (2016): los actos de crueldad no son un conjunto de mecanismos carentes de sujeción alguna (en tanto se evitan compromisos a nivel normativo), ni tampoco se alimentan de pulsiones irracionales. Nos gustaría afirmar todo lo contrario. Los actos de crueldad son normativos y se fundamentan en la mediatez.

PALABRAS CLAVE: LEBENSFORMEN; WITTGENSTEIN; ÉTICA; CRUELDAD

ABSTRACT

The following paper seeks to situate cruelty as an intersubjective practice that is embedded in normatively mediated patterns. This implies that practices of cruelty depend on a minimal prescriptive-representationalist relata, challenging Hannah Arendt's observations about the banality of evil in her book *Eichmann in Jerusalem* (1963): acts of cruelty are not a set of mechanisms devoid of any subjection (insofar they avoid commitments at a normative level), nor are they fueled by irrational impulses. We would like to assert the opposite. Acts of cruelty are normative and based on mediateness.

KEYWORDS
LEBENSFORMEN; WITTGENSTEIN; ETHICS; CRUELTY

LAS LEBENSFORMEN Y LO NORMATIVO

En el presente articulo presentamos un esquema inicial de un trabajo en progreso, en tres momentos, de lo que podría considerarse tentativamente como una ética *Sellarsiano-Marxista* que tendría como meta principal situar prácticas de crueldad a un nivel intersubjetivo y que, para propósitos que serán expuestos aquí, serán consideradas como indisociables de patrones de orden deontológico que se ven mediados socialmente. Con ello buscamos rastrear las prácticas de crueldad encargadas de interpelar y transgredir cualquier índice de alteridad u otredad en una formación social determinada. Dicha propuesta, a su vez, buscaría oponerse a un supuesto automatismo de la crueldad bajo la sombra de lo que la filósofa Hannah Arendt (2016, p. 417) ha denominado como banalidad del mal. Tal oposición desea resaltar la gravedad y las fallas conceptuales que resultan de una ética que evita hacer responsables a los agentes sociales que se involucran en prácticas que pueden ser sancionadas comunalmente como actos de crueldad, implícitamente eximiéndolos de cualquier agencia frente a una alteridad u otredad que se ve violentada. Con esto también buscamos resaltar la debilidad de cualquier marco ético que busque abandonar el hilo que anuda semánticamente cualquier practica social a lo que podríamos denominar como un *espacio de razones* (Sellars, 1997, p. 76).

Siguiendo lo anterior, el estudio de caso que elegimos subsanar y del cual consideramos se desprenden las debilidades anteriormente mencionadas siguen una observación que Hannah Arendt hace sobre el juicio del funcionario Nazi, Adolf Eichmann. En dicha observación, Arendt conceptualiza un dilema ético en torno el seguir una serie de normas que se ven impuestas bajo decreto político y que llevarían al genocidio de una comunidad étnico-religiosa determinada, y en el que además señala que Eichmann se vería sujeto a una especie de conductismo en donde se ve eximido de cualquier responsabilidad frente a dicho genocidio ya que este último no tendría espacio alguno de objeción a cualquier decreto político de la organización de la cual hace parte. Leemos, por lo tanto, lo siguiente en palabras de Arendt:

> “cuando hablo de la banalidad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth, y

> nada pudo estar más lejos de sus intenciones que 'resultar un villano', al decir de Ricardo II. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso (…) Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, *sencillamente, no supo jamás lo que se hacía*." (Arendt, 2016, p. 417-418, itálicas de la autora).

La manera en que Arendt resalta aquella carencia de motivos parecería caer peligrosamente en la disolución de cualquier mundo interior lógico a un individuo como Eichmann, y en el que además se lo delimita como agente que se ve absolutamente blindado a cualquier influjo de las formas de vida que lo rodean y las consecuencias de sus actos frente a dichas formas de vida que de todas formas se verían inevitablemente afectadas por este. Lo segundo que también queremos resaltar de esta observación es la forma en que Arendt ha decidido apelar a una posición moral psicologista que busca descartar cualquier acto llevado a cabo en dicho genocidio bajo el peso de un calificativo que sigue un orden 'villanesco' -en el que tentativamente si se podría hacer paradójicamente el recuento de un mundo interior lógico en tanto podemos dar cuenta de una motivación plenamente consciente, es decir, *de conscientemente elegir el mal*- pero que en últimas desconsidera a nivel funcional y sistemático como se vio gestada y puesta en práctica la serie de decretos políticos que eventualmente llevaron al exterminio del pueblo judío en Alemania durante el régimen Nazi. Con esto último, queremos sugerir que cuando lidiamos con problemas de corte ético, se debería cuestionar como punto de partida cualquier tinte psicologista que busque categorizar actos tales como la crueldad ejercida contra otro o unos otros dentro de ciertos roles de personaje individualistas que omiten efectos concretos que podemos observar a través de dominios que constituyen una comunidad social determinada. Esto podría dar cuenta de las fallas que existen en la teoría ética de Arendt en donde observamos una evidente escisión entre el dominio social-personal del dominio político, y cuya escisión también enunciamos implícitamente corresponde a un corte aún más serio entre lo normativo, lo individual y lo social como lo ha resaltado James P. Clarke (1993, p. 333-347) en lo que respecta cualquier escisión forzosa entre dominios y la lógica que enlazaría dichos dominios con graves consecuencias a largo plazo en el campo de la ética.

Frente a lo anterior, queremos formular las siguientes preguntas, ¿qué nos haría falta para poder resarcir la división entre dominios que propicia la ética que propone Hannah Arendt?, ¿podríamos rescindir en últimas del psicologismo moral al dar una explicación de la crueldad en un registro ético?, ¿cómo juega lo normativo en lo que

respecta dar dichas explicaciones de la crueldad? Para indagar lo que preguntamos anteriormente, tendríamos que situarnos, en un primer momento, en que necesariamente tendríamos que tener en cuenta el fundamento conceptual de las *Lebensformen* o *formas-de-vida*, tal y como las desarrolla posteriormente el filósofo Ludwig Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas* (1953). La importancia del concepto de *lebensformen*, aunque escaso a lo largo de la obra anteriormente citada, radica en el estatuto normativo adscrito a un nivel primitivo de expresión semántica que reside en implicaciones pragmáticas en un entorno o comunidad intersubjetiva. En nuestra cotidianidad seguimos a cabalidad órdenes y reconocemos y ordenamos elementos dentro de un primer nivel de abstracción conceptual que no es una respuesta meramente causal-fisiológica al entorno e interacciones entre agentes sociales, sino que se desarrolla dentro de unos limitantes propios a la estructura del lenguaje natural. Cito aquí algunas observaciones de Wittgenstein en las que se refiere al aspecto normativo y formal de las *Lebensformen*.

> "Que los lenguajes (…) consten solo de ordenes no debe perturbarte. Si quieres decir que no son por ello completos, pregúntate si nuestro lenguaje es completo -si lo era antes de incorporarle el simbolismo quimico y la notación infinitesimal, pues estos son, por así decirlo, suburbios de nuestro lenguaje. (¿Y con cuantas casas o calles comienza una ciudad a ser ciudad?) Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos periodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes. Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla. -O un lenguaje que conste sólo de preguntas de afirmación y de negación- E innumerables otros. -E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida". (Wittgenstein, 2009, p. 177-178)

Buscamos ampliar los anteriores puntos mencionando lo siguiente: una forma de vida como la que menciona Wittgenstein de forma extremadamente breve no se ve meramente fundamentada a nivel ontológico, sino más importantemente, a nivel deontológico, y podemos dar cuenta de ella dentro de un marco lógico que corresponde al punto de partida de las prácticas culturales y sociales en las que nos vemos inmersos y que además implican un desarrollo histórico. A partir del punto de vista deontológico que recalca Wittgenstein, podemos ahora establecer un vínculo en proximidad con Wilfrid Sellars en lo que respecta la cuestión de normas sociales que se ven tanto moldeadas como limitadas por el lenguaje a través de la enactación y reproducción de patrones (i.e. *patterning*). Como se menciona en su artículo de 1974 *Meaning as Functional Classification*, del que cito extensamente lo siguiente:

> "El funcionamiento que da significado a los enunciados de alguien que ha aprendido un lenguaje puede existir meramente a nivel de uniformidades, como en el caso de un hablante iniciado. Quienes se encargan de formarlo, es decir, sus padres, piensan en esos funcionamientos e intentan que su comportamiento verbal los ejemplifique (…) Sólo posteriormente el que se inicia en el lenguaje se convierte en un miembro de pleno derecho en una comunidad lingüística, al desarrollar pensamientos (teóricos y prácticos) no sólo sobre elementos no-lingüísticos, sino también sobre elementos lingüísticos, es decir, a partir del punto de vista del *CV*[48], sobre pensamientos de primer nivel" (Sellars, p. 422, 1974, las itálicas son del autor. Nota del autor: todas las traducciones en el presente artículo son de nuestra propia autoría).

Las observaciones que Sellars lleva a cabo en este articulo son claves para entender la mediatez que está en juego en tanto se exige un primer nivel de abstracción en el uso del lenguaje en lo que respecta la inducción del agente que va aprendiendo normas correspondientes a una formación social a partir del estímulo por parte de los propios agentes que integran dicha formación (en este caso, los padres de un niño/niña/niñe). Por lo tanto, podríamos considerar plenamente que dichas normas corresponden a lo que Wittgenstein ha nombrado como *formas de vida o Lebensformen* ¿Y cómo se relaciona lo que hemos destacado hasta este punto con aquellas normas sociales que se ven mediadas por patrones en este primer nivel? Para responder a ello, vuelvo aquí a citar ampliamente a Sellars:

> "La clave del concepto de regla lingüística se halla en su compleja relación con un comportamiento lingüístico que se ve gobernado por patrones. El concepto general de conductas que se ven regidas por pautas nos es familiar. A grandes rasgos, el concepto de conducta exhibe un patrón, no porque se provoque la intención de exhibir dicho patrón, sino porque la propensión a exhibir la conducta del patrón ha sido reforzada selectivamente, y la propensión a exhibir una conducta que no se ajusta a aquel patrón se ve selectivamente extinguida (…) Los iniciados se ajustan a un *deber-ser* porque los formadores obedecen a un *deber-hacer* correspondiente" (Sellars, 1974, p. 423, las itálicas son del autor).

Con lo anterior, es importante tener en cuenta que Sellars y el Wittgenstein de *Las Investigaciones Filosóficas* coinciden en tanto se comprometen con la perspectiva de que dicho nivel base de inducción que da cuenta sobre lo existente al ser compartido y explicado por una comunidad de agentes no solamente corresponde a una simple denotación de aquello que logramos formalizar abstractamente a partir de patrones lingüísticos, sino también la manera en que nosotros encarnamos dichos patrones en

[48] Acortamiento del término *conductismo verbal*, tendencia que Sellars ha explicado anteriormente en el mismo artículo.

nuestra propia interacción con el entorno y la comunidad de agentes anteriormente mencionada. Por lo tanto, y teniendo en cuenta aquel refuerzo de patrones en el aprendizaje de normas que parten de *una entrada al lenguaje* necesariamente implica una *salida del lenguaje* al reforzarse teniendo como punto de desencadenamiento una serie de prácticas determinadas, nos gustaría recurrir ahora a una observación concisa que nos brinda Rahel Jaeggi sobre este asunto al resaltar que las formas de vida no son meramente arbitrarias sino que se ven justificadas a partir de un proceso de retroalimentación y arbitraje que podríamos considerar atraviesa distintas escalas en simultaneo: "Las formas de vida no se refieren a prácticas arbitrarias cualesquiera, sino a prácticas que se ven implicadas normativamente; forman parte de una estructura social-normativa, de un orden social normativo que busca validación." (Jaeggi, 2018, p. 50).

DE PATRONES E IDEOLOGÍA

En la sección anterior desarrollamos una respuesta a la escisión de dominios y el psicologismo evidenciada en la postura Arendtiana de la banalidad del mal al resaltar la justificación de patrones de corte lingüístico y practico donde lo normativo entra plenamente en acción dentro del terreno de las *Lebensformen* o formas de vida justificando que estas no podrían ser ni arbitrarias ni ciegas a una mediación, o potencialmente, una autorreflexión. Con ello en mente, creemos que sería esencial hacer un resumen y citar en su totalidad la definición en cuatro puntos que Rahel Jaeggi propone sobre de lo que constituye una forma de vida (o lo que ella considera que son los elementos centrales). Esto nos ayudaría a aterrizar aún más dentro del contexto cotidiano como podemos dar cuenta de la normatividad que es central a cualquier forma de vida:

> "Las formas de vida se presentan como conjuntos de prácticas sociales, o que en la formulación de Lutz Wingert, son 'conjuntos de prácticas y orientaciones' y sistemas de comportamiento social. En esto se incluyen actitudes y modos de conducta que son hábitos con carácter normativo que conciernen a una conducta colectiva de la vida, aunque no estén estrictamente codificados ni formen vínculos a lo institucional. Esto significa lo siguiente:
>
> (1) Hablamos (debemos hablar) de formas de vida únicamente cuando no se tratan de prácticas individuales o aisladas, sino de un conjunto de prácticas que se ven interconectadas e interrelacionadas de un modo u otro.

> (2) Las formas de vida son formaciones colectivas, es decir, 'órdenes de convivencia humana'. No se puede dar cuenta de una forma de vida en tanto individual. Una forma de vida se asienta en prácticas que se comparten socialmente, incluso al participar de ellas y al relacionarse con ellas siendo un individuo. La forma de vida de un individuo encuentra su propio referente en tanto participa de prácticas colectivas a partir de acciones individuales.
>
> (3) En tanto formaciones establecidas que tienen un carácter de habito, las formas de vida tienen un elemento tanto pasivo como activo. Uno vive la forma de vida en tanto es una estructura que se da y se dispone de antemano, incluso si uno va creando simultáneamente a partir de su propia práctica.
>
> (4) En tanto son órdenes de cooperación social que subyacen prácticas ordinarias, las formas de vida están, por lo tanto, también demarcadas dentro de la posibilidad del desorden y se distinguen, al menos desde la perspectiva interna de sus participantes, por una cierta expectativa de cooperación. Así, al igual que los fenómenos de las costumbres y la tradición, las formas de vida tienen por asociación una expectativa de cierta presión normativa" (Jaeggi, 2018, p. 56-57).

Esta definición de cuatro puntos hecha por Jaeggi sobre las formas de vida pone de relieve la importancia de las interacciones intersubjetivas cuando se trata de conceptualizaciones lingüísticas de base, que es una cuestión que se desarrolla implícitamente en el artículo de Sellars que citamos en la sección anterior, y que también cabe destacar ha dado lugar a una serie de discusiones, de la cual consideramos de importancia las *Tres variedades de conocimiento* (1991) de Donald Davidson y en el posterior comentario que John McDowell hace respecto al énfasis que Davidson expone en torno la conformación de lo normativo como necesario en conjunción con la intersubjetividad. Al seleccionar apartados de dicho debate en lo que sigue, lo hacemos con la intención de señalar la idea de que toda intersubjetividad se ve formalizada a partir de lo normativo, y de que es imposible que el nivel de abstracción base que desarrolle cualquier integrante de una comunidad de agentes se lleve a cabo en pleno solipsismo. Empecemos entonces con la breve recapitulación que McDowell hace de la postura de Davidson a continuación: "Davidson argumenta que el conocimiento del mundo no-mental que nos rodea, el conocimiento de las mentes de los demás y el conocimiento de nuestras propias mentes son mutuamente irreductibles, pero mutuamente interdependientes" (Mcdowell, 2009, p. 152).

Del mencionado artículo de Davidson, podemos destacar extensivamente su argumento de triangulación que citamos a continuación:

> "Lo que parece básico es lo siguiente: un observador (o profesor) encuentra (o inculca) una regularidad en el comportamiento verbal del informante (o

> aprendiz) que puede hacer una correlación entre los acontecimientos y objetos de su entorno. Por supuesto, aquello puede ocurrir sin que el observador desarrolle sus pensamientos, pero sí es una condición necesaria para poder atribuir pensamientos y significados por la persona que observa. Porque hasta que no se complete el triángulo que conecta a dos criaturas, y a cada criatura con características que son comunes al mundo, no puede haber respuesta a la pregunta de si una criatura, al discriminar entre estímulos, está discriminando entre estímulos en superficies sensoriales o en algún lugar que se encuentra más allá, o más adentro. Sin un intercambio de reacciones ante estímulos comunes, el pensamiento y el habla no tendrían ningún contenido particular, es decir, ningún contenido en absoluto." (Davidson, 1991, p. 159).

Es importante resaltar de este fragmento que Davidson considera en primera instancia que para que un observador en relación a su entorno pueda *hacer algo* con ello, es necesario que lleve a cabo un nivel base de conceptualización frente a los estímulos sensibles que percibe. En segundo lugar, también necesita dar relación de dicha conceptualización a nivel intersubjetivo para poder asentar cualquier tipo de juicio que sea de orden normativo. En ese orden de ideas, y siguiendo lo que desarrollamos hace unos momentos, el observador parte de patrones conceptualizables de aquello que parece ser primitivamente mediado para que posteriormente pueda ser ajustado a un nivel de razones normativas que entran en relación con otros agentes, que en este caso sirven como guía para dicho ajuste o arbitraje. Usando lenguaje Kantiano (Kant, 2009, p. 128-130) pasaríamos de una instancia que corresponde a lo que damos por hecho a partir de nuestro entorno en tanto *quid facti*, es decir, de poder recopilar una serie de procesos mentales y prácticos que aquí consideraríamos como patrones, para que posteriormente se pueda hacer un ajuste que corresponde el orden propiamente dicho de aquello que damos por hecho a partir de normas en tanto *quid juri*, es decir, de poder exteriorizar a manera de justificación de reglas y/o tendencias a partir de aquellas primeras observaciones conceptualizables.

> "Si las dos personas observan ahora las reacciones de la otra (en el caso del lenguaje, las reacciones verbales), cada una puede hacer una correlación entre las reacciones observadas y los estímulos del mundo. Una causa común puede determinar ahora el contenido de un enunciado y de un pensamiento. El triángulo que brinda contenido al pensamiento y el habla está completo. Pero se necesitan dos para triangular. Dos, o, por supuesto, más" (Davidson, 1991, p. 160).

Sobre la instancia de calibración a partir de la intersubjetividad en tanto necesaria para aquellos procesos mentales, Davidson hace hincapié sobre lo siguiente:

> "Cuando miramos el mundo natural que compartimos con otros no perdemos el contacto con nosotros mismos, sino que reconocemos nuestra pertenencia a una sociedad de mentes. Si no supiera lo que piensan los demás, no tendría pensamientos propios y, por tanto, no sabría lo que pienso. Si no supiera qué es lo estoy pensando, carecería de la capacidad de calibrar el pensamiento de los demás. Calibrar el pensamiento de los demás requiere que vivamos en el mismo mundo que ellos, al compartir variadas reacciones a sus principales características, incluidos sus valores. Por lo tanto, no habría peligro de que al ver el mundo objetivamente perdamos el contacto con nosotros mismos. Los tres tipos de conocimiento forman un trípode: si se perdiera alguna pata, ninguna parte se mantendría en pie" (Davidson, 1991, p. 166).

Ahora bien, lo que podemos sacar del desacuerdo entre la posición de Davidson y la de McDowell es la tensión existente entre lo causal y lo normativo que nos lleva a retomar la idea Sellarsiana de mediatez por vía del lenguaje y las diferentes clases[49] de mediatez, en el que de todas formas sí tendríamos que tener en cuenta un primer nivel de conceptualización dependiente de hechos conceptualizables y no de sensibilidades patentes o 'llanas'. El problema sería que, aunque el *quid facti* Davinsoniano no corresponde a una sensibilidad llana, si es un precedente de procesos causales que para él serían 'no-mentales' en tanto irreflexivos. Quedaríamos entonces con la incógnita de saber cómo es que pasamos plenamente de una primera instancia de conceptualización, aunque irreflexiva en tanto corresponde a las funciones de mecanismos mentales básicos y un segundo nivel de explicación que sería más complejo. Cito de nuevo aquí el artículo de Davidson:

> "Las propiedades normativas y causales de los conceptos mentales están relacionadas. Si eliminamos el aspecto normativo de las explicaciones psicológicas, éstas ya no tendrían uso para lo que deberían servir. Las razones de las acciones y otros fenómenos psicológicos nos entusiasman tanto que estamos dispuestos a conformarnos con explicaciones que no se ajustan perfectamente a leyes de la física. En cambio, el objetivo de la física es que las leyes sean lo más completas y precisas posible; tienen un objetivo diferente. El elemento causal de los conceptos mentales ayuda a compensar su falta de precisión: forma parte del concepto de una acción intencional el hecho de que esté causada y se explique por creencias y deseos; forma parte del concepto de una creencia o un deseo el hecho de que tienda a causar y, por tanto, a explicar acciones de cierto tipo. (Davidson, 1991, p. 163).

Con esto, ¿no podríamos más bien considerar aquí proponer una transición entre niveles de precisión semántica y complejidad que pudiese mejor explicar como pasamos de un *quid facti* a un *quid juri*, en vez de hacer un salto de fe al abismo existente entre relaciones causales irreflexivas y juicios normativos reflexivos? McDowell, por supuesto, no estaría plenamente de acuerdo con esto último que menciona Davidson y

[49] Traducción aproximada que busca remitirse el término anglo *sortals*.

plantea una visión Aristotélico-Sellarsiana de esta situación y en la que, repetimos, podemos dar cuenta que aquellos mecanismos mentales que procesan lo sensible ya contienen un primer nivel de conceptualización que no es meramente causal, aunque primitivo, y que tienen que ver con aquello adjudicado que no se expresa explícitamente aún como creencia (y aquí el fantasma de Sellars se cierne pesadamente en el trasfondo) pero que al recorrer los caminos de actualización discursiva puede objetivarse o actualizarse. Es decir, puede convertirse en una creencia justificable a partir de las vías de la intersubjetividad. Aquí, citamos ahora a McDowell:

> "El problema según mis luces es que en el cuadro de Davidson no hay espacio para intuiciones en el sentido en que Kant habla de intuiciones al llegar a la Deducción Trascendental en la primera *Crítica* -episodios que son ellos mismos casos de nuestras capacidades sensoriales en funcionamiento, a diferencia de ser meramente causados por operaciones de nuestras capacidades sensoriales, pero que son como creencias al ser actualizaciones de capacidades que son conceptuales y que por lo tanto serían capaces, en consistencia con los principios básicos que subyacen al pensamiento de Davidson aquí, de ser racionalmente y no sólo causalmente relevantes para nuestro pensamiento. Davidson no da cabida a la disponibilidad de hechos para los sujetos bajo su propia conciencia sensible". (Mcdowell, 2009, p. 158, las itálicas son del autor).

Con lo que menciona McDowell en este contrargumento, facilita hacer un puente que busca enlazar lo racional con lo sensible en tanto se considera que lo sensible en el procesamiento interno de un individuo ya de por sí puede dar a lugar explicaciones de corte racional, omitiendo cualquier énfasis insatisfactorio frente a mecanismos que otrora fuesen considerados como ciegos o meramente causales. Teniendo en cuenta entonces el esbozo anterior en que podríamos dar cuenta de los distintos niveles de conceptualización en juego en el uso de nuestros mecanismos mentales, contrastando con lo que un filósofo como Giorgio Agamben caracterizaría erradamente como *nuda vida* i.e. la vida conceptualizada como un constructo conductista y ciego a las órdenes de razones tras nuestros comportamientos, y la razón por la que preferiríamos elegir el concepto de forma de vida en la medida en que permite reflexionar sobre la complejidad, normas, reglas y patrones en uso, también nos gustaría ir un paso más allá y hacer una analogía con lo que el filósofo marxista Louis Althusser tiene que decir sobre la supuesta distinción entre *ser-un-individuo* y *ser-siempre-un-sujeto-de-la-ideología*. Esto se trata de una supuesta distinción, porque para Althusser el individuo ya se encuentra predeterminado por un terreno conceptual común que tienen una carga ideológica, y en respuesta a las observaciones de Jaeggi

sobre cómo las instituciones y los aparatos estatales parecen no dar lugar a formas de vida, Althusser observa, y aquí también sigo al filósofo Jean-Pierre Caron sobre esta cuestión[50], cómo nuestros rituales compartidos, son prácticas definidas a través de un primer nivel de normatividad que pertenecen al campo de lo que Sellars ha descrito como comportamiento lingüístico gobernado por patrones, y que además no se encuentran dentro de un terreno neutral.

Esto significa que *las formas de vida necesariamente se ven moldeadas por instituciones, y aparatos estatales*. Los conceptos que ponemos en práctica en nuestra cotidianidad no aparecen a manera de tabula rasa, ya que de antemano se ven sobredeterminados por formaciones socioeconómicas e históricas concretas que se ponen de manifiesto a través de ese primer nivel de conceptualización, es decir, de aquellos patrones que se promulgan en la intersección del capitalismo como producción de la experiencia de lo vivo y su correspondiente modulación por aparatos jurisdiccionales de sujeción, en donde la dimensionalidad de los individuos se ve aplanada bajo tendencias que se sistematizan como forma de vida. Sobre esta cuestión, citamos ahora a Althusser:

> "Queda por mostrar con algunos ejemplos concretos cómo toda esta extraordinaria (y simple) mecánica funciona en su complejidad concreta efectiva. ¿Por qué 'simple'? Porque el principio del efecto ideológico es simple: reconocimiento, sujeción, garantía…el todo centrado sobre la sujeción. La ideología hace 'marchar' a los individuos siempre-ya sujetos, es decir, a usted y a mí. ¿Por qué compleja? Porque cada sujeto (usted y yo) está sujeto a varias ideologías relativamente independientes, aunque unificadas bajo la unidad de la ideología de Estado. Existen en efecto, lo hemos visto, varios aparatos ideológicos de Estado. Cada sujeto (usted y yo) vive, pues, a la vez en y bajo varias ideologías cuyos efectos de sujeción se 'combinan' en sus propios actos, inscritos en prácticas, regulados por rituales, etcétera" (Althusser, 2015, p. 314-315).

Aquí, lo más valioso de las observaciones de Althusser es que lo que hemos considerado en ese nivel de base de lo normativo, aquella promulgación de lo sensible común e intersubjetivo, se ve implicado directamente en los procesos de producción del capitalismo. El trabajador de a pie, el proletario -un término que necesitaría su propia revisión y actualización bajo nuestras actuales condiciones de opresión socioeconómica, ya sea como cognitariado siguiendo a Moulier-Boutang (2011) o precariado-, a través de los actos que se enuncian desde lo cotidiano, y a partir de espacios de ocio que se

[50] En una ponencia aún inédita expuesta bajo el título de *Cognitive Mapping between Althusser and Sellars* (2024).

anidan dentro una rutina de trabajo, se ve obligado a retroalimentarse precariamente con aquello que podría denominarse como un proceso de producción de formas de vida. Sobre esta cuestión, podemos volver a citar extensamente a Althusser:

> "El proletario, acabada la jornada de trabajo (ese momento esperado desde la mañana), cuando suena la sirena, abandona todo, 'también abruptamente', y se dirige hacia el lavabo y los vestuarios. Se lava, se cambia, se peina: se convierte en otro hombre. El que va a entrar en casa a encontrarse con la mujer y los niños. Una vez de vuelta en casa, está en un mundo totalmente distinto: nada que ver ya con el infierno de la fábrica y los ritmos. Pero al mismo tiempo, sin transición, ahí está metido en otro ritual: el ritual de las prácticas y de los actos (libres, naturalmente) de la ideología familiar, las relaciones con la mujer, los chicos, los vecinos, los parientes, los amigos, y luego, el domingo, se ve inmerso en otros rituales, los de sus fantasías o manías (siempre libres): el fin de semana en el bosque de Fontainebleau o el jardincillo en las afueras (en algunos casos), el deporte, la tele, la radio, Dios sabe qué; luego las vacaciones, más rituales (la pesca, el camping, turismo y Trabajo, Pueblo y Cultura, Dios sabe qué)" (Althusser, 2015, p. 322-323).

Queda preguntarnos lo siguiente en este punto: ¿existe un afuera a este comportamiento lingüístico regido por patrones y que siempre se ha visto mediado ideológicamente? Sobre esta cuestión cito las observaciones finales de Althusser de su obra inacabada sobre las AIS:

> "Cuando no pasa nada es que los aparatos ideológicos de Estado han funcionado perfectamente. Cuando dejan de funcionar, de reproducir en la 'conciencia' de todos los sujetos las relaciones de producción, entonces pasan 'acontecimientos', como se dice, más o menos grandes, como en mayo, el comienzo de un primer ensayo general. Con al final, un día u otro, tras una larga marcha, la Revolución" (Althusser, 2015, p. 324).

Y por supuesto, aquí vemos una premisa clara de una revolución en marcha que no conduce a un mero quietismo frente a lo dado, como es habitual en las acusaciones que los críticos hacen a la lectura que Althusser hace de Marx. Pero si nos planteamos en resaltar las inconsistencias del horizonte funcional-prescriptivo de la mencionada enactación a ras de fundamento a modo de conceptualización, ¿será suficiente? Tenemos que ir más allá y plantear una provocación que lentamente comience a entramar también el rol de la crueldad en la reproducción de patrones y el seguimiento de normas en tanto ideológicamente mediadas.

CONCLUSIÓN: UNA PROVOCACIÓN ETIOLÓGICA Y ÉTICA

Proponemos por lo tanto en esta última sección una provocación abierta que busque redefinir el sentido de revolución a nivel ético al plantear una especulación en torno a ciertos modelos evolutivos de nuestra cognición mamífera a partir de un cuestionamiento critico de la dinámica etológica del depredador y la presa. Dicho cuestionamiento crítico nos permitiría elaborar una narrativa contranormativa que podría servir como salida a nuestro nadir prescriptivo, y en el que vemos directamente implicada también una crítica materialista la producción de la experiencia. En una reciente ponencia del filosofe Shajara Bensusan, bajo el título *The Underground of Concepts* (2024), se insiste en llevar a cabo una inversión de la cuestión McDowelliana/Davidsoniana en torno a los datos sensibles y la experiencia, remarcando que la única forma de subversión posible que se pueda hacer respecto a patrones que se ven ideológicamente mediados y el correspondiente seguimiento de normas es ir más allá de los conceptos, y habitar las consecuencias de una *nuda vida* a través de las digresiones que Lyotard elabora en *Economie Libidinale* (1974). Cito a continuación a Bensusan:

> "Es la experiencia la que no sólo pone en tela de juicio las creencias, sino que también las consolida y ambos procesos dan una explicación en términos de creencias que se componen de conceptos en su propio entorno proposicional sólo como engaño. Los conceptos por sí solos no lograrían cumplir este trabajo, el pensamiento se ve completamente situado y no se puede privar de la fuerza productiva que proviene de algo que no es general, que no puede ser aplicado, como proposición, en todos los ámbitos. Entender el diagnóstico de Lyotard en términos de la relevancia de la experiencia para el pensamiento es también poner de relieve que la experiencia es una forma de producción, situada e irreductible a las creencias proposicionales que conlleva. Experimentar es producir algo, mientras que el capital se ocupa de productos del pensamiento que demuestran formas de creencias que son generales y que se ven desconectadas del lugar donde tuvo lugar la experiencia, del lugar donde se tenía algo a la vista" (Bensusan, 2024).

Siguiendo la exploración que Bensuan lleva a cabo sobre un regreso a la suposición de una experiencia previa a cualquier mediación que contrasta con la reproducción de creencias que se toman a su vez como practicas ideológicamente mediadas por el capital, me gustaría especular sobre lo que hemos mencionado anteriormente en torno a una potencial crítica o metacrítica de ciertas dinámicas prevalentes en el campo de la etología. Para ello, nos gustaría que tomáramos en cuenta el estudio que el neurofisiólogo Alain Berthoz lleva a cabo sobre la evolución de nuestras interacciones con nuestro entorno a partir de la representación en *The Brain's Sense of Movement* (2002), en donde seleccionamos los siguientes pasajes sobre lo que

él denomina la 'decisión' del sapo, en tanto se demuestra el cálculo espacial-geométrico de un objetivo por parte de un depredador (que en este caso es el sapo) en la reconstrucción de un campo visual y que se evidencia en los mecanismos mentales que nosotros hemos adaptado internamente a nivel evolutivo para dar cuenta de dicha reconstrucción del campo visual. Y aquí cito:

> "La clasificación de las percepciones (por ejemplo, de la presa o el depredador) se ve determinada por un repertorio de acciones posibles (en este caso, de captura o huida). Ahí vemos algo que ilumina más mi proposición, de que la percepción es una simulación de la acción. Pero hay más. En primer lugar, capturamos con la mirada. Para estudiar cómo los mecanismos de control de la mirada anticipan los objetivos en movimiento, construimos en un laboratorio un juego visual como el de las ferias al aire libre, en los que hay que disparar a una fila de patos o reventar globos multicolores que una corriente de aire sopla al azar. A pesar de su sencillez, estos juegos son difíciles, y así es como consiguen las ferias mantener su negocio. En nuestro experimento, el sujeto primero tiene que fijarse en un punto situado en el centro de una pantalla en la que, de arriba abajo, aparece un segundo punto que cae de repente, como una pelota. Una señal auditiva emitida en distintos momentos de la caída ordena al sujeto que atrape el objetivo que cae a la par de una sacádica ocular. Durante los 150 milisegundos en que el ojo permanece fijo, el cerebro calcula la velocidad del objetivo, que se desplaza hacia la periferia del ojo. Usted mismo puede hacer este experimento enfocando un punto delante de usted y sujetando un objeto con la mano derecha encima de la horizontal. Deje que el objeto caiga, y luego intente atraparlo con la mirada durante su caída..." (Berthoz, 2002, p. 167. La traducción es propia).

Lo que no mencionan explícitamente los experimentos controlados de Berthoz sobre la fisiología de la respuesta ocular-mental cuando se trata de un escenario en el que juegan el depredador y la presa, es que este escenario suele considerarse por hecho como uno que es ausente de contenido, aún más crudo que el paradigma causal Davidsoniano, y en el que ni siquiera habría la oportunidad de llegar a un nivel de intuiciones sin conceptos, en el sentido Kantiano de la expresión. Pero, ¿y si pudiéramos diseccionar cuidadosamente este ejemplo y considerar que desde aquel punto podríamos dar cuenta de que se está llevando a cabo una abstracción de primer nivel de nuestro entorno en tanto consideramos las consecuencias del funcionamiento fisiológico ocular y los mecanismos mentales del depredador? Para dar forma a esta especulación nos parecen valiosas las apreciaciones del Reza Negarestani sobre la mediación aparente en este comportamiento etológico, sobre el cual citamos lo siguiente:

> "A medida que el depredador registra la presencia de su presa, empieza a calcular la posible orientación de ésta mediante una sacudida sacádica.

> Entonces se genera el gesto de movimiento: los músculos se ceban y colocan al depredador en posición de persecución (o, lo que es lo mismo, a la presa en posición de fuga). Esta desviación móvil de la atracción gravitatoria vertical es registrada y estabilizada simultáneamente por el sistema vestibular del oído interno, lo que permite al depredador formar una línea de persecución dinámica pero estable (el gesto de un movimiento que se encarna en el espacio) para cazar a la presa. Sin embargo, esta línea de persecución no es neutral, ya que la abstracción neurofisiológica es la que permite al depredador diferenciarse de su propia presa y del espacio circundante. En cierto sentido, la huida de una exterioridad sin concepto del espacio -el vacío indiferenciado- requiere dibujar una abstracción neoconceptual de la línea como una unidad móvil caótica. Deambular por el espacio equivale a pensar el espacio (...) Pero lo que es más importante, el elaborar nuevas abstracciones del movimiento coincide con la producción de nuevas tecnologías cognitivas para poder navegar por el espacio. Dichas tecnologías cognitivas permiten extraer diversas relaciones que los objetos sostienen en el espacio y, finalmente, derivar nuevos conceptos sobre el espacio mucho más elaborados y expansivos que lo que el concepto de espacio nos brinda a nuestros sentidos" (Negarestani, 2019, p. 13-15).

El desarrollo de las tecnologías cognitivas mencionadas por Negarestani en el escenario del depredador y la presa implica la siguiente provocación en tanto queremos llevar una crítica materialista a sus propios medios y fines radicales, siguiendo nuestro compromiso Sellarsiano-Marxista: si tuviéramos que hacer una crítica sobre la producción y enactación de las formas de vida como aquello que fundamentan patrones y normas que sirven de estructura para una intersubjetividad mediada, tendríamos que plantearnos necesariamente una ética revisionista que no intente bloquear el pozo de irracionalidad que brota de supuestas prácticas crueles, como lo vimos inicialmente en el caso de Adolf Eichmann como lo relata Arendt, sino más bien una ética contranormativa radical que se desvíe de los orígenes de la cognición como aquello que se ve atravesado por la crueldad a modo de aparente necesidad. Es decir, lo que buscamos plantear a modo de esbozo es una revisión crítica a partir de este ejemplo etiológico que se toma como necesario en tanto proceso evolutivo determinado, y que busque resaltar su propia contingencia. Los patrones y normas que reproducimos en tanto *lebensformen* que dan cuenta de un fundamento cruel a partir de las dinámicas de presa y depredador que han logrado que interioricemos complejos procesos de abstracción ejecutados como mecanismos mentales que responden a nuestro entorno, no necesariamente nos tienen que conducir al termino histórico del capitalismo, que podríamos considerar aquí como el ápice de concentración y reproducción de la crueldad en tanto sistema ideológico. Como nota final, queremos aclarar que no nos estamos comprometiendo con una imagen meramente nihilista o pesimista respecto a la cognición per se, sino más bien queremos señalar la tarea masiva que debemos llevar a

cabo si queremos reconfigurar nuestra propia visión de lo ético como aquello que no escinde dominios tales como los de conceptos y actos, instituciones y sujetos, y lo ontológico y lo deontológico.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hanna (2016). **Eichmann en Jerusalén**. DeBolsillo: México.

ALTHUSSER, Louis (2015). **Sobre la Reproducción**. España: Akal.

BENSUSAN, Shajara (2024). **The Underground of Concepts**. Recuperado de: https://anarchai.blogspot.com/2024/06/the-underground-of-concepts-my-talk-at.html

BERTHOZ, Alain (2002). **The Brain's Sense of Movement**. Estados Unidos: Harvard University Press.

CARON, Jean-Pierre (2024). **Cognitive Mapping between Althusser and Sellars** [Archivo de Video]. YouTube. https://youtu.be/VTd-oBkZ96w?si=N-mvZUKhIKY9dSpe

CLARKE, James P. (1993). **Social Justice and Political Freedom: Revisiting Hannah Arendt's Conception of Need**. Philosophy and Social Criticism 19 (3/4), p. 333-347, https://doi.org/10.1177/019145379301900308

DAVIDSON, Donald (1991). **Three Varieties of Knowledge**. Royal Institute of Philosophy Supplement, 30, p. 153-166, doi:10.1017/S1358246100007748

JAEGGI, Rahel (2018). **Critique of Forms of Life**. Estados Unidos: Harvard University Press.

KANT, Immanuel (2009). **Critica de la Razón Pura**. México: Fondo de Cultura Económica.

MCDOWELL, John (2009). **The Engaged Intellect**. Estados Unidos: Harvard University Press.

MOULIER-BOUTANG, Yann (2011). **Cognitive Capitalism**. Reino Unido: Polity Press.

NEGARESTANI, Reza (2019). **The Chaotic Swerve**. Estados Unidos: Mohammad Salemy.

SELLARS, Wilfrid (1974). **Meaning as Functional Classification**. Synthese 27 (3/4), p. 417-437, https://doi.org/10.1007/BF00484606

SELLARS, Wilfrid (1997). **Empiricism and the Philosophy of Mind**. Estados Unidos: Harvard University Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2009). **Tractatus Logico-Philosophicus, Investigaciones Filósoficas, Sobre la Certeza**. España: Gredos.

A ESCRITA ENQUANTO UM DESCONFORTO NECESSÁRIO: BREVES COMENTÁRIOS SOBRE A PALAVRA EM DERRIDA

Roberta Castrioto Browne

Doutoranda e Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Estética da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo.
Professora de Filosofia e Sociologia para turmas de Ensino Médio.
Bolsista CNPq.

RESUMO

Desvios, movimentos, deslocamentos, digressões. Um sonho criado que cria quem o dá vida. Com Derrida somos lembrados que a linguagem não está fechada em si mesma. Acompanhando sua movimentação pelo conceito de escritura, este texto ganha corpo: a experiência literária enquanto uma experiência filosófica assim se mostra. Percebemos que há algo além dos pontos pretos em fundos brancos, a escritura é tudo aquilo que a linguagem é – ação, movimento, pensamento, reflexão, consciência, inconsciente, experiência, afetividade – e mais alguma coisa. Pois escrever não é um estado, e sim uma busca constante, num caminhar sem começo nem fim, um desconforto necessário.

PALAVRAS-CHAVE
ESCRITURA; EXPERIÊNCIA; LITERATURA; DERRIDA

ABSTRACT

Detours, movements, displacements, digressions. A created dream that creates those who give it life. With Derrida we are reminded that language is not closed in on itself. Accompanying its movement through the concept of writing, this text takes shape: the literary experience as a philosophical experience is thus shown. We realize that there is something beyond black dots on white backgrounds, writing is everything that language is – action, movement, thought, reflection, consciousness, unconscious, experience, affectivity – and something else. Because writing is not a state, but a constant search, a journey without beginning or end, a necessary discomfort.

KEYWORDS
WRITTING; EXPERIENCE; LITERATURE; DERRIDA

INTRODUÇÃO

"Fugir para sonhar e inserir-se
para modificar. Essa inserção para mim
pedia a escrita"
(Conceição Evaristo)

Como seria a realidade sem a ficção? Duas personagens, duas épocas, duzentos e cinquenta anos as separam – e a resposta delas é praticamente a mesma: *insuportável*. Para Dom Quixote e Emma Bovary, a vida sem a ficção não vale a pena ser vivida, ela é intragável. Seria a morte preferível do que viver uma vida sem a presença da literatura. Porém, e se a pergunta se invertesse? Existiria a ficção se não fosse a realidade? Muito difícil responder positivamente a esta pergunta. A ficção surge como um modo de se configurar a realidade, seja colorindo-a ou tornando-a mais real do que ela já é. Essa relação entre realidade e ficção não é uma preocupação vã, séculos se passam, pensadores nascem e morrem, e a questão continua. Uma existência empírica entrando em contato com uma existência ficcional. O que surge deste contato?[51]

Uma forma de adentrarmos essas reflexões, das seguintes premissas faremos uso: (1) o ser humano é um ser social; e com isso queremos dizer que ele precisa se comunicar com aquilo que o circunda; (2) o ser humano é um ser criador por excelência; ele tanto cria quanto (re)cria o mundo à sua volta; e (3) tanto a filosofia quanto a literatura são modos de compreensão da existência; modos estes que fazem uso da palavra escrita para se desenvolver. E mais, o que aqui nos apetece é o pensar que a vida é sim um tecido de histórias narradas, um lugar em que o poder da ficção vai muito além da sua objetividade da escrita, ela está neste lugar não-lugar de uma forma de compreendermos o nosso próprio existir. Somos e estamos nesse mundo das mais variadas maneiras, numa rede complexa de possibilidades nos encontramos. Por isso o seguinte aviso se faz presente: não se quer aqui apenas pensar a necessidade da ficção para dar algum colorido à nossa realidade; ao longo desse texto, um passo além está sendo pedido: não apenas a ficção enquanto leitores iremos trabalhar, queremos acessar

[51] "Emma Bovary devora livros e imagina que as vidas ficcionais são dela própria, que ela é heroína de Balzac ou Sue. Dom Quixote devora livros e molda seu comportamento de acordo com certos códigos ficcionais que julga justos e apropriados, embora saiba que não é nenhum Lancelot, nenhum Amadis. Anna Karenina não vê na ficção que lê nem personagens ideais ne ideais de conduta, mas simplesmente vidas imaginárias que zombam dela e a atormentam com a vida que ela própria não está vivendo. Não a vida ficcional, mas sua própria vida, não a de Lady Mary, mas a da própria Anna Karenina, menos uma imagem do mundo do que um exemplo de ação no mundo, um exemplo de como é viver, ao mesmo tempo consciente de que a vida lida não é a sua própria vida. E assim como Anna Karenina compreende o que significa ser Lady Mary sem acreditar que ela mesma seja Lady Mary, compreendemos o que significa ser Anna Karenina sem sermos de fato Anna Karenina. Sem essa compreensão, a ficção (e a própria sociedade) seria impossível" (Mangel, 2017, p. 137/13)

a ficção enquanto escritores em potencial que somos. Por isso, a filosofia não será aqui utilizada como uma chave de leitura para um texto literário e a literatura não servirá de exemplo (ou contraexemplo) a uma tese filosófica. Filosofia e literatura não são o mesmo saber, mas conectadas elas estão – não tão somente a abstração e teorização filosófica, como também a ficção literária, são modos de compreensão do ser.

Dito isto, vamos ao que interessa: pertencimento. Minha pertença nesse mundo passa pela linguagem. A experiência humana se passa pela e na linguagem: interpretando-se símbolos, obras, tradições… nossas culturas assim vão se formando. Filosoficamente, literariamente, ampliamos nosso sentido de ser. Longe de nos apresentar cópias da realidade, como enxergava Platão, o texto um mundo abre à nossa frente. Um mundo outro e o mesmo por nós é redescoberto e reescrito – se pergunta Derrida: "não somos, hoje, pessoas ou personagens em parte constituídas (como leitores, escritores, críticos, professores) *no* e *pelo* sonho de Joyce? Não somos o sonho de Joyce, os leitores de seus sonhos, aqueles com quem ele sonhou e que nós sonhamos ser, por nossa vez?" (Derrida, 2014, p. 67).

Essa relação (in)tensa entre filosofia e literatura, que possui em Platão e Aristóteles seu início metodológico, fazendo uso de um recorte ocidental, obviamente, perpassa a história de ambas. Muitos foram os filósofos que esse debate trouxe para dentro de sua escrita. Saussure nos lembra que linguagem e escrita são signos diferentes, sendo que a escrita aqui existe para representar a linguagem. Benveniste se pergunta se é possível atingir o pensamento diretamente ou ele sempre é mediado pela língua/pelo texto? Foucault, no seu *A palavra e as coisas*, logo no prefácio se pergunta, de quantos livros outros livros nasceram? No aprofundamento dialógico no ser derridariano, somos lembrados que há algo além na escritura, ela é tudo aquilo que a linguagem é – *ação, movimento, pensamento, reflexão, consciência, inconsciente, experiência, afetividade* – e mais alguma coisa. E esse mais alguma coisa em muito interessa esse nosso errar.

Exórdio devidamente feito, vamos agora detalhar a estrutura deste artigo. Tendo na escrita o nosso lugar comum e no processo de criação do sujeito no ato da escritura nossa grande âncora conceitual. Desvios, movimentos, deslocamentos, as margens, as trocas, as digressões, os diálogos possíveis advindos dessa relação. Um sonho criado que cria quem o dá vida. Para Derrida, a palavra escrita não se encontra fechada em si mesma. Ela se mostra aberta às múltiplas possibilidades dos múltiplos gestos que envolve o dar por terminado um livro, dar por iniciado uma leitura, dar por pedido uma

outra linguagem. Acompanhando sua movimentação pelo conceito de escritura, chegaremos em uma ideia mais do que interessante, um dos nossos pontos centrais: a "experiência literária, como escritura ou como leitura, é uma experiência 'filosófica'" (Derrida, 2014, p. 67). Com ele percebemos que há algo além dos pontos pretos em fundos brancos, a escritura é tudo aquilo que a linguagem é – ação, movimento, pensamento, reflexão, consciência, inconsciente, experiência, afetividade – e mais alguma coisa. Pois escrever, assim como ler, não é um estado, e sim uma busca constante, num caminhar sem começo nem fim, um desconforto necessário.

O LIVRO ACABOU, E AGORA?

Um livro se dá por terminado. Suas palavras todas já foram lidas. Mexida e modificada já me encontro. O que acontece agora que o livro acabou? Depois de leitor, o que somos? Quando Foucault vai iniciar o seu *As Palavra e as Coisas*, ele logo nos avisa: "este livro nasceu de um texto de Borges" (Foucault, 2000, p. IX). Descendentes do romantismo europeu, um paradigma vivemos e não percebemos. Nossa forma de encarar um texto, de esmiuçar as entrelinhas, de divagar por entre as palavras, palavras essas presas em um psicologismo datado parecem se encontrar. Entre dar o autor como morto ou procurar compreender o texto melhor do que o próprio autor compreendeu, ficamos devaneando de um lado a outro, na busca errante de uma estabilidade interpretativa. Ao mesmo tempo em que fingir que a escritora-indivíduo não existe também se mostra impossível explicá-la em todas as suas epifanias.

Conceição Evaristo nos diz que a escrita não apenas pode como deve ser um ato de múltiplos gestos... e que meu corpo deve estar aberto para receber as palavras que habitam este nosso mundo.

> Ainda me lembro, o lápis era um graveto, quase sempre em forma de uma forquilha, e o papel era a terra lamacenta, rente as suas pernas abertas. Mãe se abaixava, mas antes cuidadosamente ajuntava e enrolava a saia, para prendê-la entre as coxas e o ventre. E de cócoras, com parte do corpo quase alisando a umidade do chão, ela desenhava um grande sol, cheio de infinitas pernas. Era um gesto solene, que acontecia sempre acompanhado pelo olhar e pela postura cúmplice das filhas, eu e minhas irmãs, todas nós ainda meninas. Era um ritual de uma escrita composta de múltiplos gestos, em que todo corpo dela se movimentava e não só os dedos. E os nossos corpos também, que se deslocavam no espaço acompanhando os passos de mãe em direção à página-chão em que o sol seria escrito. Aquele gesto de movimento-grafia era uma simpatia para chamar o sol. Fazia-se a estrela no chão (Evaristo, 2007, p 16)

Que gestos são esses então que fazem um livro nascer? Que ler pede um escrever? Que viver pede um ler? Que tipo de leitura é essa que perturba o nosso familiar, que incomoda o nosso pensamento, que vem a nós desordenar nossas superfícies sensatas? Ao vermos nossos pilares caírem, o que nos resta? Como nos levantamos? De onde tiramos essa força que supera a queda? Essa ferida que nos move, enquanto nos machuca, fazendo-nos um gerúndio de nós mesmos. No encantamento do outro somos abarcados, e por isso, nosso limite nos é apresentado. Limite esse que, enquanto não tínhamos consciência, não nos incomodava, mas agora, tocado por, não o aceitamos mais. Com um chega, um basta, uma escrita grita. Um livro não é aquilo que o escritor quer escrever, mas sim aquilo que, em determinadas condições, ele precisava escrever – enquanto as palavras vão sendo escritas um escritor vai se fazendo presente. Por isso que procurar nas suas intenções o sentido único do texto é uma atividade fadada ao fracasso. O próprio texto tem seu movimento interno, um mundo ele conta, através das palavras Outros e Mesmos são classificados. Voltemos à Derrida, a linguagem de fato não é um problema menor. Com ela, a linguagem, um mundo dizemos. Com ela um mundo criamos. Enquanto leitores dessa experiência, aqui iremos trazer um pensar para além dos sentidos, algo que ultrapasse as definições dicotômicas, que saia da prisão conceitual que fomos condicionados a funcionar... numa busca constante, num caminhar sem começo nem fim, Marguerite Duras nos lembra, pela voz de um de seus personagens: “a escrita não é uma maneira de conseguir viver, é simplesmente uma maneira de viver. [...] Mais do que uma maneira de viver, a literatura é uma maneira de morrer, de morrer para si mesmo” (Duras, 2007, p. 90).

Muitas são as Clarices, as Conceições, as Virgínias – assim como muitos são os seus textos. Suas possibilidades interpretativas nos levam a muitos lugares, vários deles díspares, inclusive. Filosofar um texto literário é aceitar uma busca errante: deixar o texto conosco falar ao mesmo tempo em que deixamos aquela que escreveu conosco também falar. Para isso, pediremos licença. Às palavras, essas que ajuntadas das mais variadas formas, muito são capazes de fazer, essas que de simples manchas pretas situadas entre dois espaços em branco à unidade mínima capaz de, por conta própria, constituir significado. Colocadas em sentido literal e em sentido metafórico, são exclamadas, não afirmadas, são duvidadas. Coloquialmente utilizada, de forma técnica criada, poeticamente estilizada. E não estamos falando de palavras inventadas, ditas em textos tão somente. Estamos falando de palavras comuns, do dia a dia, tão presentes em nós que nem pensadas elas parecem ser antes de ao mundo apresentadas. Uma mesma

palavra, inúmeras possibilidades significativas podem remeter. Mesmo isolada, não é apenas em um único significado que ela ganha sua existência.

Em seu texto *Desconstrução e Literatura,* Sérgio Bellei começa afirmando que ler Derrida talvez seja uma tarefa quase que impossível. Considerando o que ele está entendendo por leitura, temos aqui que concordar, porém em partes. Ler é dar sentido? Ler é compreender a totalidade de um texto? Ou ler é experienciar, experimentar, ler é vivenciar? "Somos todos maus leitores porque acabamos sempre por fixar e definir um sentido em um texto que sugere que o sentido não pode ser fixado ou definido" (BELLEI in SAID; SÁ, 2014, p. 197). Na busca por uma leitura total, mesmo quando o autor nos diz que não faz sentido essa busca, num círculo vicioso nos encontramos – perseguindo os significados sem nunca encontrá-los. E mais, pensando no texto derridiano, cheio de "digressões e adiamentos" (BELLEI in SAID; SÁ, 2014, p. 198), para certo tipo de leitor a leitura não flui, não se deixa pegar, soa impossível. Mas isso acontece porque na busca por uma interpretação única nos encontramos muitas vezes sem nem mesmo perceber. Porém, para Derrida, isso não é viável. A possibilidade de interpretar um texto é uma impossibilidade para o nosso autor – "no texto programável e programado habita o improgramável que resiste desde sempre a qualquer interpretação" (BELLEI in SAID; SÁ, 2014, p. 203). E mesmo assim interpretações encontramos. Como isso?[52] "A literatura *faz* com que alguma coisa aconteça" (BELLEI in SAID; SÁ, 2014, p. 209). E é exatamente essa alguma coisa que nos fascina a milhares de anos. As vozes presentes no texto conosco falam e deixam falar, chegam e fazem chegar muitas e outras vozes. Essas vozes nos seduzem. Se, para Derrida, o segredo de um texto literário é impossível de ser descoberto, e é a nossa própria vontade de desvelá-lo, mesmo sabendo da sua impossibilidade, que faz com que um texto continue sendo lido, ele não vê sentido em buscar um único sentido. Interpretar ou desconstruir um texto literário não é o caminho derridiano. E não sendo, também não é dessa forma que iremos trilhar. Falaremos dos textos literários respeitando esse segredo que segredo permanecerá. Respeitando esse outro ali presente, *contra-assinaturas*[53]

[52] "O texto de Derrida constitui-se, portanto, primordialmente como uma mímica e uma contra-assinatura porque o texto a ser imitado deve ser entendido menos como uma obra acabada do que como um ato de fala ou um ato perlocucionário. Enquanto ato de fala, o texto literário não é apenas um enunciado que, fechado entre as capas de um livro, *diz* coisas a serem interpretadas de forma diversa por um mesmo leitor ou por leitores diversos" (BELLEI in SAID; SÁ, 2014, p. 209)

[53] "Derrida elabora todo um ensaio a partir de um aspecto limitado do texto do autor, ou de uma única palavra ou frase que é longamente questionada, ou de uma obra periférica, como um breve texto de Mallarmé, "Mimique", ou do breve poema de Ponge, "Fable", ou de uma breve passagem de *O Processo,* de Kafka. O pressuposto de Derrida é que, em crítica literária, é melhor exercitar-se na concentração

iremos propor. Em outras palavras, ler esses textos é o que iremos fazer. Por vezes uma palavra destes textos discutiremos por páginas, por vezes uma analogia será o nosso ponto central, por outras um único capítulo é o que chamará a nossa atenção. Mas não, não iremos um texto inteiro significar. Ativos e passivos frente às palavras ali colocadas, abertas "à possibilidade de sentido que está sempre por vir e que, quando chega, continua a chegar" (BELLEI in SAID; SÁ, 2014, p. 218).

Ao olhar o mundo como se fosse a primeira vez, como uma criança que está dando os primeiros passos, espantosamente, não são as palavras que aqui nos interessam, são os seus silêncios, seus vazios, aquilo que só podemos encontrar nas entrelinhas – um não-dado que problemas criam, e que de caixas esquemáticas conceituais correndo nos desvencilhamos. Ao ficcionalizar o mundo a existência humana passa a ter sentido mais amplo, ultrapassa a biologia do nascer, comer, morrer. Quando as palavras ali estão para serem lidas, uma entrega elas demandam de nós leitores. Não é fácil deixar o texto falar. Mas quando a conexão acontece, um atravessamento ocorre. Para isso, uma disponibilidade precisamos de você leitor, a partir de agora: precisamos que você olhe para as palavras como vida – com vida. Ao seu lado, leitor, te darei boas companhias, e assim espero, sua jornada estranhamente feliz se mostre. Se habitamos mesmo o mundo de forma poética, como diria Holderlin, o abismo será apenas um momento dessa jornada maravilhosa.

MEUS INTERLOCUTORES

Sentada me encontro, com o notebook na mesa, com um livro no colo, a cabeça em borbulhões e as seguintes palavras perpassam pelo meu corpo: "ler é sempre testemunhar acerca de uma experiência interpretativa" (Nascimento, 2014, p. 43). Quem diz essas palavras é Evando Nascimento. Evando Nascimento é escritor, ensaísta, artista visual e professor universitário. É brasileiro, mais especificamente é baiano-brasileiro, oriundo de uma cidade chamada Camacã, perto de Itabuna e de Ilhéus, na região do cacau. Entre 1991 e 1993, recebeu uma bolsa-sanduíche do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), para estudar em Paris como aluno de Jacques Derrida, na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), onde apresentou trabalho, e de Sarah Kofman, na Sorbonne. É deste período que a frase

microscópica de uma parte do que desenvolver grandes generalizações sobre o todo com base em uma visão telescópica. Com frequência, a parte assim expandida, invertendo radicalmente a relação entre a parte e o todo, é uma única palavra, às vezes uma palavra como como o "sim"...[referência ao Ulysses de Joyce, e ao *yes* dito repetidamente por Bloom]" (MILLER in BELLEI in SAID; SÁ, 2014, p. 214)

acima foi retirada, mais especificamente da tese que se tornaria o livro *Derrida e a literatura*, publicada pela Editora É Realizações. Seu trabalho se move por entre a tríade filosofia, literatura e artes, e foi dessa forma que ele abraçou Derrida, pela via da literatura. E assim ele se torna uma de nossas inspirações.

Quando perguntado se ele se considera seu seguidor ou discípulo, Evando responderá de forma simples, mas direta: sou apenas um leitor especial e atento aos textos das desconstruções. Ou, como prefere atualmente dizer, das disseminações. Faço coro às palavras de Evando. Este texto não seguirá a lógica de uma leitora discípula de Derrida. Gosto de acreditar que nos encontramos como companheiros de viagem. Dividimos o mesmo espaço e, por um tempo determinado, nos abrimos de tal forma como somente conseguimos nos abrir com aqueles que sabemos que não veremos mais. Escrever com Derrida, respeitando-o, é abraçar as heranças por ele deixadas. É aceitar as inúmeras intertextualidades por ele criada, nos (entre)cruzamentos contínuos da literatura, filosofia e artes, é num mesmo espaço ter Friedrich Nietzsche, Hélio Oiticica, Haroldo de Campos, Roland Barthes, Sarah Kofman, Sigmund Freud, Thomas Mann, Clarice Lispector e muitos e muitos outros em constante intersecção. E mais, ao ter em Derrida nosso interlocutor, afirmamos juntamente com Nascimento, "o desejo do diálogo contínuo, mas não exclusivo" (NASCIMENTO in SAID; SÁ, 2014, p. 45). E com isso não podemos esquecer, nessa relação não buscamos a superioridade de um sobre o outro, o pensar não é um território em disputa entre a filosofia e a literatura, e sim um espaço onde o acontecimento pode e deve acontecer. Ter nas suas palavras nosso norte conceitual não significa discípula dele me encontrar, e sim como leitora dele. Uma leitora que não almeja dominar todo o conteúdo de sua obra, "conhecendo cada um dos seus meandros" (NASCIMENTO in SAID; SÁ, 2014, p. 45) e sim uma leitora que busca uma relação "*especial,* sempre de descoberta, saber e afeto" (NASCIMENTO in SAID; SÁ, 2014, p. 45). Com a liberdade da desconstrução por ele (des)conceitualizada fazer uso dos seus textos de forma reflexiva, intensa e pensante. Quanto mais lemos Derrida mais buscamos reunir afeto e saber num mesmo patamar – "tentarei aqui um equilíbrio entre o pesquisador-professor e o escritor que também sou, abraçando com a devida paixão todos os projetos que acompanharam meu trabalho acadêmico até o momento" (NASCIMENTO in SAID; SÁ, 2014, p. 44). Por aqui tentarei também este equilíbrio entre a pesquisadora e a escritora que sou.

E como pesquisadora, é de suma importância apresentar de qual recorte derridiano estamos falando. Que ele nasceu em El-Biar, na Argélia, em 1930, em uma

família judia e que passou a sua infância e adolescência em um ambiente colonizado e antissemita; que fez o curso preparatório na Escola Normal Superior de Paris, em 1950 e foi expulso do colégio por causa da redução das cotas para judeus (de 14 para 7%); que foi professor de Universidades renomadas, tais como Harvard, Yale, Sorbonne; que esteve aqui no Brasil em três ocasiões distintas, em 1995, em São Paulo (em um evento organizado pela USP e pela PUC-SP), em 2001, no Rio de Janeiro (em um evento ligado à psicanálise), e em 2004, no Rio de Janeiro novamente, agora em um colóquio realizado na Maison de France em sua homenagem; e que vem a falecer aos 74 anos, vítima de um câncer de pâncreas, todas essas são informações biográficas, fáceis de serem acessadas, difíceis de serem modificadas. Mas não é desse recorte biográfico que estamos falando aqui. Não vamos aprofundar o quanto o antissemitismo marcou os seus textos, o porquê o jovem Derrida se apaixonou pelo pensamento de Husserl, de que maneira ele sofreu por não ter a sua escrita compreendida por seus professores na Ècole. Nosso recorte aqui é conceitual. Dentre os vários Derridas que temos à nossa disposição, é especificamente o Derrida da escrita em que iremos nos aprofundar. É com este recorte que percebemos o óbvio: para pensar o conceito de escrita, a desconstrução é o caminho.

Um aviso prévio, "como advertia Silviano Santiago no *Glossário de Derrida,* de 1976, um dos problemas básicos para o leitor iniciante de Derrida é o fato de cada novo texto retomar noções, conceitos e categorias anteriormente definidos, sem de forma obrigatória voltar a explicá-los" (Nascimento, 2015, p. 27). Com isso avisamos, o objetivo aqui é mostrar a escrita não como uma mera cópia e sim, filosoficamente falando, algo que tem um estatuto identitário próprio. Algo que se desenvolve conceitualmente enquanto apresentada está sendo. *A la* Derrida, o desenvolvimento da *écriture*[54] se fará presente. *A la* Derrida, ela não se dá por esgotada.

[54] Ao longo deste capítulo usarei escritura e escrita de modo duplo, sem muito apego a uma tradução específica. Essa explicação de Evando Nascimento sobre o termo *écriture* explica muito bem quais caminhos serão trilhados e porquê: "A condição para tratar da *écriture* em Derrida é a de entender que esse termo em francês corresponde, entre outras coisas, ao que em português se chama correntemente escrita ou texto escrito. A tradução brasileira de *A escritura e a diferença* negligencia desde seu título esse sentido do termo, optando por "escritura", sem dúvida alguma, rico de conotações, mas que elide assim um dos problemas fundamentais da terminologia derridiana. Fica difícil conceber a tradução de um autor que o tempo todo trabalha no nível da elaboração da língua, jogando constantemente com procedimentos mínimos. A possibilidade de *tradução* nos lança de imediato no *meio* da *écriture*. Os limites da tradução em geral estão nela completamente implicados. Optei por traduzir *também* por *escrita*, palavra cuja riqueza é preciso explorar, em seus semas denotativos *e* metafóricos. De acordo com o contexto, ora o aspecto mais elementar de *escrita,* ora o mais metafórico de *escritura* será enfatizado, sabendo-se que a *écriture* situa-se entre as duas possibilidades tradutórias, não se decidindo de maneira simplista por nenhuma das duas". (Nascimento, 2015, p. 115)

Um dos pontos principais para considerar a reflexão posta pelo Derrida entre fala e escrita se dá pela divisão dentro/fora – sendo que a fala se encontra do lado da relação "dentro/inteligível/essência/verdadeiro" (Santiago, 1976, p. 30) e a escritura do lado do "fora/sensível/aparência/falso" (Santiago, 1976, p. 30) – e como ele enxerga essa oposição dentro da sua filosofia – ele enxerga a escritura "como arrombamento (*effraction*), irrupção do fora do dentro" (Santiago, 1976, p. 31). A escritura surge quando surge a linguagem, e ao longo de seus inúmeros textos e anos, "ele tenta demonstrar que não existe signo linguístico anterior à escritura" (Santiago, 1976, p. 31). Como esse é um projeto para lá de complexo, não deve ser de se estranhar que a escritura em Derrida se dê por toda parte, em todos os seus textos – seja como protagonista ou coadjuvante, sempre ali presente ela se encontra.

SOBRE A PALAVRA (I)

Pensar a palavra. Seja ela escrita, seja ela falada. A palavra é algo que sempre fascinou os humanos, pelo menos desde quando temos registros possíveis de serem analisados. De acordo com as pesquisas feitas pelo professor Marcel Pauluk, "o primeiro sistema de escrita a se relacionar de maneira sistemática com o discurso falado surgiu cerca de 5500 anos atrás, ao sul dos rios Tigre e Eufrates, na Baixa Mesopotâmia, entre os sumérios" (Pauluk, 2011, p. 227). Três mil anos depois, as preocupações formais começam a aparecer entre os pensadores – Panini (520-460 AEC), Platão (427-347 AEC) e Aristóteles (384-322 AEC). Preocupações essas que até hoje se mantêm ativas. Porém, se hoje temos uma ciência linguística consolidada, nem sempre foi assim. Durante décadas e séculos, os esforços se davam dentro de bibliotecas – para entender como que a palavra e sua pronúncia mudaram ao longo do tempo, "estudavam-se os sons através da análise de registros escritos" (Pauluk, 2011, p. 227-228). Hoje esses esforços têm nome: *filologia*[55]. Linha esta de estudo que Derrida não irá dialogar. Para ele, seu principal interlocutor se dá na figura de Ferdinand de Saussure, que por sua vez caminha na contramão dos estudos filológicos. Para o autor, "o objeto linguístico não se define pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; esta última, por si só, constitui tal objeto" (SAUSSURE in PAULUK, 2011, p.

[55] De forma breve, a filologia é o estudo de texto, por meio da análise histórica de documentos escritos, incluindo sua linguagem e seus aspectos literários.

228). Afirmação esta aceita sem grandes problemas pelos estudiosos da época, escrita e fala eram vistos como dois campos opostos e uma derivada da outra inclusive. Foi somente com o Derrida de 1967 que o óbvio começou a ser questionado. Para que esse questionamento ganhasse respaldo técnico, um ramo da linguística que focasse a sua atenção nos sons precisou ser organizado: surge assim a *fonologia.*[56] Ao pensar uma língua sem fazer uso da palavra escrita, a fonologia acabou por estimular linhas de pesquisa similares, porém em campos opostos. Se posso pensar uma fala sem pensar na escrita, será que não posso também pensar numa escrita sem pensar numa fala? Com esse questionamento, a busca por uma *ciência da escrita* passa a ocupar a atenção da academia. Busca essa que se mostrou mais difícil do que imaginado: usar as mesmas bases que se usa para pensar o som ao pensar a grafia se provou uma transposição quase impossível de ser feita com a rigorosidade acadêmica que se espera. Pensar a linguagem não é um passeio tranquilo. Há muitos vai e vens, há nuances, há paradigmas que variam, há um processo. Mas não podemos deixar de perceber que ao "fazer da linguagem um objeto privilegiado de reflexão" (Kristeva, 1988, p. 13), ao colocá-la como um elemento central para compreender o ser humano em sociedade, ao colocar essa linguagem, que sempre existiu enquanto prática, como um objeto de conhecimento de uma ciência específica, estamos um passo em direção a um caminho novo.

Marcondes, em seu *Filosofia, Linguagem e Comunicação,* diz que a linguagem seria como a lança de *Telephus*[57], ela é ao mesmo tempo a causadora do problema e quem irá solucioná-lo. Sem palavras não podemos pensá-las. Precisamos refletir sobre aquilo que estamos refletindo fazendo uso do material que está sendo refletido. Essa situação não é apenas na linguagem que encontramos, é um dilema do próprio ato de filosofar, já que "a filosofia é ela própria um produto da sociedade que pretende investigar" (Marcondes, 2000, p. 22), pressuponho coisas, e se é pressuposto quer dizer

[56] De forma breve, a fonologia é a área da Linguística que estuda a gramática dos sons, isto é, o sistema de sons da língua.

[57] A versão mais conhecida do mito diz que Aléos, rei do Tégée em Arcádia, é avisado por um oráculo contra o nascimento de um neto. Ele, portanto, fez de sua filha Augé uma sacerdotisa de Atenas, dedicada à castidade. Estuprada por Hércules, que havia bebido demais, ela deu à luz a Telephus. Descoberta, ela é abandonada no mar em um barco, enquanto Telephus é exposto no Monte Partenion. Na verdade, Augé é acolhido por Teuthras, rei de Mysia, e Telephus criado por um pastor. Já adulto, Telephus encontra seu pai e parte para Mísia, onde encontra sua mãe. Escolhido para rei pela população, ele recua o primeiro desembarque dos aqueus que vieram para sitiar Tróia, mas chegaram por engano à Mísia. No entanto, ele tropeça em uma videira despertada por Dionísio e é atingido pela lança de Aquiles. Nesse momento, os Argiens, informados da natureza de seu inimigo, enviam-no como emissário Tlepolemus, seu próprio irmão. Vinculado por seu casamento com Astyoche, uma princesa troiana, ele não pode aceitar a oferta de seu irmão de segui-lo para a guerra. Posteriormente informado por um oráculo que sua ferida só pode ser curada pela lança de Aquiles, Télefo invade os gregos disfarçado em Argos, toma o jovem Orestes como refém e é finalmente curado. Em troca, ele explica aos aqueus o caminho para Tróia.

que investigado não foi, que está sendo considerado como dado, fundantes para que a investigação ocorra.

Vou fazer um aposto aqui, em forma de exemplo, que acredito que esse aparente círculo vicioso se mostrará mais consciente. Em seu texto, na verdade uma coletânea de textos, *Notas para uma definição do leitor ideal,* Alberto Manguel faz uso de diferentes relações e contextos para se pensar o ato de ler. Aqui trarei *O Elogio do dicionário*. Ele começa dizendo o quanto o dicionário era um elemento de soberba importância para a geração dele – nascido em 1948 – "para quem gostava de ler, o dicionário era um talismã com poderes misteriosos" (Manguel, 2020, p. 29), misterioso porque ao mesmo tempo em que dentro dele todas as palavras existentes na sua língua ali se encontravam – "entre suas capas estavam todas as palavras que nomeavam tudo o que conhecíamos e tudo o que ainda havia por descobrir" (Manguel, 2020, p. 29), guardião do passado e do futuro, mantenedor do presente – misterioso também porque lá nossa língua se mostra no visual, o como se escreve tal ou outra coisa, procura no dicionário que lá não há dúvidas. Porém, do seu *Elogio,* o que me interessa em específico neste momento é a seguinte reflexão:

> [...] num desconcertante jogo de espelhos, todas as palavras utilizadas para definir uma determinada palavra num dicionário qualquer devem, elas mesmas, estar definidas nesse mesmo dicionário. Se somos, conforme acredito, a língua que falamos, os dicionários são nossas biografias. Tudo o que conhecemos, tudo o que sonhamos, tudo o que tememos ou desejamos, cada conquista, cada paixão, cada mesquinharia, está no dicionário (Manguel, 2020, p. 33)

Ao ler este trecho, tive que parar. Minha cabeça mil andanças fez. Como nunca havia pensado nisso antes? O dicionário, aquele livro somente usado nas aulas de Português, com letrinhas miúdas e peso considerável, aquele livro que torcíamos para não ter que usar, aquele livro que não víamos como livro. Esse renegado, pelo menos para a minha geração, todo o nosso falar ali se encontra. Os múltiplos significados das palavras, as relações possíveis entre elas, sua escrita e pronúncia também ali estão. Nossa história ali está, a origem do nosso português, as influências por ele recebidas, as modificações que o uso corriqueiro de nossa língua acabou causando. Tudo ali está. Pensar o dicionário como uma grande biografia, escrita de forma não-linear, me fez embarcar em mares nunca dantes navegados. E mais ainda, a própria ideia de que todas as palavras utilizadas para definir uma outra palavra dentro do mesmo livro se encontram com suas próprias definições que fazem uso de outras palavras que no livro

se encontram que mais definições encontram... e assim poderia continuar, infinitamente quem sabe. Neste caleidoscópio, tantas são as formas relacionais possíveis que poderia ter no dicionário meu único livro a ser lido – sempre de forma diferente, sempre com resultados variados, sempre em constante transformação apesar de fixo e imóvel na sua construção. "Em si mesmo, o dicionário é como uma fita de Moebius[58], um objeto autodefinido com uma única superfície, que recolhe e explica, sem pretensão de uma terceira dimensão narrativa" (Manguel, 2020, p. 34). Se o dicionário é um objeto não orientável, sem começo nem fim – não é porque ele começa na letra 'A' e termina na letra 'Z' que essa é a orientação que devo necessariamente seguir, o começo dele depende de qual palavra busco seu significado, e seu fim sempre variável momentaneamente – somos nós, leitores que "reconhecem no dicionário alguma de suas múltiplas encanações: uma antologia, como catálogo hierárquico, como coleção de vocábulos, como memória paralela, como ferramenta de escrita e leitura" (Manguel, 2020, p. 34). Ao mesmo tempo em que o dicionário tudo isso é, tudo isso não pode ser ao mesmo tempo. Ao mesmo tempo em que 'amor' possui 15 definições diferentes, essas 15 definições não podem existir simultaneamente num mesmo contexto. Quem decide, então, se o 'amor' é uma divindade ou um desejo incontrolável? Nós leitores ou nós escritores?

> O provérbio latino *verba volant, scripta manent* tem dois significados. Um é que as palavras que dizemos em voz alta têm o poder de alçar voo, enquanto as que estão escritas permanecem incólumes na página; o outro é que as palavras ditas se desvanecem no ar, enquanto as escritas adquirem vida nova quando um leitor as invoca (Manguel, 2020, p. 34).

Aposto feito, afirmação se faz: pensar a linguagem isolada do seu contexto, não nos interessa aqui. Ela não será examinada em abstrato, mas sempre em relação a uma situação, seja essa situação real ou imaginária. Segundo Austin[59], ao falar, ao dizer, ao

[58] A Fita de Möbius deve o seu nome a August Ferdinand Möbius, que a estudou em 1858. A construção de uma Fita de Möbius é tão simples que chega a ser desconcertante: obtém-se pela colagem das duas extremidades de uma fita, após efetuar uma meia-volta numa delas. O objeto consiste em um item com "apenas um lado" em formato de loop, em que, caso o manipulador coloque um dedo no material e siga o caminho sem escapar da face, volta para o ponto inicial após duas voltas completas. A invenção, que nada mais é do que a junção de duas extremidades de uma tira de papel após sofrer um giro, trata-se de um produto unilateral que é impossível determinar qual é a parte de cima e a de baixo, bem como a de dentro e a de fora. Ou seja, não é orientável, possui apenas um lado, possui apenas uma borda e representa um caminho sem início ou fim, tal como estamos acostumados a nos referenciar.

[59] "Se a linguagem só se mostra enquanto discurso, precisamos diferenciar o dizer do dito. Pedimos auxílio à teoria do *Speech-Act,* de J. R. Searle*,* teoria esta que tem na Teoria dos Atos da Fala de J. L. Austin seu maior interlocutor. Segundo eles, o discurso pode se dar das seguintes formas: nível locucionário – o próprio ato de dizer algo – o nível ilocucionário – aquilo que fazemos ao dizer – o nível perlocucionário – os efeitos que causamos pelo fato de estarmos falando – e o nível interlocucionário – o

escolher as palavras mais apropriadas para determinada situação, nossa busca não é apenas pelo seu significado e sim pela sua realidade, "a realidade sobre a qual falamos ao usar estas palavras" (Marcondes, 2000, p. 17). Consciente das palavras, podemos assim nos tornar cada vez mais conscientes dos fenômenos que nos circundam. Ao investigarmos a linguagem estamos também investigando a sociedade da qual ela faz parte, "o contexto social e cultural na qual é usada, as práticas sociais, os paradigmas e valores, a 'racionalidade' desta comunidade" (Marcondes, 2000, p. 18). Não há separação entre linguagem e mundo, não tem como haver uma separação dessas, "já que a 'realidade' é constituída exatamente pelo modo como aprendemos a linguagem e a usamos" (Marcondes, 2000, p. 18). Seguindo por esse caminho, um aviso se faz: a linguagem que estamos trabalhando não é uma linguagem irreal, abstrata, intangível, uma linguagem de papel. Ela é sim, ação. E por que ação? Não é possível pensar a nossa sociedade hoje sem linguagem, pensar o ser humano sem linguagem. As interações variam, os usos também, mas a presença da linguagem se faz marcante em nossa experiência – "a linguagem forma o horizonte que condiciona a experiência que os indivíduos têm da realidade, e neste sentido é constitutiva da realidade" (Marcondes, 2000, p. 34). Essa afirmação caminha lado a lado com a visão mais atualizada que se tem da linguagem[60]. Ao examinarmos as estruturas e pressupostos da linguagem,

---

fato de que nos dirigimos a alguém, mesmo que seja a nós mesmos, quando falamos. Considerando esses níveis, conseguimos perceber que o ato perlocucionário e o interlocucionário demandam uma certa oralidade do discurso. Ao entender a linguagem como comunicação, entendemos que todo discurso se dá porque a alguém ele se dirige. O par *locutor* e *ouvinte* se mostra aqui necessário. Como então, no discurso enquanto escrita, esse par se apresenta? Para isso, devemos enxergar aqui "o discurso enquanto estímulo", um discurso que, mesmo que escrito, se mostre capaz de influenciar aquele que o lê. "A minha experiência não pode tornar-se diretamente a vossa experiência", um acontecimento que a mim ocorre não posso ele transferi-lo enquanto tal para uma outra pessoa. E mesmo assim, algo é transferido. Esse algo, não é a experiência propriamente dita, e sim o que essa experiência significou para mim – o discurso aqui se apresenta enquanto diálogo, um diálogo que busca a "comunicabilidade da experiência", é a sua exteriorização. Logo, sua significação se dá muito além de uma análise locucionária de suas frases. Experienciamos o mundo, coisas a nós acontecem, mas se não compartilhado, se não contamos a alguém o acontecido é como se nada disso tivesse ocorrido de fato. Procuramos dar sentido às nossas experiências, procuramos dar linguagem a elas. Há muito mais além do que as relações entre sujeito e predicado quando Antígona nos lembra que "um dos privilégios da tirania, consiste em dizer, e fazer, o que quiser", ou quando Édipo, após as verdades do destino lhe serem todas reveladas, almeja o impossível: "se fosse possível evitar que os sons nos penetrassem pelos ouvidos, eu privaria também da audição este miserável corpo, para que nada mais pudesse ver, nem ouvir, – pois deve ser um alívio ter o espírito insensível às próprias dores!..." (Browne, 2019, p. 105)

[60] De acordo com Marcondes, o caminho da filosofia da linguagem se deu assim: 1) tradição filosófica da linguagem: "a linguagem como o meio através do qual se descreve o mundo ou se interpreta a realidade"; 2) filosofia da linguagem ordinária: linguagem como prática social concreta, "como um sistema de atos simbólicos realizados em determinado contexto social com objetivo preciso e produzindo certos efeitos e consequências convencionais"; 3) visão atual da linguagem: "o modo por excelência de agirmos no mundo, isto é, de interagirmos socialmente em uma comunidade. Ela é constitutiva, tanto da realidade,

estaremos também, mesmo que não percebamos num primeiro momento, analisando e examinando as estruturas e pressupostos da sociedade em que vivemos – seus preconceitos, valores, crenças, falácias. E ao fazer isso, como coloca Wittgenstein, tirar o véu e deixar mostrar "aquilo que sempre soubemos, sem nos darmos conta disto" (Marcondes, 2000, p. 40), quem sabe assim possamos atingir uma maior compreensão da realidade, quem somos, o porquê assim agimos e de que maneira almejamos viver.

Não queremos filosofar a linguagem se não for para sermos críticos, já que "a possibilidade de questionar é inerente a todo uso da linguagem" (Marcondes, 2000, p. 44), já que em toda forma de discurso encontramos a necessidade de justificar, validar, explicar, não há uma única forma de se interpretar algo. "Deve haver sempre a possibilidade de se reinterpretar não só o que é dito, mas a própria situação de fala" (Marcondes, 2000, p. 44) pois estamos pensando e analisando a capacidade de dois pares se comunicarem. É aí que entramos num ponto interessante, já que a comunicação para acontecer pede uma confiança entre esses pares, de que não apenas aquilo que fala seja compreensível, como seja um discurso sincero e legítimo. O que não necessariamente quer dizer que somente se fale a verdade, mas sim que somos sinceros frente ao ato de se comunicar. Posso mentir, mas mantendo a aparência de sinceridade. Por isso posso ler um livro de ficção sem me sentir enganada. As regras do jogo estão dadas: mesmo que fictício, o que importa aqui é a aparência de realidade. Nessa lógica da aparência, "a linguagem aparece como neutra, isenta, objetiva, universal" (Marcondes, 2000, p. 45), foca-se no aparece. Dizer que as palavras são isentas é uma das maiores falácias que já criamos, esse véu de neutralidade esconde sob si valores, interesses, pressupostos, desejos, histórias que se fortalecem sob esse véu.

TEXTUALIZANDO A REFLEXÃO

Chegamos aqui com uma ideia, ideia esta fundamental para se caminhar ao lado de Derrida: é necessário que entendamos a filosofia como filosofia da linguagem. Mais do que pensar sobre questões que envolvam a linguagem, a afirmação acima representa a noção logocêntrica como fundante da filosofia. Para Derrida, quando Descartes diz que, através de seu processo de dúvida metódica, sistemática e radical, a única certeza entre tudo aquilo que nos circunda, a única certeza que podemos ter é que estamos

enquanto estabelece o horizonte da possibilidade de nossa atuação no real, quanto de nossa compreensão dos contextos sociais de que participamos" (Marcondes, 2000, p. 37/38)

pensando – mesmo enganado por um gênio maligno, para Descartes, *penso logo existo.* Sendo uma das afirmações mais clássicas da filosofia, o filósofo que muitas vezes se afirmou como um não-filósofo, inclusive refletindo em inúmeros textos seus se a filosofia seria mesmo uma ciência possível de existir – já que ela se basearia no conceito de verdade, conceito este mesmo baseado por sua vez na pura intuição, e que precisaria de algo que garantisse a sua existência e para ele "não há como um intelecto finito, limitado a sua própria intuição, poder saber se a verdade que conhece por intuição de alguma forma equivale à verdade daquilo que é" (Strathern, 2002, p. 09) – em resumo, não existe algo que possa ser chamado de verdade, não existe algo que possa garantir a existência da filosofia – "ao solapar a verdade, ele também logra solapar a verdade daquilo que está dizendo" (Strathern, 2002, p. 10).

Em meados dos anos 60, Derrida agora como professor de história da filosofia na École Normale Supérieure, tem um desejo básico: demonstrar a inescapável falsidade da escritura. Começando com o fato de que não podemos sair para fora da linguagem. Não tem como ser mais direto que isso. Para ele, a busca pela verdade através de uma essência ou presença superior, se mostrou historicamente como um grande equívoco. No lugar, a linguagem deveria ser o ponto em que foquemos a nossa atenção. E não de maneira a criar equivalências entre os objetos e seus nomes e descrições. Derrida quer que percebamos que é na diferença que nos encontramos. Nas muitas e sutis diferenças, os significados vão surgindo e ganhando presença – "tudo o que encontramos na linguagem é um sistema de diferenças, e o significado, simplesmente, emerge dessas diferenças" (Strathern, 2002, p. 12), ou seja, a lógica do terceiro excluído, tão cara à filosofia ocidental, não tem por que ser[61]. Não tem por que ser por um motivo óbvio, a

[61] "Em outra de suas principais obras do período, Gramatologia (1967), Derrida elabora as ideias que se tornariam centrais para seu pensamento. Vital ao ataque de Derrida à filosofia é a indecidibilidade. Uma das mais obscuras pressuposições do pensamento ocidental é a regra básica da lógica, muitas vezes referida como a lei do terceiro excluído. Ela se refere à identidade e, em sua forma primitiva proposta por Aristóteles, dizia: "Não há nada além da asserção e da negação." Em outras palavras, uma proposição ou é verdadeira ou é falsa. Não pode ser outra coisa, nem ambas as alternativas ao mesmo tempo. Muito antes de Derrida, exceções a essa regra haviam sido notadas. A proposição "Essa sentença é uma mentira" derrota a lógica em seu próprio terreno. A proposição "Ele arreganhou os dentes obesamente" pode ser vista como vazia de sentido (má aplicação das categorias) ou, poeticamente, repleta de significação (para descrever o sorriso de uma criança gorducha). Realmente, toda frase poética, todas as imagens, toda arte inclusive, transgridem a lei do terceiro excluído. Como exemplo, temos os versos de Shakespeare: "O mundo inteiro é um palco/ E todos os homens e mulheres, meros atores." O mundo certamente não é um palco, feito de madeira e colocado à frente de um auditório e, contudo, em outro sentido (imagético), nós encenamos a ação de nossas vidas assim como atores em um palco. Uma imagem, como uma pintura, ao mesmo tempo, é e não é aquilo que retrata. Também, existem proposições que são metafísicas e, portanto, não passíveis de verificação ("Além do nosso universo existe a eternidade"); ou proposições que podem estar gramaticalmente corretas, mas permanecem vazias de qualquer significado ("O floreio fingidamente ferra o franzir do fluxo", "Uma medida de simplicidade é sua única masculinidade")." (Strathern, 2002, p. 11/12.)

definição de um conceito precisa necessariamente da definição de seu oposto – eu entendo o verdadeiro porque ele não é o falso, o fora pelo dentro, o bem através do mal. Essa dependência é circular, tautológica inclusive. Para Derrida, esse método significativo é cheio de falhas – "nosso conhecimento do mundo, baseado em identidade, lógica e verdade, origina-se de uma *aporia*" (Strathern, 2002, p. 13). Ou seja, é uma situação dificultosa a tal ponto que insolúvel ela assim se apresenta para nós. Porém, seja aporia ou não, nosso conhecimento é expresso por ninguém mais ninguém menos que a linguagem – isso de forma não absoluta, já que nossas palavras são polissêmicas e os significados que damos para elas nem sempre são livres de suas ambiguidades, dos seus duplos sentidos, das suas variadas conotações, seja ela falada ou escrita.

Buscando respeitar os espaços, os momentos de respiro, as vírgulas bem colocadas e os diálogos por esses textos criados, queremos ler você texto a partir de sua textualidade, diria Derrida, ler você texto a partir do seu corpo, eu diria. Um corpo que fechado em si, constituído de determinada forma sem possibilidades de alteração e aberto ao mundo, um corpo que se constrói na relação com o outro, que se modifica constantemente – "um texto ao mesmo tempo fechado e aberto à exterioridade, ao outro" (Nascimento, 2015, p. 129). Um texto que possui em seu âmago "a necessidade de pensar a filosofia *como texto,* tanto quanto de desconstruir as teorias da linguagem e do signo que informam a nossa ocidentalidade" (Nascimento, 2015, p. 130). Muitos são os exemplos que poderíamos dar aqui, de Platão à Lélia Gonzales, perpassando época, períodos e estilos diferentes de se expressar, para num lugar bastante óbvio nos percebermos: a filosofia sempre especulou sobre a origem, a função e a importância da linguagem. Pensar a linguagem não é nenhuma grande novidade. Se formos nos adentrar no que seria uma atitude filosófica *strictu sensu*, as perguntas como, por que e o quê são essenciais para esse nosso fazer. Para esse nosso filosofar. Mas nem sempre pensar a linguagem é o mesmo que pensar a escrita. Na verdade, na maioria das vezes não foi isso que aconteceu. Pensar o texto escrito propriamente dito já não temos tantos nomes de exemplos assim para dar. Inclusive, o texto escrito muitas e muitas vezes foi conscientemente desvalorizado por seus pensadores. Em "O círculo linguístico de Genebra", texto produzido em 1968 por Derrida, como resultado de uma comunicação apresentada em um colóquio consagrado a Jean Jacques Rousseau, ocorrido em Londres, uma possível referência para a contradição acima apresentada.

Derrida ao iniciar seu texto afirma que os linguistas perceberam o óbvio, a de que ao olhar para o passado, "numerosos antepassados" (Derrida, 1991, p. 179) são descobertos – perguntar pela origem da língua não se mostrou mais um problema menor, como o eram nos finais do século XIX. Esse posicionamento de Derrida mostra que a reflexão sobre a linguagem faz parte de um constructo, de um processo que vem dando sinais muitos anos antes de se tornar perceptível. Sinais esses que encontra em Rousseau um interlocutor de grande porte[62]. Apesar de ter problemas com esse filósofo, problemas estes que se mostram perceptíveis nas passagens por Derrida escolhidas, um dos pontos que interessam a ele, e a mim também, nessa relação é o fato de que Rousseau busca "romper com toda e qualquer explicação sobrenatural da origem e do funcionamento da linguagem" (Derrida, 1991, p. 181).

Se nós nos diferenciamos de nós pelas palavras que utilizamos – cada país tendo uma língua que lhe é própria – será que em algum momento da história existiu um nós sem a presença das palavras? E a que palavras são essas que estamos nos referindo: é a palavra-fala ou é a palavra-pensamento? Existe ser humano sem palavra? Um ponto de diagnóstico é a sociedade – Rousseau coloca a palavra como a primeira instituição social[63] – "desde que um homem foi reconhecido por outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele próprio, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe seus sentimentos e pensamentos fizeram-no buscar meios para isso" (Rousseau, 1962, p. 159). A comunicação como uma necessidade então? Através de gestos, de murmúrios, de frases complexas – de imagens, de livros, de rodas de conversa – de expressões, de dedos, de colocações – de inúmeras maneiras, inviáveis de todas serem aqui citadas, o pensamento/sentimento parece precisar ser colocado para fora. E mais, parece precisar de um interlocutor em mãos para isso. E mais ainda, a forma como algo é comunicado se modifica e altera ao longo dos anos. "Não se começou raciocinando, mas sentindo" (Rousseau, 1962, p. 163), e ele vai além, "não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera, que lhes arrancaram as primeiras vozes" (Rousseau, 1962, p. 164).

---

[62] "Dever-se-ia então perguntar em que é que a reflexão de Rousseau sobre o signo, sobre a linguagem, sobre a origem das línguas, sobre as relações entre fala e escrita etc*, anuncia (mas o que quer aqui dizer "anunciar"?) aquilo que nós somos tantas vezes tentados a considerar como a própria modernidade da ciência linguística, mesmo da modernidade *como* ciência linguística, uma vez que muitas outras "ciências humanas" se lhe referem como modelo fundador" (Derrida, 1991, p. 180.)

[63] "Instituição social, porque, na formação da linguagem, interessa menos a aptidão fisiológica para emitir e articular sons do que a necessidade de comunicação que leva o homem a utilizar essa possibilidade para desenvolver as palavras" (nota de rodapé número 3, LGM em ROSSEAU, 1962, p. 159.

Se sozinha me encontro, isolada, e fome sinto – procuro algo para comer. Se sozinha me encontro, isolada, e sono sinto – procuro um canto para me deitar. Amor, ódio – consigo senti-los isolada? Raiva, piedade – como senti-los sem a presença de uma outra pessoa? "Os frutos não fogem de nossas mãos, é possível nutrir-se com eles sem falar" (Rousseau, 1962, p. 164), mas, para se apaixonar, "a natureza impõe sinais" (Rousseau, 1962, p. 164), e *inventadas* as palavras precisaram ser. Mas, se a comunicação é uma necessidade, se eu falo algo que o outro entende posso dizer que a comunicação se deu, por que escrevo? Por que tornar imagético o pensamento/sentimento? Por que essa necessidade de materializar, de prolongar no tempo, de estabelecer bases? Para Rousseau, "a arte de escrever não se liga à arte de falar" (Rousseau, 1962, p. 168), já que as necessidades que estimularam a origem de uma não são as mesmas que estimularam a origem da outra. Não há gestos na escrita. Não há entonação. Não há expressões. Mas há comunicação. Há desejos, intenções, sensações ali colocadas. Será que escrever e falar são artes tão diferentes assim como afirma Rousseau?

Em uma época em que a voz possui um privilégio frente à escrita, esta subordinada à primeira se encontra, lá pelos idos do século XVII, temos a seguinte ideia bastante difundida: a escritura como "letra morta" (Derrida, 1973, p. 20), capaz de tirar a capacidade da vida viver, ela é condenada, como percebemos, nas passagens do *Ensaio* de Rousseau aqui recolhidas. Para ele, a escrita "*tira o nervo* da fala; *julgar o gênio* através dos livros é o mesmo que *querer pintar um homem a partir do seu cadáver*" (ROUSSEAU in DERRIDA, 1973, p. 20).

Pode parecer absurda essa leitura, mas para revelarmos a superfície do texto, não podemos esquecer que interpretações não são neutras, isentas, livres de qualquer tipo de preconceitos. Para uma interpretação acontecer, uma história com ela é carregada. E se essa história não é por nós acessada, tomamos como fato, como realidade tudo aquilo que está sendo interpretado. E mais, não questionamos. Não questionamos o fato de que, por exemplo, é através do mecanismo da escrita que o ato de escrever é colocado como menor. Por isso, prestar mais atenção quando falamos em tradição faz-se necessário. *Signo do signo,* como falaram Aristóteles, Rousseau e Hegel. Ao olhar a história de tradição ocidental, as relações entre fala e escrita são costumeiramente apresentadas da mesma forma – a segunda como função da primeira. A tradição oral independe da tradição escrita, mas a tradição escrita não independe da tradição oral. Tradição não é por si só um retorno ao passado abandonado. Um já foi que não é mais.

A tradição que aqui estamos pensando se constitui numa espécie de jogo que acontece entre a inovação e a sedimentação. Os paradigmas, as tipologias, as regras gerais devem à sedimentação da tradição, algo que caminha por gerações: nessa sedimentação que encontramos sua importância. Porém, se somente sedimentarmos nossos questionamentos, destruidores do que nos encontramos? Ao mesmo tempo em que faço uso dos conceitos dados pela história, eles mesmos estou aqui colocando em xeque, estou aqui procurando outros elementos para se pensar essa tal dessa história. A desconstrução derridiana fala da seguinte forma sobre o mesmo assunto: "trata-se de colocar expressa e sistematicamente o problema do estatuto de um discurso que vai buscar a uma herança os recursos necessários para a des-construção dessa mesma herança" (Derrida, 1995, p. 412). Ou seja, faço uso das premissas que estou aqui denunciando enquanto denuncio pois sem elas a denúncia não seria aqui possível de ocorrer – em outras palavras, "a linguagem carrega em si a necessidade de sua própria crítica" (Derrida, 1995, p. 414). Fazer uso da escrita para criticar a própria escrita pode soar em um primeiro momento como uma grande contradição. E é exatamente aí, nesse lugar não-lugar que mora seus textos sobre a *écriture*[64].

SOBRE A PALAVRA (II)

O sentido de uma palavra na palavra não se encontra, no seu conceito não se encontra. *Vermelho. Red. Rouge. Rot. Rojo. Rosso.* Ao buscar no dicionário, na busca vã por um único conceito, no Michaelis o vermelho-cor, o vermelho-vergonha, o vermelho-sangue, o vermelho-peixe, o vermelho-dívida se mostram como significados válidos para uma mesma palavra. Por mais que seja escrita da mesma forma, o onde ela aparece, a forma com que ela aparece, modifica e muito o seu significado. Se o vermelho se apresenta como cor em nossa primeira referência – e nessa podemos talvez afirmar que em línguas diferentes o mesmo conceito se apresenta – reduzido a ela ele não se encontra, e *rot* talvez não possa ser utilizado para falar de uma situação embaraçosa. Derrida ao trazer Heidegger para a conversa, diz "não há dúvida de que o sentido do ser não é a palavra "ser" nem o conceito de ser" (Derrida, 1973, p. 25). Continuando no nosso exemplo, o sentido do vermelho não é a palavra vermelho (ou

[64] "Todos os temas derridianos estão de certa maneira resumidos nas páginas iniciais que formam a "parte teórica" daquela que foi em princípio uma tese de doutorado de terceiro ciclo, *Gramatologia* [...] A "Epígrafe" (*Exergue*) e os três primeiros capítulos do livro, que se chamam justamente "O fim do livro e o começo da escritura", "Linguística e gramatologia" e "Da gramatologia como ciência positiva", compondo a Primeira Parte sob o título geral de "A escritura antes da letra", *glossarizam* uma "teórica desconstrutora" (Nascimento, 2015, p. 131)

red, ou rouge, ou rojo); o sentido de vermelho não é o conceito de vermelho (ou cor, ou vergonha, ou dívida, ou peixe). Qual o sentido então? Heidegger responde afirmando que a *voz do ser* é "silenciosa, muda, insonora, sem palavra, originariamente *á-fona*" (Derrida, 1973, p. 27). Ou seja, a voz que não fala, a palavra que não pode ser colocada em palavras, o sentido que precisa das palavras para ser dito, mas que a elas transcende. O sentido não deve ser visto como sinônimo de significado, já que o sentido escapa ao significado, a ele transgride. E como toda boa transgressão, da base não pode fugir. "Na clausura desta experiência, a palavra é vivida como a unidade elementar e indecomponível do significado e da voz, do conceito e de uma substância de expressão transparente" (Derrida, 1973, p. 25). Para encontrar o sentido da palavra, da palavra preciso, sabendo que a palavra não possui um único significado, partindo dessa polissemia que lhe é inerente, transgredir a própria palavra se mostra o caminho – viver a palavra, quem sabe? Será por isso que colocam a escrita como algo menor – letra morta considerada por muitos? Será mesmo menos viva a palavra escrita frente à palavra falada?

> O que trai a escritura mesma, no seu momento não-fonético, é a vida. Ele ameaça de um único movimento o sopro, o espírito, a história como relação a si do espírito. Ela é o seu fim, a sua finidade, a sua paralisia. Cortando o sopro, esterilizando ou imobilizando a criação espiritual na repetição da letra, no comentário ou na exegese, confinada num meio estreito, reservada a uma minoria, ela é o princípio de morte e de diferença no dever do ser. Ela está para a fala como a China está para a Europa (Derrida, 1973, p. 31/32)

Curiosamente, é essa linha de pensamento hegeliano – tendo na escritura uma ameaça – que colocou o *rastro escrito* como necessário ao discurso filosófico. Faço uso das palavras escritas para dizer como que as palavras escritas são perigosas, como que elas alteram a potencialidade da fala – faço uso das palavras escritas para dizer que delas não preciso. Essa linha paradoxal do seu pensamento mostra o quão complexa é essa relação entre palavra escrita e palavra falada.

> pelo campo, jamais teria entrado pelo caminho da palavra. Faria o que tanta gente que não escreve faz, e exatamente com a mesma alegria e o mesmo tormento de quem escreve, e com as mesmas profundas decepções inconsoláveis: viveria, não usaria palavras. O que pode vir a ser a minha solução. Se for, bem-vinda (Lispector, 2015, p. 77/78)

Em seu *Curso de linguística geral*, Saussure retoma as ideias de Platão e Aristóteles sobre o conceito de escritura, em que "a única razão de ser do segundo é representar o primeiro" (Derrida, 1973, p. 37) é uma ótima forma de resumir o que eles

apresentam. Mas tem uma pergunta que não quer calar, se a escrita precisa da fala para existir e a fala não precisa da escrita, por que a escrita foi inventada? Inventamos algo porque temos necessidade de alguma coisa, de algo estamos sentindo falta. Que falta que a fala sentiu que se viu precisando de alguma coisa além? E mais, se ela é tão independente assim, como que ela se tornou consciente de que estava incompleta? Que alguma outra coisa precisava existir para além dela? Se a escrita é uma representação da fala, a pergunta que fica é: por que essa representação se fez quista?

Para Saussure, a escritura "chega a ser uma vestimenta de perversão, de desarranjo, hábito de corrupção e de disfarce, máscara de festa que deve ser exorcizada, ou seja, conjurada pela boa fala" (Derrida, 1973, p. 43). Para Saussure, as relações corretas são as relações ditas naturais. Na ordem de sempre. O que é dentro, dentro. O que é de fora, fora. Nada de inverter a ordem simples dos fatores. Escritura no seu devido lugar – como sempre deveria ter sido, como de onde nunca deveria ter saído[65]. Mas será mesmo que somente porque as coisas sempre foram vistas de determinada maneira, que essa seja a única forma correta de ser? O desvio à norma, a transgressão dos padrões não se mostra algo extremamente necessário? Inclusive, como um elemento constituinte da norma em si? Vamos voltar à fala de Saussure, afirmando que a palavra escrita nos deixa impressionados – a imagem gráfica permanece no tempo, as palavras ditas se perdem ao vento. Mas se isso sempre acontece, por que esse sempre não é bem-visto? Porque entre duas coisas que podem ser entendidas como naturais, uma é considerada "mais" natural do que a outra? Como responder sem recorrer à tradição, sem responder que as coisas sempre foram assim? Somente devido ao fato de que aprendemos a falar antes de escrever, a escrita deve ser colocada em segundo plano? Como toda boa transgressão, ela faz uso da tradição exatamente para suas falhas apontar. Mudar o *status quo* nem sempre é algo fácil. Trazer à toda tudo aquilo que antes encoberto se encontrava não é uma ação sem um certo grau de violência. Ao saímos da caverna, a primeira coisa que olhamos não é a variedade de cores que aí fora existem, ou os inúmeros detalhes que antes totalizados em uma única forma a meus olhos se mostrava. Ao saímos da caverna, nossos olhos ardem. Lacrimejamos. Busco ficar com eles bem fechados – não estou interessada em sentir dor. Um pensamento passa pela minha cabeça – por que eu fui sair de lá? Por que eu não continuei onde eu

[65] Nas palavras de Saussure: "Primeiramente, a imagem gráfica das palavras nos impressiona como um objeto permanente e sólido, mais apropriado que o som para constituir a unidade da língua através do tempo. Pouco importa que esse liame seja superficial e crie uma unidade puramente factícia; é muito mais fácil de aprender que o liame natural, o único verdadeiro, o do som" (Derrida, 1973, p. 43).

sempre estive? Por que essa necessidade de mudar? Como podemos ver, a passagem da caverna para a realidade não se dá de forma tranquila, indolor, pacificamente. Por isso não basta abrir os olhos. Uma nova forma de enxergar precisa ser assimilada – "desconstruir esta tradição não consistirá em invertê-la" (Derrida, 1973, p. 45). Armadilha esta que não é tão fácil de nos vermos assim libertos. Já que ela na velha moral dos bons costumes se abraça.

A escritura, como toda boa imagem, nos faz a ela só olhar. Do entorno nos esquecemos, embasbacados ficamos. Por uma boa imagem, nos apaixonamos. E aí mora o perigo. Paixão não é racional. Paixão nos cega. Paixão é corpo, e corpo é volúvel, facilmente influenciado por outros. Para Saussure, "ceder ao "prestígio da escritura" é, dizíamos há pouco, ceder à *paixão*" (Derrida, 1973, p. 46). Cedendo à tirania que é a palavra escrita, o corpo passa a dominar a alma, assim deixando-a doente, sem forças para lutar pelo seu lugar de origem. Ao inverter as tais relações naturais, a *letra-imagem* ganha força, "a perversão do artifício engendra monstros. A escritura, como todas as línguas artificiais que se gostaria de fixar e subtrair à história viva da língua natural, participa da monstruosidade" (Derrida, 1973, p. 47). Da ordem natural das coisas, assim como um bom monstro, ela se afasta. Mudar a ordem dos fatores não se mostra suficiente. É uma nova forma de pensar que se está sendo pedida: a escrita não é algo que vem depois, uma mera abstração figurada – "para restituir o natural a si mesmo é preciso *primeiramente* desmontar a armadilha" (Derrida, 1973, p. 46) – da armadilha da tradição nos vendo libertos, a escritura não mais se mostra como imagem puramente dita, "é preciso agora pensar a escritura como ao mesmo tempo mais exterior à fala, não sendo sua "imagem" ou seu "símbolo" e, mais interior à fala que já é em si mesma uma escritura" (Derrida, 1973, p. 56). Quem sabe assim consigamos finalmente enxergar que "a linguagem é primeiramente, num sentido que se desvelará progressivamente, escrita" (Derrida, 1973, p. 45), antes de ser desenho, antes de ser grafia, antes de ser letra, a linguagem não passa de um significante remetendo a um significante que por ele é significado. Ou seja, de natural passa a ser entendido como algo cultural, as demandas físicas substituídas pelas psíquicas, as biológicas pelas espirituais[66].

[66] Sobre esse assunto, Derrida traz a seguinte reflexão feita por Peirce: "Símbolos crescem. Passam a ser, brotando de outros signos, particularmente de ícones ou de signos mistos que partilham da natureza de ícones ou símbolos. Pensamos somente em signos. Estes signos mentais são de natureza mista; as suas partes-símbolos são denominadas conceitos. Se um homem produz um novo símbolo, é através de pensamentos envolvendo conceitos. Portanto, é só a partir de símbolos que um novo símbolo pode surgir" (Derrida, 1973, p. 58)

A hierarquia vista antes como natural é aqui questionada. Questionamento este que não deve ser estranhado. Pois, "se as palavras e os conceitos só adquirem sentido nos encadeamentos de diferenças, não se pode justificar sua linguagem, e a escolha dos termos, senão no interior de uma tópica e de uma estratégia histórica" (Derrida, 1973, p. 86). O que Derrida quer dizer com isso é que, basicamente, nada permanece o mesmo para todo o sempre. Nenhum conceito, nenhuma justificação podem e devem ser vistas como a versão definitiva dela mesma – "ela responde a um estado das forças e traduz um cálculo histórico" (Derrida, 1973, p. 86). Num óbvio chegamos finalmente, o contexto faz toda a diferença. E, ao não olharmos para ele, numa realidade alternativa nos colocamos, sem nem mesmo percebermos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sócrates, aquele que não escreve. Assim começa Derrida. Com esta frase de Nietzsche como epígrafe, Jacques Derrida abre o segundo capítulo intitulado "O Fim do Livro e o Começo da Escritura" do seu livro *Gramatologia*, escrito em 1967.

Quem nunca ouviu o comentário clássico nos corredores da faculdade de filosofia, Sócrates nunca escreveu nenhum livro, Sócrates acreditava mais no poder da fala do que da escrita, é na conversa que a filosofia se dá por excelência. Será que essa epígrafe, num texto que irá trabalhar a ciência da escritura, é algum indício? Mais do que afirmar alguma coisa por agora, fiquemos com a frase inicial de Derrida: "independentemente do que se pense sob esta rubrica, não há dúvida de que o *problema da linguagem* nunca foi apenas um problema entre outros" (Derrida, 1973, p. 07). Pensar a linguagem é algo tão intrínseco ao ser humano que por vezes lemos sua naturalização como um fato. Muito já se foi questionado sobre essa ideia, muito já se foi dito, e muito ainda temos a descobrir. Podemos dizer inclusive, que a linguagem hoje se apresenta como uma noção central na cena filosófica contemporânea.

Se para Rousseau e Saussure, a escrita é inferior e dependente da linguagem, a leitura que Derrida faz da história nos mostra que, talvez, o conceito de escritura esteja ultrapassando o conceito de linguagem. Quando Derrida coloca a escritura como originária, e não mais a fala como a tradição ocidental se acostumou assim a pensar, ele não está somente invertendo os pontos. Dizendo que a cópia está ficando maior do que a ideia, tão somente. Ele está questionando a própria noção de origem. Entre linguagem e escritura não responderemos da mesma forma que respondemos ao refletir sobre quem

veio primeiro, o ovo ou a galinha. Ou seja, a origem em Derrida não se encontra localizada no sentido empírico-historiográfico, e sim no que o sentido de escritura vem a significar e a pressupor.

> Ora, por um movimento lento cuja Necessidade mal se deixa perceber, tudo aquilo que – há pelo menos uns vinte séculos – manifestava tendência e conseguia finalmente reunir-se sob o nome de linguagem começa a deixar-se deportar ou pelo menos resumir sob o nome de escritura. Por uma Necessidade que mal se deixa perceber, tudo acontece como se – deixando de designar uma forma particular, derivada, auxiliar da linguagem em geral [...] deixando de designar a película exterior, o duplo inconsistente de um significante maior, o *significante* do *significante* – o conceito de escritura começava a ultrapassar a extensão da linguagem. Em todos os sentidos desta palavra, a escritura compreenderia a linguagem" (Derrida, 1973, p. 08).

Seguindo nosso filósofo da vez, vamos dizer que quando estamos falando em "ação, movimento, pensamento, reflexão, consciência, inconsciente, experiência, afetividade" (Derrida, 1973, p. 10) estamos falando de *linguagem.* Agora, quando dizemos "tudo isso e mais alguma coisa" (Derrida, 1973, p. 11), é no terreno da escritura que estamos adentrando – as lágrimas e tremores presentes na carta de adeus de Werther, os desenhos no chão feitos com firmeza e comoção deixados pela mãe de Conceição, o barulho *tic-tac tic-tac* da máquina de escrever do pai de Joana marcados em sua memória, a dor descrita por um olhar de alguém que ainda não desistiu mesmo depois de seu nome ter lhe sido arrancado da sua história. Quando Derrida diz esse *e mais alguma coisa* e está apontando para algo de suma importância: a linguagem para além de sua ação e movimento. Imagine aqui comigo: você, na praia, olhando o pôr-do-sol. As nuances de vermelho, roxo, azul e amarelo parecem dançar sob os seus olhos. Você ouve as ondas do mar indo e vindo, você ouve a espuma se desfazendo e se refazendo. Pequenas gotas tocam o seu pé, um vento mais frio começa a arrepiar a sua pele. O sol ainda existe, mas o seu calor vai deixando espaço para as belezas e nuances de um mundo regido pela lua. Como conservar essa experiência? Como manter ela viva e ativa em sua memória quando distante da praia você se encontrar? Quando Derrida fala em "meios de conservar a linguagem falada" ou "fazê-la funcionar sem a presença do sujeito falante" (Derrida, 1973, p. 12) para mim, ele está se perguntando a mesma coisa: como conservar uma experiência? Momento do término desse errar. Como Milan Kundera nos avisou, *o fundador dos tempos modernos não é somente Descartes, mas também Cervantes* – e também Dorotéia, Clarissa, Anna, Wilhelm, Joana, Septimus, Stephen, Sofia, e muitos outros. Literariamente, filósofos vamos nos tornando. Com Derrida em companhia, terminamos assim essas breves palavras:

> Um texto só é um texto se ele se oculta ao primeiro olhar, ao primeiro encontro, a lei de sua composição e a regra de seu jogo. Um texto permanece, aliás, sempre imperceptível [...] a dissimulação da textura pode, em todo caso, levar séculos para desfazer seu pano. O pano envolvendo o pano. Séculos para desfazer o pano. Reconstituindo-o, também, como um organismo. Regenerando indefinidamente seu próprio tecido por detrás do rastro cortante, a decisão de cada leitura [...] não se trata de bordar, a não ser que se considere que saber bordar ainda é se achar seguindo o fio dado [...] se há uma unidade da leitura e da escritura [...] se a leitura é a escritura [...] seria preciso, pois, num só gesto, mas desdobrado, ler e escrever (Derrida, 2005, p. 07)

REFERÊNCIAS

BENVENISTE, Emile. **Problemas de linguística geral.** Trad. Maria da Glória Novak e Luiza Neri. São Paulo: Ed. Nacional, EDUSP, 1970.

BLOOM, Harold. **A anatomia da influência: literatura como modo de vida.** Trad. Ivo Korytowski e Renata Telles. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

BROWNE, Roberta. **Fundindo horizontes e refigurando existências: a vida como um tecido de histórias narradas.** 2019. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

CERVANTES, Michel de. **Dom Quixote de la Mancha**. Trad. Viscondes de Castilho e Azevedo. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

DESCARTES, René. ***Meditações.*** São Paulo: Nova Cultural, 1996b.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença.** Trad. Maria Beatriz Marques. São Paulo: Perspectiva, 1995.

_____. **A farmácia de Platão.** Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. **Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida.** Trad. Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia.** Trad. Mirina Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva\EdUSP, 1973.

_____. **Margens da filosofia.** Trad. Joaquim Torres Costa, Antônio M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991.

DURAS, Marguerite. **O amante.** Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cosac Naif, 2007.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita in ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.). ***Representações Performáticas Brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces.*** Belo Horizonte, Mazza Edições, 2007.

FERRARI, Márcio. A redescoberta da filologia. **Pesquisa FAPESP**, São Paulo, edição 239, janeiro de 2016. Disponível em: https://revistapesquisa.fapesp.br/a-redescoberta-da-filologia/. Acessado em: 15 jan. 2023.

FLAUBERT, Gustave. **Madame Bovary.** Trad. Ilana Heineberg. São Paulo: L&PM, 2004.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

KUNDERA, Milan. **A arte do romance.** Trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KRISTEVA, Julia. **História da linguagem.** Trad. de Maria Margarida Barahona. Lisboa: edições 70, 1988.

LISPECTOR, Clarice. **Crônicas para jovens [recurso eletrônico]: de escrita e vida**. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2015.

MARCONDES, Danilo. **Filosofia, linguagem e comunicação**. São Paulo: Cortez, 2000.

MANGUEL, Alberto. **Notas para uma definição do leitor ideal**. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Edições Sesc, 2020.
MANGUEL, Alberto. **O leitor como metáfora: o viajante, a torre e a traça.** Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Edições Sesc, 2017.

MIRANDA, Ana Ruth Moresco. Fonologia. **Termos de Alfabetização, Leitura e Escrita para educadores**. Glossário Ceale. Minas Gerais. Disponível em: https://www.ceale.fae.ufmg.br/glossarioceale/verbetes/fonologia. Acessado em: 15 jan. 23.

NASCIMENTO, Evando. **Derrida e a literatura: "notas" de literatura e filosofia nos textos da desconstrução.** São Paulo: É Realizações, 2015.

PAULUK, M. O desvanecimento das fronteiras entre fonética e fonologia: primitivos teóricos em questão. **Cadernos de Estudos Linguísticos,** Campinas, SP, v. 46, n. 2, p. 227–242, 2011. DOI: 10.20396/cel.v46i2.8637170. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8637170. Acesso em: 15 jan. 2023.

SAID, Roberto; SÁ, Luiz Fernando Ferreira (orgs.). **Jacques Derrida: entreatos da leitura e literatura.** Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2014.

SANTIAGO, Silviano. **Glossário de Derrida: trabalho realizado pelo Departamento de Letras da PUC/RJ**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral.** Trad. de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo, Cultrix, 2006.

STRATHERN, Paul. **Derrida em 90 minutos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

FILOSOFIA AMERICANA: IDENTIFICAÇÕES E PERTENCIMENTOS

Fábio Borges-Rosario

Doutor em Filosofia pela UFRJ Mestre em Filosofia e Ensino pelo Cefet-RJ. Especialista em Histórias e Culturas Africanas e Afro-brasileiras pelo IFRJ. Bacharel e Licenciado em Filosofia pela UERJ. Professor na SEEDUC-RJ e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ensino do Cefet-RJ. Bolsista na Fundação Cecierj.

RESUMO

Apresento neste artigo, considerações iniciais sobre a descolonização e desconstrução da Filosofia americana. Resgato, brevemente, o trabalho de algumas intelectuais para desvelar as histórias das comunidades que constituem os países do continente. Observo como as intelectualidades que enfrentam os diferentes tipos de supremacismos anotam os performativos jurídicos nacionais e internacionais que prometem vias de soçobramento dos efeitos da colonização, do machismo etc. E, anoto que a descolonização e a desconstrução da filosofia americana são do campo do por–vir.

PALAVRAS-CHAVE
Desconstrução; Descolonização; Filosofia americana; Por–vir.

ABSTRACT

This article presents initial considerations on the decolonization and deconstruction of American philosophy. I briefly revisit the work of some intellectuals to unveil the histories of the communities that constitute the countries of the continent. I observe how intellectuals who confront different types of supremacism note the national and international legal performatives that promise ways to overcome the effects of colonization, sexism etc. And, I note that the decolonization and deconstruction of American philosophy belong to the field of the future.

KEYWORDS
Deconstruction; Decolonization; American philosophy; Future.

INTRODUÇÃO

Reunidos na Paqarina Maior do Lago Mama Quta Titikaka, nós, 6500 delegados das organizações representativas dos povos indígenas originários de 22 países da Abya Yala e povos irmãos de África, dos Estados Unidos, do

> Canadá, do Círculo Polar e de outras partes do mundo, com a participação de 500 observadores de diversos movimentos sociais, resolvemos o seguinte:
> Proclamar que presenciamos uma profunda crise da civilização ocidental capitalista na qual se sobrepõem as crises ambiental, energética, cultural, de exclusão social, de fome, como expressão do fracasso do eurocentrismo e da modernidade colonialista nascida do etnocídio, e que agora leva a humanidade inteira ao sacrifício.
> Declaração de Mama Quta Titikaka

Leio e escrevo sobre a humanidade, reflito sobre o aparecimento no continente "africano", leio sobre os traços e rastros da dispersão planetária. A história humana me encanta e assombra e anima a confessar, a professar, a profetizar sem predizer ou antecipar a chegada da alter–modernidade. Mas, quando tenho que escolher uma história para contar, escolho e privilégio a das pessoas que resistiram e resistem a subalternização que a hostil–modernidade implementa. Opto pela descolonização e pela desconstrução como caminhos que apelam a confissão, a profissão e a reparação e deputam a reconciliação, a restauração sem repetição, a reconstrução até que chegue a democracia e a xenofilia por–vir.

Piso devagarinho nesta via aberta por Drucilla Cornell, Edwidge Danticat, Linda Alcoff e Angela Davis que noutras paragens, e por Dirce Eleonora Nigro Solis, Geórgia Cristina Amistrano, Lorena Silva Oliveira, Lélia Gonzalez, Paula Varges, Rafael Haddock-Lobo, Marcelo de Mello Rangel, Adriano Negris, que assentam a Alteridade como convite a confissão dos crimes cometidos contra a humanidade no continente americano e apelo a descolonização e desconstrução da Filosofia Americana, isto é, da reflexão feita pelas pessoas que nasceram nestas terras e deputam a xenofilia por–vir.

CAMINHOS PARA UMA OUTRA FILOSOFIA AMERICANA

> Oferecer uma alternativa de vida frente à civilização da morte, recolhendo nossas raízes para nos projetar ao futuro, com nossos princípios e práticas de equilíbrio entre os homens, mulheres, Mãe Terra, espiritualidades, culturas e povos, que denominamos Bem Viver / Viver Bem. Uma diversidade de milhares de civilizações com mais de quarenta mil anos de história que foram invadidas e colonizadas por aqueles que, apenas cinco séculos de-pois, estão nos levando ao suicídio planetário. Defender a soberania alimentar, priorizando os cultivos nativos, o consumo interno e as economias comunitárias. Comando para que nossas organizações aprofundem as nossas estratégias de Bem Viver e as coloquem em exercício a partir dos nossos governos comunitários.
> Declaração de Mama Quta Titikaka

Enceto o diálogo relembrando que a leitura filosófica das conversas e entrevistas e ensaios ensaios de bell hooks, Audre Lorde e outras intelectuais justapostas aos textos

das filósofas Angela Davis, Judith Butler abre a gira que aponta as condições de im–possibilidade da descolonização e desconstrução da Filosofia Americana, isto é, da reflexão técnica e especializada feita pelas pessoas nascidas nos territórios invadidos e ocupados de Abya Yala. Penso nas oralituras e escrituras identificadas como ameríndias e amefricanas como um convite a pensarmos juntos sobre como a intelectualidade brasileira, especialmente a filosófica, desconhece ou esquece ou silencia ou menospreza a reflexão feita pelas pessoas nascidas no continente americano.

A América Insular é a região de origem de Edwiges Danticat [Haiti], Cyril Lionel Robert James [Trinidad e Tobago], Marcus Mosiah Garvey, Stuart Hall [Jamaica], Aimé Césaire, Frantz Fanon [Martinica] e outros – intelectuais que solicitam a *xenofilia* como estratégia e gesto e pedido pelo soçobramento dos efeitos dos supremacismos, colonialismos, neocolonialismos etc.

Anoto que a América insular é constituída pelos seguintes Estados–constitucionais: Antígua e Barbuda, Comunidade das Bahamas, Barbados, República de Cuba, Comunidade da Dominica, Granada, República do Haiti, Jamaica, República Dominicana, Federação de São Cristóvão e Neves, São Vicente e Granaldina, República de Trinidad e Tobago, República Francesa (departamentos ultramarinos: Guadalupe e Martinica; territórios: Coletividade de São Bartolomeu), Estados Unidos da América do Norte (colônia: Ilhas Virgens Americanas; território não incorporado: Estado Livre Associado de Porto Rico), Reino dos Países Baixos (municípios especiais: Bonaire, Santo Eustáquio e Saba; países constituintes do Reino: São Martinho, Curaçau e Aruba), Reino Unido (territórios ultramarinos: Ilhas Turcas e Caicos, Caimã, Anguila, Ilhas Virgens Britânicas) e Venezuela (Dependências Federais).

Cito que a América Central é formada pelos seguintes Estados–constitucionais: República da Costa Rica, República do Panamá, República da Nicarágua, Belize, República de Honduras, República da Guatemala e República de El Salvador.

A América Central é a região de origem de Carlos Araya Guillén e Carlos Monge Alfaro [Costa Rica], Lynn Hunt, Miguel Ángel Candanedo e Luis Pulido Ritter [Panamá] e outras autoras que requestam a *xenofilia* como estratégia e gesto e pedido pelo naufragamento dos efeitos dos supremacismos, colonialismos, neocolonialismos, etc.

A América do Sul é a região de origem de Leonilda Zurita, Silvia Rivera Cusicanqui [Bolívia], Aníbal Quijano [Peru], Robert Calabria [Uruguai], Verónica Gago, Alejandro Cerletti, Enrique Dussel [Argentina], Francisco Vaula, Martins Fritz

Machuca [Chile], Nísia Floresta, Silvio Almeida, Mario Theodoro, Milton Santos, Michael Löwy, Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Iuri Cavlak, Sueli Carneiro, Oracy Nogueira, Joana Tolentino, Florestan Fernandes, Guilherme Cadaval, Silvio Gallo [Brasil] e outras autoras que rogam a *xenofilia* como estratégia e gesto e pedido pelo naufragamento dos efeitos dos supremacismos, colonialismos, neocolonialismos, etc.

Alisto que a América do Sul é formada pelos seguintes Estados–constitucionais: República Cooperativa da Guiana, República do Suriname, Estado Plurinacional da Bolívia, República Federativa do Brasil, República do Chile, República da Colômbia, República do Equador, República do Paraguai, República do Peru, República Oriental do Uruguai, República Bolivariana da Venezuela, República da Argentina, República Francesa (território ultramarino da Guiana) e Reino Unido (território ultramarino: ilhas Falkland, Geórgia do Sul e Sandwich do Sul).

A América do Norte é a região de origem de Sayak Valencia, Sor Juana Inês de la Cruz, Leopoldo Zea, Miguel León Portilla, Emilio Uranga, Samuel Ramos, José Vasconcelos [México], Peter McLaren, Deborah C Poff, Isabel Paterson, Marshall McLuhan, Patricia Churchland, Gerald Allan "Jerry" Cohen e Ian Stevenson [Canadá] e Glória Anzaldua, Frederick Douglass, Russel Means, Asa Mahan, Marimba Ani, William Edward Burghardt Du Bois, Carter Godwin Woodson, William James, Ângela Davis, bell hooks, Sandra Harding, John K. Thornton, Thomas Nagel, Drucilla Cornel, Gina Dent, Richard Rorty, Susan Buck-Morss, Molefi Asante, Erica R. Meiners e Beth E. Richie, Gwendolyn Midlo Hall, Judith Butler, John Dewey, Patrcia Hill Colins [Estados Unidos da América do Norte] e outras autoras que diligenciam a *xenofilia* como estratégia e gesto e pedido pela submersão dos efeitos dos supremacismos, colonialismos, neocolonialismos, etc.

Arrolo que a América do Norte reúne os seguintes Estados–constitucionais: Dinamarca (Groenlândia), México, Canadá e Estados Unidos da América do Norte.

Anoto a pluralidade política (países independentes, países dependentes, colônias etc.) como tema relevante para a Filosofia Política, Filosofia da Economia, Filosofia da Sociologia, Filosofia da História, Filosofia da Geografia. Filosofia da Geopolítica etc.; assim como, a diversidade étnica, etnopigmentar, religiosa etc como assuntos de reflexão para a Filosofia da Arquivologia, Antropologia Filosófica, Filosofia da Religião, Filosofia da Museologia, Filosofia da Teologia, Filosofia da Arqueologia; a diversidade linguística (francês e crioulo francês, inglês e crioulo inglês, espanhol, neerlandês e o papiamento [crioulo português]) como tema relevante para a Filosofia da

Linguagem, Filosofia da Cultura, Filosofia da Música e Filosofia da Tradução etc. Sigo, aqui, na via aberta por Lélia Gonzalez quando diz que:

> Graças a um contato crescente com manifestações culturais negras de outros países do continente americano, tenho tido a oportunidade de observar certas similaridades que, no que refere aos falares, lembram o nosso país. [...]. Ou seja, aquilo que chamo de "pretuguês" e que nada mais é do que marca de africanização… apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-social do continente como um todo (e isso sem falar nos dialetos "crioulos") do Caribe (Gonzalez, 2020, p. 128)

Retornar a reflexão para a América solicita a mentalidade, os paradigmas e os conceitos que atualmente colonizam a percepção das intelectuais brasileiras quanto ao pertencimento de cada país na Comunidade dos Estados–Constitucionais Americanos. E abala os paradigmas e conceitos que atualmente fundamentam a divisão continental na dimensão religiosa (norte: protestante; sul: católico), a divisão linguística (norte: anglo-saxão: sul: latino), histórica (norte: colônias de povoamento; sul: colônias de exploração).

Todos os Estados–constitucionais e territórios administrados direta ou indiretamente por países europeus [municípios especiais ou departamentos ultramarinos ou países constituintes] praticaram e praticam políticas de segregação, assimilação e integração das coletividades que os integram. O alcance e a duração das políticas segregacionistas ou assimilacionistas ou integracionistas, distintas ou comparáveis ou idênticas, marcam diferentemente as coletividades na medida que tangenciam os agentes políticos que as implementam ou a capacidade de resistência da coletividade às quais se destinam. Pois:

> A maior arma que as potências coloniais usaram no passado contra o nosso povo sempre foi dividir para conquistar. [...]. Ela não apenas nos privou do direito de sermos cidadãos, ela nos privou do direito de sermos seres humanos, do direito de sermos reconhecidos e respeitados como homens e mulheres (Malcolm X In: Breitman, 2021, p. 77).

A constatação supracitada, remete esta reflexão a considerar os efeitos das histórias das políticas coloniais e neocoloniais na mentalidade dos atuais gestores dos Estados. Gestores formados culturalmente para reproduzir incondicionalmente os paradigmas conceituais formulados por John Locke e outros filósofos que pensaram e justificaram a colonização.

De modo que, as pessoas antissupremacistas que constatam os efeitos, coletam cosmo–percepções com vistas a mensurar como os efeitos da colonização e da

neocolonialismo afetam as vidas das pessoas e as relações intra e inter–comunitárias percebem e dizem:

> E cresce o difuso empobrecimento espiritual. O colapso do sentido da vida – o eclipse da esperança e a ausência do amor por si mesmos e pelos outros, a ruptura da família e dos laços de vizinhança – conduz ao desenraizamento e ao despojamento cultural dos habitantes das áreas urbanas, especialmente as crianças. Criamos pessoas sem raízes, inconstantes, pouco ligadas às redes de apoio que fundamentam algum sentimento de propósito na vida – a família, os amigos, a escola. Assistimos ao colapso das comunidades espirituais que, no passado, ajudaram os norte-americanos a enfrentar o desespero, a doença e a morte, e que transmitem através das gerações a dignidade e a decência, a excelência e a elegância (West, 2021, p. 38)

Anotamos dentre as inúmeras técnicas das administrações coloniais e neocoloniais de controle das comunidades, os sistemas estatais de identifica-las oficialmente como etnopigmentares (fundamentando a identificação no fenótipo [branco, amarelo, preto, pardo ou marrom]), etnorreligiosas (alicerçando a identificação na religião [cristã, budista, muçulmana, animista, ancestralista, etc.]), etnoancestrais (justificando a identificação no povo de origem [yanomami, maia, judeu, rom, irlandês, russo, pomerano, bakongo, youruba, chinês, japonês, indiano, sírio, libanês etc.]), etnocontinentais (fundando a identificação na origem continental [ameríndias, amefricanas, euro-americanas, asiático-americanas]) e em situação de segregação ou assimilação ou integração ao Estado.

Percebo que as administrações coloniais e neocoloniais ao estigmatizar as comunidades como essencializadas, herméticas etc. intencionavam manter segregadas ou afastadas ou incomunicáveis tanto as etnias que habitavam o continente antes da chegada dos colonizadores europeus quanto as que aportaram na condição de escravizadas, refugiadas, migrantes etc., isto é, desenraizadas e em permanente diáspora. De modo que:

O apagamento da história ou da saída do continente de origem ou da chegada e ou dispersão das etnias pelo continente americano, atualmente, é rompido pelo trabalho de intelectuais que desbravam os arquivos, museus, bibliotecas etc. em busca de suas raízes familiares ou comunitárias. E aqui, relembro o relato da chegada dos indianos na Guiana por Iuri Cavlak (2021), os registros da migração japonesa feito por Adriana Capuano Oliveira e Danielle Yura (2019), da travessia oceânica e aportamentos dos africanos feita por Jhon Antón Sánchez (2010), da presença de africanos e amefricanos

tanto na Argentina colonial quanto na atualidade por Denise Luciana de Fátima Braz (2018).

Iuri Cavlak em "As últimas independências na América do Sul: Guyana e Suriname" relata que:

> Se comparada aos países colonizados por Espanha e Portugal, a Guyana conheceu um processo bastante singular de imigração pós-abolição da escravidão. Em 1834, a escravidão negra foi encerrada nas possessões britânicas na América, seguida por um período de transição que se estendeu até a definitiva abolição, em 1838. A partir de então, a Inglaterra buscou mão de obra barata para seus domínios coloniais, beirando a semiescravidão, que viesse à Guyana através da imigração. Daí a escolha da Índia como fornecedora dessa mão de obra, colônia pobre e já superpopulosa. Ao invés de italianos, russos, alemães, espanhóis e japoneses, a exemplo das colônias ibéricas, os indianos dividiriam com os descendentes de africanos escravizados a hegemonia numérica na sociedade guianesa (Cavlak, 2021, p. 131).

Adriana Capuano Oliveira e Danielle Yura anotam em "Ser ou não ser japonês? Um processo identitário em construção" que:

> … a partir de 1879, diversas regiões japonesas passaram a conviver com revoltas agrárias. Sem muitas opções para solucionar de forma rápida esse impasse, o governo japonês passou a reconhecer a emigraç ão como necessária para reduzir as tensões sociais. As opções de nova vida aumentaram exponencialmente com o incentivo de emigração do governo japonês. México, Peru, Bolívia, Austrália, Estados Unidos e Brasil eram alguns dos países receptores (Oliveira; Yura 2019, p. 13).

Jhon Antón Sánchez em "Territórios ancestrais afro-equatorianos: uma proposta para o exercício da autonomia territorial e dos direitos coletivos" desvela que:

> Os registros históricos demonstram que em 1535, quando se fundou o Reino de Quito, chegaram barcos que desembarcaram em Porto Viejo e trouxeram mais de 200 africanos, tanto na qualidade de escravos quanto de livres (Tardieu, 2006). Em outubro de 1553, um barco proveniente do Panamá com destino ao Peru, pertencente ao mercador Alonso de Illescas, na ufragou nas costas de Esmeraldas (nas Rocas de San Mateo). Os africanos que conseguiram sobreviver e alcançar a terra fizeram realidade seu sonho de liberdade e impuseram sua marca na história e vida de Esmeraldas e da nação. Entre esses filhos da diáspora, encontrava-se o Cimarrón Antón, que guiou o grupo de livres até a construção de um reino ou quilombo (Sanches, 2010, p. 34).

Denise Luciana de Fátima Braz em "Onde estão os negros da Argentina?" desvela que:

> Durante o auge da dominação espanhola, por volta de 1588, a população negra da Argentina teve um papel importante na história do desenvolvimento do país e é claro a força braçal deste desenvolvimento era o trabalho escravo. A quantidade de escravizados era tão grande que em muitos estados eles eram mais da metade da população.
> É interessante pensar que o processo de "desaparição" dos afro-argentinos foi algo repentino e estranho. O mito do desaparecimento começou a ganhar força por volta do ano de 1853, logo depois da abolição da escravatura. Ou seja, antes disso foram quase 300 anos de uma presença negra ativa e em grande quantidade na cidade (Braz, 2018, p. 370).

Assim como, as histórias das migrações intracontinentais, das aventuras e desventuras narradas em biografias, documentários etc. desvelam a constatação etnopigmentar quando na condição de imigrante por Lewis R. Gordon (2023).

Lewis R. Gordon em *Medo da consciência negra* conta que:

> Por estranho que pareça, eu não sabia o que significava a palavra "*nigger*". O que me deixou desconfiado foi o esgar dele. Era evidente que ele estava tirando vantagem da minha ignorância e que se deleitava ao fazer isso. Quando lhe perguntei o que a palavra queria dizer, ele riu e se recusou a explicar. Então, durante um exercício em grupo, pedi a outros alunos que me explicassem. Eles eram porto-riquenhos pardos e de pele mais escura e, na linguagem de hoje, afro-americanos. Sua expressão facial deixava evidente que havia algo fora do lugar. Estavam tendo dificuldade em explicar, até que um deles finalmente disse: "É um nome feio para gente preta. Quer dizer sujo, burro – preto" (Gordon, 2023).

Sánches (2010) apresenta como após o desembarque, as pessoas transportadas com o fito de serem escravizadas, buscaram esconder-se da administração colonial escravocrata. As suas descendentes, atualmente, lutam pelo reconhecimento pelo Estado-constitucional plurinacional equatoriano tanto de seu território como de sua auto–identificação etnoancestral.

Gordon (2023) fala sobre as relações etnopigmentares em seus país natal, a Jamaica. País que após tornar-se independente da administração colonial inglesa, em 1962, assistiu a passagem gradativa tanto da gestão do nascente Estado–constitucional quanto da administração dos setores econômicos privados para as mãos de pessoas pardas e pretas. Mas, que não superou o paradigma etnopigmentar, especialmente, no campo estético.

Retomo os textos de Sánchez e Gordon para apontar que as comunidades etnopigmentares amefricanas, atualmente, solicitam as agendas dos poderes executivo, legislativo e judiciário dos Estados–constitucionais americanos promovendo ações e afirmando que:

> As lutas pelo reconhecimento buscam transformar o status cultural dos grupos ou
> povos que sofrem pela falta de reconhecimento, a fim de buscar soluções aos problemas sociais, econômicos, ambientais e políticos que não foram sanados decisivamente por meio
> da ação pública estatal, depois de terem sido classificados como "problemas culturais". Na Colômbia, as organizações que aderem à política de reconhecimento partem da afirmação de que existem pessoas que pertencem a povos étnico-raciais que sofreram e sofrem desvantagens sistemáticas por conta de eventos históricos trágicos de longa duração e repercussão. No caso colombiano, estes eventos compreendem o tráfico negreiro transatlântico e, portanto, a instituição econômica da escravidão (Rosero-Labbé, 2011, p. 124).

TRAÇOS E RASTROS DAS IDENTIFICAÇÕES E PERTENCIMENTOS

> Construir Estados Plurinacionais Comunitários, que estejam fundamentados no autogoverno, na livre determinação dos povos, na reconstituição dos territórios e das nações originárias. Com sistemas legislativos, judiciários, eleitorais e políticas públicas interculturais, e representação política como povos sem a mediação de partidos políticos. Lutar por novas constituições em todos aqueles países que ainda não reconhecem a plurinacionalidade. Estados Plurinacionais não somente para os povos indígenas, mas para todos os excluídos. "Para Todos, Tudo" e fazendo um chamado aos movimentos sociais e atores sociais para um diálogo intercultural, respeitoso e horizontal, que supere verticalismos e invisibilizações.
> Declaração de Mama Quta Titikaka

Ausculto Muniz Sodré (2023), Stuart Hall (In: Silva, 2014), Asad Haider (2019) *et al.* para falar sobre as comunidades hetero–essencializadas ou auto–essencializadas como etnopigmentares, etnorreligiosas, etnoancestrais, etnocontinentais, inter–etnopigmentares, inter–etnorreligiosas, inter–etnoancestrais, inter–etnocontinentais respeitando suas especificidades e desviando de qualquer acusação, das atuais supremacistas, quando para fugir do debate que propomos, [falaciosamente] denunciam que:

> A identidade cultural negra negaria as singularidades, os processos de singularização ou não. Imporia uma ditadura dos comportamentos e condutas, cobraria modelizações, às vezes impossíveis de atingir em se tratando de indivíduos diferenciados e dessemelhantes (Nascimento, 2022, p. 99-100).

Escrevo para soçobrar os efeitos da essencialização nestas comunidades, que desde o advento da hostil-modernidade foram descritas pelos eurocolonizadores como essencialmente identificáveis pelo fenótipo, pela religião, pela origem étnica e/ou continental. Assim como, tanto os colonizadores quanto os fundadores dos novos

Estados–constitucionais americanos condenaram ou impediram as confluências e justaposições que geraram as condições de possibilidade para a constituição das coletividades inter–etnopigmentares, inter–etnorreligiosas, inter–etnoancestrais e inter–etnocontinentais. Pois, considero com e a partir de Stuart Hall que:

> As identidades são produzidas em momentos particulares no tempo. Na discussão sobre mudanças globais, identidades nacionais e étnicas ressurgentes e renegociadas e sobre os desafios dos "novos movimentos sociais" e das novas definições das identidades pessoais e sexuais, sugeri que as identidades são contingentes, emergindo em momentos históricos particulares. Alguns elementos dos "novos movimentos sociais" questionam algumas das tendências à fixação das identidades da "raça", da classe, do gênero e da sexualidade, subvertendo certezas biológicas, enquanto outros afirmam a primazia de certas características consideradas essenciais (Hall In: Silva, 2014, p. 39).

Advogo que "a identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato – seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente" (Silva, 2014, p. 96), mas espectral, fantasmagórica etc. Retornando, especialmente, nos momentos de tensionamento, friccionamento, solapamento dos privilégios dos estamentos ou grupos ou comunidades auto-consideradas superiores. E, noto que quando as supremacistas vislumbram a confissão dos crimes que cometeram contra a humanidade das comunidades que subalternizavam ou a extensão a estas comunidades dos direitos que lhe eram negadas, esperneiam e choram e lamentam que as pessoas anteriormente desumanizadas descobriram que "as identidades são construídas dentro e não fora do discurso" (Hall In: Silva, 2014, p. 109) que foi empregado para justificar e legitimar a inferiorização.

Considero que no tocante aos paradigmas ou aos conceitos ou as noções que fixam as identidades comunitárias, se pretendemos superá-las, "precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos institucionais específicos, no interior de formação e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas (Hall In: Silva, 2014, p. 109) das supremacistas de ontem e de hoje que assombram a chegada do por–vir.

Atento a espectralidade do conceito de identidade, credito e deputo as escritas por–vir o tratamento adequado e suficiente ao conceito de identificação. Acolho a constatação de Stuart Hall que quanto ao tratamento dispensado:

> O conceito de "identificação" acaba por ser um dos conceitos menos desenvolvidos da teoria social e cultural, quase tão ardiloso – embora

> preferível – quanto o de “identidade". Ele não nos dá, certamente, nenhuma garantia contra as dificuldades conceituais que têm assolado o último. Resta-nos buscar compreensões tanto no repertório discursivo quanto no psicanalítico, sem nos limitarmos a nenhum deles. Trata-se de um campo semântico complexo para ser deslindado aqui, mas é útil estabelecer, pelo menos indicativamente, sua relevância para a tarefa que temos à mão (Hall In: Silva, 2014, p. 106).

De modo, a demonstrá-lo como uma estratégia que solicita a significação, abala a lógica do mais-que-um, ensurdece os ecos que assombram os pertencimentos e afasta as hostilidades que enclausuram a *différance*. Dada a brevidade deste texto que apresento, limito-me a considerá-lo e reafirmar que:

> Na linguagem do senso comum, a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. É em cima dessa fundação que ocorre o natural fechamento que forma a base da solidariedade e da fidelidade do grupo em questão (Hall In: Silva, 21014, p 106).

E quando falo sobre como as comunidades hetero–essencializadas ou auto–essencializadas como etnopigmentares, etnorreligiosas, etnoancestrais, etnocontinentais, inter–etnopigmentares, inter–etnorreligiosas, inter–etnoancestrais, inter–etnocontinentais foram alvo do ódio das supremacistas, tenho ciência que os vocábulos são espectrais, se no passado e no presente são articulados para expressarem a desumanização, neste texto, tomo-as com a perspectiva que:

> A palavra que machuca se torna um instrumento de resistência na reorganização que destrói o território em que ela operava anteriormente. Tal reorganização significa falar palavras sem autorização prévia e colocar em risco a segurança da vida linguística, o sentido do nosso lugar na linguagem e o fato de que nossas palavras fazem o que nós dizemos. Esse risco, no entanto, a linguagem injuriosa já nos fez correr, uma vez que coloca em questão a sobrevivência linguística do destinatário. O discurso insurrecionário torna-se a resposta necessária à linguagem injuriosa, um risco que assumimos em resposta quando somos colocados em risco, uma repetição na linguagem que impõe a mudança (Butler, 2021, p. 267).

Espero o porvir no qual as comunidades auto–identificadas como etnopigmentares e inter–etnopigmentares solapam a identificação no fenótipo branco, amarelo, preto, pardo ou marrom e fundam as condições de possibilidade para a constituição de comunidades inter–etnopigmentares que pluri–fundamente a identificação e pertencimento nas confluências e justaposições das pessoas de fenótipos

branco, amarelo, preto, pardo e marrom. E ao lado de Gwendolyn Midlo Hall projetar que:

> Quando essas etnias tiverem sido identificadas com uma confiança razoável para um local e período particulares, precisamos estudar as condições existentes quando elas chegaram a seus destino finais e como elas interagiram com outros povos: vermelhos, negros, marrons, brancos e de sangue misto. Essa tarefa difícil e complexa, mas fascinante, acabou de começar (Hall, 2017, p. 20).

Anseio a chegada do tempo no qual as comunidades etnorreligiosas e inter–etnorreligiosas soçobram a identificação na religião cristã, budista, muçulmana, animista, ancestralista etc. e solidificam as condições de possibilidade para a formação de comunidades etnorreligiosas e inter–etnorreligiosas que pluri–alicerçam a identificação e pertencimento nas convivências rituais e encontros teologais das pessoas cristãs, budistas, muçulmanas, animistas, ancestralistas etc. E com Franz Fanon:

> Desejo que seus intelectuais autênticos possam, tendo em vista uma tomada de consciência universal das massas populares de seus países e sua mobilização na luta defensiva contra a agressão e as tentações das ideias, métodos e soluções malévolas e suspeitas provenientes da Europa, desejos que seus intelectuais autênticos possam explorar os imensos recursos culturais e sociais escondidos no fundo das sociedades e dos espíritos muçulmanos, na perspectiva da emancipação e para a fundação de uma outra humanidade e uma outra civilização… (Fanon, 2021, p. 146).

Aguardo o futuro no qual as comunidades etnoancestrais e inter–etnoancestrais esmoreçam a identificação no povo de origem yanomami, maia, judeu, rom, irlandês, russo, pomerano, bakongo, youruba, chinês, japonês, indiano, sírio, libanês etc. e assentam as condições de possibilidade para a constituição de comunidades inter–etnoancestrais que pluri–justifique a identificação e pertencimento na aculturação entre as pessoas dos povos yanomami, maia, judeu, rom, irlandês, russo, pomerano, bakongo, youruba, chinês, japonês, indiano, sírio, libanês etc. Repito com Aime Césaire:

> Manter o foco na identidade – eu lhe asseguro – não significa dar as costas para o mundo, nem se esquivar do futuro, nem se atolar numa espécie de solipsismo comunitário ou no ressentimento.
> Nosso empenho só faz sentido se constituir num enraizamento, sem dúvida, mas também num desabrochar, numa superação e na conquista de uma nova e mais ampla fraternidade (Césaire, 2022, p. 222).

Presumo a chegada dos dias nos quais as comunidades etnocontinentais e inter–etnocontinentais superam a identificação na origem continental ameríndias, amefricanas, euro-americanas, asiático-americanas e cimentam as condições de possibilidade de gestação das comunidades etnocontinentais e inter–etnocontinentais que pluri–fundam a identificação e pertencimento nos atravessamentos e aquilombamentos entre as pessoas ameríndias, amefricanas, euro-americanas, asiático-americanas. E reafirmar com Asad Haider que:

> Muitos desejos estimulam os imigrantes a viajar, […], fugir da pobreza e da perseguição, para descobrir novas geografias e falar em novas línguas. O desejo do imigrante é um mundo sem fronteiras, um mundo sem detenções, um mundo no qual os humanos se movem livremente e acolhem todo estrangeiro. É o reconhecimento de que é possível pensar, falar e viver de outro modo (Haider, 2019, p. 138).

ENTRECERRAR

> Reconstruir nossos territórios ancestrais como fonte de nossa identidade, nossa espiritualidade, nossa história e nosso futuro. Os povos e nossos territórios somos um só. Rejeitar todas as formas de loteamento, privatização, concessão, depredação e contaminação por parte das indústrias extrativistas. Exigir a consulta e o consentimento prévio, livre e informado, público, em língua própria, de boa-fé, através das organizações representativas dos nossos povos, não somente dos projetos, mas de toda a política e lei de desenvolvimento nacional. Exigir a descriminalização da folha de coca.
> Declaração de Mama Quta Titikaka

A leitura das ameríndias, amefricanas, euro-americanas, asiático-americanas cujo "desejo era tornar o ensino acessível a todos em um ambiente que incorporasse os princípios da liberdade, da justiça e da igualdade [..] comprometido com a criação de uma cultura duradoura de pertencimento" (hooks, 2022, p. 277) chega na pesquisa como abalo ao prescrito nos performativos jurídicos antirracistas nacionais e internacionais quando compromete as pessoas a ensinar com as filósofas e os filósofos africanos, oceânicos, asiáticos e europeus continentais e da diáspora. As intelectuais lidas reúnem em seu pensamento as questões das pessoas das diversas partes da América, num diálogo que também convida para a gira as pessoas da África, da Ásia, da Oceania e da Europa.

Penso e escrevo sobre os performativos jurídicos internacionais e nacionais com cuidado e desconfiança quanto a sua perenidade e confiabilidade. Atento às tentativas dos grupos supremacistas (que na maioria das vezes, apresentam-se como

conservadores) de restaurar as antigas legislações que desumanizam as coletividades que consideram inferiores, manuseio constantemente a obra de Lynn sobre a História das Del. Aqui, reproduzo um texto no qual, a autora anota a fragilidade das legislações quando não são entendidas como performativos jurídicos–políticos–éticos que apelam a descolonização e desconstrução da mentalidade. Segundo a autora:

> Durante os meses e anos seguintes, grupos após grupos foi alvo de discussões específicas, e por fim a maioria deles conseguiu direitos políticos iguais. Os homens protestantes ganharam seus direitos em 24 de dezembro de 1789, assim como todas as profissões. Os judeus obtiveram finalmente o mesmo avanço em 27 de setembro de 1791. Alguns mas nem todos os homens negros livres conquistaram direitos políticos em 15 de maio de 1791, mas os perderam em 24 de setembro e depois os viram restabelecidos e aplicados de modo mais geral em 4 de abril de 1792. Em 10 de agosto de 1792, os direitos de votar foram estendidos a todos os homens (na França metropolitana) à exceção dos criados e desempregados. Em 4 de fevereiro de 1794, a escravidão foi abolida e direitos iguais concedidos, ao menos em princípio, aos escravos. Apesar dessa quase inimaginável extensão dos direitos políticos a grupos antes não emancipados, a linha foi traçada nas mulheres: as mulheres nunca ganharam direitos políticos iguais durante a Revolução. Elas ganharam, entretanto, direitos iguais de herança e o direito ao divórcio (Hunt, 2012, p. 149-150).

Considero que a releitura de *A invenção dos direitos humanos*: uma história de Lynn Hunt (2012) aponta pistas para entendermos os atuais ataques aos documentos internacionais e nacionais que comprometem os Estados–constitucionais com a extensão dos direitos a todas as pessoas. Demonstra como a perenidade dos direitos conquistados é efêmera se não houver vigilância dos grupos antissupremacistas. assim como, que sem a solidariedade de todos os que em algum momento da história foram subalternizados, os coletivos que neste momento lutam por seus direitos enfrentaram os mesmos obstáculos que foram esmoecidos nas lutas anteriores. Assim, como não podemos esquecer que ao revisitarmos a história de um Estado-constitucional, também, pretendemos verificar como aquela comunidade tem "sobrevivido ao violento ataque da nação mais poderosa do mundo" (Lorde, 2023, p. 236) num dado contexto histórico.

Na esteira aberta pelo texto de Lynn Hunt, identifico nas linhas dedicadas aos povos da América por Adriana Capuano de Oliveira e Danielle Yura (2019), Claudia Mosquera Rosero-Labbé (2011), Denise Luciana de Fátima Braz (2018), Iuri Cavlak (2021), Jhon Antón Sánchez (2011), Lélia Gonzalez (2020), Ludmila dos Reis Sales (2023) *et al.* caminhos para a reparação dos efeitos do paradigma da história única na História, Filosofia e Filosofia da História da América. Até que superemos os efeitos dos paradigmas ou parâmetros estabelecidos pelos supremacismos na academia, pois:

> Nesses parâmetros, cada recorte específico produz um discurso em que se espelha disciplinarmente o conhecimento da realidade social: a história se produz nos arquivos da separação entre passado e presente, a sociologia escaneia com as lentes da reflexividade os espaços da interação social, a psicologia reivindica os espaços da interioridade, a antropologia investe o campo da alteridade, a filosofia atribui-se o domínio dos universais do pensamento, e os *cultural studies* reúnem tudo isso, como macrodisciplina, no âmbito de um departamento universitário (Sodré, 2023, p. 265).

Comprometo-me noutras escritas a volver-me para a escuta de Edwiges Danticat (2010), Linda Alcoff (2020), Cyril Lionel Robert James (2010), Stuart Hall (2014), Marcus Garvey, Aimé Césaire (2020, 2022) *et al*. para ampliar, aprofundar, enraizar a reflexão sobre as condições de possibilidade de uma Filosofia americana que valorize igualmente todas as raízes e pertencimentos que a constituem. De modo que noutras escritas possamos apontar as condições de possibilidade da superação dos efeitos do apagamento e silenciamento das filosofias ameríndias, outrossim neste momento:

> Ao meuver, seria importante que pesquisas futuras realizassem as suas investigações e análises a respeito da epistemologia dos povos indígenas através da pesquisa bibliográfica e também da pesquisa de campo, a qual agrega aos resultados a memória viva em suas palavras.
> Firmo, por último, a urgência do estudo científico em recolocar o lugar da filosofia indígena no cenário filosófico e científico, tendo em vista a sua importância para se repensar os conceitos ultrapassados e rígidos que permanecem perpetuando a destruição e adoecimento das estruturas do mundo (Sales, 2023, p. 35).

Tal escuta assenta-se no compromisso de investigar as contribuições das pessoas pardas, marrons, amarelas, pretas e brancas para a libertação, autodeterminação de todos os povos e reconhecer a pluralidade etnopigmentar e etnorreligiosa como constituinte da diversidade étnica que caracteriza toda a América. Ciente que "é impossível falar de pobreza nos Estados Unidos sem falar das famílias negras, sobre as prisões" (hooks; WEST, 2025, p. 23) entrecerro este texto remetendo-nos para as reflexões de Angela Davis, Gina Dent, Erica R. Meiners e Beth E. Richie quando nos admoestam que:

> As redes e organizações comunitárias lutam para saber como responder à violência contínua do policiamento, assim como também lutamos de forma colaborativa para tentar abordar a violência sexual e de gênero fora da prisão, dos processos e do aprisionamento individual dos homens. Precisamos de um debate e uma discussão crítica produtiva, sobre como construir o mundo que sabemos que precisamos. Centralizar o valor da abertura crítica produtiva, da reflexividade engajada e das condições diárias contínuas de ação, entretanto, não deve esvaziar o feminismo ou o abolicionismo do rigor ou de seu significado. Treinar policiais para fazer trabalho de justiça restaurativa não é

> abolicionista. Contratar mais mulheres para serem guardas prisionais não é feminista. Construir uma nova ala de gêneros em uma prisão de imigração não é abolicionista (Davis *et al.*, 2023, p. 185).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

> Enfrentar a criminalização do exercício de nossos direitos, a militarização, as bases estrangeiras, os deslocamentos forçados e os genocídios nos nossos povos através de alianças e uma ampla mobilização pela anistia de todos os nossos líderes e dirigentes processados e presos, especialmente de quem luta pela liberdade e pela vida e que se encontra em prisões nos Estados Unidos e no mundo. Respaldar e ampliar as denúncias apresentadas diante da Comissão Interamericana de Direitos Humanos e do Comitê de Erradicação da Discriminação Racial da ONU.
> Declaração de Mama Quta Titikaka

Penso – com e partir das leituras diretas e indiretas da obra do filósofo marrano, assim como das obras das intelectuais que recepcionaram e disseminaram o seu trabalho neste cabo ou noutros em que as pessoas ainda precisam lamentar que "por toda a vida, procurei um lugar de pertencimento, um lugar para ser o meu lar" (hooks, 2022, p. 267) – que a Filosofia Americana, digna deste nome, chega quando cosmo–percebemos a singularidade do acontecimento, sua unicidade e que a imprevisibilidade indica que num certo sentido o acontecimento não tem horizonte, quando se entende por este o limite ou o previsível que chega. Pois mesmo qualquer previsibilidade pensada não impede que o acontecimento chegue imprevisivelmente.

Presumo que a Filosofia Americana, digna deste nome chega com a compreensão da confissão dos crimes contra a humanidade como um acontecimento, ao se notar que o cumprimento dos performativo-jurídicos que condenam e abolem tais práticas hediondas não garante que tais práticas no futuro retornem e que somente a desconstrução das ideias, a profissão da mudança do pensamento, o apelo ao perdão e o reconhecimento de que tais crimes são im–perdoáveis é o que possibilita a construção da possibilidade de acolhida e hospitalidade in–condicionais.

Anoto que a desconstrução da Filosofia Americana aparece quando há uma inversão dos conceitos binários, um desvio, um deslocamento. No deslocamento o que estava inferiorizado aparece como importante. Este chegante que aparece no texto invertendo os pares binômios, des-hierarquizando e deslocando-os sem que os autores supremacistas tenham percebido que estavam se deslocando, ainda que percebam e identifiquem o problema, a questão.

Entendo que alguns filósofos nascidos na América queiram "resguardar o radicalismo e o *páthos* para os momentos privados, e permanecer reformista e pragmático quando se trata da relação com outras pessoas" (Rorty In: Mouffe, 2016, p. 34), mas prefiro clamar que a desconstrução da identidade europeia no interior da filosofia americana surge com a busca pelos textos não valorizados pela tradição, e, quando por brevidade textual afirma que a filosofia nasceu na Grécia, refere-se ao lugar ocidental de nascimento de uma filosofia que se constituiu hegemônica na Europa e se transferiu pela colonização aos demais continentes. Neste sentido, a desconstrução da tradição é como um apagamento das hierarquias conceituais binárias das diferenças conceitualmente construídas.

Assumo – quando reflito sobre os conceitos de identificação e de pertencimento – que a desconstrução nem é conceito, nem método, nem comporta uma metodologia, é um rastro – não é nem o traço, nem as marcas gravadas, pois todo traço é um fantasma, avança como movimento, é o imprevisto e o indecidido – um acontecimento que não se controla, um imprevisto, é o que está aí. Utiliza a noção – e o termo – "talvez" como um operador que suspende a verdade de um conceito, noção ou argumento, este uso não se confunde com a dialética já que esta cai na binaridade e se fecha e os operadores da desconstrução produzem abertura. Opera por paleonímia ao recuperar o sentido mais antigo dos termos e/ou enxertar aos termos novos sentindo.

Arrolo que os fantasmas da colonialidade se assustam com a desconstrução ao constatarem que não trabalha com o conceito como a tradição filosófica ocidental. Trabalha-se com o hímen, o meio-termo do conceito e para não confundir a estratégia com a definição tradicional, chamamos de quase-conceito, querendo dizer que estamos trabalhando, que ainda não finalizamos, que não se sabe se chegará, que não se sabe se responderá, quase-conceituar é manter uma abertura para os elementos que aparecerão no discurso, por isso não se fecha o conceito. Mesmo quando aparecem as aporias, demonstra-se as tensões para apontar a abertura e por abertura entende-se a chegada do im–possível.

Emprego a terminologia "Filosofia Americana" para demonstrar que a desconstrução acontece nos discursos, se revela no texto ao leitor a partir da inversão e do desvio, e não pretende a destruição das tradições. Em oposição a destruição – que é logocêntrica – é afirmativa. Reconhece que nos discursos, o imprevisto e a inventividade sempre aparecem. E quanto a invenção, anota, sua articulação com a descoberta, mas assevera que daquilo que se descobre pela primeira vez, quando se

percebe algo que estava presente porém não tinha sido visto anteriormente. Nesta direção, pensar é inventar, é trabalhar com um texto de uma forma que ainda não foi trabalhado. O herdeiro da tradição é aquele que modifica o sentido originário, na repetição da herança ocorre a iterabilidade (o novo), a descoberta única, singular e irrepetível enquanto ato inaugural. A invenção, logo, é da categoria do im–possível, é deslocamento de sentido, é o im–previsto que chega.

Espero e apelo e deputo a chegada dos dias em que as comunidades auto–identificadas como etnopigmentares (pluri–fundamentando a identificação no fenótipo [branco, amarelo, preto, pardo ou marrom]), etnorreligiosas (pluri–alicerçando a identificação na religião [cristã, budista, muçulmana, animista, ancestralista, etc.]), etnoancestrais (pluri–justificando a identificação no povo de origem [yanomami, maia, judeu, rom, irlandês, russo, pomerano, bakongo, youruba, chinês, japonês, indiano, sírio, libanês etc.]), etnocontinentais (pluri–fundando a identificação na origem continental [ameríndias, amefricanas, euro-americanas, asiático-americanas]), assim como as inter–etnopigmentares (pluri–fundamentando a identificação nas confluências e justaposições das pessoas dos fenótipos branco, amarelo, preto, pardo e marrom), inter–etnorreligiosas (pluri–alicerçando a identificação nas convivências rituais e encontros teologais das pessoas das cristãs, budistas, muçulmanas, animistas, ancestralistas, etc.]), inter–etnoancestrais (pluri–justificando a identificação na aculturação entre as pessoas dos povos yanomami, maia, judeu, rom, irlandês, russo, pomerano, bakongo, youruba, chinês, japonês, indiano, sírio, libanês etc.), inter–etnocontinentais (pluri–fundando a identificação nos atravessamentos e aquilombamentos entre as pessoas ameríndias, amefricanas, euro-americanas, asiático-americanas) serão reconhecidas e igualmente valorizadas por todos os Estados–constitucionais americanos como “uma cultura de pertencimento – um lugar onde eu poderia me sentir em casa, uma paisagem da memória, do pensamento e da imaginação” (hooks, 2022, p. 275).

Proponho a leitura e pesquisa do pensamento das ameríndias, amefricanas, euro-americanas, asiático-americanas como tática para o estabelecimento das condições de possibilidade para a descolonização e desconstrução dos efeitos da colonialidade que ainda assombram a pesquisa sobre a Filosofia Americana e apelar novas condições de possibilidade de existência para todas as pessoas que habitam neste cabo até que chegue a América por-vir.

REFERÊNCIAS

BRAZ, Denise Luciana de Fátima. Onde estão os negros da Argentina? In: **Revista da ABPN**, v. 1, n. 3, p. 363-374, 2018. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/site/article/view/544/422. Acesso em 17/11/2023.

BREITMAN, George (Org.). **Malcom X fala**. Tradução de Marilene Franco. são Paulo: Ubu, 2021.

BUTLER, Judith. **Discurso de ódio**: uma política do performativo. Tradução de Roberta Fabri Viscardi. São Paulo: Unesp, 2021.

CAVLAK, Iuri. As últimas independências na América do Sul: Guyana e Suriname. In: **Revista USP**, São Paulo, n. 130, p. 127-140, 2021. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/191462/176455. Acesso em 18/12/2023.

CÉSAIRE, Aimé. **Textos escolhidos**: a tragédia do rei Christophe; discurso sobre o colonialism; discurso sobre a negritude. Tradução de Sebastião Nascimento. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

DANTICAT, Edwidge. **Adeus Haiti**. Tradução de Geraldo Galvão Ferraz. Rio de Janeiro: Agir, 2010.

DAVIS, Angela [*et al*]. **Abolicionismo, Feminismo. Já**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

FANON, Frantz. **Escritos políticos**. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Boitempo, 2021.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GORDON, Lewis R. **Medo da consciência negra**. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Todavia, 2023.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade**: raça e classe nos dias de hoje. São Paulo: Veneta, 2019.

HALL, Gwendolyn Midlo. **Escravidão e etnias africanas**: restaurando os elos. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HOOKS, bell. **Pertencimento** : uma cultura do lugar. Tradução de Renata Balbino. São Paulo: Elefante, 2022.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**: uma história. Tradução de Rosaura Eichenberg. Curitiba: A Página, 2012.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Tradução de Stephanie Borges. Belo Horizonte; Autêntica, 2023.

MOUFFE, Chantal (Org.). **Desconstrução e pragmatismo**. Tradução de Victor Maia. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. **O negro visto por ele mesmo**. Organização de Alex Ratts. São Paulo: Ubu, 2022.

OLIVEIRA, Adriana Capuano; YURA, Danielle. Ser ou não ser japonês? Um processo identitário em construção. In: **Afro-Ásia**, Salvador, n. 59, p. 9-42, 2019. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/24602/20610. Acesso em 02/05/2024.

ROSERO-LABBÉ, Claudia Mosquera. O bicentenário da independência e a cidadania diferenciada étnico-racial Negra, afro-colombiana, *palenquera* e *raizal*. In: **Revista da ABPN**, v. 1, n. 3, p. 115-132, 2011. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/site/article/view/277/257. Acesso em 17/10/2023.

SALES, Ludmila dos Reis. O conceito de humanidade nas filosofias Yanomami e Yepamahsã. In: **Añansi**: revista de filosofia, Salvador, v. 4, n. 2, p. 14-33, 2023.

Disponível em: https://revistas.uneb.br/index.php/anansi/article/view/17736/12834 . Acesso em 27/02/2024.

SÁNCHES, Jhon Antón. Territórios ancestrais afro-equatorianos: uma proposta para o exercício da autonomia territorial e dos direitos coletivos. In: **Revista da ABPN**, v. 1, n. 3, p. 15-52, 2011. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/site/article/view/273/253. Acesso em 10/10/2023.

SILVA, Tomas Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Tradução de Tomas Tadeu da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SODRÉ, Muniz. **O fascismo da cor**: uma radiografia do racismo nacional. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

MICHAEL SANDEL E A SUPOSTA SUPERAÇÃO DA TIRANIA DO MÉRITO

Yuri Fontoura de Araújo Pompilius Guedes

Mestre em Psicologia Experimental pela Universidade de São Paulo (USP) e doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP).

RESUMO

Este artigo examina algumas limitações da crítica de Michael Sandel à meritocracia, apresentada na obra A Tirania do Mérito. Argumenta-se que, embora Sandel rejeite uma concepção ampla de agência, associada à ideia de que os indivíduos são plenamente responsáveis pelo próprio sucesso, ele não rompe inteiramente com uma concepção restrita, segundo a qual parte do esforço individual permanece sob o controle do agente e pode fundamentar algum grau de merecimento. Defende-se que essa permanência limita o alcance de suas propostas antimeritocráticas, pois permite a persistência, ainda que atenuada, dos problemas que ele atribui à meritocracia.

PALAVRAS-CHAVE
MERITOCRACIA; MÉRITO; MERECIMENTO; AGÊNCIA.

ABSTRACT

This paper examines some limitations of Michael Sandel's critique of meritocracy, as presented in The Tyranny of Merit. It argues that, although Sandel rejects a broad conception of agency associated with the idea that individuals are fully responsible for their own success, he does not entirely abandon a more restricted conception, according to which part of individual effort remains under the agent's control and may ground some degree of desert. It is argued that this residual commitment limits the scope of his anti-meritocratic proposals, since it allows the problems he attributes to meritocracy to persist, albeit in attenuated form.

KEYWORDS
MERITOCRACY; MERIT; DESERT; AGENCY.

Neste artigo, argumento que a crítica de Michael Sandel à meritocracia, embora sofisticada, é limitada pela ausência de uma concepção positiva suficientemente clara de agência. O texto está dividido em três partes. Na primeira parte, apresento Sandel e conceituo os termos centrais da discussão. Na segunda, reconstruo suas principais críticas à meritocracia, examino algumas respostas alternativas ao problema e explicito

as soluções propostas pelo autor. Na terceira, sustento que, apesar da força de sua crítica, Sandel não esclarece de que modo ainda podemos atribuir valor moral ao esforço sem reintroduzir pressupostos que preservam parte dos problemas apontados por ele próprio, o que limita a força de suas críticas e alternativas.

Algumas distinções e categorias utilizadas ao longo do presente texto não correspondem diretamente às formulações textuais de Sandel ou dos demais autores examinados. Trata-se de reconstruções analíticas próprias, feitas para organizar e testar a coerência dos argumentos discutidos. Quando se tratar de uma dessas reconstruções, isso será indicado em nota de rodapé na primeira vez em que ela aparecer; quando essa indicação não for feita, o leitor pode presumir que estou usando os conceitos no sentido em que aparecem nas obras examinadas. Além disso, destaca-se que, no presente texto, todas as citações diretas de Sandel (2020) indicam a numeração de página gerada pelo leitor de PDF, já que a versão consultada da obra (digital oficial) não contém paginação. A maior parte das citações utiliza a tradução oficial do livro; quando algum trecho foi considerado pouco preciso na tradução oficial, optei por traduzi-lo por conta própria, indicando isso na própria citação.

PRIMEIRA PARTE: INTRODUÇÃO E CONCEITUALIZAÇÃO

"Meritocracia" é um neologismo atribuído ao sociólogo britânico Michael Young (1915-2002), em *The Rise of Meritocracy* (1958). Nessa obra, o autor assume o papel de um historiador do futuro, e vislumbra um momento histórico hipotético no Reino Unido, no qual as barreiras de classe foram superadas de tal forma que todas as pessoas desfrutam de oportunidades iguais para ascenderem socialmente por meio do mérito.

Embora tenha oposto a meritocracia à aristocracia[67], o autor era crítico à alternativa meritocrática: afirmava que uma sociedade desse tipo poderia gerar uma pressão implacável sobre os indivíduos para que alcançassem sucesso, enquanto aqueles que não conseguissem atingir os padrões exigidos seriam estigmatizados e desvalorizados. A obra de Young (1958) é, na verdade, uma sátira à meritocracia. No entanto, apesar do tom irônico, o neologismo criado por ele representa, hoje, uma ética que sobrevive em meio aos problemas da democracia e de outras ideias que moldaram o mundo moderno.

[67]Young (1958, p. 30) fala em "princípio da seleção por família".

Em contraste com a discussão fomentada por Young (1958), o debate contemporâneo estadunidense parece não questionar o ideal meritocrático, mas sim o fato de não conseguirmos alcançá-lo. Após o escândalo em que vários milionários pagaram fortunas para que seus filhos fossem aceitos nas melhores universidades dos Estados Unidos[68], tornou-se comum a alegação de que a desigualdade de acesso às universidades de elite é prova de que o sistema de educação superior não é pautado na meritocracia, como se afirma ser. O ponto é: tanto para os liberais quanto para os conservadores, a conjuntura desejável seria caracterizada pela livre disputa para entrar na universidade pela porta da frente, isto é, por meio da aprovação no *Scholastic Aptitude Test* (SAT) ou no *American College Testing* (ACT)[69].

Michael Sandel, renomado filósofo político estadunidense, tem ganhado notoriedade ao argumentar que o debate contemporâneo tem ocultado problemas mais profundos da meritocracia. No livro *The Tyranny of Merit* (2020), o filósofo busca confrontar a meritocracia, apontando equívocos eclipsados pela abordagem atual do assunto. A transição do alerta distópico de Young (1958) para as críticas de Sandel (2020) ilumina a complexidade e os desafios da meritocracia no mundo atual.

CONCEITUANDO MERITOCRACIA, MÉRITO E MERECIMENTO

Meritocracia, no texto sandeliano, é caracterizada como a ética que premia conforme o mérito, isto é, que concede riqueza, poder e estima a quem tem mérito (Sandel, 2020). Parte do princípio de que, em uma competição isenta de privilégios e preconceitos, o sucesso ou fracasso resulta exclusivamente de nossas escolhas, de modo que cada um recebe o que merece. Estabelece-se, assim, uma forte conexão entre mérito e merecimento: a meritocracia pressupõe que ter mérito implica merecer. Em outras palavras, o mérito tornaria alguém moralmente apto a (digno de) receber recompensas por suas ações. Mas o que exatamente está sendo recompensado quando premiamos conforme o mérito? E por que considerar que mérito implica merecimento?

[68]A operação denominada "Varsity Blues" expôs a fraude na qual os alunos eram admitidos por meio do suborno de funcionários. Como exposto por Monge (2019), mais de US$ 25 milhões foram pagos para administradores e treinadores universitários. Enquanto parte do seleto grupo era admitida pela fraude no próprio exame de admissão (os inspetores eram pagos para dar respostas aos alunos ou corrigirem suas respostas erradas depois de terem feito o teste), outros candidatos ingressavam como atletas, ainda que nem praticassem o esporte em questão.

[69]SAT e ACT são os mais tradicionais exames de admissão universitária estadunidenses. A despeito das diferenças, têm função semelhante à do ENEM.

Sandel (2020) não é categórico sobre os significados dos termos mérito e merecimento: usa-os de diferentes maneiras ao longo da obra. Como enfatiza Mulligan (2023), não há consenso sobre o que constitui mérito, nem sobre sua relação com os resultados ou com o merecimento, o que torna a própria noção de meritocracia conceitualmente vaga e sujeita a interpretações divergentes; e não há, em *The Tyranny of Merit*, uma tentativa explícita de esclarecer estes conceitos. Proporei, a seguir, uma distinção conceitual a ser entendida como uma ferramenta analítica, e não como solução ao debate conceitual.

Adotarei uma concepção de mérito construída a partir de elementos textuais de Sandel (2020), mas que constitui uma sistematização minha, não necessariamente correspondente ao modo como ele próprio conceberia esses termos. Segundo Sandel (2020), premiar conforme o mérito pode significar tanto (a) recompensar conforme desempenho quanto (b) recompensar conforme esforço, talento ou uma combinação dos dois. Contudo, o autor relaciona estreitamente essas acepções: em uma meritocracia, quem passa no vestibular (a) o faz por competência, ao invés de nepotismo ou suborno, e (b) o faz por esforço, e não por meio de fatores que escapam ao seu controle, ou seja, por fatores de sorte[70]. Essa associação permite uma síntese: na meritocracia, premiar conforme o mérito equivale a recompensar segundo o desempenho, entendido como resultado exclusivo de fatores controlados pelo indivíduo. Premiar o oposto do mérito seria recompensar conforme vantagens arbitrárias.

Tendo definido mérito, cabe distingui-lo de "merecimento", o que se mostra útil para a compreensão de alguns aspectos do texto sandeliano e para o desenvolvimento dos argumentos que se seguem. Esses termos, por vezes, são considerados equivalentes – assimilação possivelmente influenciada pelo fato de que, em português, a palavra "mérito" (um substantivo) pode ser associada a um verbo que sugere merecimento. No inglês, a relação semântica entre *merit* e *deserve* é menos evidente, o que talvez ajude a evitar essa ambiguidade.

Ainda que intimamente relacionados – afinal, é porque atribuímos mérito a alguém que tendemos a julgá-la merecedora –, mérito e merecimento não são a mesma coisa: a frase "Pedro foi contratado por mérito" indica que ele demonstrou desempenho decorrente de fatores sob seu controle, e não de sorte; já a frase "Isabele merece um desconto" expressa um juízo de caráter moral, isto é, atribui-lhe dignidade em relação a

[70]O termo "sorte", ao longo de todo o texto, não representa o acaso como um elemento constituinte da natureza, mas aquilo que escapa ao controle do indivíduo.

algo. Assumo, então, a seguinte distinção: mérito remete a um juízo *descritivo* sobre a origem de um desempenho – se ele resultou de fatores sob controle do agente (como competência ou esforço) e não de sorte; merecimento, por sua vez, remete a um juízo *normativo* sobre a dignidade de alguém receber uma recompensa por esse desempenho.

A CONEXÃO ENTRE AGÊNCIA E MERECIMENTO

As teorias sobre agência humana divergem quanto aos seus aspectos fundamentais: seria agente apenas aquele que age intencionalmente? E, caso a ação não surja da vontade do indivíduo, ainda há agência? Para os fins desta discussão, iniciemos com uma definição abrangente: um agente é "[...] um ser com capacidade de agir, e 'agência' denota o exercício ou a manifestação dessa capacidade" (Schlosser, 2019, tradução própria). Nessa acepção, todo ser que age é um agente, o que permite reconhecer a agência em diversos níveis da vida animal.

Nos concentremos no caso do ser humano. Pergunta-se: as ações humanas são livres ou dependem da sorte? Tomemos o exemplo de João, um jovem que, durante as férias, se vê diante de duas possibilidades: sair com os amigos ou permanecer em casa jogando videogame. Ele pode optar por um destes caminhos. Seria essa escolha livre? Se sim, diríamos que João – e, portanto, qualquer ser humano – exerce agência livre. A partir de agora, chamarei de (A) tanto a tese de que humanos são agentes livres quanto o exercício dessa capacidade.

Ressalto que defensores desta posição não afirmam que o agente livre está sempre em condições de manifestar essa capacidade: se a escolha de João por sair decorre da pressão de amigos que oferecem a substância da qual ele está em abstinência, então mesmo um agente livre não estaria agindo de maneira livre. A posição (A), então, assume que há um estado ótimo em que os indivíduos podem deliberar livremente.

Essa posição é fundamental para as alegações sobre merecimento. Parece que somos merecedores de recompensas justamente quando elas resultam exclusivamente daquilo que podemos controlar, daquilo que não depende da sorte, daquilo que somos agentes livres, conforme (A). Em consonância, a ética meritocrática parte da afirmação de que merecemos ser recompensados com base em fatores que estão sob nosso controle (Sandel, 2020). Numa primeira aproximação, a relação entre mérito e merecimento, em uma meritocracia, pode ser compreendida de maneira sintética: a manifestação da

agência livre através dos esforços implica mérito e torna o agente digno (merecedor) de recompensas.

SEGUNDA PARTE: PROBLEMAS E ALTERNATIVAS À MERITOCRACIA

Tendo apresentado os termos centrais da discussão, passo agora à reconstrução das críticas de Sandel (2020) à meritocracia, às alternativas que ele examina e às propostas que oferece em seu lugar. Sandel (2020) sustenta que o real problema da meritocracia não está no fato de que sua prática está aquém do ideal. Se fosse o caso, a busca por oportunidades iguais para todos seria suficiente para garantir uma boa vida. O autor é categórico ao afirmar que nem uma meritocracia perfeita é desejável, pois traz consigo dois grandes problemas.

A meritocracia parte de uma afirmação moral: "merecemos" as recompensas que nos são fornecidas (Sandel, 2020). Contudo, o autor destaca que essa é uma convicção problemática, visto que parte fundamental do que nos tornamos resulta de fatores que, na verdade, são arbitrários: nossos talentos e o contexto histórico em que vivemos. De modo mais preciso, este é o primeiro problema (P1): a ilusão de que merecemos as recompensas que resultam de fatores que não dependem de nós.

Se nossos talentos dependem da genética, de Deus ou de outras fontes fortuitas, é equivocado supor que merecemos os benefícios resultantes deles. Além disso, o fato de nascermos em uma sociedade que valoriza ou não nossos talentos também não depende de nós. Neymar Jr., amplamente reconhecido como um dos maiores jogadores de futebol da história do Brasil, tem a sorte de possuir aptidão para o futebol e de viver em uma sociedade que o recompensa generosamente por isso. Marcus D'Almeida, brasileiro campeão da copa do mundo de tiro com arco, é, provavelmente, tão bom quanto Neymar em seu respectivo esporte. No entanto, as pessoas parecem não apreciar a modalidade a ponto de reivindicarem aumento salarial para o arqueiro.

Mesmo que Neymar Jr. tenha se esforçado muito, esforço não é tudo – é provável, inclusive, que vários outros jogadores se esforcem mais do que ele. Os meritocratas, diz Sandel (2020), estão cientes de que o sucesso é resultado de uma composição complexa de esforço e talento, e não afirmam que quem se esforça mais merece ganhar, independentemente dos resultados. Todavia, mantêm o argumento de que, sob as condições certas – oportunidades iguais –, as pessoas merecem o sucesso[71].

[71]cf. Wooldridge (2021).

O segundo problema (P2) envolve os sentimentos e ações fomentados pela ética meritocrática: a meritocracia intensifica uma hierarquia de reconhecimento e estima, criando uma divisão entre "vencedores" e "perdedores"[72], e fomentando arrogância nos "vencedores" e ressentimento nos "perdedores".

De um lado, os vencedores esquecem ou negligenciam toda a ajuda que tiveram, ao passo que sentem desprezo pelos que não conseguiram alcançar o sucesso. Por outro lado, aqueles que não tiveram a mesma sorte acreditam ser merecedores do próprio fracasso e sentem humilhação e ressentimento (Sandel, 2020). Nesse caso, a questão não envolve mais fraudes ou manipulações no caminho para o topo, mas o fardo que os perdedores carregam ao contemplarem a própria insuficiência. Na meritocracia, de fato, não há dúvidas de que são culpados pela má sorte.

Esses sentimentos e comportamentos podem ser considerados problemáticos simplesmente por serem indesejáveis. No entanto, no contexto da crítica de Sandel (2020) à meritocracia, P2 é intrinsecamente problemático, porque os sentimentos e comportamentos de arrogância e ressentimento estariam assentados na ideia injustificada de que merecemos os resultados provenientes de nossos talentos e outros fatores fortuitos.

AS LIMITAÇÕES DAS ALTERNATIVAS PREDOMINANTESA

Diversos autores teceram comentários sobre a ética meritocrática e seus problemas. Um deles foi o filósofo e economista Friedrich August von Hayek (1899-1992), expoente do liberalismo de livre-mercado. Hayek (1960) não defendia que o livre-mercado dá às pessoas o que elas merecem, nem que deveria fazê-lo. Para expor seu ponto de vista, ele estabeleceu uma distinção entre mérito e valor de mercado. De um lado, o mérito envolveria um julgamento moral sobre o que as pessoas merecem (acepção similar ao que estamos entendendo por merecimento); de outro, o valor de mercado seria a medida do que os consumidores estão dispostos a pagar por algum bem ou serviço (Hayek, 1960). Seguindo esse raciocínio, o sucesso material nada teria a ver com merecimento, mas com o valor que consumidores dão aos bens e serviços que vendedores e prestadores têm a oferecer.

[72]A definição de ascensão varia conforme o contexto histórico: no cenário capitalista, frequentemente é associada à acumulação de capital. O aspecto central é o olhar (des)moralizante que a meritocracia impõe aos indivíduos com base na ascensão, independentemente de como ela é caracterizada.

A dicotomia mérito (merecimento) vs. valor de mercado possibilita a Hayek lidar com a objeção de que as recompensas do mercado geralmente não são alinhadas ao merecimento: para isso, ele rejeita a ideia de que recompensas econômicas refletem mérito. O autor também sustenta esse argumento com a afirmação de que ter talentos que a sociedade premia não é resultado das ações de um indivíduo, mas uma questão de sorte.

Outro autor que versou sobre o tema foi o filósofo político John Rawls (1921-2002), expoente do liberalismo de Estado de bem-estar. Ele acreditava que, mesmo que as desigualdades sociais fossem neutralizadas, não viveríamos em uma sociedade justa. Rawls (1971) argumenta que, até em um campo nivelado, a meritocracia permite que posições sociais e renda sejam alocadas conforme um elemento arbitrário: a diferença de talentos das pessoas.

Na mesma linha de Hayek e Sandel, Rawls (1971) sustenta que a diferença na distribuição de talentos é tão arbitrária quanto a diferença de classe. Portanto, uma sociedade na qual há igualdade genuína de oportunidades não é necessariamente justa, pois ainda teria de lidar com as disparidades resultantes das diferentes habilidades naturais das pessoas. Rawls, por sua vez, lida com o problema por meio do *princípio da diferença*, que representa:

> [...] um acordo para considerar a distribuição dos talentos naturais como um bem comum e para compartilhar os benefícios dessa distribuição, qualquer que ela venha a ser. Aqueles que foram favorecidos pela natureza, sejam eles quem forem, podem beneficiar-se de sua boa sorte apenas sob condições que melhorem a situação daqueles que ficaram em desvantagem. (Rawls, 1971, p. 101, tradução própria)

Embora essas sejam as filosofias predominantes, por que a visão de que a recompensa econômica deve estar ligada ao merecimento ainda encontra defensores? Seria porque a filosofia é um conjunto de ideias distantes da realidade e excessivamente abstratas? Ou porque essas correntes filosóficas contêm elementos que sustentam uma visão meritocrática do sucesso, mesmo que se oponham formalmente a ela? Para Sandel (2020), a segunda hipótese é a mais provável: uma análise cuidadosa revelaria que a crítica à meritocracia presente nesses liberalismos é incompleta, já que as alternativas propostas continuam reproduzindo os problemas inerentes à lógica meritocrática.

Hayek (1960), valendo-se de um raciocínio próximo ao de Young (1958)[73], nota que conceber desigualdades de renda como resultado inequívoco de fatores controláveis pelos indivíduos seria insuportável para os que não alcançaram o sucesso. O autor sustenta que, se as pessoas acreditassem que a distribuição de renda nada tem a ver com isso, lidariam melhor com a desigualdade de renda: os ricos não seriam tão arrogantes e os pobres não se sentiriam tão humilhados.

Em contrapartida, Sandel (2020) aponta que Hayek, ao assumir que o valor de mercado justifica as desigualdades de renda, não elimina os problemas P1 e P2. Sobre o P1, Sandel (2020) adverte:

> Quão diferente, de fato, é a história que os bem-sucedidos contam a si mesmos se acreditam que seu sucesso mede o valor de sua contribuição, em vez de sua virtude ou mérito? E quão diferente é a história que os desfavorecidos contam a si mesmos se acreditam que suas dificuldades não refletem negativamente sobre seu caráter, mas apenas sobre o baixo valor do que têm a oferecer? (Sandel, 2020, p. 129, tradução própria)

Além disso, lembrar os ricos de que sua renda reflete contribuições à sociedade, e não virtude, é um antídoto para a arrogância? E lembrar os pobres de que sua renda reflete contribuições menores, e não falta de virtude, estimula a autoestima? Em termos de sofrimento psicológico, argumenta Sandel (2020), a distinção parece tênue, sobretudo em sociedades de mercado, nas quais o dinheiro é a medida das coisas. Tal tenuidade é especialmente fortalecida pela ideia, sustentada por Hayek (1960), de que o valor de mercado é uma medida adequada da contribuição social de uma pessoa. Sandel (2020), por sua vez, expõe que, se o valor de mercado representasse a contribuição social, estaríamos a um passo de concluir que as pessoas merecem moralmente ser pagas de acordo com esse valor.

Já o liberalismo aos moldes de Rawls, ao reconhecer a influência crucial da sorte para o sucesso, aparenta incentivar os bem-sucedidos a adotarem humildade e a consolarem os menos favorecidos. Sandel (2020), em contrapartida, discorda dessa hipótese: ainda que Rawls (1971) rejeitasse o mérito como base da justiça, é dito que P2 poderia resultar justamente da perspectiva rawlsiana.

Sandel (2020) ilustra um cenário no qual um CEO rico justifica suas vantagens a um trabalhador de fábrica numa sociedade baseada no princípio defendido por Rawls:

[73]Hayek (1960, nota nº 167, tradução própria) chega a mencioná-lo: "Ainda não li o livro de Michael Young, The Rise of The Meritocracy (Londres, 1958), que, a julgar por algumas resenhas, parece tratar com muita clareza destes problemas".

> Não sou mais digno do que você nem moralmente merecedor da posição de privilégio que tenho. Meus benefícios e remuneração generosos são simplesmente o necessário incentivo para me induzir, e a outros como eu, a desenvolver nossos talentos pelo bem de todo mundo. Não é culpa sua que você não tenha os talentos de que a sociedade precisa, nem é resultado de minha própria ação que eu tenha tais talentos em abundância. Por isso, parte de minha renda é taxada, a fim de ajudar pessoas como você. Não mereço moralmente meu salário e posição superiores, mas tenho direito a eles conforme regras justas de cooperação social. E, lembre-se, você e eu teríamos concordado com essas regras se tivéssemos pensado sobre elas antes de saber quem ficaria no topo e quem ficaria na base. Então, por favor, não guarde rancor. Meus privilégios fazem você estar melhor do que estaria em outra situação. A desigualdade que você pensa ser irritante é para seu próprio bem. (Sandel, 2020, p. 137, tradução própria)

Esse exemplo ilustra o argumento mais amplo de Sandel (2020): mesmo que o princípio da diferença legitime que médicos recebam mais dinheiro que outros profissionais, um efeito colateral previsível desses pagamentos diferentes é honrar o talento especial e as contribuições dos médicos. Isso significa que "[...] ao longo do tempo, esses 'efeitos colaterais' normativos estabelecem comportamentos direcionados ao sucesso (e ao fracasso) difíceis de distinguir dos meritocráticos" (Sandel, 2020, p. 138). A conclusão do autor é que as teorias liberais de justiça distributiva acabam moralizando o sucesso e perpetuando comportamentos indistinguíveis aos da ética meritocrática: apenas dão outra roupagem às mesmas questões.

A ALTERNATIVA DE SANDEL

Se a meritocracia é o problema, qual seria a solução? Deveríamos contratar com base em nepotismo ou preconceitos, em vez de considerar as habilidades necessárias para a função? Sandel (2020) sugere, no entanto, que superar a tirania do mérito não implica descartar a competência na distribuição de renda e papéis sociais. Trata-se de repensar o conceito meritocrático de sucesso – isto é, a ideia de que o sucesso é merecido – e de desafiar as desigualdades de renda e estima que, sob o pretexto do mérito, geram arrogância e ressentimento. Essa empreitada, prescreve o autor, deve se concentrar nos dois principais pilares do sucesso meritocrático: educação (ensino superior) e trabalho[74].

[74]Ressalta-se que as propostas sandelianas são direcionadas às necessidades dos Estados Unidos. Ainda que o Brasil partilhe de uma dinâmica meritocrática e, portanto, de seus problemas, este trabalho não visa adequar as alternativas de Sandel ao contexto brasileiro. A apresentação das propostas tem o objetivo de evidenciar o raciocínio subjacente a elas e suas implicações gerais.

ENFRENTANDO A TIRANIA DO MÉTICO NO CAMPO DA EDUCAÇÃO

A cada ano, das mais de 40 mil pessoas que se inscrevem para Harvard e Stanford, cerca de 38 mil são rejeitadas (Sandel, 2020). Em contrapartida, os responsáveis pela seleção afirmam que grande parte dos rejeitados é qualificada o suficiente para as atividades exigidas nessas duas universidades: "Algumas vezes dá uma sensação desagradável de que poderíamos pegar todas as milhares de inscrições [...] e jogá-las escada abaixo, catar quaisquer mil e então montar uma turma tão boa quanto a que resultará da reunião do comitê" (Kinkead, 1961 apud Sandel, 2020, p. 173).

As propostas sandelianas levam essa ideia a sério e contêm duas etapas principais: (1) a rejeição dos candidatos que muito provavelmente não são qualificados; (2) o sorteio entre os que ficaram. Sandel assume que sua alternativa não descarta completamente o mérito, visto que apenas pessoas qualificadas serão selecionadas. Valeria a pena, também, por motivos práticos: já é difícil prever talentos e habilidades de um esportista – imagine a tarefa de prever se um estudante contribuirá significativamente para a sociedade. Por isso, diz Sandel (2020), a defesa de que uma triagem muito exigente é injustificada.

Além disso, essa proposta combateria a tirania do mérito: determinar um critério e, em seguida, dar lugar ao acaso amenizaria os prejuízos causados à saúde mental dos estudantes. Também diminuiria a arrogância ao colocá-los de frente com a realidade: só se chega ao topo com a ajuda do ambiente familiar e de aptidões inatas, fatores tão arbitrários quanto um prêmio de loteria[75].

Essa loteria dos qualificados parece amenizar os danos aos "vencedores", mas isso não é suficiente, ressalta Sandel (2020), já que a maioria das pessoas ou estuda em faculdades menos competitivas, ou em cursos técnicos, ou não chega a cursar o ensino superior. O que deveríamos fazer para ajudá-las? Segundo o autor, precisamos reduzir a centralidade do diploma universitário como medida de sucesso. Isso exigiria valorizar mais o trabalho em si, ampliar o prestígio da educação técnica e profissionalizante, e

[75]Posteriormente, o autor formula uma metacrítica às suas próprias propostas no campo educacional, na qual responde a quatro objeções específicas. Tais objeções, contudo, não são relevantes para os objetivos deste texto e, portanto, não serão detalhadas.

repensar o financiamento e o status excessivos concedidos ao ensino superior tradicional.

Segundo Sandel (2020), a inclinação meritocrática dos Estados Unidos aparece, entre outros aspectos, no baixo investimento em políticas ativas de mercado de trabalho[76], em comparação com outros países desenvolvidos. Essa postura expressa não apenas a confiança de que o mercado resolveria os problemas de emprego e renda, mas também a crença de que o ensino superior é a principal via legítima para oportunidades, reconhecimento e sucesso.

O problema é que essa visão negligencia grande parte da classe trabalhadora, cuja inserção profissional depende mais de cursos técnicos, formação profissionalizante e experiência prática do que de diplomas universitários de quatro anos. Ao vincular dignidade, remuneração e reconhecimento social à credencial universitária, a meritocracia desvaloriza formas de trabalho que não passam pela competição acadêmica.

Esse credencialismo também produz efeitos políticos: a universidade, antes vista como caminho de mobilidade social, passa a ser percebida por muitos como símbolo de privilégio e exclusão. Segundo Sandel (2020), quando uma sociedade trata o diploma como condição para um emprego digno e para o reconhecimento público, ela desvaloriza os trabalhadores sem formação superior, alimenta preconceitos contra os menos escolarizados e enfraquece a democracia.

A crítica de Sandel não implica rejeitar a universidade, mas negar que ela deva monopolizar a formação moral e cívica. Embora o ensino superior seja frequentemente associado à capacidade de refletir sobre o bem comum, as universidades de elite teriam se tornado mais eficientes em transmitir habilidades tecnocráticas do que em formar cidadãos para a deliberação pública. Por isso, Sandel pergunta: “por que partir do pressuposto de que cursos universitários de quatro anos têm, ou deveriam ter, o monopólio nessa missão?” (Sandel, 2020, p. 179).

O ponto central é que o acesso ao conhecimento, à cultura e à discussão pública deve ser ampliado para além da universidade. Não há razão para supor que trabalhadores sem diploma sejam menos capazes de argumentação democrática do que administradores ou profissionais credenciados. Valorizar o trabalho, portanto, exige também democratizar os espaços de formação intelectual e cívica.

[76]Políticas ativas de mercado de trabalho são programas governamentais que proporcionam aos trabalhadores habilidades que o mercado precisa.

ENFRENTANDO A TIRANIA DO MÉRITO NO CAMPO DO TRABALHO

Segundo Sandel (2020), para amenizar a frustração da classe trabalhadora, precisamos combater o corrente preconceito credencialista e pôr a dignidade do trabalho no centro do interesse político. Refletir sobre o significado do trabalho nos confronta com uma questão que está no centro do descontentamento popular que levou à vitória de Trump: o que conta como contribuição valiosa para o bem comum?

Para responder a essa questão, Sandel (2020) contrapõe uma concepção consumista a uma concepção cívica de bem comum. Ao contrário da primeira, que tende a identificar o bem comum com crescimento econômico, satisfação de preferências e bem-estar do consumidor, a segunda enfatiza a identidade do produtor e a deliberação sobre os fins de uma comunidade política. Nesse sentido, o bem comum não é simplesmente uma questão de atender aos interesses do consumidor, mas de refletir criticamente sobre nossas preferências, de modo que possamos viver uma vida digna.

Essa concepção sugere outra forma de pensar o trabalho. O principal papel do indivíduo na economia deixa de ser apenas o de consumidor e passa a ser também o de produtor: para Sandel (2020), é por meio da atividade produtiva que o indivíduo desenvolve e aplica suas habilidades, satisfaz necessidades de outras pessoas e adquire estima social. Dignificar o trabalho significa, portanto, reconhecer que o trabalhador é importante para a vida dos outros, e que o consumo não é o único fim da atividade econômica.

Nessa visão, o valor de um bem ou serviço não pode ser mensurado pelo mercado, pois está na relevância moral e cívica dos fins a que serve. Essa perspectiva atinge diretamente o modo como sociedades orientadas pelo mercado costumam medir a contribuição social: se tomamos o crescimento econômico, a renda ou o aumento do PIB como sinais suficientes de valor, corremos o risco de confundir sucesso material com merecimento, e preço de mercado com contribuição efetiva. Para Sandel (2020), essa é uma tentação persistente em sociedades meritocráticas: interpretar aquilo que o mercado recompensa como aquilo que a sociedade deve estimar.

É nesse contexto que a discussão sobre tributação se torna importante. As políticas tributárias não são apenas instrumentos técnicos para arrecadar recursos ou estimular o crescimento econômico; elas também expressam juízos sobre quais

atividades devem ser reconhecidas, incentivadas ou desencorajadas. Tributações sobre drogas ou refrigerantes, por exemplo, indicam que certas práticas devem ser desestimuladas. Do mesmo modo, quando a renda proveniente do ganho de capital é menos taxada do que a renda proveniente do trabalho, há também um julgamento moral implícito, ainda que apresentado como economicamente neutro (Sandel, 2020).

Pode-se dizer que essa diferença tributária busca apenas favorecer o crescimento econômico, já que impostos menores sobre o capital incentivariam investimentos. No entanto, Sandel (2020) observa que esse argumento pressupõe uma ideia moral: a de que investidores são "criadores de empregos" e, por isso, merecem ser recompensados com menor tributação. Trata-se, portanto, de uma discussão sobre quem contribui para o bem comum e que tipo de reconhecimento essa contribuição merece.

Em síntese, o argumento sandeliano é que, "para renovar a dignidade do trabalho é necessário abordar as questões morais subjacentes aos nossos arranjos econômicos, questões que a política tecnocrática das últimas décadas obscureceu" (Sandel, 2020, p. 207). A questão central é saber quais formas de trabalho são dignas de reconhecimento e estima. Para isso, precisamos discutir os propósitos da vida comum, o que, segundo Sandel (2020), depende de algum senso de pertencimento a uma comunidade – só assim seria possível reconhecer o valor da contribuição do outro para o bem comum e "recuperar os laços sociais que a era do mérito desfez" (Sandel, 2020, p. 207).

TERCEIRA PARTE: EXAMINANDO O PENSAMENTO SANDELIANO

Tendo reconstruído as críticas de Sandel (2020) à meritocracia e às alternativas liberais que a antecedem, volto-me agora ao problema central deste artigo. Evidenciarei que Sandel nega a concepção de agência tradicionalmente associada ao discurso meritocrático, mas não oferece, ao menos explicitamente, uma concepção positiva[77] da agência. Argumentarei que ele deixa em aberto se o esforço – ao contrário dos talentos – implica merecimento, e essa questão em aberto é o que, adiante, permitirá mostrar que suas próprias propostas preservam parte da lógica que pretendem superar.

AMBIGUIDADES SOBRE A NATUREZA DA AGÊNCIA HUMANA: UM TRAÇO COMUM ENTRE LIBERAIS

[77]Uma concepção positiva é uma caracterização sobre o que algo é, e não sobre o que algo não é (concepção negativa).

Sandel (2020) não afirma nem nega que o esforço provenha da agência (A), mas sugere que ele possui algum valor moral, ainda que não explicite os fundamentos desse valor. Ao criticar a desigualdade de reconhecimento entre pessoas talentosas e esforçadas, por exemplo, diz: se ter ou não determinados talentos não é resultado de nossa própria ação, então "é difícil enxergar por que as pessoas que ascendem graças ao talento merecem recompensas melhores do que aquelas que talvez sejam igualmente esforçadas, mas menos dotadas de dons que uma sociedade de mercado, por acaso, valoriza" (Sandel, 2020, p. 28). Já ao discutir o papel da sorte, o autor enfatiza as aptidões inatas, ao passo que associa esforço à conquista: "Queremos acreditar que o sucesso no esporte e na vida é algo que conquistamos, não uma coisa herdada. Dons inatos e as vantagens que eles trazem confundem a fé meritocrática" (Sandel, 2020, p. 119).

Em geral, Sandel (2020) está mais preocupado com a afirmação injustificada de que o esforço é tudo o que importa para o sucesso, de que somos completamente responsáveis pelo nosso destino:

> Responsabilizar as pessoas pelas coisas que elas fazem é bom, até certo ponto. Respeita a capacidade delas de pensar e agir por elas mesmas, como agentes morais e cidadãos. Mas uma coisa é responsabilizá-las por agirem de acordo com a moral; outra coisa é pressupor que somos, cada um de nós, *totalmente* responsáveis por nossa sina. (Sandel, 2020, p. 36, itálico adicionado).

O autor reconhece que nenhuma conquista é puramente resultado daquilo que controlamos: premiar alguma habilidade sempre envolve premiar aptidões inatas, por exemplo. Assim, o merecimento seria injustificado. Em síntese: não mereceríamos as recompensas provenientes de fatores dos quais não somos agentes, e esse é precisamente o caso dos talentos[78].

Em contrapartida, suas críticas não são endereçadas à própria posição (A), nem à questão de saber se o esforço é ou não uma expressão de agência (A). O autor parece não negar a relevância moral do esforço, mas não esclarece se o esforço constitui ou não uma manifestação de (A) – e, portanto, se é merecido. De fato, não parece haver, em *The Tyranny of Merit*, qualquer enfrentamento a essa questão: até mesmo no tópico "O

[78]Sandel (2020) reconhece que os defensores da meritocracia admitem que o sucesso também depende de fatores contingentes, como talentos e momento histórico. Insistem, contudo, que, havendo oportunidades iguais, os vencedores ainda merecerão suas conquistas – o que, na prática, infla a importância do esforço e ignora seu entrelaçamento com talentos e vantagens arbitrárias. É justamente essa tentativa de afirmar o merecimento com base em uma agência restringida pelos talentos que, adiante, será tratada como A².

esforço nos torna dignos?", que, a princípio, é sugestivo, o autor não se debruça sobre isso – na verdade, o tópico versa sobre o fato de que "não obstante a importância do esforço, o sucesso é raramente resultado apenas do trabalho árduo" (Sandel, 2020, p. 119). A ausência de uma concepção metafísica positiva sobre a agência humana abre flanco para uma compreensão não monolítica de seu pensamento, a ser explorada no próximo tópico.

Sandel (2020), ao dicotomizar esforço e sorte, parece considerar o esforço como algo não-arbitrário, como expressão de agência livre. Contudo, o autor não afirma isso de forma explícita, e tampouco esclarece se essa expressão de agência corresponderia a A^1 ou a A^2 – o que torna difícil saber até que ponto sua crítica pressupõe uma concepção positiva de agência ou apenas nega aquela assumida pelo discurso meritocrático.

Curiosamente, Sandel não é o único – nem o único crítico da meritocracia – que não explicita seus compromissos metafísicos sobre a noção de agência. Até mesmo alguns autores discutidos por Sandel (2020) apresentam formulações suscetíveis a diferentes interpretações. John Rawls, o autor mais mencionado por ele, inicialmente parece não partilhar da crença de que os esforços surgem do agente (A), pois sustenta que até a disposição para se esforçar "[...] depende em grande parte de circunstâncias familiares e sociais favoráveis na infância, pelas quais não podemos reivindicar crédito" (Rawls, 1971, p. 104)[79]. Em outro trecho da mesma obra, endossa essa ideia ao dizer que "o esforço que uma pessoa está disposta a fazer é influenciado por suas habilidades e competências naturais e pelas alternativas abertas a ela" (Rawls, 1971, p. 312).

No entanto, um exame mais detalhado revela que essa não é uma conclusão óbvia. Pode-se argumentar que, quando Rawls afirma que o esforço é "influenciado" por fatores naturais e sociais, ele está utilizando o termo nesse sentido mais brando, e não no sentido de determinação total. No mesmo trecho, Rawls (1971) diz: "Aqueles que são mais bem-dotados têm maior propensão a se empenhar com dedicação, se todas as demais variáveis forem iguais, e parece não haver uma forma de compensar essa sorte maior. A ideia de recompensar o mérito é impraticável" (Rawls, 1971, p. 312).

Assim sendo, Rawls não estaria negando que indivíduos sejam, em algum grau, agentes livres (A) sobre seus próprios esforços, nem que as recompensas sejam, pelo menos em parte, merecidas. Se essa leitura estiver correta, o ponto de sua argumentação

[79]Essa é a leitura de Nozick (1974) sobre Rawls (1971). Para o autor, a abordagem de Rawls recai em uma metafísica determinista: "Essa linha de argumento pode ser bem-sucedida em bloquear a introdução das escolhas e ações autônomas da pessoa (e seus resultados), atribuindo tudo que há de notável sobre a pessoa a certos tipos de fatores 'externos'" (Nozick, 1974, p. 214, tradução própria).

é outro: ele estaria apenas ressaltando que, na prática, é difícil saber até que ponto um esforço acima da média é fruto da agência (A)[80]. Duas leituras, portanto, parecem legítimas.

Hayek, outro representante do liberalismo, incorre em algo semelhante. Para ele, tanto características inatas quanto adquiridas – como inteligência, beleza, agilidade manual e carisma – são influenciadas por fatores que escapam ao controle do indivíduo (Hayek, 1960). Mas o autor não é claro acerca de sua visão sobre agência: seus argumentos são mais práticos do que metafísicos.

Não obstante, assim como Rawls, Hayek recusa o mérito por conta de um impasse de ordem prática, e não ontológica, quanto à agência (A). Hayek (1960) destaca a impossibilidade prática de julgar com precisão o que está sob controle de cada indivíduo. Recompensar alguém com base no mérito, segundo ele, deveria significar, na prática, recompensar com base em fatores que possam ser avaliados publicamente – mas o esforço não é mensurável como o desempenho. Nas palavras do autor:

> Julgar o mérito pressupõe que sejamos capazes de avaliar se as pessoas fizeram o uso que deveriam ter feito de suas oportunidades, e quanto esforço de vontade ou autonegação (*self-denial*) isso lhes custou; pressupõe também que sejamos capazes de distinguir entre a parte da realização que decorre de circunstâncias sob seu controle e a parte que não decorre. (Hayek, 1960, p. 159, tradução própria)

MERECIMENTO PARCIAL E TOTAL

Aos olhos de Sandel (2020), a meritocracia é problemática porque parte de uma visão ampla da agência humana, segundo a qual todos os fatores relevantes para o sucesso estariam sob controle do indivíduo – a partir de agora, essa visão ampla será referida como A^1[81]. Essa crítica também se faz presente em Rawls e Hayek: ambos rejeitam a meritocracia por considerá-la, dentre outras coisas, moralmente arbitrária.

Mas mesmo de acordo com uma visão restrita do agente livre – A^2, caracterizada pela ideia de que somos agentes livres apenas de parte do que é relevante para o

[80]Essa é precisamente a crítica formulada por Cohen (1989) à leitura de Nozick (1974) sobre Rawls (1971). Cohen sustenta que Rawls não adota uma posição determinista, mas apenas reconhece a dificuldade prática de isolar o quanto do esforço de um indivíduo é realmente fruto da agência, independentemente da influência de talentos e do contexto.

[81]A^1 e, no parágrafo seguinte, A^2, são ferramentas analíticas propostas neste texto para nomear posições sobre agência, e não termos que Sandel, Rawls ou Hayek tenham utilizado. A utilidade de nomeá-las está, dentre outras coisas, em examinar se essas posições sobre agência são pressupostas por tais autores ou ao menos compatíveis com suas teses mais gerais.

sucesso[82] –, pode-se argumentar que o sucesso é merecido[83]. Essa é a linha adotada por Adrian Wooldridge[84], em debate com Sandel (Intelligence Squared, 2021). Ao defender que o sucesso resulta da combinação de esforço (fruto da agência) e aptidões inatas (fruto do acaso), Wooldridge conclui que os indivíduos têm, pelo menos, merecimento parcial: o mega talentoso LeBron James[85] mereceria, no mínimo, a parcela das recompensas proveniente de seus esforços extenuantes.

Nesse prisma, valendo-se do silêncio de Sandel sobre a conexão entre esforço e merecimento, parece plausível afirmar: realmente não merecemos as recompensas advindas de nossos talentos, mas isso não quer dizer que não merecemos nada – merecemos o resultado de nossos esforços. Ao não se comprometer com uma concepção positiva da agência, Sandel (2020) não avalia essa questão, que exige uma posição clara sobre se, e em que medida, o esforço pode ser considerado expressão de agência e, portanto, fundamento de algum grau de merecimento.

A PERPETUAÇÃO DOS PROBLEMAS DA MERITOCRACIA: UM DIAGNÓSTICO APRESSADO?

Partindo da afirmação de que não controlamos nossos talentos, Hayek e Rawls argumentam que não merecemos, pelo menos não completamente, nosso sucesso. Isso coloca esses autores no mesmo quadro conceitual de Sandel: visto que não controlamos todos os fatores que nos levam ao sucesso, não há merecimento pleno e, portanto, sequer a possibilidade de uma meritocracia.

Por sua vez, Sandel (2020) se opõe às alternativas desses autores, afirmando que elas, mesmo recusando A^1, permitem, por meio das noções de valor de mercado e de princípio da diferença, que P1 e P2 ocorram por outra via – não pela via da agência (A). Enfatizo que essa é a interpretação sandeliana desses autores: a de que eles rejeitam qualquer noção de merecimento.

Neste tópico, sustento, primeiro, que, mesmo se a leitura sandeliana desses autores for correta, os problemas gerados por essas alternativas ainda seriam, no

[82] A^1 e A^2 representam duas versões de (A): uma ampla, que estende a agência livre a todos os fatores responsáveis pelo sucesso, e outra restrita, que inclui somente os esforços individuais.
[83] A^2 parece compatível com as posições de Rawls e Hayek, segundo a análise realizada no primeiro tópico deste artigo.
[84] Adrian Wooldridge é um dos principais defensores contemporâneos da meritocracia, amplamente conhecido por sua oposição a algumas teses de Michael Sandel.
[85] LeBron James é um jogador profissional de basquete amplamente considerado um dos melhores, senão o melhor, da história do esporte.

mínimo, ligeiramente diferentes dos gerados pela meritocracia – dado o comprometimento desta última com a agência (A). Em seguida, apresento um diagnóstico alternativo sobre o motivo pelo qual as teses de Hayek e Rawls correm o risco de preservar problemas similares aos da meritocracia.

Retomo, para isso, a provocação que Sandel (2020) faz a Hayek: quão diferente é a história que os bem-sucedidos contam a si mesmos se acreditam que seu sucesso mede o valor de sua contribuição, e não mérito? E quão diferente é a história que os desfavorecidos contam a si mesmos se acreditam que suas dificuldades refletem apenas o baixo valor do que têm a oferecer, e não seu caráter? Sandel conclui que essa diferença é tênue, tanto moral quanto psicologicamente, e que a noção de valor de mercado não serve de antídoto para a arrogância e a humilhação.

Pergunto: é óbvio que essa diferença é tênue? Primeiro, sobre P1: se uma pessoa bem-sucedida enxerga seu sucesso como refletindo o valor de sua contribuição, mas resultante de pura sorte, por que ela cogitaria atrelar sua posição ao mérito? Sustento que, desde que haja a negação do mérito, a história que as pessoas contam a si mesmas muda de maneira fundamental: numa perspectiva hayekiana, o sucesso de uma pessoa se relacionaria com o que define uma contribuição valorosa, mas não com o que é conquistado por conta própria e, portanto, merecido.

Sobre Rawls, afirma-se que o princípio da diferença também permitiria tanto P1 quanto P2. Retomo o cenário rawlsiano especulado por Sandel (2020), no qual um CEO justifica seus privilégios a um operário apelando para o fato de que nem ele nem o operário são moralmente responsáveis pelos talentos que possuem, e de que a desigualdade resultante disso beneficia ambos. Sandel (2020) conclui que diferenças de renda produzem, como efeito colateral, diferenças de reconhecimento, e que essas diferenças de reconhecimento geram comportamentos difíceis de distinguir dos meritocráticos. O autor torna seu ponto mais inteligível fazendo uma analogia com o caso do uso de castigo: "[...] ainda que o motivo para punir o roubo seja defender a instituição da propriedade, um efeito colateral típico dessa punição é a estigmatização dos ladrões" (Sandel, 2020, p. 138). Estigmatização, aqui, envolve a atribuição de "mau-caratismo" (Sandel, 2020, p. 136) às pessoas.

Questiono: é óbvio que haveria diferenças de reconhecimento com base apenas em diferenças de renda? Utilizando a analogia da punição, também não é dubitável que o estigma ocorreria mesmo sem qualquer adoção de agência livre (A)? Por outro lado, a partir da negação do mérito, talvez o cenário, em termos de estima, seja análogo ao de

uma aristocracia, conforme descreve Young (1958): nem mesmo a aristocracia produziria a crença de que a situação da classe trabalhadora advém de fracasso pessoal, pois as posições sociais e a riqueza são determinadas pelo nascimento. Ainda que algum abastado acreditasse merecer seu posto, os azarados sabiam que não eram inferiores a ninguém.

Em contrapartida, na meritocracia, as pessoas que não ascendem acreditam ser inferiores. Nas palavras de Young:

> [Em uma meritocracia] todas as pessoas, por mais humildes que sejam, sabem que tiveram todas as chances [...]. Não estariam, então, obrigadas a reconhecer que têm um status inferior – não como no passado, porque lhes foram negadas oportunidades, mas porque são inferiores? Pela primeira vez na história da humanidade, o homem inferior não dispõe de um apoio disponível para preservar sua autoestima. (Young, 1958, p. 108-109, tradução própria).

Ressalto que não está em questão a possibilidade de que as teorias de Rawls e Hayek levem aos problemas típicos da meritocracia, tampouco que isso possa estar ocorrendo atualmente. O que se questiona é a suposição de que comportamentos "indistinguíveis" dos gerados pela meritocracia se manifestariam exclusivamente a partir das alternativas rawlsiana ou hayekiana, as quais, segundo Sandel (2020), partem da negação do mérito.

Se a leitura que Sandel faz desses autores estiver correta – isto é, se de fato houver uma rejeição total do mérito –, então os efeitos indesejáveis que ele identifica não decorreriam da concepção de agência livre (seja A^1 ou A^2), mas de outras fontes, como a noção de valor de mercado ou o princípio da diferença. Nesse caso, não parece justificável dizer que esses efeitos são "indistinguíveis" dos que surgem na meritocracia.

Uma forma plausível de os efeitos parecerem indistinguíveis dos da meritocracia é adotarmos uma leitura desses autores com base em A^2 – leitura que Sandel (2020) não realiza. Nessa hipótese, os efeitos descritos como "colaterais" poderiam ser, na verdade, manifestações diretas da permanência da lógica do merecimento. O diagnóstico sandeliano se revela apressado, pois atribui tais problemas exclusivamente às alternativas rawlsiana ou hayekiana, sem considerar que eles podem decorrer justamente da continuidade implícita de uma concepção restrita de agência (A^2), ainda em vigor.

A ALTERNATIVA DE SANDEL: SUPERAÇÃO OU CONTINUIDADE ?

Em contraste com as propostas liberais proeminentes, Sandel (2020) oferece alternativas que, em sua visão, mitigam as falhas da meritocracia. Sustentarei, no entanto, que essas alternativas incorrem nos mesmos problemas apontados por ele, se examinadas a partir de A^2 – posição que o autor não nega e que, como venho argumentando, é aparentemente compatível com suas próprias teses. Argumentarei que o silêncio de Sandel (2020) sobre a plausibilidade de A^2 age contra suas próprias propostas, pois o autor não rompe o mesmo elo que conecta esforço e merecimento em A^1 – gerando P1 e P2.

Antes disso, ressalto que há, em Sandel (2020), apoio textual para a defesa de que ele não permanece em silêncio sobre A^2, mas adota essa posição. Primeiro, a afirmação de que nossos talentos não resultam de nossas ações e, portanto, "é difícil enxergar por que as pessoas que ascendem graças ao talento merecem recompensas melhores do que aquelas que talvez sejam igualmente esforçadas" (Sandel, 2020, p. 28), faz especial sentido se o esforço – ao contrário do talento – for tomado como algo que o agente efetivamente controla; senão a comparação entre "esforçados" e "talentosos" perde apelo, pois ambos os grupos estariam igualmente à mercê da sorte.

Segundo, ao afirmar que "Queremos acreditar que o sucesso no esporte e na vida é algo que conquistamos, não uma coisa herdada" (Sandel, 2020, p. 119), o autor está tratando essa crença como uma tentação sobre os talentos, mas não sobre os esforços. Terceiro, quando o autor distingue entre responsabilizar as pessoas "por agirem de acordo com a moral" e pressupor que somos "totalmente" responsáveis por nossa sina (Sandel, 2020, p. 36), ele não nega a primeira forma de responsabilização, mas apenas a segunda – a saber, A^1.

Com isso, sustentar que Sandel (2020) parte de A^2 é, ao menos num primeiro momento, plausível. De qualquer forma, comprometo-me com uma posição mais fraca: a de que Sandel (2020) contesta apenas A^1 e é ambíguo sobre a plausibilidade de A^2. A crítica sandeliana focaliza a arbitrariedade dos talentos e do momento histórico em que nos encontramos, ao passo que, em geral, se abstém do debate sobre a natureza de nossos esforços. Por consequência, em vez de apresentar um rompimento completo com a lógica meritocrática, Sandel (2020) constrói alternativas que, em última instância, acomodam uma visão de agência (A^2) segundo a qual algum grau de merecimento é justificável. Sustentarei que o que deveria ser uma alternativa à meritocracia acaba mantendo os problemas associados a ela, tornando sua visão menos disruptiva do que parece em uma primeira aproximação.

Imaginemos um futuro no qual as propostas de Sandel foram plenamente adotadas. Primeiro, no campo da educação: a loteria dos qualificados será implementada, e um diploma universitário de quatro anos terá tanto valor – de prestígio e financeiro – quanto cursos técnicos. Isso significa que aqueles que optarem por cursos de quatro anos serão submetidos a um processo de admissão com duas etapas: na primeira, um exame pouco competitivo; em seguida, um sorteio entre os qualificados na etapa anterior.

Levando a visão de Wooldridge a sério, uma pessoa competente merecerá, ao menos em parte, sua vaga – seu bilhete – na segunda etapa do processo. Tendo isso em vista, não é óbvio que aqueles que garantirem sua vaga no sorteio deixarão de se ver como merecedores e não se tornarão arrogantes, assim como hoje, quando os estudantes são admitidos na universidade por meio de vestibulares hipercompetitivos. Da mesma forma, não é evidente que os desqualificados para o sorteio deixarão de se sentir humilhados ou ressentidos – ainda que, possivelmente, em menor grau do que aqueles que, hoje, são reprovados no vestibular.

Ao distribuir bilhetes de sorteio para os qualificados, essa forma de loteria poderá ser útil para evidenciar e eliminar práticas questionáveis, como a predileção por filhos de ex-alunos e de doadores – visto que, de início, eles receberiam mais bilhetes que uma pessoa menos abastada. Mas não será capaz de eliminar P1 e P2: partindo de A², uma loteria dos qualificados pode servir mais como insulto àqueles que se dedicaram integralmente e que acreditam merecer, ao menos em parte, a vaga.

Em relação à situação atual, a alternativa sandeliana soa desejável por pelo menos dois motivos: a redução da tensão entre credenciados e não credenciados, e a negação explícita de um sistema que afirma premiar unicamente o mérito, mas que admite alunos com base em vantagens econômicas. Ao valorizar formas de ensino além dos cursos universitários tradicionais e ao flexibilizar os critérios de admissão, essa proposta se aproxima de um modelo menos excludente e menos comprometido com a lógica meritocrática. Além disso, a meritocracia – entendida como uma ética que premia exclusivamente o mérito – não estaria operando plenamente na loteria dos qualificados, afinal, esse processo envolve sorte; A² nega, precisamente, que apenas o esforço esteja presente em todo caso, de modo que a proposta sandeliana é, nesse sentido restrito, uma alternativa clara ao sistema de admissão meritocrático.

Ainda assim, essa proposta não mina a aparente injustiça sentida por aqueles que acreditam merecer parcialmente a vaga, mesmo que cursos de quatro anos não tenham

mais valor que outras formas de aprendizado. A loteria dos qualificados abre espaço para duas situações delicadas, decorrentes da primeira e da segunda etapas, respectivamente. Na prova pouco competitiva, haverá uma cisão – talvez menos intensa – entre vencedores (os que conseguem um bilhete) e perdedores (os que não conseguem); já no sorteio, perder a vaga explicitamente "para a sorte" poderá intensificar a sensação de que o esforço despendido na etapa anterior não foi reconhecido.

No campo do trabalho, suponhamos que os trabalhadores não credenciados estejam livres do preconceito credencialista, e que haja valorização – em termos de reconhecimento e renda – de profissões essenciais, já que o valor do trabalho não seria mais determinado unicamente pelo mercado, mas pela contribuição ao bem comum. Suponhamos, ainda, que uma reforma tributária concentre os impostos no consumo e na especulação financeira, corrigindo distorções que hoje beneficiam a financeirização em detrimento da produção real. Em que medida essas alternativas seriam úteis para lidar com os problemas da meritocracia?

Sandel (2020) comenta que a moralização do sucesso parece caminhar junto ao nível de reconhecimento e renda dado a cada atividade – essa é precisamente a base de sua crítica às teorias distributivas. Contudo, se o autor estiver certo sobre os problemas da meritocracia surgirem como meros efeitos colaterais das diferenças de reconhecimento e renda, não é claro por que sua própria alternativa não seria atingida por essa mesma crítica, especialmente porque Sandel (2020) não adota uma posição horizontal em relação ao reconhecimento dado a cada atividade: sua concepção cívica de bem comum, na verdade, aproxima-se de uma hierarquização de valores balizada pela contribuição ao bem comum e ao outro.

Essa contradição interna torna-se menos relevante à luz do que sugeri no tópico anterior – a saber, que Sandel (2020) se apressa ao afirmar que os problemas da meritocracia surgem como efeitos exclusivos das alternativas de Hayek e Rawls. Sendo assim, também não é óbvio que as alternativas sandelianas gerariam, sozinhas, esses mesmos problemas. Isso, contudo, não coloca Sandel (2020) em uma posição mais confortável, visto que o autor não identifica o que pode ser, de fato, a raiz do problema: a permanência implícita de uma agência restrita (A^2). Não são conceitos como "princípio da diferença" ou "valor de mercado" que, por si sós, geram P1 e P2 – é A^2 que os torna possíveis. Esses conceitos produziriam, na verdade, os discursos

moralizantes e opressivos fundados em A^2, noção que segue intacta nas alternativas que pretendem superá-los – inclusive, como venho argumentando, nas do próprio Sandel.

CONCLUSÃO

Este artigo apresentou e analisou as propostas de Sandel (2020) com foco nas limitações impostas pela ausência de uma concepção positiva acerca da agência. A partir do exame de Hayek e Rawls, propõe-se uma distinção entre duas concepções de agência – A^1 e A^2 –, ambas associadas aos problemas que Sandel procura enfrentar[86]. Sustenta-se que, embora o autor rejeite A^1, ele não rompe com A^2, o que compromete a coerência e a força de suas propostas.

A negação sandeliana de A^1, apesar de suficiente para a rejeição da meritocracia em sua forma tradicional, representa um enfrentamento brando dos problemas por ele mesmo acusados. É possível que sua alternativa seja significativa para diminuir a distância de reconhecimento entre vencedores e perdedores; no entanto, suas propostas seriam apenas sutilmente contributivas, pois não desconstruiriam automaticamente a própria ideia de "vencedores" e "perdedores". Com isso, os problemas (P1 e P2) característicos da meritocracia tenderiam a permanecer, ainda que em outro grau e, talvez, sob outro rótulo[87]. Conclui-se que o enfrentamento à tirania do mérito por parte de Sandel (2020), assim como a concepção de merecimento surgida de A^2, é parcial.

REFERÊNCIAS

COHEN, G. A. On the currency of egalitarian justice. **Ethics**, Chicago, v. 99, n. 4, p. 906-944, 1989.

HAYEK, F. A. **The constitution of liberty**. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

INTELLIGENCE SQUARED. **Michael Sandel vs Adrian Wooldridge on meritocracy**. [S. l.]: Intelligence Squared, 10 set. 2021. 1 podcast. Disponível em:

[86]Reitero que essa distinção é uma reconstrução analítica proposta neste texto, e não uma categorização presente nos autores comentados.

[87]A^2 afirma que somos agentes (A) apenas de parte dos fatores responsáveis pelo nosso sucesso. Se a meritocracia é a ética que premia somente fatores dos quais o indivíduo é agente (A), então qualquer perspectiva advinda de A^2 não seria, de acordo com a definição de meritocracia dada por Sandel (2020), estritamente meritocrática – desde que aceitemos a impossibilidade de isolar por completo o esforço dos talentos. Essa leitura contrasta com a autoidentificação de Wooldridge (2021) como defensor da meritocracia.

https://www.intelligencesquaredplus.com/videos/michael-sandel-vs-adrian-wooldridge-on-meritocracy. Acesso em: 4 jul. 2026.

KINKEAD, K. T**. How an Ivy League college decides on admission***s*. New York: W. W. Norton, 1961.

MONGE, Y. Fraudes na seleção de universidades nos EUA envolvem até estrelas de Hollywood. **El País,** Washington, 12 mar. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/12/internacional/1552408173_841838.html. Acesso em: 10 jul. 2026.

MULLIGAN, T. Meritocracy. *In*: ZALTA, E. N.; NODELMAN, U. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. Disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/meritocracy/. Acesso em: 4 jul. 2026.

NOZICK, R. **Anarchy, state, and utopia.** New York: Basic Books, 1974.

RAWLS, J. **A theory of justice.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

SANDEL, M. J. **The tyranny of merit:** what's become of the common good? London: Penguin Books, 2020.

SCHLOSSER, M. Agency. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Winter 2019 Edition. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019. Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/agency/. Acesso em: 10 jul. 2026.

WOOLDRIDGE, A. **The aristocracy of talent:** how meritocracy made the modern world. New York: Penguin Random House, 2021.

YOUNG, M. **The rise of meritocracy**. New Brunswick: Transaction Publishers, 1958.

POLÍTICAS DE INTERIORIZAÇÃO DA FESTA DE IEMANJÁ NO CEARÁ: ARTICULAÇÕES ENTRE TERREIROS E PODER PÚBLICO NO MUNICÍPIO DE TRAIRI

Marcos Andrade Alves dos Santos

Doutorando em Sociologia (PPGS/UFC); Professor Temporário do Curso de Ciências Sociais da Faculdade de Educação de Itapipoca/Universidade Estadual do Ceará; Pesquisador do Encantarias – Ponto de Cultura do Ceará.

Antonio George Lopes Paulino

Professor Titular no Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará; Docente Colaborador do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará (PPGS/UFC); Coordenador do Laboratório de Antropologia e Imagem.

RESUMO

Neste artigo, analisamos o cenário de negociações que possibilitou a Festa de Iemanjá de Trairi, em uma parceria inédita entre Terreiros de Umbanda e poder público municipal. O caminho que seguiremos é o seguinte: a análise das negociações e, posteriormente, a análise etnográfica das circunstâncias de realização do evento, tentando abarcar as relações de poder que estabeleceram o quadro de disputas entre os personagens políticos centrais para a realização da então nomeada 1ª Louvação de Iemanjá de Trairi, a saber, o poder público municipal e os Terreiros de Umbanda.

PALAVRAS-CHAVE

Umbanda; Iemanjá; poder público; negociações.

ABSTRACT

In this article, we analyze the negotiation process that made the Festa de Iemanjá de Trairi possible, through an unprecedented partnership between “Terreiros de Umbanda” and the municipal government. Our approach proceeds as follows: first, we analyze the negotiations, followed by an ethnographic analysis of the circumstances surrounding the event, seeking to encompass the power relations that shaped the disputes among the central political actors involved in the organization of what was then named the 1st

Louvação de Iemanjá de Trairi, namely, the municipal government and the “Terreiros de Umbanda”.

KEYWORDS

Umbanda; Iemanjá; public authorities; negotiation.

OS CAMINHOS DA FESTA DE IEMANJÁ DE TRAIRI: APONTAMENTOS CRÍTICOS

No dia 15 de agosto de 2025, foi realizada a Festa de Iemanjá em território trairiense, nomeada pelo poder público municipal de Trairi como 1ª Louvação à Iemanjá. O evento ocorreu após uma série de encontros entre a Secretaria da Cultura, órgão da Prefeitura Municipal de Trairi, e as lideranças dos Terreiros de Umbanda do município. O evento foi realizado na Praia de Flecheiras, destino amplamente reconhecido pela presença do turismo nacional e internacional, eleito como cartão postal da cidade.

Engendrado dessa forma, esse quadro não permite visualizar o conjunto de disputas, tensões e conflitos que marcaram a cena de negociações que possibilitaram a realização do evento religioso e político. Também não permite discutir os embates que marcaram essa Festa de Iemanjá, seja aqueles ocorridos entre as lideranças dos Terreiros, seja aqueles protagonizados na relação entre o poder público (Gohn, 2004) e os líderes vinculados ao segmento religioso.

É justamente diante dessas disputas, enfrentamentos e das divergências que se impõem nos cenários religioso e político para os Terreiros (Santos, 2025) que a Festa de Iemanjá de Trairi não deve ser vista exclusivamente como a reunião harmônica de coletividades que se mobilizaram para a celebração da Orixá mais conhecida e celebrada do Brasil (Prandi, 2001). Aliás, é necessário questionar: quais interesses acionaram cada um dos sujeitos políticos envolvidos na promoção do evento, isto é, que interesses mobilizaram o poder público, representado pela Secretaria da Cultura do município de Trairi, e os Terreiros, representados por suas lideranças humanas e espirituais? Como esses interesses interagiram tanto no âmbito das reuniões privadas da Comissão Organizadora do evento, como no espaço público de realização da Festa de Iemanjá?

Essas questões serão desenvolvidas ao longo das próximas páginas. Não pretendemos, entretanto, oferecer respostas definitivas às emblemáticas relações de poder que emergem da cena que possibilitou a reunião dos interesses do Estado e dos

Terreiros, entendendo os últimos não apenas como entidades religiosas, mas também como movimentos sociais (Gohn, 2004; 2011).

Como movimento social, os Terreiros irrompem à esfera pública, reivindicando o reconhecimento de suas existências (Almeida, 2025) assim como os direitos que estão atrelados a esse reconhecimento. Isso ocorre em um cenário de disputas no qual os Terreiros, portanto, não se comportam apenas como instituições religiosas, mas como sujeitos políticos que reconhecem seus direitos (Paulino; Pereira; Conceição, 2025) e que percebem que eles não se esgotam unicamente na dimensão religiosa (Almeida, 2025).

Logo, o orçamento público, seja no âmbito das políticas culturais, de saúde, de assistência social, passam a ser alvo dos embates que protagonizam as lideranças de Terreiro e seus filhos de santo na cena política local, estadual e nacional. Nesse sentido, os Terreiros passaram a atuar para estender o alcance de suas forças para além da esfera religiosa, materializando ações e articulações políticas para assegurar sua dignidade ao denunciar a condição de sujeitos historicamente excluídos do interesse público, do orçamento público, da agenda de políticas públicas (Almeida, 2025).

É nesse quadro de controvérsias (Montero, 2015) que podemos melhor inserir o debate acerca da Festa de Iemanjá de Trairi. Antes de descrever o evento de celebração, no entanto, é importante compreender as movimentações de diferentes atores no processo, analisando como seus interesses atuaram no campo das negociações que tornaram o evento possível. Portanto, o caminho que seguiremos é o seguinte: a análise das negociações e, posteriormente, a análise etnográfica das circunstâncias de realização do evento, tentando abarcar as relações de poder que estabeleceram o quadro de disputas entre os personagens políticos centrais para a realização da 1ª Louvação de Iemanjá de Trairi, a saber, o poder público municipal e os Terreiros.

NEGOCIAÇÕES ENTRE TERREIROS E ESTADO: LOUVAÇÃO OU FESTA DE IEMANJÁ?

A primeira observação que podemos fazer, no sentido de sermos justos com o movimento de celebração da Orixá que é considerada a mãe de todos as cabeças (Prandi, 2001), é que essa não é primeira vez que semelhante iniciativa ocorreu no município de Trairi. Pelo contrário, a Louvação de Iemanjá, como foi nomeado o

evento pela Secretaria da Cultura, possui uma longa tradição no município, sendo anualmente realizada no dia
15 de agosto pelos Terreiros de Flecheiras, Mundaú, Canaan e de outras regiões interioranas do município.

Essas iniciativas, entretanto, ocorriam sob a liderança de um ou mais pais e mães de santo que se reuniam no litoral, seja em Mundaú, Flecheiras, Cana Brava, se restringindo à participação dos adeptos e frequentadores dos Terreiros chefiados por esses sujeitos. Desta forma, podemos afirmar que essas Festas de Iemanjá, como são chamadas por grande parte de pais e mães de santo de Trairi que conhecemos, são atividades públicas, reconhecidas em função de sua permanência no calendário de celebrações dos Terreiros, mas que possuem um alcance limitado no sentido de sua presença pública no que se refere à articulação entre Terreiros e sociedade.

A Festa de Iemanjá também é um evento realizado em diversos Terreiros situados distante do litoral trairiense, seja em Canaan, seja em outros distritos e comunidades que compõem a zona rural de Trairi. Essas celebrações não são realizadas somente no dia 15 de agosto, mas ao longo do referido mês, de modo que os pais e mãe de santo consigam participar de outras Festas de Iemanjá, seja no dia corresponde à Orixá no Ceará (Anjos; Lima; Machado, 2025), seja em outros ao longo de agosto.

Essa conjuntura possibilita, principalmente, a circulação de lideranças de Terreiro, de médiuns, de adeptos e de curiosos por diferentes Centros de Umbanda de Trairi durante todo o mês de agosto, estreitando laços ou impondo diferenças e conflitos que passam a estruturar as relações dos adeptos das religiões afroindígenas no município. A circulação desses adeptos também alimenta o consumo de bens e serviços nos comércios locais, estimulando a economia da região, bem como influencia na circulação do turismo da região, que vê na Festa de Iemanjá um ponto de contato entre Terreiros e visitantes não adeptos.

As Festas de Iemanjá nos Terreiros de Umbanda de Trairi, portanto, possuem uma longa história que reúne diferentes atores a partir desses movimentos de circulação, de trocas e de alianças que impactam nas relações que são construídas entre os adeptos da religião, os quais se conhecem, interagem e reforçam parcerias a partir desses encontros celebrativos. Nem sempre, contudo, essas parcerias começam a partir de uma impressão positiva, mas também de desentendimentos, de conflitos que emergem nesses encontros, muitas vezes relacionados às disputas simbólicas por

reconhecimento e consideração encampada por pais e mães de santo que são recebidos nas Festas de Iemanjá pelos anfitriões do evento/gira.

Na Festa de Iemanjá, as lideranças religiosas parecem assimilar que é preciso saber receber bem os convidados e que mesmo assim podem surgir desentendimentos, atritos e discussões que são capazes de inspirar enfrentamentos que se desenrolam no espaço do Terreiro e, eventualmente, se prolongam indefinidamente. É por isso que a celebração é ao mesmo tempo aguardada, aclamada, mas também atravessada pela tensão e preocupação que marcam as lideranças que a realizam, as quais, seguramente, influenciam na posição assumida por aqueles que frequentam e movimentam esses espaços.

Nesse sentido, para as lideranças de Terreiros e os adeptos das religiões afroindígenas trairienses, a Festa de Iemanjá não é apenas um ritual religioso, mas um conjunto de relações de poder e estratégias políticas que possibilitam a construção de vínculos sociais e parcerias estratégicas, as quais promovem as condições para legitimação dos Terreiros e de suas lideranças dentro segmento religioso, assim como na sociedade.

Por um lado, a Festa de Iemanjá constitui o cenário no qual os Terreiros se tornam porosos, permeáveis à infiltração de sujeitos inesperados, que não aparecem no cotidiano, senão nessas ocasiões em que os Terreiros deslocam suas potências através da festa (Anjos, Lima; Machado, 2025). Nesses momentos, as religiões afroindígenas suspendem certos protocolos cotidianos, se abrem para o público externo, afetando essas pessoas que eventualmente retornam aos Terreiros como adeptas ou, simplesmente, passam a existir como clientes ou contatos estratégicos para as lideranças religiosas.

Por outro lado, a celebração de Iemanjá possibilita o espaço seguro para trocas espirituais e de afetos entre os adeptos, as quais só podem ocorrer quando todos se desarmam e passam a trabalhar orientados pelo afeto que os reúnem e que ultrapassam os interesses individuais. Iemanjá é a maior entre as Orixás cultuadas pelos Terreiros de Umbanda em Trairi, conhecida como mamãe sereia, e reconhecida como a senhora que merece a dedicação plena de todos os Terreiros pelo menos durante um mês do ano. É diante da Orixá que as lideranças umbandistas trairienses interagem, orientando-se pela coletividade, e, eventualmente interagem "desarmadas" em relação às disputas espirituais.

Nesse contexto, pais, mães de santo, médiuns desenvolvidos e desenvolventes

se reúnem há décadas nos Terreiros de Trairi com a intenção de celebrar Iemanjá. Eles se colocam desarmados – mas não desprotegidos – na cena do trabalho, com a determinação de trabalhar apenas para honrar a Orixá da forma mais digna e suntuosa possível. Isso implica altos investimentos realizados pelos dirigentes dos Centros de Umbanda, muitas vezes realizados a partir das doações de filhos de santo, de adeptos e de políticos locais que, secretamente, apoiam a iniciativa. A Festa de Iemanjá movimenta o comércio, o setor de serviços locais e o turismo na região, impactando na circulação de pessoas, de bens e de serviços associados às religiões afroindígenas (Anjos; Lima; Machado, 2025).

Quando pensamos na realização de um evento semelhante em âmbito municipal, dirigido pelo poder público com a chancela dos líderes de Terreiro, é importante considerar essas perspectivas criativas e autônomas que fertilizam o terreno para as mobilizações políticas dos Terreiros. A celebração de Iemanjá não foi iniciada nem tornada tradição pelo poder público local, haja vista que já ocorria no planejamento anual dos Terreiros há décadas, de modo que suas lideranças atuavam no contexto das relações políticas locais para viabilizar sua realização.

Então como o poder público chegou à essa experiência dos Terreiros? De que forma o poder público construiu sua proposta que incorpora e desloca para uma exposição ainda mais pública a dinâmica festiva dos Centros de Umbanda? Que interesses mobilizaram a atuação do poder público em torno da 1ª Louvação à Iemanjá de Trairi?

Em primeiro lugar, é preciso apontar que historicamente a relação entre Terreiros e poder público no município de Trairi é marcada pelo descaso e pela inércia deste último. Ao longo das últimas duas décadas, o censo demográfico de 2010 (IBGE, 2012) apontou a inexistência de pessoas vinculadas às religiões de matriz africanas ou indígenas em Trairi. Muito embora a existência de Terreiros, registrados na União Espírita Cearense de Umbanda – UECUM ou ligados à outras federações, seja concreta e conhecida pelos agentes políticos em Trairi – os quais eventualmente também tomam trabalhos de macumba nos Terreiros.

De toda forma, o dado sobre a inexistência de adeptos das religiões afro-brasileiras em Trairi oferecido pelo censo demográfico do IGBE durante muito tempo foi interpretado como uma justificativa para que nada fosse feito em termos de políticas públicas para essas populações. Não se tem conhecimento de nenhuma política pública que tenha sido construída com o direcionamento para esse segmento

da população trairiense antes de 2020.

O que mudou? Os Terreiros irromperam o manto da invisibilidade, desmentiram os números oficiais do censo demográfico realizado em 2010 (IBGE, 2012) em Trairi, assumiram a luta contra o silenciamento de suas ações religiosas e culturais e passaram a disputar uma agenda de direitos a partir da resistência instalada no setor cultural. Especificamente, foi a partir das ações associadas à publicização da trajetória de Mestra Maria Toinha, que passou a disputar recursos públicos na pasta da cultura, a fim de financiar seus projetos culturais, que os Terreiros passaram a emergir na cena de disputas pelo orçamento público, o que, na verdade, passa, em primeiro lugar pelo reconhecimento de sua legitimidade como espaços religiosos, culturais e sociais significativos para a vida comunitária.

No entanto, ao se colocarem no palco de embates pelo reconhecimento do Estado, os Terreiros não apenas confrontam, definem os marcos do seu reconhecimento, eles também são enquadrados, se ajustando aos limites que são estabelecidos pelo poder público. Não devemos, todavia, ver esse enquadramento como a morte dos Terreiros e de seus interesses, senão como parte de um jogo de estratégias políticas no qual ambos os jogadores se beneficiam enquanto negociam políticas públicas e aparecem juntos no palanque dos eventos.

É nesse sentido que no mês de novembro de 2024, a câmara municipal de Trairi aprovou a Lei 1.126/2024 (Trairi-CE, 2024) que foi sancionada pelo Prefeito Gustavo Moreira em 11 de novembro de 2024, cuja matéria legisla acerca da instituição do Título de Mestres e Mestras da Cultura Tradicional Popular de Trairi, Tesouros Vivos Municipais. Nesta lei, Mestra Maria Toinha foi nomeada como Mestra dos Saberes de Terreiro – Mãe de Santo, tornando-se a primeira mãe de santo a receber semelhante reconhecimento do poder público municipal. O evento para titulação dos Mestres e das Mestras foi organizado na programação do aniversário do município, como prescreve a lei, e direcionado especificamente para o dia 20 de novembro, ou seja, o dia em que se celebra a Consciência Negra no Brasil.

A escolha pelo dia 20 de novembro não foi aleatória, haja vista, que essa lei, assim como o aceno do poder público aos Terreiros de Umbanda em Trairi por meio do reconhecimento de Mãe Maria Toinha como Mestra dos Saberes de Terreiro, ocorreu na esteira de fortes tensões que desde 2020 são estimuladas pelos representantes do Encantarias – Ponto de Cultura do Ceará, à época coordenado por Marcos Andrade, que passaram a problematizar a falta de reconhecimento às ações

dos Terreiros, assim como a invisibilização à trajetória da Mestra e das religiões afroindígenas no município, fato que contrastava com o reconhecimento que ela recebia no âmbito da Secretaria de Cultura do Estado.

Em 2023, houve discussões públicas e em grupos de WhatsApp em que os representantes do Encantarias sugeriram acionar a Secretaria de Igualdade Racial do Estado, sob a justificativa de que o silêncio da Secretaria de Cultura de Trairi à respeito das populações negras e de Terreiros no dia 20 de novembro, seria uma manifestação de racismo institucional (Almeida, 2021).

Esse fato, curiosamente, levou ao estreitamento da relação da Secretaria da Cultura de Trairi com a Secretaria de Igualdade Racial do Estado, sobretudo quando o poder público municipal passou a desejar o reconhecimento do Estado do Ceará através do Selo Município Sem Racismo. Esse Selo foi implementado pela Secretaria de Igualdade Racial do Ceará a partir da Lei estadual nº17.704/2021 (Ceará, 2021) como uma forma de reconhecer o trabalho dos municípios que se comprometem com ações, projetos e iniciativas que visam promover a equidade racial e o combate ao racismo.

Logo, os movimentos do poder público em direção aos Povos de Terreiro de Trairi foram estimulados pelo interesse do município em adquirir o Selo Município Sem Racismo, que foi conquistado em 11 de maio de 2026, após a realização da Festa de Iemanjá em agosto 2025, da Caminhada da Umbanda em 13 de novembro de 2025 e da instalação do Conselho Municipal da Igualdade Racial, em 12 de março de 2026.

O interesse do poder público de Trairi pela Festa de Iemanjá, portanto, deve ser analisado dentro dos esforços deste ator político para alcançar o reconhecimento do Estado do Ceará como município antirracista através da certificação proporcionada pelo Selo Município Sem Racismo. É nesse contexto que a Secretaria da Cultura de Trairi, por ter mais abertura para dialogar com os Terreiros, uma vez que os compreende como manifestações culturais (Almeida, 2025), dirigiu seus esforços para reunir as lideranças de Terreiro e preparar a festa como uma ação que contou com o amplo apoio do poder público – como exemplificado nas peças de divulgação expostas nas redes sociais, como a que se vê a seguir.

Card divulgado pela Secretaria da Cultura do município de Trairi, no Instagram e no WhatsApp, como convite para Louvação de Iemanjá – 2025.

Fonte: Produzido pela Secretaria de Cultura de Trairi. Retirado do Grupo Povos de Terreiro de Trairi, no WhatsApp. Coletado em 08/06/2026.

Através do card, é possível verificar que a proposta de evento foi capturada pela Secretaria da Cultura, de modo que a instituição é a única que aparece ao lado da Prefeitura de Trairi como promotora da celebração. Nenhum dos Terreiros ou suas lideranças são relacionadas na peça publicitária, seja através de alguma logomarca, seja através de menção escrita, muito embora tenham atuado em várias ocasiões para viabilizar o evento. Também não aparecem outras instituições ou coletivos culturais que trabalham com cultura afro-brasileira, afroindígena ou diretamente com os Povos de Terreiro, as quais sequer foram convidadas para contribuir com o planejamento da solenidade de Louvação à Iemanjá.

Tal postura é reveladora da forma como o poder público captura para sua agenda as ações que dialogam com os interesses e lutas dos movimentos sociais, que foram estimuladas por esses atores políticos, enquanto apaga ou invisibiliza os sujeitos que atuaram para que a demanda fosse reconhecida, legitimada e posta em ação na esfera estatal. Há anos que lideranças umbandistas de Trairi sugerem uma reunião maior dos Povos de Terreiro no âmbito da Festa de Iemanjá, seguindo o exemplo de Fortaleza e de cidades vizinhas e deslocando a festividade para o litoral

coletivamente no dia 15 de agosto. Esse interesse foi amplamente defendido por esses sujeitos nas reuniões com o Secretário da Cultura de Trairi, em 2025, tornando-se uma das principais razões que estimulavam as negociações com o poder público naquelas ocasiões.

A divulgação do card, no entanto, suscitou entre alguns Terreiros a percepção de que a Prefeitura havia capturado a pauta, atuando para ocultar os grupos religiosos/culturais/políticos que mobilizaram a luta e a resistência em torno daquela reivindicação, ao tempo em que se posicionava como a única protagonista no cenário de realização da 1ª Louvação à Iemanjá de Trairi. Evidentemente que o mérito da Prefeitura, através de sua Secretaria da Cultura nesse tópico foi notável, haja vista que conseguir reunir os Terreiros em torno de um único objetivo não foi tarefa fácil.

As diferenças percebidas pelos sacerdotes e sacerdotisas no âmbito da Umbanda estabelecem entendimentos distintos em relação à muitas temáticas (Santos, 2025), entre elas a forma de se cultuar Iemanjá. Portanto, alguns sacerdotes se impuseram criticamente às propostas da Secretaria da Cultura e das lideranças religiosas escolhidas pelos agentes públicos para participar das reuniões em que se definiram a programação e os demais detalhes da Louvação à Iemanjá.

Dois entraves principais surgiram em meio às discordâncias. O primeiro deles foi em relação ao nome atribuído à celebração, ou seja, "Louvação à Iemanjá", o qual destoava da tradição consolidada em torno da designação "Festa de Iemanjá", realizada pelos Terreiros ao longo de décadas. Esse foi, aliás, um ponto destacado como revelador da apropriação da solenidade pelo poder público municipal. *Mudaram o nome da Festa de Iemanjá?* – perguntaram alguns pais de santo e adeptos. Semelhante disputa simbólica em torno das palavras que nomeiam os elementos das religiões e culturas afroindígenas foi encontrada por Almeida (2025) nas negociações entre Terreiros e Estado do Ceará na circunstância de realização da pesquisa do Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará (Alagbà, 2022).

O segundo ponto de discordância e este ainda mais problemático por interferir nos aspectos que dizem respeito a autonomia dos Terreiros para realizarem seus cultos, foi a sugestão – recebida como obrigação – de utilização de fardas específicas para participação da "louvação". Essas fardas não seriam disponibilizadas através do patrocínio da Secretaria da Cultura de Trairi, mas deveriam ser providenciadas por cada Terreiro, pelos pais, mães ou filhos de santo. Esse ponto, ao ser colocado como uma decisão tomada pelas lideranças em conjunto com a

Secretaria da Cultura, perturbou as relações com os Terreiros que se dispuseram a participar da solenidade.

Uma série de desentendimentos, discussões e críticas foram protagonizados entre vários pais e mães de santo, sobretudo estimuladas por aqueles que se recusaram a custear as fardas com recursos próprios, alegadamente indisponíveis. As alegações destes dialogavam com a situação específica dos Terreiros e de suas comunidades, seja em relação à vulnerabilidade socioeconômica, como também em relação à autonomia e liberdade que cada pai e mãe de santo possui para organizar seu Centro de macumba (Santos, 2022). Impor uma marca homogênea, uma farda comum, feria esses Terreiros nesses dois aspectos, quer dizer, as lideranças dos Terreiros não dispunham de dinheiro para providenciar esse item, muito menos manifestavam interesse em homogeneizar os Terreiros por ocasião da festa.

Diante da recusa manifestada por pais de santo vulneráveis econômica e socialmente, a sugestão/obrigação da farda foi retirada, muito embora isso tenha ocorrido diante da saída de Terreiros do evento e do grupo dos Povos de Terreiro no WhatsApp, os quais se indignaram diante de semelhante imposição, tenha sido ela efetuada pela Prefeitura ou pelas demais lideranças de Terreiro da sede do município de Trairi.

Para essas lideranças dos Terreiros, essa situação repercutiu muito negativamente, tendo em vista que o que a Louvação à Iemanjá procurava fazer era, na perspectivas desses sujeitos: 1) reunir a maior quantidade de Terreiros e de adeptos possível para tornar a presença da religião irrefutável na esfera pública municipal, 2).

Alinhar a atuação política dos Terreiros, tornando seus interesses convergentes no que se refere à conquista de direitos; 3) Alinhar os Terreiros, no sentido estrito da sua atividade religiosa, mas apenas no que se refere ao interesse comum de celebrar Iemanjá, mantendo, portanto, as diferenças de culto em relação às outras atividades espirituais.

As negociações entre Terreiros e Prefeitura, portanto, foram marcadas por tensões e conflitos entre esses dois atores, mas principalmente por discordâncias que, em alguns casos, atuaram para aprofundar as divergências entre os Terreiros e suas lideranças humanas em Trairi (Santos, 2025). Esses conflitos, entretanto, não diluíram as possibilidades para a realização da Festa de Iemanjá, no dia 15 de agosto de 2025, em uma ocasião histórica, na qual, pela primeira vez, o poder público

participou da solenidade junto aos Terreiros de Umbanda de Trairi.

De modo geral, essa foram as relações e interesses que desempenharam, cada qual, um papel importante na organização da 1ª Louvação à Iemanjá de Trairi. A seguir, faço a descrição densa (Geertz, 2008) dessa celebração, como forma de compreender seu impacto no município e sua repercussão para a organização dos Terreiros enquanto coletividades.

O RITUAL DA FESTA: A CELEBRAÇÃO, A GIRA E A MULHER NEGRA BAIANDO

A Louvação de Iemanjá, realizada através da parceria entre Secretaria da Cultura de Trairi com os Povos de Terreiro do município proporcionou a histórica ocupação da praia de Flecheiras pelos Povos e Comunidades de Terreiro locais para sua celebração religiosa. Esse movimento político instaurou no município o precedente do reconhecimento das manifestações religiosas e culturais dos Terreiros como legítimas, do ponto de vista do poder público.

Essa legitimidade se expressa, entre outras coisas, no direito de uso de uma das praias mais famosas de Trairi por essas populações historicamente marginalizadas, apagadas da experiência social e excluídas do interesse público. O gesto da Secretaria da Cultura, nesse sentido, possui um peso significativo na história política do município ao legitimar os direitos que são pleiteados pelos Terreiros há décadas e que encontram resistência nas forças reacionárias e racistas que guiam as políticas públicas municipais.

Tal mobilização, todavia, ocorreu em um cenário de disputas pelo direito de ocupar a praia que é reconhecida pelo domínio do capital internacional, o qual historicamente realiza seu lobby nas políticas públicas de Trairi para manter o controle sobre o uso e o acesso à praia exclusivamente para o turismo de massa.

Festa de Iemanjá de Trairi, 15 de agosto de 2025.

Fonte: Foto Marcos Andrade – Acervo do Encantarias – Ponto de Cultura do Ceará.

Não sem motivo, o distrito de Flecheiras foi alvo de uma série de obras públicas realizadas pela Prefeitura de Trairi nos últimos 05 anos, as quais modificaram e melhoraram a infraestrutura urbana, o acesso à praia e aos serviços públicos e privados disponíveis na comunidade. Essas modificações são amplamente visibilizadas pelo poder público local, destacando que o investimento se justifica exatamente em função da praia de Flecheiras ser um destino turístico muito procurado.

As melhorias na infraestrutura do distrito de Flecheiras, portanto, ocorrem na esteira do lobby realizado pelo empresariado, de modo que seus interesses são privilegiados na agenda do investimento do poder público local. Essa percepção se expressa na realidade contrastante da zona urbana e da zona periférica de Flecheiras, pois enquanto a primeira é alvo de um conjunto de intervenções a segunda padece na ineficiência do poder público. A zona do Barreirão é marcada, largamente, pela ausência de investimentos significativos em praças, saneamento básico, areninhas, asfalto e outros equipamentos essenciais para garantir a dignidade da população periférica. No card abaixo, destacamos uma das publicações que publicizam as iniciativas da Prefeitura no sentido de melhorar e ampliar a infraestrutura do distrito de Flecheiras.

Card divulgado pela Prefeitura Municipal de Trairi, no Instagram, destacando o processo de modernização da infraestrutura urbana de Flecheiras.

Fonte: Domínio público – Instagram da Prefeitura Municipal de Trairi, print coletado em 08/06/2026.

É conhecido, no entanto, que a ocupação da praia de Flecheiras pelo capital internacional a partir da década de 1990 modificou radicalmente a vida da comunidade ribeirinha que se estabelecia naquela região. Os moradores locais, descendentes dos indígenas Potiguara, foram empurrados para a região da restinga, atualmente nomeada como Barreirão, acumulando-se em uma precária periferia que se estabelecia enquanto os empresários estrangeiros e brasileiros adquiriam a um preço muito abaixo do mercado os terrenos localizados à beira mar.

Desta forma, as desigualdades socioeconômicas se expressam diretamente na ocupação do espaço urbano da praia de Flecheiras, haja vista que as pousadas, prédios residenciais, e condomínios luxuosos se localizam na faixa litorânea do distrito, abrigando turistas e moradores endinheirados, enquanto as pessoas vulneráveis socioeconomicamente residem nas margens do distrito, na porção mais desvalorizada, sem acesso facilitado aos serviços e bens que se concentram na parte rica. É justamente nessa região empobrecida de Flecheiras que os Terreiros de Umbanda também estão construídos, sendo administrados e frequentados sobretudo por pessoas empobrecidas.

É nesse contexto que a ocupação da faixa de areia pelos Povos e Comunidades de Terreiro, na celebração de Iemanjá, em um ritual associado à macumba, representa um feito notável na história política e econômica do distrito de Flecheiras e do município de Trairi. A escolha da praia, inclusive, foi motivo de constrangimento por parte de alguns adeptos da Umbanda, e, certamente, repercutiu na gestão municipal, tendo em vista o receio de represálias do racismo religioso (Nascimento, 2017) atuante na cidade.

A escolha, no entanto, foi mantida, sustentada e defendida pelo poder público e pelas lideranças dos Terreiros que estavam à frente das negociações. Estas últimas, aliás, esperavam que o evento marcasse um novo tempo em que os Povos de Terreiro não precisariam se esconder no espaço público ou ter medo de lutar pelos direitos que passaram a reconhecer como seus. Diante disso, a Secretaria da Cultura se prontificou em apoiar a iniciativa fornecendo duas tendas, a estrutura de som, a água, além de proporcionar ônibus para os deslocamentos dos Terreiros a partir de duas rotas em Trairi até o coqueiral na praia de Flecheiras.

Tendo o evento sido marcado para iniciar às 14h, entretanto, foram as dificuldades impostas pelo transporte que começaram como o primeiro "contrário"[88] (Santos, 2025) que atingiu a celebração. Em primeiro lugar, a incerteza em relação aos transportes perturbou o ânimo daqueles pais de santo, mães de santo e adeptos que não tinham como se deslocar para a praia em transporte próprio. Em segundo lugar, quando finalmente os ônibus foram confirmados pela Secretaria da Cultura, os Terreiros tiveram que fazer rotas que dificultaram sua organização para a Festa, de modo que houve atrasos significativos na chegada de algumas lideranças no local marcado.

De toda forma, as lideranças dos Terreiros e filhos de santo que chegaram mais cedo ao espaço e se concentraram debaixo das tendas, prepararam o altar com a estátua de Iemanjá e outros elementos litúrgicos que faziam parte das oferendas apresentadas por cada Terreiro.

"Tamboristas" lançaram as mãos aos tambores e maracás, cantando pontos de Encantados que eram invocados para garantir a proteção de Ogum no evento. Enquantoais de santo, mães de santo, filhos de santo, médiuns independentes, adeptos e curiosos chegavam, a gira era aberta pelas lideranças que puxavam pontos conectados à linha do mar, convocando Ogum para realizar a defesa do Terreiro que se instalava sob as areias quentes, em uma tarde que custava a caber na realidade dessa gente marginalizada.

[88] Utilizamos a palavra "contrário" na acepção religiosa que Marcos Andrade realiza na abertura do livro Narrativas de Terreiro (2025). O autor faz referência ao trabalho de Mestra Maria Toinha na Umbanda, recuperando o termo a partir de uma concepção enterreirada, na qual se compreende o contrário como "atrapalho", "dificuldade", "perturbação", "barreira".

Altar da Rainha Iemanjá ornamentado pelos Terreiros para a 1ª Louvação à Iemanjá de Trairi, 15 de agosto de 2025.

Fonte: Foto Marcos Andrade – Acervo do Encantarias – Ponto de Cultura do Ceará.

A Louvação, todavia, só foi formalmente iniciada mediante a realização de um momento que é comum a todos os eventos patrocinados ou construídos em parceria com o poder público, a abertura oficial. Nesse instante, é comum que as autoridades presentes sejam convidadas a falar, nomeando os esforços que foram concretizados na iniciativa, assim como destacando o papel do poder público na mobilização social. Não ocorreu dferente na 1ª Louvação à Iemanjá de Trairi, pois foi a partir da fala do Secretário da Cultura de Trairi que a ocasião foi formalmente instituída.

Esse momento, porém, foi marcado pela surpresa protagonizada por líderes religiosos e por atores do setor cultural, especialmente do Encantarias – Ponto de Cultura do Ceará, uma vez que o Secretário de Cultura, o Sr. Juscelino Santos, havia preparado uma certificação para os Terreiros e para as entidades culturais ligadas às tradições de matriz africana, como pontuou o documento produzido pela Secretaria e

entregue aos pais de santo e mães de santo. O Encantarias, foi a única entidade cultural a receber o certificado nessa ocasião, fato que expressa seu pioneirismo na cena cultural, artística e religiosa trairiense na defesa dos direitos e do reconhecimento dos Povos e Comunidades de Terreiro.

Certificação dos Terreiros e Entidades culturais de tradição de matriz africana pela Secretaria da Cultura de Trairi. Festa de Iemanjá de Trairi, 15 de agosto de 2025.

Fonte: Domínio público – Instagram da Secult – Trairi, print coletado em 08/06/2026.

A entrega dos certificados foi percebida pelos presentes como um gesto que marca o reconhecimento aos Terreiros por parte do poder público, estabelecendo um precedente importante na luta no município de Trairi pelos direitos assegurados para essas entidades e seus adeptos desde a Constituição Federal de 1988. A certificação também assumiu uma identificação positiva por parte dos Terreiros, uma vez que representa a validação destes espaços como promotores de cultura e de arte.

De certa forma, também se reconhece formalmente nessa certificação o direito dos Terreiros de ocupar o espaço público do município, através de dimensão religiosa, assim como o fazem outras denominações religiosas atuantes no território de Trairi. A certificação, portanto, presentifica o apoio da Prefeitura de Trairi à Festa de Iemanjá realizada na praia pelos Terreiros, de modo que é como se a celebração saísse da clandestinidade, tendo em vista que nunca havia sido pedida a autorização do poder público para a utilização do espaço. De forma pioneira, essa Louvação permitiu que os Povos de Terreiro de Trairi tivessem o acesso à praia legitimado na esfera jurídica municipal. Esse precedente abre espaço para a realização de outros eventos religiosos no mesmo território, sem que se tenha a expectativa de negação desse direito formalmente conquistado.

Certificado expedido pela Secretaria da Cultura de Trairi e recebido pelo Encantarias – Ponto de Cultura do Ceará, na 1ª Louvação à Iemanjá de Trairi, em 15 de agosto de 2025.

CERTIFICADO DE RECONHECIMENTO

A Secretaria da Cultura de Trairi, em nome da Prefeitura Municipal de Trairi, concede o presente Certificado de Reconhecimento ao

Entidade Cultural Encantarias

pela valiosa participação no Primeiro Encontro de Louvação a Yemanjá, realizado em 15 de agosto de 2025, momento de fé, axé e união em homenagem à Rainha do Mar.

Sua presença fortaleceu as tradições de matriz africana, renovou a energia das águas e reafirmou o compromisso com a preservação de nossa cultura e espiritualidade.

Trairi – CE, 15 de agosto de 2025.

Antonio Juscelino B. Santos
Secretário Municipal da Cultura de Trairi

Digitalizado com CamScanner

Fonte: Acervo do Encantarias – Ponto de Cultura do Ceará.

Logo após esse momento, duas mães de santo se posicionaram nos microfones e abriram a liturgia da Festa, com as orações e preces que são necessárias para se abrir uma mesa de macumba, seja de cura, de trabalhos diversos ou de festa. A gira, portanto, se iniciou na voz de Mãe Célia, da Tenda Zé Pilintra e Nossa Senhora da Conceição, foi continuada na voz de Mãe Tainá, do Terreiro Sete Montanhas, Senhor Nego Gerson e

Dona Maria Mulambo e foi continuada nas múltiplas vozes que preenchiam o espaço das tendas e das areias da praia de Flecheiras.

Ritos iniciais realizados por Mãe Célia na abertura da Festa de Iemanjá de Trairi, 15 de agosto de 2025

Fonte: Foto Jefferson Sousa – Acervo do Encantarias – Ponto de Cultura do Ceará.

A Rainha Iemanjá foi chamada desde os cânticos iniciais que os presentes entoavam. Através da presença da grande mãe dos Orixás se celebrava a luta, a resistência de Festas que haviam sido realizadas clandestinamente naquela praia, assim como as conquistas da caminhada que se abriu sob a proteção de Exu e de Ogum. Ao iniciar a gira, Mãe Célia pediu as bênções de Iemanjá, em primeiro lugar, perspectivando caminhos futuros que possibilitassem a organização dos Povos de Terreiro de Trairi.

A primeira pessoa a se entoar, abrindo a mesa de trabalho com os Encantados, no entanto, foi um homem negro, chamado Pai Santo, que atua na Umbanda há mais de 3 décadas. As lideranças presentes apresentaram a dificuldade de identificar quem seria o mais indicado para semelhante honra, logo, a partir do reconhecimento da senioridade de Pai Santo, este foi indicado para a tarefa, sendo precedido por outros pais e mães de santo.

Pai Santo brindo a gira da Festa de Iemanjá de Trairi, 15 de agosto de 2025

Fonte: Foto Marcos Andrade – Acervo do Encantarias – Ponto de Cultura do Ceará.

Cada pai de santo entoado foi assistido por seu ponta de mesa, o qual ficava encarregado de limpar seu rosto com uma toalhinha, de entregar a bebida, o cigarro ou qualquer outro elemento ritual solicitado pelo Mestre entoado. Cada Terreiro ficou responsável por providenciar os itens necessários para os Cavaleiros, uma vez entoados nas coroas dos médiuns. Desta forma, cada Terreiro preparou seu conjunto de elementos ritualísticos, tendo sido eles custeados com recursos próprios. Ainda assim, o Encantarias distribuiu velas azuis e cigarros a todos os Terreiros presentes na ocasião.

Nesta gira, cabe destacar o trabalho de Mãe Luzia, esposa de Pai Santo, que adentrou à roda na qual se posicionaram filhos de santo, pontas de mesa, tamboristas, adeptos, e curiosos aplaudindo as entidades que baiavam incorporadas em seus cavalos. Mãe Luzia, uma mulher negra idosa, destacou-se por sua vestimenta em tons azuis e

amarelos, com suas guias azuis, amarelas, preto e branco e cor de madeira, trabalhando em um espaço quase completamente dominado por homens entoados.

Colagem destacando a performance de Mãe Luzia na Festa de Iemanjá de Trairi, 15 de agosto de 2025.

Fonte: Foto Marcos Andrade – Acervo do Encantarias – Ponto de Cultura do Ceará.

Ao se entoar, Mãe Luzia ocupou o espaço das mulheres no centro daquela gira, dançando, cantando, saudando os presentes, sejam pais de santo, mães de santo, Encantados entoados, médiuns e adeptos com os quais seus Cavaleiros falaram. Enquanto cantava, era acompanhada pelos demais Mensageiros em terra, pelas mães de santo que ampliavam o entendimento dos pontos através dos microfones. A performance de Mãe Luzia colocava em ação o corpo e a voz da mulher negra que enquanto é alvo do racismo e do machismo na sociedade, passa a ocupar uma posição de prestígio e respeito dentro do Terreiro de Umbanda.

O corpo e a voz de Mãe Luzia se colocaram na cena da Festa como ferramentas que ao serem acionadas pelos Encantados distribuem o axé a todos os presentes naquele Terreiro. São ferramentas que se colocam à serviço da cura, da proteção e da força, para que, como disseram vários de seus guias: "*Esse trabalho seja de alevante, que traga coisas boas para todos os que estão aqui e os que não estão*". Mãe Luzia girou com Cavaleiros na linha de Ogum, na linha das matas, na linha das crianças, com as Pretas Velhas, até despertar. Os demais Cavaleiros entoados em seus respectivos cavalos, revezavam o direito de cantarem e dançarem no centro da roda, conferindo a todos a possibilidade de girar quando chegasse sua respectiva vez.

Chamou a atenção, no entanto, um movimento que ocorreu fora desta roda, o qual chamo de segundo "contrário" do evento. No momento inicial, quando as

lideranças dos Terreiros decidiram ocupar o espaço à frente das tendas para realizar a roda na qual os Encantados girariam, percebemos que um pequeno grupo de pessoas tinha se dirigido a um espaço mais afastado da praia, abrindo outra gira naquele lugar. Esse movimento foi percebido pelas lideranças, tendo algumas delas confidenciado a mim que aquela atitude não era esperada, uma vez que se buscava a união dos Terreiros ao mantê-los juntos no mesmo espaço.

Nesse sentido, observamos essa separação como um movimento que expressa, fundamentalmente, os conflitos e disputas simbólicas que marcam as relações entre os Terreiros (Santos, 2025). Contudo, ao invés de analisar esse fator como um sintoma de uma conjuntura ruim, que revelaria desorganização ou desunião, percebo como uma situação absolutamente comum no cenário das disputas por poder político ou religioso no âmbito de todas as denominações religiosas conhecidas no Brasil.

Esse fato, na verdade, revela de diferentes formas a autonomia das lideranças religiosas afroindígenas frente às instâncias que procuram organizar e institucionalizar a religião. Também podemos verificar que semelhante movimento contribui para manter a independência e criatividade destes Terreiros, uma vez que ao enfrentar a autoridade constituída, assumem a possibilidade de fazer/ser diferente.

A recusa a uma única autoridade, seja ela centralizada ou coletiva, demonstra a capacidade dos Terreiros de resistir a qualquer tentativa de normalização, estabelecendo a diferença como perspectiva para suas existências e atuações. Nesse caso, a separação em rodas não prejudicou a Festa de Iemanjá de Trairi, atuando, ao contrário, para disseminar naquele ponto da orla da paria de Flecheiras a gira afroindígena que honrava Iemanjá.

Portanto, desvirado esse contrário, o ritual seguiu com o gesto de Pai Paulo preparando a oferenda de flores e frutas em um barco, que foi levado até o mar em uma procissão conduzida pela Encantada entoada na coroa do pai de santo. Ao adentrarem às ondas, as flores foram dedicadas em oferendas entregues pelos Terreiros e pelo Encantarias – Ponto de Cultura do Ceará. Rituais específicos de limpeza foram feitos pelos pais de santo nos filhos de suas casas. Encantados foram invocados com cânticos. Médiuns despertaram e a gira foi fechada. A imagem a seguir registra os momentos finais desta festa que marcou a paisagem trairiense.

A procissão dos Terreiros na Festa de Iemanjá de Trairi, 15 de agosto de 2025

Fonte: Foto Jefferson Sousa – Acervo do Encantarias – Ponto de Cultura do Ceará.

A GIRA COMEÇOU A GIRAR: PARA NÃO CONCLUIR

A Festa de Iemanjá de Trairi, em 2025, embora capturada pelo poder público a partir de interesses específicos, no final das contas, assumiu a identidade dos Povos de Terreiro do município. O evento tornou-se a principal plataforma a partir da qual passaram a se organizar as lideranças dos Terreiros no cenário político trairiense, estreitando seus vínculos para se fortalecerem na luta/caminhada por seus direitos na agenda das políticas públicas locais.

A repercussão da Festa de Iemanjá no município, no geral, foi muito positiva. A sequência de postagens da Secretaria da Cultura de Trairi não foi alvo de comentários negativos. Pelo contrário, as curtidas e comentários na referida página foram garantidos, em sua maioria, pela forte atuação dos Povos e Comunidades de Terreiro nas redes sociais. Esses sujeitos disseminaram o conteúdo em seus perfis, assumindo seu pertencimento religioso às religiões afroindígenas e publicizando o evento como forma de atrair pessoas para a celebração.

É preciso, no entanto, apontar que algumas pessoas comentaram reservadamente terem sofrido pressão de políticos e de familiares em seus círculos sociais, tanto para não frequentarem o evento, como para não apoiarem semelhante movimento. Questionou-se, inclusive, o apoio do poder público à semelhante iniciativa, julgando-a como não elegível para receber recursos públicos. Curiosamente, são os mesmos cidadãos que sabem que vigora em Trairi a Lei 532/2010 (Trairi/CE, 2010) que instituiu o dia 20 de novembro como o Dia Municipal do Evangélico. Desde 2011, anualmente a Prefeitura Municipal de Trairi tem realizados shows de grande porte, financiados com recursos próprios, com o intuito de celebrar esse recorte da população.

O dia 20 de novembro, como se sabe é um símbolo da luta antirracista, sendo celebrado em todo o país como um marco para as ações, projetos e iniciativas de combate ao racismo. Há uma contradição, portanto, no uso desta data em Trairi, haja vista que ela foi direcionada para outro recorte religioso da população que possui embates com as religiões de matriz africana. Historicamente, portanto, o poder público municipal não celebra a cultura negra em Trairi no dia da consciência negra, uma vez que a data se destina ao conjunto de celebrações do dia do evangélico, que incluem cultos campais e shows com artistas famosos no mundo gospel.

Aqueles que se colocaram contra a Festa de Iemanjá, não refletiram suficientemente sobre a contradição que significa os Povos e Comunidades de Terreiro de Trairi não terem o dia 20 de novembro reservado para suas celebrações em parceria com o poder público, de modo a serem apoiados na sua luta contra o racismo presente na sociedade. Os indivíduos e grupos que atuaram contra a iniciativa do poder público, contudo, não lograram feito contra a Festa de Iemanjá.

A resistência dos Povos e Comunidades de Terreiro trairienses, portanto, dirigiu seus esforços para tornar o dia 15 de agosto a data na qual irrompem na cena pública municipal os saberes, os fazeres, as poéticas, as religiões afroindígenas atuantes no território trairiense. No contexto da Festa de Iemanjá realizada há décadas pelos Terreiros, essas populações negras, indígenas e mestiças disputam o espaço público (Paulino, 2025), tensionando a sociedade local, ao tempo em que promovem suas culturas e religiões.

A partir desse evento, é possível pensar os caminhos das relações entre Terreiros e poder público no município de Trairi, no sentido de compreender que articulações são construídas para assegurar os direitos dos Povos de Terreiro. Nesse trabalho, não seguimos uma lógica ingênua sobre o papel do Estado e muito menos sobre as relações de poder que se estabelecem entre os Terreiros.

Que Iemanjá lave nossos caminhos e abra nossa compreensão para os fenômenos que começamos a analisar neste artigo.

Odoyá, Minha Mãe!
Saravá, Mãe D'água!
Salve, Minha Mãe Iemanjá!

REFERÊNCIAS

ALAGBÁ. **Inventário dos Povos de Terreiro do Ceará**. Coordenador geral: Emmanuel Bastos. Fortaleza: Gráfica LCR, 2022.

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. Relações entre Terreiro e Estado: palavras, categorias e conceitos em disputa. In: SOUSA, Antonio Jefferson Teixeira; SANTOS, Marcos Andrade Alves dos; AIRES, Rosilene; MACHADO, Adilbênia Freire; SILVA, José Kasio Barbosa da. **Narrativas de Terreiro**: memórias, estórias e pesquisas sobre as religiões afro-indígenas no Ceará. Ourinhos – SP: Editora Edições e Publicações, 2025.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2021.

ANJOS, Jean Souza dos; LIMA, Maria Gardênia Freitas de; MACHADO, Eduardo Gomes. A Festa de Iemanjá na prainha do Aquiraz-CE: o nascimento de uma tradição. In: SOUSA, Antonio Jefferson Teixeira; SANTOS, Marcos Andrade Alves dos; AIRES, Rosilene; MACHADO, Adilbênia Freire; SILVA, José Kasio Barbosa da. **Narrativas de Terreiro**: memórias, estórias e pesquisas sobre as religiões afro-indígenas no Ceará. Ourinhos – SP: Editora Edições e Publicações, 2025.

Ceará, Brasil, 2021. LEI Nº 17.704, DE 15 DE OUTUBRO DE 2021, CRIA O "SELO MUNICÍPIO SEM RACISMO", NO ESTADO DO CEARÁ. Disponível em: https://leisestaduais.com.br/ce/lei-ordinaria-n-17704-2021-ceara-cria-o-selo-municipio-sem-racismo-no-estado-do-ceara

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. **Revista Brasileira de Educação**, v. 16, n. 47, p. 333–361, maio 2011.

_____. **Teorias dos movimentos sociais**: paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

MONTERO, Paula. Introdução. In: MONTERO, Paula (org.). **Religiões e controvérsias públicas**: experiências, práticas sociais e discursos. São Paulo, SP: Editora Terceiro Nome; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015. p. 11-25.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. O Fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanos. **Revista Eixo,** Brasília – DF, v. 6. n. 2, 51-56, 2017.

PAULINO, Antonio George Lopes. Narrando o Terreiro dentro e fora dos muros: Exu como pensamento de fronteira na exposição Festa, Baia, Gira, Cura. In: SOUSA, Antonio Jefferson Teixeira; SANTOS, Marcos Andrade Alves dos; AIRES, Rosilene; MACHADO, Adilbênia Freire; SILVA, José Kasio Barbosa da. **Narrativas de Terreiro**: memórias, estórias e pesquisas sobre as religiões afro-indígenas no Ceará. Ourinhos – SP: Editora Edições e Publicações, 2025. (cap. 08, p. 104-135).

PAULINO, Antonio George Lopes; PEREIRA, Antonio Renaldo Gomes; CONCEIÇÃO, Joanice Santos. Mudanças e permanências no cenário das religiões e espiritualidades populares: apresentação do dossiê. **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. João Pessoa, v. 1, n. 34, p. 10-27, jan./jun., 2025.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SANTOS, Marcos Andrade Alves dos. Encantados, terreiros e trajetórias na Umbanda cearense: os descaminhos da Mística dos Encantados de Mestra Maria Toinha. In: SOUSA, Antonio Jefferson Teixeira; SANTOS, Marcos Andrade Alves dos; AIRES, Rosilene; MACHADO, Adilbênia Freire; SILVA, José Kasio Barbosa da. **Narrativas de Terreiro**: memórias, estórias e pesquisas sobre as religiões afro-indígenas no Ceará. Ourinhos – SP: Editora Edições e Publicações, 2025.

_____. Notas críticas sobre a pesquisa em terreiros de umbandas do interior do Ceará. **Revista Sentido da Cultura**, v. 9, n. 17, p. 57-72, 2022.

TRAIRI, Ceará, 2010. LEI MUNICIPAL N° 532, de 20 de novembro de 2010, INSTITUÍ O DIA MUNICIPAL DO EVANGÉLICO NO MUNICÍPIO DE TRAIRÍ. Disponível em https://trairi.ce.gov.br/leis.php?id=449

TRAIRI, Ceará, 2024. LEI MUNICIPAL Nº 1126, de 11 de novembro de 2024, CRIA A LEI QUE INSTITUI O TÍTULO DE MESTRES E MESTRAS DA CULTURA TRADICIONAL POPULAR DO MUNICÍPIO DE TRAIRI, TESOUROS VIVOS MUNICIPAIS, E DÁ OUTRAS PROVIDÊNCIAS. Disponível em: https://www.trairi.ce.gov.br/leis.php?id=1313

RESENHA

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Corre-gira*: filosofia a golpes de macumba. Rio de Janeiro: Mórula, 2026.

Victor Maia

Filósofo e psicanalista (EBEP-Rio), pós-doutor em filosofia contemporânea pela UERJ e pela UFRJ.

Ô, como é bonito o pisar dos caboclos
Eles pisam na areia no rastro do outro
(Ponto de caboclo)

A editora Mórula publicou no primeiro semestre de 2026 o mais recente livro do filósofo popular brasileiro Rafael Haddock-Lobo, *Corre-gira: filosofia a golpes de macumba*. Com orelhas assinadas por Luiz Rufino, abertura da gira por Luiz Antonio Simas e encerramento da gira por Helena Theodoro, o livro se amarra em oito ensaios cujos títulos já nos deixam entrever a aposta de Rafael num pensamento radicalmente brasileiro: "Por que uma filosofia popular brasileira?", "Correndo gira", "Por uma filosofia das matas", "Fragmentos de políticas macumbeiras", "Os gêneros das ruas", "Maria Navalha, um 'trabalho' de campo", "Encruzilhadas filosóficas" e "A epistemolo*gira* Dos Santos".

Logo no início do livro, uma nota com a silhueta de uma quase-advertência diz que o autor pretende entrar na gira da qual fazem parte seus parceiros de escrita e composição, Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino. O que já nos informa um gesto ético de reconhecer quem veio antes de nós, de pedir passagem e entrar na gira. Mas esta é também uma obra que presta uma merecida homenagem à filósofa Dona Helena Theodoro, a quem Rafael reconhece como a *primeira filósofa popular brasileira* a derrubar os muros da embranquecida academia filosófica brasileira e abrir os caminhos para um pensamento filosófico popular com sotaques não europeus. Filósofo generoso, Rafael risca o ponto, entra na gira e nos convoca a deixar a gira girar. Para a grande

festa que organiza ao longo das páginas de *Corre-gira*, convida Maria Navalha, Zé Pelintra, Marcelo Moraes, Jacques Derrida, Oxóssi, Martin Heidegger, Oxum, Iemanjá, caboclos, Hegel, seu Tranca-Ruas, Joãozinho da Gomeia, Lélia Gonzalez, Nego Bispo, Madame Satã, Guimarães Rosa, Nietzsche, entre muitos outros, para um ebó epistemológico que aponta para o mitológico, ou melhor, para o encantado por detrás de toda racionalidade.

Sim, sim. *Corre-gira* é um duplo sim ao giro de uma *gira macumbística da filosofia brasileira*, que não pode ter senão as feições do feminino. "A gira, *o feminino do giro*, sua feição mulher que, não apenas gira como o giro no sentido de mudar, desviar, promover deslocamentos, mas que também gira como a festa, a roda, o encontro que abre os caminhos e que é marcado pelo termo quimbundo *njira*" (p. 37). Em vez de perguntar simplesmente pelas condições de possibilidade de uma razão encantada, o que Rafael faz é indagar pelas condições de *cruzo* a partir das quais é possível despachar o *carrego colonial*, timpanizar nossa escuta para as diferentes práticas e saberes, firmar os pés no chão e entrar *no jogo da invenção da língua e da cultura*, que servem de flecha contra a soberana razão do europeísmo e permitem inventar caminhos novos, singulares e únicos de existência e convívio.

Não se trata de negar a filosofia de ascendência europeia, mas de encantar a razão moderna, "para que conhecimentos se cruzem, sejam engolidos e depois regurgitados, cuspidos como a baforada de cachaça na encruza" (p. 42). Depois do diagnóstico de Max Weber sobre o desencantamento do mundo, será ainda possível produzir encantamento, sobretudo nas periferias das grandes cidades? Ora, o desencantamento do mundo é um regime ético-político. Havia certa precariedade na análise de Weber, que não soube ver, ou não quis ver, o desencantamento do mundo como um projeto europeu bastante restrito, projeto de uma certa Europa com pretensões à universalidade.

Como bem diz Rafael, "uma filosofia que possa ser considerada verdadeiramente brasileira e popular deve partir da própria experimentação, com seu próprio sotaque, e afirmar a regionalidade contra a universalidade. Não para uma exaltação de si em detrimento do outro, mas, ao contrário, como uma *presentação* de si que na verdade é um convite para que outras vozes, outros sotaques, outras experiências também entrem em cena" (p. 89).

Quem estiver procurando um livro de filosofia nos moldes europeus, portanto, talvez não encontre apoio nestas paragens. Por outro lado, quem estiver simplesmente à

procura de um livro de macumba também não terá todos os desejos satisfeitos em *Corre-gira*. Isso porque, como diz Luiz Rufino, o que Rafael faz aqui é tomar a "filosofia como macumbaria, jogar na caldeira, tacar fogo e fazer um pó feiticeiro que ele sopra, junto com as almas que lhe acompanham nessa jornada, nos quatro cantos dos salões do saber". Ou, como Simas ensaia, Rafael "investiga os reencantos, azeita os caminhos, reverencia o Senhor da alegria rara e propõe a fundação dos próprios modos de se pensar o Brasil" (p. 16).

Mas, de algum modo, *Corre-gira* é também a pedra lançada hoje que acertou o pássaro avistado em 2016, no texto de Rafael Haddock-Lobo publicado no site da ANPOF, "Filosofia brasileira, uma questão?". Um gesto ético-político, mas também epistemológico e estético, que fez ecoar o imperativo de Mãe Concheta de "deixar vir quem tem de vir", denunciou a violência de uma *mitologia branca* que nos impede de enxergar aquilo que temos de mais próprio e, desde então, nos permitiu pensar uma filosofia popular de sotaque brasileiro.

Além disso, a festa para a qual Rafael nos convida não tem a ver com a simples comemoração nem com o ideal burguês da felicidade. Sua noção de festa provém da concepção popular, segundo a qual festa é alimento do espírito e preservação da memória. Festa é uma tecnologia ancestral de reorganização e reconstituição ontológica do próprio eu. Suas gramáticas (as do tambor, da comida, do corpo, da dança, da produção de memória) não pressupõem a clássica correspondência entre o significante e o significado. Pelas vias do sincretismo, as "culturas vão se encruzilhando de formas complexas", diz Simas. Nas fogueiras que cultuam São João, "eventualmente baixa um falangueiro de Xangô para dançar ao redor do fogo" (p. 16). Essa concepção de festa *gira*, então, em torno da ideia de alegria como abertura que vem do corpo e não tem objeto: Exu nos quer alegres.

Como Rafael nos convoca a pensar, uma das possíveis proveniências da palavra *gira* é caminho. Tem a ver com método e finalidade. Mas não é o ponto a que se quer chegar que importa, e sim aonde esse caminho nos leva. Somos levados pelo caminho. O caboclo nos ensina que não há caminho para caminhar, "ele precisa, a cada vez, de modo singular e único, inventar um novo caminho" (p. 57). Lembrando da figura do caminhante antigo, mas também de Dona Ivone Lara, Rafael nos diz como é preciso pensar a partir do chão, segundo uma epistemologia dos *pés descalços* e segundo uma ética que nos convida a *pisar devagarinho*. Se para os gregos o caminho é método e finalidade, se Descartes se coloca em busca do caminho reto e único, importa para

Rafael *o caminho que se cruza*. Isso supõe sempre o encontro, a generosidade no contato com a alteridade. Somar nossos passos com quem veio antes de nós, abrir novos caminhos e trincheiras, pisar bonito, como o caboclo, *no rastro do outro*.

Nesse sentido, nosso Prometeu tijucano não se propõe aqui a roubar o fogo dos Orixás para nos oferecê-lo na forma de novas verdades, métodos e caminhos prontos a seguir. Trata-se antes de propor novos cruzamentos, que não tenham necessariamente a ver com a razão logocêntrica, que tenham aliás o cruzo como o próprio princípio (*Pambu Njila*) epistemológico, ético, estético e ontológico. Trata-se, aliás, de pensar novas ontologias, que não tenham o aniquilamento do outro como meta ou consequência, pensar outros entrecruzamentos de tempo e espaço, que alarguem, ou melhor, que *encompridem a existência*.

Mas *Corre-gira* dá ainda um *passo além*. Se, como já vimos, o desencantamento do mundo é um projeto ético-político europeu de inviabilização das diferenças, o gesto de Rafael aqui tem a figura de um compromisso ético com a transgressão das estruturas do projeto colonial que subalternizou e massacrou os saberes ancestrais. O que Rafael reúne então sob o nome de *macumba* – pedindo licença a todos aqueles que vieram antes dele e que estão na gira *com* ele – permite pensar a radicalidade do encanto como possibilidade de cruzo que reorganiza o encontro. Nessa perspectiva, a gira de Rafael nos provoca ainda a pensar outros regimes de tempo e visibilidade, que nos informam o caráter sempre político de toda gira. Provoca-nos a produzir um outro corpo, a partir da materialidade da cultura popular, *o corpo encantado das ruas*.

Corre-gira: filosofia a golpes de macumba é, de muitas maneiras, um tratado contrametodológico de reencantamento do mundo e de travessia do real. Não porque abandone o método, mas porque nos mostra outras posturas, outras pisadas possíveis *diante do* segredo, das aporias e das encruzilhadas. E esse estar *diante de* é fundamental aqui, pois nos deixa entrever – na esteira do pensamento de Derrida – uma estrutura de adiamento e promessa disso que se espectraliza. Esse "espectrar-se", que Rafael pensa "como o feitiço que nos torna mais sensíveis a certos saberes" (p. 126), é a tarefa mais urgente da filosofia e do *fazer filosofia contra o desencanto*. Porque é também aí que há "o encontro de Ogum, o dono dos caminhos, com seu irmão Exu, o dono das encruzilhadas" (p. 120). É nesse cruzo que uma metodologia macumbeira pode ser pensada. Cruzar e encruzar é, pelo encantamento das palavras, produzir novos saberes e novas perspectivas contra o carrego colonial.

E já cantando para subir, o fechamento da gira fica a cargo de Dona Helena Theodoro, que, em sua leitura da obra de Rafael, nos lembra que "no ato de cruzar ou encruzar se efetivam novos conceitos e saberes. Ao imaginar um ebó epistemológico, chegamos a uma Pedagogia das encruzilhadas que possibilita criar algo novo para a academia e que nos oferece um novo projeto: o da Filosofia Popular Brasileira, que nos permitirá usar todos os sentidos e não apenas o olhar, como nos ensinam nas universidades" (p. 142).

Corre-gira não nos fornece um novo caminho reto e objetivo em direção a uma filosofia popular brasileira. Ao contrário, nos ensina que pensar exige reconhecer o rastro do outro, firmar os pés e inventar a cada vez um novo modo de caminhar. É dessa maneira, pisando no rastro do outro sem simplesmente repetir seus passos, que o livro de Rafael encomprida os caminhos da filosofia.