



Direitos? Para quais humanos?

O Problema da Igualdade e da Singularidade nos
Fundamentos da Ética e da Política

Patrícia Rosa



Florianópolis – SC
2014





Reitoria:

Rua 14 de Julho, 150 Bairro: Coqueiros,
Florianópolis - Santa Catarina
CEP: 88075-010
Telefone: (48) 3877-9000 / Fax: (48) 3877-9060
www.ifsc.edu.br

Revisão:

Maíra de Sousa Emerick de Maria
Odair Salazar

Diagramação e Capa:

Luiz Henrique Bier Maia
Cristhiane Bárbara Pereira

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra.

Catálogo na fonte pelo Instituto Federal de Educação,
Ciência e Tecnologia de Santa Catarina - IFSC
Reitoria

R788d

Rosa, Patrícia.

Direitos? Para quais humanos? : o problema da
igualdade e da singularidade nos fundamentos da ética
e da política / Patrícia Rosa. - Florianópolis :
Publicação do IFSC, 2014.

172 p. ; 15 x 21cm.

Publicado também em formato eletrônico:

<http://www.ifsc.edu.br/pesquisa/menu-inst-livros-do-ifsc>
ISBN 978-85-8464-007-2

1. Direitos humanos. 2. Identidades. I Título.

CDD 300

Ficha catalográfica elaborada por:

Paula Oliveira Camargo - CRB 14/1375





AGRADECIMENTOS

Quero agradecer a todos(as) aqueles(as) que, direta ou indiretamente, participaram desse trabalho e que, de um modo ou de outro, tornaram meus anos de pesquisa mais produtivos, mas em especial, a algumas pessoas que estavam ali “o tempo todo”:

À minha mãe, D. Maria Mariano Rosa, que nunca desistiu de me incentivar, ainda quando parecia que deveria.

A Liliani Masselli que esteve (e está) sempre ao meu lado, ainda quando eu mesma não gostaria de estar!

Ao Prof^o Dr. Celso Reni Braidá, um grande amigo e um intelectual admirável em todos os aspectos, que acreditou na minha pesquisa quando era ainda só uma ideia.

Ao Prof^o Dr. Alessandro Pinzani, pelos valiosos comentários ao longo da pesquisa.

À Prof^a Dr^a Adriana Cavarero que mais do que me orientar nos meandros do seu pensamento, me fez acreditar mais em mim para poder responder às suas sutis provocações.

À Prof^a Dr^a Sônia Teresinha Felipe, pelo apoio e pelo incentivo durante minha vida acadêmica.

Aos Professores Dr. Lorenzo Bernini e Dra. Olivia Guaraldo, da Università degli Studi di Verona, pelas proveitosas discussões e indicações preciosas de textos.

À minha irmã Roselúcia Rosa, que nunca deixou de estar ao meu lado, não importando a distância.

A toda minha família, que torceu por mim.

Ao povo brasileiro que, com seus impostos, financiaram minha bolsa durante a pesquisa de doutoramento que resultou nesta obra, e a CAPES que repassou esses recursos de maneira eficiente tanto no Brasil quanto na Itália, me dando a tranquilidade necessária para estudar.

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Santa Catarina, pela publicação da obra e pelo apoio às pesquisas que venho realizando sobre o tema dos Direitos Humanos.

À equipe diretiva do IFSC-Gaspar pelo apoio incondicional e aos professores(as), alunos(as) e técnicos(as) que compõem o grupo de pesquisa Direitos Humanos e Singularidade pelas proveitosas discussões.

Aos(Às) meus(minhas) amigos(amigas) brasileiros(as) e italianos(as) que me ouviram quando precisei e me mandaram calar quando era necessário:



Anahi Guedes de Mello, Clenice Rodrigues Machado, Diovana Menegaz, Elizabete Olinda Guerra, Elizia Ferreira, Fábio Fraga Machado, Márcia Medeiros, Mayara Kunzler Sperotto, Odair Salazar, Osana Pereira (in memoriam), Rafael Sperotto, Ricardo Lanzarini, Andrea Porceddu Cilione, Andrea S. Barcellona, Ludmila Bazzoni, Maria Livia Alga, Paola Coppi, Sara Bigardi e Tommaso Rossi.

A Deus pela saúde para levar a termo tudo que esse trabalho demandou.
Muito obrigada e parabéns pela paciência!



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO PRIMEIRO: UMA PROPOSTA NÃO ESSENCIALISTA E NÃO NATURALISTA DE FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA E DA POLÍTICA	13
1.1 Exposição do problema e pressupostos teóricos	14
1.2 O problema do conceito clássico de humano	15
1.3 Uma alternativa ao conceito clássico de humano: pensar a singularidade	37
CAPÍTULO SEGUNDO: O PROBLEMA DAS IDENTIDADES RACIAIS	46
2.1 Os problemas do(s) conceito(s) de raça	47
2.2 Implicações conceituais da noção de raça	53
2.3 A questão da raça e o problema da normatividade	57
CAPÍTULO TERCEIRO: O QUE É O NORMAL? DESIGUALDADE E DEFICIÊNCIA	67
3.1 Implicações conceituais da noção de igualdade	68
3.2 (D)Eficiência	70
3.3 Uma análise pontual da teoria da justiça de John Rawls – apontando alguns problemas éticos	72
3.3.1 A estrutura básica como objeto da justiça	72
3.3.2 O conceito de pessoa moral	73
3.3.3 O autorrespeito como mais importante bem primário	80
3.3.4 Uma teoria que visa ao benefício mútuo	82
CAPÍTULO QUARTO: SOU OU NÃO SOU? OS PROBLEMAS COM AS IDENTIDADES DE GÊNERO E AS DIFERENÇAS SEXUAIS	91
4.1 Algumas notas sobre um debate: sexo e gênero em questão	92
4.2 Adriana Cavarero e a unicidade encarnada: uma perspectiva do feminismo contemporâneo	97
4.2.1 Uma filosofia da diferença sexual	103
4.3 Judith Butler e a perspectiva pós-feminista	108



4.3.1 A Análise de Butler: uma alternativa queer	109
4.3.2 A concepção de performatividade de gênero em Butler	113
4.3.3 Aproximações e Distanciamentos	122
CAPÍTULO QUINTO: RELAÇÕES POSSÍVEIS COM O PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT	127
5.1 Uma alternativa de reflexão acerca dos “assuntos humanos”	128
5.2 A banalidade do mal como problema histórico	136
5.2.1 O vazio do pensamento como possibilidade para o mal se apresentar como “banal”	137
CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	155



INTRODUÇÃO

Até agora, foi sobre o bem e o mal que se refletiu da pior maneira: sempre foi um tema demasiado perigoso. A consciência, a boa reputação, o inferno, às vezes até a polícia não permitiam e não permitem a imparcialidade: na presença da moral como diante de toda autoridade, não se deve pensar, menos ainda falar: aí – se obedece! Desde que o mundo é mundo, autoridade nenhuma se dispôs a ser alvo de crítica: e criticar a moral, tomá-la como problema, como problemática: o quê? Isso não era – não é – imoral? (Friedrich Nietzsche – Aurora).

Como realizar categorizações? A resposta a essa pergunta parece óbvia para a grande maioria dos pensadores da nossa história: as coisas/seres são classificadas juntas com base no que elas têm em comum. Assim, os conceitos universais são erigidos, um conjunto de características necessárias e suficientes é elencado e, para que algo (alguém) caia sob aquele conceito, deve ter, necessariamente, aquelas características descritas (e determinadas).

Desse modo, foram categorizados os tipos naturais, o ser leão corresponde a certa essência que é descrita no conceito, o ser pedra pela descrição do conceito de pedra, o ser begônia pela descrição do conceito de begônia. O problema que este trabalho quer apresentar é que também a humanidade foi assim descrita, como um conceito no qual uma essência comum deveria ser partilhada por todos os *humanos*, como se também a *humanidade* fosse um tipo natural.

Parto, portanto, de uma paráfrase à famosa afirmação de Simone de Beauvoir, a saber: nós não nascemos *humanos*, nos tornamos *humanos*, ou seja, *ser humano* não é, na proposta que será aqui exposta, um *tipo* natural, mas uma construção singular, cultural e histórica.

A questão que quero ressaltar é que desde Platão até o pensamento contemporâneo, em boa medida, certa descrição do humano é pressuposta. Nessa descrição universalizada, foram elencadas as características necessárias e suficientes para que alguém fosse classificado como *humano*. O problema central apontado é que essa descrição corresponde a um *tipo* determinado com características que correspondem àquele *tipo*, localizadas em um contexto cultural específico dentro de uma determinada concepção histórica.

Teorias éticas e fundamentações políticas, ao longo dos séculos, foram elaboradas em nome da igualdade, da liberdade ou da dignidade humana. Mas, no contexto aqui apresentado, aqueles que não correspondiam àquele

descrição foram aliados de toda a elaboração que prescrevia direitos e deveres. Quero sustentar, portanto, que o conceito universal *humano* se tornou uma possibilidade para a discriminação, para a dominação e a violência contra todos os que não correspondem à descrição paradigmática imposta de branco, heterossexual, macho, plenamente hábil física e mentalmente.

Este trabalho propõe uma crítica aos fundamentos ontológicos da moralidade ocidental. Por quê? “Por razões morais!” É pelo respeito às singularidades que o conceito de identidade será criticado; pela proposta de uma ética não essencialista e não naturalista que possa abarcar as diversas maneiras de *ser humano*.

O texto é dividido em cinco capítulos, nos quais pretendo esclarecer como o conceito de *humanidade* foi tomado a partir de uma determinada descrição e aí universalizado, deixando à margem das reflexões éticas e das considerações políticas todos(as) aqueles(as) que não correspondem à descrição. Não me proponho a interpretar em profundidade as obras de quaisquer pensadores dentro do contexto da história ocidental, senão, que irei apenas indicar os pontos nos quais encontro a possibilidade de inferências discriminatórias e excludentes.

No primeiro capítulo, o problema que será exposto é o da abrangência e significação de uma ontologia baseada em conceitos universais. Também exponho os pressupostos teóricos de que disponho para alicerçar uma alternativa de orientação ética que dispense o conceito clássico de identidade. Para tanto, utilizo como instrumentos teóricos a *Teoria dos Tropos* (de modo a formular um conceito de entidade que possa permitir pensar a singularidade de maneira coerente) e fundamento minha elaboração conceitual a partir da *Teoria dos Conceitos Prototípicos*, de modo a criticar uma concepção de humano monorreferencial e propor em seu lugar uma percepção multirreferencial que apreende o humano como condição e não como natureza. A proposta é uma alternativa ao pensamento baseado em conceitos universais. Nessa proposta, cada indivíduo é entendido como uma instância de humano que perfaz sua *humanidade* ao longo de um processo único de autoinstauração. A noção de essência será recusada em nome da construção genealógica performativa individual de *humano*.

No segundo capítulo, tratarei das implicações conceituais da noção de raça, buscando apresentar as insuficiências das perspectivas discriminatórias, que fundamentam a possibilidade de uma hierarquia de valores alicerçada na ilusão da diferença racial. A proposta é que as abordagens de diferenciação racial, tanto positivas quanto negativas, ainda estão vinculadas a um pensamento essencialista que pode ser descartado em nome do respeito pela singularidade.

No terceiro capítulo, colocarei em questão a teoria da justiça de John Rawls, procurando demonstrar que a pressuposição de um *tipo* humano específico norteia todo o arcabouço teórico do filósofo estadunidense, deixando à margem das considerações as pessoas com deficiência. A proposta que apresentarei é a de pensar o *humano* a partir de uma perspectiva prototípica que admite a inclusão da diversidade sem considerá-la como o negativo, a falta.

No quarto capítulo, tratarei acerca dos pressupostos teórico-conceituais que norteiam o debate contemporâneo acerca dos temas de sexo e gênero. Uma breve explanação sobre a posição da mulher no pensamento clássico, bem como as alternativas feministas de primeira, segunda e terceira ondas serão rapidamente apresentadas. Nesse capítulo, irei me deter na análise do pensamento da filósofa italiana Adriana Cavarero e sua filosofia da diferença sexual, bem como uma análise da perspectiva acerca dos problemas relacionados com a dualidade sexo-gênero apontadas pela filósofa estadunidense Judith Butler. Busco indicar as aproximações e distanciamentos entre a perspectiva de análise da qual parto com aquelas das duas filósofas, que representam a vanguarda do pensamento contemporâneo feminista e de gênero.

No quinto capítulo, sugiro que os problemas implícitos na discriminação sejam pela cor da pele, pela diferença sexual, pelo gênero ou pela deficiência estão fundados em uma ontologia de *humanidade*, que descreve os tipos que são propriamente *humanos*, deixando à margem de consideração aqueles cuja importância pode ser relegada a segundo plano. Partindo desse entendimento, indico uma possibilidade de leitura de alguns pontos da obra da pensadora alemã Hannah Arendt, são eles: o problema do vazio do pensamento; o conceito de banalidade do mal; e, por último, a possibilidade de fundamentar um novo modo de formular juízos, a partir de uma perspectiva que vai além dos determinismos fixados nas normas morais (culturais/sociais). Meu objetivo é colocar a hipótese de que ao longo da história do pensamento ocidental o mal foi “banalizado” - trivializado, tornado comum pela não consideração da *humanidade* de certos indivíduos. A alternativa proposta é a de que as pressuposições que fundamentam os conceitos nos âmbitos da ética e da política sejam pautadas por um princípio *a priori* de inclusão (beneficência), no qual não haja necessidade da atribuição de núcleos comuns de identidade para a imputação de direitos e deveres.

Minha hipótese, então, é que é viável que se pense o *ser humano* como uma condição e não uma determinação. Essa hipótese oferece como ponto de partida a possibilidade de pensar uma pluralidade de modos possíveis de cada qual realizar-se como *humano*. A recusa é a ontologias essencialistas, tendo como pressuposto básico o respeito pelas singularidades.



CAPÍTULO PRIMEIRO: UMA PROPOSTA NÃO ESSENCIALISTA E NÃO NATURALISTA DE FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA E DA POLÍTICA

“Alguns patos estão nadando sob uma ponte, dois na frente, dois atrás e dois no meio, mas eles não são seis. Quantos são?” A imagem de duas filas e três pares parece ocorrer invariavelmente ao se ouvir essa descrição, e tentamos ver como poderiam não ser seis. Finalmente a resposta implode com a imagem de uma única fila de patos. [...] O enigma depende de que “tenhamos todos os fatos”, mas entre eles ocorre um arranjo falso ou arbitrário.[...] ‘Não confie em sua descrição de uma situação na qual surgiu um problema, o problema pode ter sido produzido pela própria descrição.’”¹

Neste capítulo pretendo expor os pressupostos teóricos que norteiam a argumentação apresentada nos capítulos seguintes. O problema aqui colocado será o da abrangência e significação de uma ontologia baseada em conceitos universais, quando essa ontologia é tomada como pressuposto norteador de teorias ético-políticas. A hipótese aqui apresentada é a de que essas ontologias acabam por autorizar formas de entendimento do humano discriminatórias, baseadas em descrições particulares de humanos paradigmáticos. A alternativa teórica que será apresentada é de que se entenda o conceito de humano como um conceito prototípico que é utilizado como um nome geral, empregado para apontar instâncias de humanos. Estes serão apresentados como indivíduos singulares que se autoinstauram ao longo de suas existências e que, portanto, não podem ser enquadrados em taxonomias rígidas. Para tanto, ofereço a hipótese de pensar cada indivíduo como composto por feixes de tropos (irrepetíveis) que se modificam nas

¹ “Some ducks are swimming under a bridge; two in front, two behind, and two in the middle; but there are not six. How many are there?’ The image of two files and three ranks seems invariably to occur first upon hearing this description, and one tries to see how there may not be six. Eventually the answer implodes with the image of a single file of four ducks. [...] The riddle depends upon ‘having all the facts’ but forcing a false or arbitrary arrangement upon them. [...] ‘Don’t trust your description of a situation in which a problem has emerged; the problem may be produced by the description itself.’” (CAVELL, 1999 pp. 156-157). Todas as traduções de textos não traduzidos na língua portuguesa, ou cujas traduções não foram consultadas por mim, são de minha responsabilidade. Quando as traduções foram consultadas será indicada a referência da obra traduzida, bem como o texto original com sua respectiva referência.

relações com outros indivíduos, com a história e com a cultura na qual estão inseridos, não podendo, então, ser definidos por categorias fixadas *a priori*.

1.1 Exposição do problema e pressupostos teóricos

Thomas Kuhn em seu texto *A Estrutura das Revoluções Científicas* defende que o caminho trilhado pelas ciências, em busca do conhecimento, não ocorre de forma cumulativa, senão, por meio de roturas que acontecem a partir do abandono daquilo que ele chama “paradigmas”. Esses paradigmas, que orientam investigações e métodos de pesquisa, advêm da visão de mundo² que embasa a vida dos cientistas que dele partilham. Ou seja, o que Kuhn esclarece é que mesmo nas ciências, onde se busca a verdade acerca das coisas do mundo por meio de métodos criteriosos e aparentemente neutros, a cultura e o ambiente de vida do cientista têm papel fundamental. Assim, a pretensa neutralidade das pesquisas, das categorias e dos conceitos científicos fica sob suspeita.

As roturas acontecem quando uma determinada visão de mundo e, por conseguinte, da natureza, não parecem mais dar conta daquilo que se apresenta como resultado de experimentações. Portanto, para que se possa continuar investigando, deve-se revolucionar aquele modo de conceber as coisas do mundo. Também suspender juízos arraigados e dar passos que antes eram inconcebíveis por não fazerem parte do que se considerava a *verdade* a respeito das coisas e da natureza. Em verdade, vê-se em Kuhn que os cientistas que ainda não estão desvinculados do velho paradigma acabam por rejeitar essas novas perspectivas, até que são convencidos de que os resultados apresentados pela mudança de paradigma são mais consistentes. Entretanto, existem muitos que resistem a quaisquer mudanças de perspectiva.

O que me interessa, neste trabalho, é extrair de Kuhn sua hipótese de que a *verdade* parece estar sempre necessariamente vinculada a uma determinada visão de mundo. Ou seja, que a *verdade* que orienta os procedimentos científicos, exercícios do pensamento tão aparentemente neutros e imparciais, ainda assim, é orientada por pressuposições que não são, em si, neutras. O conceito de *paradigma* (aquela visão de mundo), cultivado por Kuhn, para mim, será de suma importância.³ Grosso modo,

2 A palavra “mundo” nesse contexto deve ser entendida no seu significado mais trivial, quando esta palavra significar o espaço de convivência entre as pessoas (âmbito ético-político) será grafado em itálico: *mundo*.

3 Ver KUHN, 1970, principalmente pp. 1-22.

irei utilizá-lo no sentido estrito de visão de mundo, portanto, em um sentido mais fraco do que aquele utilizado por Kuhn.

Quando tratar acerca do conceito de *paradigma*, irei utilizá-lo no sentido da perspectiva por meio da qual se julga, interpreta, analisa e normatiza questões ontológicas, éticas⁴ e políticas, isto é, a perspectiva (o ponto de vista, a visão de mundo), que não tomo como neutra, porque é a partir dela que se constroem conceitos e categorias ontológicas, éticas e políticas; todo o aparato conceitual e as categorias que buscam ser *verdadeiros*, mas que, dentro da minha perspectiva de trabalho, representam tão somente perspectivas.

Tom Regan utiliza esse conceito de *paradigma* de Kuhn para estender àqueles a quem as definições da filosofia não abarcam como agentes morais – seriam propriamente aqueles que estão designados como *pacientes* morais –, a saber, aqueles que não correspondem ao paradigma do humano plenamente dotado de razão, ao qual a filosofia, ao longo de sua história, atribui direitos e deveres. A esses indivíduos ele denomina humanos *não-paradigmáticos*.⁵

Irei me apropriar desse conceito de Regan, porém, atribuindo a ele uma abrangência mais ampla, qual seja, além daqueles que não estão incluídos no paradigma da racionalidade, todos aqueles que acabam por não serem incluídos nos paradigmas de *normalidade*, ao qual a visão de mundo ocidental está acostumada a tratar. São indivíduos não-paradigmáticos aqueles que são excluídos por sua cor, religião, sexo, gênero, aparência física e, finalmente, por não serem dotados de racionalidade plena.

1.2 O problema do conceito clássico de humano

Entendo que a busca pela *verdade* norteia os séculos de história da filosofia. Do modo como está posto, parece-me que deve se buscar somente uma via para que se deslinde a possibilidade de conhecimento, encontrar a resposta à pergunta “o que é”, sendo este “é” a chave para a “verdade”.

A pressuposição, colocada nesse contexto, é que existe um *ser* a ser desvendado, a ser explicado e dominado⁶ a partir do entendimento de sua

4 Cabe aqui um esclarecimento conceitual. Ao longo do trabalho utilizarei o termo *ética* para me referir ao conjunto de normas morais que orientam a conduta de uma comunidade. O termo *moralidade* será usado como um indicio dessa *ética*.

5 Ver em FELIPE, 2007, p. 186.

6 Esse domínio sobre o *ser*, penso que pode ser colocado como o fez Hume, de que a pressuposição de um *ser* indicaria um *dever ser*. O conhecimento acerca do homem, então, fez surgir uma possibilidade de domá-lo, instituindo regras morais que o pudessem manter sob controle.

essência. Para a descoberta das essências se vê, na história da filosofia, a apresentação de conceitos universais que procuram abranger todas as instâncias daquilo que se quer explicar.

O exemplo clássico dessa tentativa de responder à pergunta “o que é” por meio de conceitos universais pode ser encontrado nos diálogos platônicos.

A doutrina da anamnese platônica, sem dúvida, é a mais forte defesa da existência das coisas-em-si, dos conceitos universais que já estão na alma e que basta que sejam lembrados.⁷ Assim, o conceito de *coragem*, por exemplo, é um único, já está na alma, ele é o mesmo em todos os tempos e lugares, o que faz com que, quando alguém se depara com atos corajosos – atos que instanciam o conceito de *coragem* – saiba identificá-los. Como afirma Ross:

Platão não discute as implicações de cada questão como “o que é a coragem?”, mas não é difícil ver quais são suas implicações. Em primeiro lugar, implica que não há meramente a palavra ‘coragem’, nem meramente isso e o pensamento de coragem, mas uma coisa real cujo nome é coragem. Secundariamente, implica que isso é uma coisa e não muitas. (ROSS, 2008, p. 7- grifo meu)

Assim, há algo que tem realidade, ainda que ideal, esse algo pode ser apreendido pela razão, de modo que todos aqueles que alcancem a ideia da *coragem* estejam de acordo sobre aquele conceito. O não estar de acordo acerca do que seja *coragem*, parece implicar que não houve entendimento sobre a essência desta, porque é um conceito com um único sentido. Não há possibilidade de discussão, não há possibilidade de contextualização ou de manifestação cultural. O conceito de *coragem* é entendido pela razão que alcança sua essência.

Sobre a possibilidade de que os conceitos universais sejam apenas nomes que o intelecto usa para articular similaridades está esclarecido no Crátilo: “[...] coisas têm um ser protegido de si mesmas, não relativo a nós, nem arrastado para cima e para baixo pela força da nossa fantasia, mas neles mesmos relatados para seus próprios seres como eles são por natureza” (386e). Portanto, nos diálogos platônicos, existem essências universais – formas – independentes do nosso querer, independentes de nossa existência e, ainda de forma mais forte, existem independentemente de terem instâncias no mundo sensível, ou seja, os universais são transcendentais. Assim, existe a *verdade*

7 “Basta” para todos aqueles que são aptos a usar a razão.

acerca das coisas e a razão pode vislumbrá-la. Ora, se alguém chega a uma conclusão diversa, essa conclusão não é racional.

Dado esse esclarecimento preliminar, é uma consequência deduzir que a beleza, o bom, a verdade têm, cada qual, uma essência única. Dito de melhor forma, segundo os diálogos platônicos, não existiria diversas perspectivas ou paradigmas aos quais referir-se, somente um conceito único para cada ideia ou forma e cabe a cada qual, por meio da razão, desvendá-lo. Não é, portanto, incongruente que a filosofia apresentada nos diálogos platônicos chegue à conclusão que somente os sábios devam governar, pois estes alcançam a verdade. A interpretação que quero propor é que talvez o governo dos sábios não seja uma consequência da teoria das ideias contida nos diálogos, senão que sua posição política e sua preferência ou, como aqui me coloco, seu paradigma, levou-o a construir toda uma teoria que fatalmente conduziria a esta conclusão.

O exemplo dos diálogos platônicos é apenas um entre tantos, porque poderia ser substituído por qualquer teoria que defenda conceitos universais. O que pretendo, na verdade, é iniciar a proposição de que existem paradigmas políticos que orientam pensamentos, os quais acabam por ser tão encobertos, que os discursos filosóficos entoam certo “ar de neutralidade”.

Ao buscar alicerçar conceitos universais nos diálogos platônicos, têm-se indicações claras do que era o bom – aquilo a que o intelecto conduz a conceber – e, por conseguinte, de quem era bom, contrastando com o que é mau e quem era mau. Uma “casta superior” pode, por exemplo, encontrar ali argumentos que defendam a sua posição de superioridade frente às demais.

Seguindo o pensamento estruturado nos diálogos, parece-me que se pode entender que há uma ideia – forma – de humanidade (aqui me refiro tanto a designação geralmente aceita do animal da chamada espécie *homo sapiens sapiens*, quanto a uma maneira de *ser* humano) que é instanciada nos humanos, que existem no mundo sensível. Essa humanidade é o conceito por meio do qual se pode recusar aquilo que racionalmente não corresponde a ela – a razão aqui estaria atuando como instrumento neutro de julgamento – como não-*humano*, ou num âmbito ético-político, como não detentor de direitos e deveres, porque esse âmbito é aquele de vida dos *humanos*.

Quero destacar, outrossim, que nos diálogos platônicos, responder à pergunta “o que é?” adquire uma abrangência tão expressiva – a amplitude dos conceitos universais, parece-me, corresponde à necessidade de se entender o mundo e saber distinguir o que é daquilo que não-é – que, no caso dos *humanos* a pergunta “quem é?” torna-se absolutamente dispensável.

Dito de outra forma, aquilo que faz o que se é como natureza, nos diálogos, é a *humanidade* comum, enquanto pessoas morais são os atos. O problema é que esses atos são valorados *a priori*, ou seja, têm valor em-si, o que corresponde a uma única via de valoração, não deixando margem para que se pense em contextos culturais ou históricos que talvez possam determinar certas escolhas. Esse contexto de entendimento pode ser questionado ao se colocar sob suspeita a neutralidade da razão, ou seja, se pensarmos que a própria razão pode ser orientada por contextos históricos e culturais. Quando se opta por essa hipótese de entendimento, todo o edifício dos conceitos universais tende a estremecer.

Também Aristóteles defendeu a existência dos universais, contudo, de um modo diferente daquele apresentado nos diálogos platônicos. Em seu realismo, deve-se observar o mundo e as coisas nele existentes e os seus conceitos poderão ser revelados.

A pergunta a se fazer é: o ser universal é idêntico sobre todas as coisas?⁸ Para Aristóteles a resposta a essa pergunta recebe uma entonação diferente daquela dos diálogos platônicos. Os universais não são transcendententes, ou seja, não existem separados (ou além) do particular no qual estão instanciados. São, ao contrário, imanentes, pertencem à própria natureza das coisas, não há meio pelo qual se possa pensá-lo de modo diverso daquele que é. Como afirma Reale: “O ponto chave está no seguinte: ao mundo dos ideais transcendententes ao sensível Aristóteles substitui o mundo das formas concebido como estrutura inteligível do próprio sensível”. (REALE, 2001, p. 215)

Lê-se em Aristóteles:

O ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada. O ser, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como dizemos 'salutar' tudo o que se refere à saúde: seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é sintoma dela, seja enquanto é capaz de recebê-la, ou também do modo que dizemos 'médico' tudo o que se refere à medicina: seja enquanto a possui, seja enquanto é bem inclinado a ela por natureza, seja enquanto é obra de medicina; e podemos aduzir outros exemplos de coisas que se dizem de modo semelhante a estas. Assim também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio. (Metafísica, Γ2, 1003a 33-b6. Apud. REALE, 2001, p. 64)

⁸ Cf. ZINGANO, 1997, p. 6



Para entender o conceito de universal em Aristóteles, deve-se buscar o significado das categorias aristotélicas e o seu conceito de substância.

As categorias aristotélicas são os predicados ou gêneros do ser, e, a categoria que responde à pergunta “o que é?” é a de substância. O ser é dito por meio das categorias, de modo que estas conseguem agrupar todos os predicados do ser, para voltar ao exemplo, a *coragem* cairia em uma categoria aristotélica que não é um universal independente de instanciação, senão que só pode ser concebida com respeito àquele de quem se fala, ou seja, o ato de coragem daquele homem específico.⁹

Seguindo ao ponto que pretendo chegar, então, todas as coisas que são ditas do ser, o dizem de diversos modos, porém, aquilo que é sua essência, sua substância é o uno, aquilo que faz com que ele pertença a uma determinada categoria e não a outra (*homem*, por exemplo). Nas palavras de Aristóteles:

Por exemplo, este material é uma casa por quê? Porque nele está presente a essência da casa. E se pesquisará do seguinte modo: porque esta coisa determinada é homem? Ou: porque este corpo tem estas características? Portanto, na pesquisa do porquê buscase a causa da matéria, isto é, a forma pela qual a matéria é algo determinado: e esta é, justamente a substância. (Metafísica, Z17, 1041 b 5-9. Apud REALE, 2001, p. 104).

Em Aristóteles, portanto existe uma essência do *humano*, um conceito universal que o define e que o distingue do *não-humano*, algo que, em sendo pesquisado pelo intelecto diz o que é o humano, desta e de nenhuma outra forma. Mas, para o que aqui me interessa, de grande importância também é que existe uma essência do homem (como aqui estou destacando, *homo sapiens sapiens masculino*), bem como uma essência da mulher (*homo sapiens sapiens feminino*), aquilo que corresponde às suas substâncias e que se não estiver de acordo com essa essência não pode ser considerado homem ou mulher.

O que me interessa destacar é que essa visão aristotélica que busca, por meio da razão, encontrar a “verdadeira natureza” das coisas, tem, como nos diálogos platônicos, consequências ético-políticas.

Existe em Aristóteles uma hierarquia natural, decorrente da excelência da substância (essência) em questão, que faz com que

⁹ A diferença entre o pensamento apresentado nos diálogos platônicos e aquele de Aristóteles, penso, aqui se torna bastante característica, não existe a coragem em si, mas relativa a um contexto.



relações de poder naturais devam ser respeitadas.¹⁰ Como exemplo, vê-se a seguinte afirmação do estagirita: “é por natureza que a mulher e o escravo são diferentes, pois a natureza não faz nada com parcimônia, mas faz cada objeto para um uso exclusivo” (Política, 1252b). Assim, existe uma hierarquia natural que deve ser respeitada.

Conhecer a substância (essência), ou seja, responder à pergunta “o que é?”, faz com que se compreenda certas relações de dominação. Dito de melhor forma, observar a natureza e conhecer as substâncias (essências) próprias que a compõem, faz com que se entenda que certas relações de dominação são justas, porque são naturais. As dicotomias encontradas na natureza não representam somente diferenças, mas relações hierárquicas de superioridade e inferioridade entre os contrastantes, bem como de perfeição/imperfeição.

Como a capacidade de racionalidade assinala uma posse maior de perfeição, a justificativa para a dominação é manifesta quando o filósofo afirma: “o escravo não possui faculdade deliberativa alguma, a mulher tem essa faculdade, mas é desprovida de autoridade” (Política, 1260a).¹¹

O que pretendo ressaltar é que as explicações de Aristóteles que visavam a alcançar a verdadeira substância (essência) de cada coisa, separando-as em conceitos universais que as especificam (como homem, mulher, escravo) estão alicerçadas em pressuposições – a partir de certa perspectiva ontológica – tendo consequências ético-políticas que, sugiro, são determinadas pela contraposição, supostamente natural, do que é bom em-si (perfeito) e do que é mau em-si (imperfeito). As diferenças apresentadas por Aristóteles, esta é minha hipótese, não são baseadas em um estudo imparcial da “natureza das coisas”, senão, mais uma vez, fundamentadas em pressuposições que são decorrentes de suas inclinações, seus gostos políticos e não ao contrário. Assim, os conceitos universais não são descobertos por uma racionalidade que vislumbra a natureza como ela é, mas com um aparato conceitual que visa fundamentar e sustentar certas relações de dominação de acordo com a preferência do pensador em questão. Dito de outro modo, a natureza é expressa de acordo com um certo paradigma e explicada de forma a corroborá-lo.

Como proposta de reflexão quero apresentar a hipótese de que, talvez, para dar uma resposta à pergunta “o que é?” haja uma pressuposição hierárquica assumida de antemão, um substrato preestabelecido ontologicamente com

10 Ver em CARVALHO, 2005.

11 Como afirma FELIPE: “Na Ética a Nicômaco, Aristóteles estabelece os limites da comunidade a qual suas lições se destinam: a dos homens, o equivalente a sujeitos racionais do sexo masculino, nascidos em Atenas, proprietários e livres.” (FELIPE, 2007, p. 185).

consequências ético-políticas, que visam à sobreposição de *tipos* tomados como superiores, sobre outros *tipos* tomados como inferiores. O que quero ressaltar é que esses *tipos* podem não ser expressões da verdade acerca de sua natureza (essência), senão expressões dos paradigmas que instalam conceitos universalizantes, com vistas a separar o bom do mau, não como essências, mas como expressão de gostos – ou preferências. Assim, os valores que podem ser “descobertos” pela razão talvez não sejam nada além de valores que a orientam de antemão. Dito de outro modo, segundo a hipótese aqui apresentada, não faz sentido pensar em conceitos universais que delimitem de uma vez por todas as propriedades necessárias e suficientes para que se determinem quais elementos caem sob os conceitos. Portanto, o conceito universal de humanidade pode ser entendido como um conceito prototípico ao invés de uma definição fechada (descritiva) e, nesse sentido, excludente de *tipo* (essência). A justificativa para que essa hipótese seja posta é que a concepção de humanidade delimitada por um *tipo* específico traz em si a possibilidade da exclusão, porque aquele *tipo* é tomado como paradigma e universalizado.

Entretanto, a descrição do que seja um exemplar *humano* não é somente encontrada naqueles pensadores que defendem aparatos conceituais universalizantes. Podem ser encontradas também em filósofos nominalistas como, por exemplo, em Mill, que sente a necessidade de explicar como se pode perceber o que seja um exemplar da espécie *homo sapiens sapiens*.

Irei me ater a distinção feita por Mill entre nomes *conotativos* e *denotativos*. Aqui me interessam especificamente os nomes *conotativos*, pois são os nomes que denotam sujeitos e implicam em atributos, ou seja, o nome *homem* só pode ser denotado daqueles indivíduos que carregam atributos que os caracterizam como *homem*. Nas palavras de Mill:

*A palavra **homem**, por exemplo, denota Pedro, Jane, João e um número indeterminado de outros indivíduos dos quais, tomados como uma classe, ela é o nome. Mas ela é aplicada a eles, porque eles possuem, e para indicar que possuem, certos atributos, entre eles a corporeidade, a vida animal, a racionalidade e uma certa forma exterior que, para diferenciá-la bem, chamamos de humano. Cada coisa existente possuidora de todos esses atributos chamar-se-á homem, e qualquer ser que não possua nenhum deles, ou apenas um, ou dois, ou mesmo três sem o quarto, não será chamado daquela maneira. Por exemplo, se no interior da África, houve a descoberta de uma raça de animais que possuem razão igual a dos seres humanos,*

*mas com a forma de um elefante, eles não seriam chamados de homens. [...] Ou se tais seres recém-descobertos possuem a forma de homem, sem qualquer vestígio de razão, é provável que outro nome, que não homem, seria encontrado. (MILL, 1974, pp. 31-32- grifo meu)*¹²

Deve-se ressaltar que em Mill os nomes nada dizem da natureza das coisas, contudo, parece claro que existe uma definição de humano que é resguardada. Essa concepção de humano é descritiva e, daí, claramente excludente. Dito de outro modo, o nome *homem* denota somente aqueles que possuem todos os atributos, então, aquele que não possua qualquer um deles não é *homem*. Há uma hierarquia de valores embutida na ontologia defendida por Mill, que, do ponto de vista ético-político, pode dar margem a questões graves de cidadania, porque alguns direitos serão prerrogativas dos *homens*.¹³

Concluo que seja pela defesa de uma natureza humana universal (de cunho essencialista), ou, por uma análise de cunho nominalista (onde as essências são, ao menos aparentemente, descartadas) uma descrição do *humano* sempre está presente. A resposta à pergunta “o que é?”, parece dar conta de uma descrição de um *tipo* específico, tomada ontologicamente, daqueles que terão direitos e deveres ético-políticos.

Voltando ao problema colocado na epígrafe desse capítulo, no qual Cavell salienta as dificuldades que podem advir de certas descrições, minha proposta é que se pense que a descrição do que é o *humano* acaba por ser o terreno fértil, a partir do qual o preconceito e a violência podem encontrar justificação.¹⁴ Conforme entendo, existe no conceito universal de humanidade uma violência implícita, porque ali está posta a descrição de um estereótipo de humano definido em um conceito de extensão bastante precisa, determinando propriedades que são a condição necessária e suficiente para que a classificação como *humano* seja estabelecida. Contudo, segundo a hipótese aqui

12 “The word man, for example, denotes Peter, Jane, John, and an indefinite number of other individuals, of whom, taken as a class, it is the name. But it is applied to them, because they possess, and to signify that they possess, certain attributes. These seem to be, corporeity, animal life, rationality, and a certain external form, which for distinction we call the human. Every existing thing, which possessed all these attributes, would be called a man; and anything which possessed none of them, or only one, or two, or even three of them without the fourth, would not be so called. For example, if in the interior of Africa there were to be discovered a race of animals possessing reason equal to that of human beings, but with the form of an elephant, they would not be called men. [...] Or if such newly-discovered beings possessed the form of man without any vestige of reason, it is probable that some other name than that of man would be found for them.”

13 Aqui o nome *homem* não se refere somente ao macho; a defesa de Mill dos direitos das mulheres é conhecida. Penso que, talvez, Mill use o termo *homem* ao invés de *humanidade* para não supor explicitamente uma essência.

14 Uma reflexão sobre a ética da alteridade em Levinas, como um exemplo, segundo penso, também poderia ser posto. Para que haja alteridade, para que eu reconheça o outro, para que o seu rosto tenha sobre mim qualquer impacto e o “não cometerás homicídio” tenha realmente valor, primeiro temos que pensar a quem atribuímos *humanidade*, como premissa fundamental para a discussão.

apresentada, essa é a descrição de um *tipo* específico, um *tipo* classificador que é tomado como ponto de referência de uma ontologia, que pressupõe que todas as instâncias daquele conceito possuem propriedades comuns (um critério de identidade rígido). A violência a que me refiro é a da exclusão daqueles que, supostamente, não caem sob esse conceito, porque não compartilham as propriedades ali determinadas para a pertença àquela classificação.

É uma alternativa viável de reflexão conceber que, tanto nos diálogos platônicos, quanto em Aristóteles ou em Mill não está desvelado aquilo que *é* o homem, senão que são apresentadas fundamentações acerca de suas visões de mundo. Esses conceitos, cada qual a seu modo, mostram as formas pelas quais esses pensadores entendem o mundo. Assim, suas filosofias demonstrariam tão somente que a partir da base ontológica de cada concepção de *humano* são prescritos certos valores que irão preservar aquela condição de existência percebida por quem os enuncia.

Desse modo, as relações de poder são defendidas, mas não teriam como pano de fundo uma natureza humana realmente baseada em verdades, vislumbradas pela razão, senão que buscam a eficácia da sua aplicação. Essas relações de poder, ademais, podem ser pensadas como instituidoras de valores que exaltam certos *tipos* humanos e determinados *tipos* de vida em detrimento de outros. A oposição pode não ser exatamente explícita, mas, parece-me, é latente, entre o bom e o mau, a forma de ser correta e incorreta, o que é digno do justo e o que não é, quem deve governar e quem deve estar submetido.

Como um exemplo, que a meu ver é bastante pertinente, o cientista Stephen Gould trata do mito apresentado na *República* de Platão acerca da natureza dos homens ser de ouro, prata ou bronze. Essa visão de mundo platônica, bastante eficiente para sua teoria política, teve consequências sentidas por séculos, dando frutos inclusive na ciência, na forma do determinismo biológico, “este sustenta que as normas comportamentais compartilhadas, bem como as diferenças sociais e econômicas existentes entre os grupos humanos – principalmente de raça, classe e sexo – derivam de distinções herdadas e inatas, e que, nesse sentido a sociedade é um reflexo fiel da biologia.” (GOULD, 1991, p. 4). E, ainda que Sócrates, no escrito de Platão, tenha admitido sua vergonha em declarar tal mentira, esta expressa exatamente o ponto de vista, segundo o qual existem homens superiores a outros homens, ponto basilar da filosofia política platônica, que dá a eles o direito ao governo.

Pensar os argumentos filosóficos como a expressão de paradigmas adotados pelos filósofos e não como a “revelação” da verdade, é uma

alternativa de perceber esses conceitos como fundados apenas em preferências do pensador e, portanto, a possibilidade de discutir e desconstruir conceitos que justificam a exclusão.

Tomo como pressuposto que toda descrição de *homem*, ou do indivíduo da espécie *homo sapiens sapiens* é arbitrária,¹⁵ assim como as valorações erigidas a partir de cada descrição. Ou seja, não considero a correspondência a qualquer verdade que indique uma natureza essencial, senão que as supostas verdades são indícios, a partir dos quais se pode entender valorações ético-políticas que são cimentadas tendo como base a visão ontológica do humano adotada.

Mesmo na ciência, o conceito de espécie, ou, a noção de que haja uma essência que identifique (descreva) o humano com exclusividade – como animal racional, por exemplo – ou a partir da qual se possa sustentar o que é humano ou não-humano, é questionada, justamente por ser considerada por muitos cientistas e filósofos como instrumento de trabalho e não como uma correspondência com a verdade.¹⁶ Assim, quero propor uma análise da afirmação de Mill sobre as **definições**, de modo a esclarecer meu ponto de vista:

*Nas mentes dos árbitros reais da linguagem, os nomes gerais – especialmente onde as classes que denotam não podem ser trazidas diante do tribunal dos sentidos exteriores para serem identificados e discriminados – conotam pouco mais do que uma vaga semelhança geral com as coisas que há muito tempo se acostumaram a chamar por aqueles nomes. Quando, por exemplo, pessoas comuns predicam as palavras **justo** ou **injusto** de alguma ação, **nobre** ou **vulgar** de algum sentimento, **estadista** ou **charlatão** de alguma personagem política, pretendem afirmar algum atributo determinado desses diversos sujeitos, ou algum atributo de qualquer espécie? Não: eles simplesmente reconhecem, ou julgam, alguma semelhança, mais ou menos vaga e solta,*

15 Essa é a *minha* pressuposição, ou seja, aquilo que vai nortear essa pesquisa. Não é uma afirmação de verdade.

16 Ver a longa discussão a respeito do *problema das espécies* em Richards (2010), Stamos (2003) e Gould (1983 e 1991). Este último afirma que grande parte das defesas do conceito de natureza humana são responsáveis por visões racistas, sexistas, eugênicas e de justificação das diferenças de classes. Por um outro ângulo de debate é interessante observar o trabalho de Preciado (2008) onde a pensadora discorre sobre o que chama de “era farmacopornográfica”, nesse texto ela trata do uso de toda uma gama de drogas (pílulas anticoncepcionais, Viagra, hormônios, etc), próteses (silicone, implantes penianos, construções vaginais, braços e pernas mecânicos, etc) que vêm sendo usadas cada vez mais e ficam as perguntas: ainda cabe uma definição única de humano? Qual é o natural? O que é o natural? Quantos de nós somos parte de uma natureza humana que possa ser conceituada de modo absoluto?

entre essas e algumas outras coisas que estão acostumados a ouvir denominar por esses nomes. (MILL, 1974, p. 151)¹⁷

Minha análise é bastante próxima a de Mill, a saber, que os conceitos universalizantes, ou essencialistas, são nomes¹⁸ e não a expressão de verdades, dado que, segundo minha hipótese, conceitos tais como *humano*, bom, mau, justo, injusto, etc.,¹⁹ conotam os paradigmas daquele que os profere, ou os institui, não têm, penso, valor em si, senão, que buscam preservar e garantir certos modos de vida em contraposição a outros modos de vida, que lhe são diversos.

Dito de outro modo, tanto os valores positivos quanto os negativos só funcionam em contextos determinados, histórico-culturais. Quando estes são impostos a outros contextos (outro modo de viver), causam conseqüências discriminatórias e, por conseguinte, a violência da exclusão. Deste modo, sugiro que os conceitos que pretendem responder à pergunta “o que é?”, são parciais, concebidos a partir da descrição de um paradigma muito específico e objetivam afirmar e justificar uma certa visão de mundo, a partir do poder político e moral. Por outro lado, o ideal, expresso pelo paradigma, se for universalizado, confere uma tal rigidez à descrição que a taxonomia referente àquele conceito acaba por autorizar certos tipos de discriminação até mesmo dentro dos contextos histórico-culturais onde ele surge e é aplicado, uma hierarquia de valores é aí determinada, a saber, daqueles que pertencem e daqueles não pertencem àquela classificação.

Minha proposta, portanto, é entender esses conceitos essencialistas como sintomas de que uma certa instância de humano quer alçar-se ao patamar de proeminência espiritual. Daí, o seu direito a instituir valores e a ser atribuído a eles proeminência política.²⁰ Dentro dessa perspectiva, os valores assim advindos, são símbolos de jogos de força, de luta pelo

17 “In the minds of the real arbiters of language, general names, especially where the classes they denote cannot be brought before the tribunal of the outward senses to be identified and discriminated, connote little than a vague gross resemblance to the things which they were earliest, or have been most, accustomed to call by those names. When, for instance, ordinary persons predicate the words *just* or *unjust* of any action, ‘*noble* or *mean*’ [refined or vulgar] of any sentiment, expression, or demeanour, *statesman* or *charlatan* of any personage figuring in politics, do they mean to affirm of those various subjects any determinate attributes, of whatever kind? No: they merely recognise, as they think, some likeness, more or less vague and loose, between ‘these’ [them] and some other things which they have been accustomed to denominate or to hear denominated by those appellations.”

18 Contudo, cabe esclarecer que não concordo com a visão utilitarista expressa por Mill ao longo de suas obras. Sobre a crítica ao modo de interpretação utilitarista ver NIETZSCHE, 1988, Primeira Dissertação.

19 Assim, estou me referindo tanto às entidades quanto aos valores atribuídos a elas.

20 Minha proposta de trabalho claramente se insere num tipo de pensamento que tem sua origem em Nietzsche, mas que não se vincula ao pensador alemão de modo absoluto.

poder, que toma um certo ideal como real. Penso que reverter essa equação é uma boa proposta, ou seja, entender que é uma certa visão do real que descreve aquilo que se apresenta como ideal. Desse modo, as categorizações servem para determinar lugares sociais e políticos, a partir de um certo entendimento ontológico e por meio de valorações éticas.

Proponho a hipótese de que aquilo que os paradigmas dizem acerca do mundo não dizem o mundo tal qual ele é, senão que falam acerca de uma certa perspectiva de mundo, uma certa visão do real, um certo modo de descrever que implica uma categorização que impõe uma seleção ou discriminação. O pensamento alicerçado a partir desses paradigmas pode funcionar para aquela determinada condição de existência, para aquela determinada instância de humano. Contudo, ele pode ser extremamente violento quando aquelas condições desaparecem e aquele modelo já está interiorizado, reificado. Desse modo, ao depararem-se instâncias de humanos diferentes, certas concepções ontológicas (com suas consequências ético-políticas) acabam por ser discriminatórias, porque os juízos ético-políticos estabelecidos descreviam uma certa realidade que, deparada com uma realidade diversa, pode ver anunciado o colapso de suas prescrições, a tentativa de mantê-las acaba gerando violência para a manutenção do poder.

A crítica que proponho, portanto, é ao modo como grande parte dos filósofos ignora a história pela qual os conceitos emergiram, as condições de existência que estavam em jogo naquele momento e a forma como tomaram seus conceitos como a descrição da verdade. A consequência dessa miopia, segundo entendo, foi (e é) o descarte de alguns indivíduos por não se coadunarem ao conceito de *homem* ou de *peessoa* por eles instituído (e posteriormente reificado).

Irei propor uma posição mais alargada, uma certa defesa da singularidade como opção a qualquer tipo de descrição universalizante, de modo que se possa pensar sujeitos autônomos em relações de interdependência, sem a sobreposição de um *tipo* sobre outro.

A base ontológica que está como pano de fundo de minha hipótese de trabalho está fundamentada na teoria dos tropos defendida por Williams (1983) e Campbell (1990). Parto dessa concepção com o objetivo de apresentar uma alternativa a qualquer tipo de pensamento que defenda a existência de conceitos universais de *humano*, sejam eles transcendentais ou imanentes. Assim, defendendo a hipótese de que todas

as propriedades e relações que dizem respeito a qualquer pessoa²¹ são singulares e referem-se somente a elas.

Segundo entendo, ao dizer, por exemplo, *o* homem, ou *a* humanidade, não faz sentido pensar uma referência a qualquer essência universal instanciada nos seres a ela relacionados, porque essa essência universal não me parece corresponder a uma realidade imutável, senão que é uma palavra eficiente como concepção do intelecto com o fim de tornar inteligível a fala, de modo generalizante, mas que, contudo, não diz nada de absolutamente definidor de nenhum indivíduo. Dentro dessa alternativa que proponho, nega-se a possibilidade de haver qualquer conceito anterior a cada indivíduo, um *a priori*, posto que, como quero defender, é mais viável – ou mais eficiente – pensar cada qual como um ser singular com suas características próprias.

O ponto de partida dessa proposta busca oferecer uma alternativa ao pensamento, segundo o qual qualquer sujeito está pré-determinado a ser correspondente a uma essência fixa e imutável. Para que se torne mais claro o propósito aqui delineado, deixe-me apresentar um exemplo: quando se admite que haja uma essência do *humano*, há a concordância de que há um modo de *ser* humano que o define como tal (ideia, essência, determinados atributos definidores/características) e que somente aqueles que têm essa essência podem receber essa denominação – ou cair sob esse conceito. Se se toma a racionalidade como traço fundamental da essência *humana*, então se pode afirmar, a partir dessa pressuposição, que um indivíduo que não seja capaz de raciocínio não cai sob o conceito de *humanidade*. Do mesmo modo, pode-se tomar que o apetite sexual pelos indivíduos do sexo feminino seja uma característica dos indivíduos do sexo masculino. Assim a homossexualidade pode ser considerada uma degeneração (ou anomalia).

Enfim, proponho que erigir conceitos universais, essências ou naturezas, acerca do que se entende por pessoas é abrir a possibilidade para que as instâncias se tornem *tipos* fixos, parâmetros de classificação rígidos o suficiente para uma descrição que autoriza a discriminação, estabelecendo a degradação ética e política de muitos, pois, dependendo das características determinadas para descrever como membro, ou não, da espécie *homo sapiens sapiens*, ou como *pessoa* (portanto, como detentor

21 Quero esclarecer que no contexto de minha hipótese as expressões: pessoa, indivíduo ou homem não têm nenhuma conotação especial, poderiam ser substituídas, sem qualquer prejuízo conceitual, por outra que se referisse a um exemplar, como sujeito, por exemplo. Quando essas palavras têm significados de relevância filosófica são colocadas em destaque.

de direitos e deveres), pode-se rechaçar aqueles que não se coadunam às características correspondentes àquela definição.

Dessa forma, defendendo a hipótese de que as expressões o gênero *humano*, a *humanidade*, o ser *humano*, indicam conceitos que, apesar de pretenderem resguardar uma amplitude atemporal, não apresentam formulações satisfatórias, para pensar além de um contexto histórico-cultural específico. Opto por uma visão dos indivíduos como *particulares abstratos*²² – tropos – completamente singulares, que vão se dando significados ao longo de suas vidas. A denominação aqui utilizada é a de *instâncias de humanos*. Essa denominação segue o entendimento da teoria dos conceitos prototípicos.²³ Assim, entendendo por instância como um dos elementos que por “semelhança de família”²⁴ pode ser compreendido no âmbito do conceito de *humanidade*. Nesse sentido, o termo *humanidade* deixa de ter as características que o encerram em um conceito rígido, uma descrição limitante, com atributos determinados que descrevam de modo necessário àqueles que caem sob esse conceito, passando a ser entendido como uma “representação complexa”, na qual pode-se apreender instâncias por similaridade àquela representação mental.²⁵ A teoria prototípica dos conceitos oferece a possibilidade de pensar os conceitos como representações mentais de termos classificadores, protótipos, a partir dos quais são inferidos outros elementos à categorização.

Desse modo, diferentemente das concepções de conceitos universais, os limites da categorização são muito mais difusos. Com essa perspectiva

22 De acordo com Williams: “Todos os paradoxos que comparecem ao esforço, bastante em moda, de equacionar a humanidade universal, por exemplo, com a classe de homens concretos (incluindo absurdos como o de que ser um bípede implume seria o mesmo que ter um senso de humor), desaparecem quando a equacionamos, pelo contrário, com o nosso novo conjunto, a classe de humanidades particulares abstratas – a classe cujos membros não são Sócrates, Napoleão, e assim por diante, mas o tropo humano em Sócrates, aquele em Napoleão, e assim por diante.” (WILLIAMS, 1953, p.7) (“All the paradoxes which attend the fashionable effort to equate the universal humanity, for example, with the class of concrete men (including such absurdities as that being a feathered biped is then the same as having a sense of humor) disappear when we equate it rather with our new set, the class of abstract particular humanities - the class whose members are not Socrates, Napoleon, and so forth.”). Posso também citar o exemplo de Campbell (1990), tomando uma vagem com seis ervilhas, temos seis ervilhas verdes, contudo, cada ervilha é de um verde particular que é singular naquela ervilha e não existe em nenhuma outra, mesmo que pertença a mesma vagem. Assim, não existe a cor verde que é instanciada em cada ervilha, senão, cada ervilha é de um tropo de verde característico que só pertence a ela.

23 Ver em: Rosch, 1975, 1976 e 1978.

24 A teoria dos conceitos prototípicos adotou em seu arcabouço teórico a ideia de “semelhança de família” de Wittgenstein tal como é apresentada em: Wittgenstein, 1999, §§ 65- 67.

25 “De acordo com a teoria dos protótipos, a maioria dos conceitos – incluindo a maioria dos conceitos lexicais – são representações complexas, cuja estrutura codifica uma análise estatística das propriedades que seus membros *tendem a ter*.” (MARGOLIS & LAURENCE, 1999, p. 27) *grifo meu*. (“According to the Prototype Theory, most concepts—including most lexical concepts—are complex representations whose structure encodes a statistical analysis of the properties their members tend to have.”)

o fato de um conceito ser aplicado a diferentes instâncias não implica que elas tenham que ter características idênticas, ou que elas tenham que ser o mesmo em algum sentido, senão que a aplicação do conceito explica-se a partir de um protótipo²⁶ que pode ser estendido a instâncias diferentes, mas que *tendem* a ter propriedades semelhantes.

Como afirma Margolis & Laurence:

Embora os itens na extensão de um conceito tendem a ter essas propriedades, para qualquer dada característica e a propriedade nela expressa, pode haver itens na extensão de um conceito que não instanciem a propriedade. Assim, as características de um conceito não são tomadas como necessárias, como na Teoria Clássica. Além disso, onde a Teoria Clássica caracteriza condições suficientes para a aplicação de um conceito em termos de satisfação de todas as características do conceito, na Teoria dos Protótipos a aplicação é uma questão de satisfazer um número suficiente de características, onde uns podem ser considerados mais significativos do que outros. Por exemplo, se PÁSSARO é composto de características tais como VOAR, CANTAR, FAZER NINHOS EM ÁRVORES, COLOCAR OVOS, e assim por diante, então, na Teoria dos Protótipos, os tordos estão na extensão [do conceito] de PÁSSARO, porque eles tendem a ter todas as propriedades correspondentes: tordos voam, põem ovos, etc. No entanto, PÁSSARO também se aplica aos avestruzes, porque, apesar de os avestruzes não terem todas essas propriedades, eles têm o suficiente. (MARGOLIS & LAURENCE, 1999, p. 27)²⁷

26 Deve-se ter em mente que os protótipos, como nesse trabalho são pensados, estão sempre relacionados ao ambiente histórico-cultural em que são erigidos.

27 "Although the items in the extension of a concept tend to have these properties, for any given feature and the property it expresses, there may be items in the extension of a concept that fail to instantiate the property. Thus the features of a concept aren't taken to be necessary as they were on the Classical Theory. In addition, where the Classical Theory characterized sufficient conditions for concept application in terms of the satisfaction of all of a concept's features, on the Prototype Theory application is a matter of satisfying a sufficient number of features, where some may be weighted more significantly than others. For instance, if BIRD is composed of such features as FLIES, SINGS, NESTS IN TREES, LAYS EGGS, and so on, then on the Prototype Theory, robins are in the extension of BIRD because they tend to have all of the corresponding properties: robins fly, they lay eggs, etc. However, BIRD also applies to ostriches because even though ostriches don't have all of these properties, they have enough of them."

Sugiro, a partir dessas considerações, que é viável elaborar formulações conceituais, utilizando como instrumento teórico²⁸ o que é conhecido como teoria das categorias radiais,²⁹ como explica Vasconcellos:

O conceito de categorias radiais representa uma alternativa para a ideia de que categorias sejam determinadas por um conjunto de propriedades coletivamente necessárias para estabelecer o pertencimento de seus membros e suficientes para distinguir cada categoria das outras. Já pela teoria radial, uma categoria pode ter membros de vários graus de representatividade: seus melhores exemplares apresentariam a maioria das propriedades que a caracterizam, mas outros membros não precisariam ter todas essas propriedades, e alguns deles poderiam até não possuir nenhuma delas. O que faz com que esses membros “não conformes” também pertençam à categoria são os elos que os ligam, direta ou indiretamente, aos membros prototípicos, ou seja, a existência de encadeamento na categoria: dos prototípicos se derivam alguns outros, desses se originam outros ainda, e assim por diante, o todo da categoria formando uma “rede de nós” que ocupam diversos lugares na estrutura, a diferentes distâncias uns dos outros, mas todos direta ou indiretamente ligados entre si. (VASCONCELLOS, 2006)

Porém, dado que uma das questões focais desse trabalho é a fundamentação conceitual ligada aos temas da ética e da política, um problema pode, então, ser colocado: se nesta hipótese não faz sentido pensar um modelo (uma ideia, ou essência) próprio do que é ser virtuoso, não há como estabelecer padrões morais mínimos a uma boa convivência social. Entendo, contudo, que os valores morais podem ser erigidos por similaridade,

28 Mais uma vez é importante ressaltar que tanto a Teoria dos Tropos, quanto a Teoria dos Conceitos Prototípicos (na sua versão tradicional e na versão da Teoria das Categorias Radiais, utilizadas, no contexto desse trabalho como complementares) servem aqui como instrumentos de elaboração teórica para que seja oferecida uma alternativa de pensamento ético-político, como já foi salientado na introdução desse trabalho.

29 Para uma explicação detalhada da Teoria das Categorias Radiais, como uma extensão da Teoria dos Conceitos Prototípicos, ver: Lakoff, 1987.

para que sejam eficazes naquele contexto histórico-cultural.³⁰ Desse modo, para que se viva de forma pacífica em sociedade é valoroso que se seja honesto, entretanto, sem a referência a um universal honestidade, como modelo, senão, pela prescrição de modos de agir e de ser que, no fim das contas, serão singulares, mas similares no objetivo de não prejudicar outrem e que por mera necessidade do entendimento chamar-se-á *honestidade*. O tropo de honestidade de **A** não é uma instância do universal honestidade, mas similar a honestidade de **B**, porque visa ao mesmo fim: não prejudicar a outrem, partindo de uma postura de comprometimento com o bem-estar da sociedade como um todo. A honestidade de **A** é uma característica sua, singular, que é diferente de **B**, porque a sua honestidade faz parte do feixe de tropos que é **A** – naquele contexto específico. Cimentar uma virtude ideal, ou essencial, que se persiga em qualquer contexto, segundo minha hipótese, nada mais é do que erigir preconceitos e buscar reificar normas de comportamento com o objetivo de manter determinados estados de coisas que visam ao poder de uns sobre os outros.

Não mentir (ser honesto) é valoroso em muitos sentidos, porque nenhum contexto social poderia funcionar quando a mentira fosse generalizada. Assim, em tempos de paz, quando a sociedade vive seu cotidiano, a mentira é um valor negativo. Contudo, se o contexto histórico fosse aquele da Alemanha nazista, mentir sobre o paradeiro de uma família de judeus escapa a essa regra, porque a mentira não é um mal em-si, mas o é em determinados contextos histórico-culturais. Naquele contexto, foi muito eficaz para a SS (*Schutzstaffel* – Organização paramilitar ligada ao governo nazista) e a Gestapo (Polícia Secreta – ligada ao governo nazista) que os alemães considerassem a mentira um valor negativo em-si. Ademais, as leis de Nuremberg, bem como as leis que regulamentavam a escravidão no Brasil Império (e outros muitos exemplos que poderiam ser citados), demonstram, claramente, que existe sempre um *tipo*, a quem os valores se destinam, não tendo nada de *justo* ou *injusto* em-si, porque, como aqui é apresentado, o *justo* e o *injusto* mudam conforme o contexto e o paradigma pelo qual se vê.

30 Para evitar mal entendidos cabe fazer um esclarecimento: com a introdução da Teoria dos Tropos e da Teoria dos Conceitos Prototípicos parece que estou tratando apenas de características de entidades e das formulações conceituais referentes a elas, e não de características morais (como passo a tratar da *honestidade*). A questão que procuro apontar é que, na hipótese que apresento, não faz sentido pensar em conceitos universais que possam abarcar as entidades em um conjunto limitado de características que são – *todas* – necessárias e suficientes para a pertença ao conceito, tampouco, definir de uma vez por todas e por meio de conceitos fechados também as características morais.

Uma crítica bastante pertinente a esta última observação é que estou propondo um relativismo absoluto, de modo que, por exemplo, a escravidão não possa ser recusada por ser justificada em certos contextos histórico-culturais. Entretanto, de acordo com a hipótese aqui apresentada, não faz sentido pensar um conceito de humanidade que possa autorizar a escravidão, a não ser que exatamente se pense em um conceito do tipo estrito de humanidade, segundo o qual aqueles que não correspondem à descrição não teriam seus direitos preservados por não serem classificados como propriamente humanos.

De acordo com a hipótese que apresento, não existem características necessárias e suficientes que possam descrever de uma vez por todas o *humano*. Portanto, não haveria como defender a escravidão em qualquer contexto histórico-cultural baseada na não pertença à humanidade (ou em uma hierarquia pré-estabelecida de mais ou menos humano). Assim, a escravidão aparece como resultado da violência e do consentimento (interessado) dos beneficiados que se baseavam em um determinado paradigma – sua própria imagem tornada padrão universal de humanidade – para instituir valores e hierarquias ontológicas.

Adentrando mais exatamente o âmbito da filosofia política e tomando como adequada a afirmação que a atividade política “supõe que os envolvidos não estejam apenas procurando satisfazer seus interesses imediatos, mas estejam engajados num processo que visa a estabelecer um conjunto de normas e padrões que ajude a resolver disputas futuras” (MACKENZIE, 2011, p. 13), posso inferir que a igualdade (política) entre todos os indivíduos deve estar presente nas regras de convivência, e não que se busque encontrá-la nos próprios indivíduos submetidos a elas. Assim, nessas regras de convivência não há necessidade de se pressupor identidades, não faz sentido erigir leis que pressuponham um certo *tipo* para o qual elas sejam erigidas, porque ao descrever esse *tipo* (ou pressupô-lo) a lei será omissa com aqueles de quem ela não trata. A exigência normativa, portanto, é que todos sejam iguais perante a lei – e na lei, apesar de suas diferenças – de modo a poderem conviver com os demais, mas não que as leis sejam erigidas para que valham para os iguais, porque isso pressuporia uma descrição daqueles que seriam por elas protegidos e a exclusão daqueles que não corresponderiam à descrição. Deste modo, quanto às leis, não importa que todos sejam singulares – aliás, dentro da minha hipótese, a pressuposição da pluralidade é um fator positivo para que as leis não sejam defensoras de um *tipo* pré-estabelecido – senão que sejam todos tomados

como iguais no dever de cumpri-las e nos direitos estabelecidos por elas.

Nesse sentido, concordo com Mackenzie, para quem a política, muito mais do que ser a solução dos conflitos, é uma atividade que busca a cooperação de *todos*, para a plena realização da “vida boa”³¹ no tocante às necessidades de *todos*,³² desde que não tenha como custo os direitos de outrem.

Aqui parece que minha hipótese entre em um impasse, a questão poderia ser formulada nos seguintes termos: se todos são singulares, cada qual terá necessidades singulares e, se as necessidades de um ultrapassarem os limites e cercearem aquilo que é necessário ao outro? Gostaria de esclarecer dois pontos: primeiro, não tenho a intenção de defender qualquer tipo de teoria de justiça social ou política – o que seria uma pretensão que vai muito além do escopo desse trabalho –, mas apresentar minha percepção dos problemas que assolam o pensamento filosófico ao erigir uma descrição do humano e buscar fundar nele valores morais a partir dessa descrição, determinando, assim, direitos a uns e a exclusão àqueles que não se encaixam no paradigma. Em segundo lugar, considero que é importante que os valores morais existam e que, a partir deles, leis sejam alicerçadas. O que estou propondo é que sejam vistos sob uma outra ótica, não como valores em-si, mas como eficazes para o ordenamento social das instâncias humano que vivem em um determinado contexto e que, vistos dessa forma, não sejam reificados e não tornem-se imutáveis. Um exemplo que pode ser esclarecedor é o de estruturação de uma cidade. A acessibilidade é pensada para uma certa instância de humano em questão, para uma determinada visão do real. Quando a visão do real muda, ou seja, outras instâncias passam a exigir acessibilidade, a eficácia das leis que estruturam a cidade é posta em questão, bem como o conceito de cidadania, porque entende-se como uma violência uma cidade na qual uma pessoa com deficiência física não possa ir onde qualquer outra pessoa possa. Penso que, em um sentido muito próximo, podemos entender a afirmação de Hannah Arendt:

[...] não podemos mudar o mundo mudando as pessoas que vivem nele – à parte a total impossibilidade prática de tal empresa – tanto quanto não podemos mudar uma organização ou um clube

31 A expressão “vida boa” não deve ser entendida no sentido de que exista um modelo ideal de bom ao qual a sociedade deva perseguir, senão que se refere àquela vida que é almejada por cada qual de acordo com suas preferências, desde que não cause mal a si mesmo ou aos demais. Minha preocupação é exatamente com um padrão imposto de “vida boa” alicerçado em paradigmas excludentes, como já foi explicitado anteriormente.

32 Ver Mackenzie, 2001, p. 14.

tentando, de alguma forma, influenciar seus membros. Se queremos mudar uma instituição, uma organização, uma entidade pública qualquer existente no mundo, tudo o que podemos fazer é rever sua constituição, suas leis, seus estatutos e esperar que o resto cuide de si mesmo. Isto é assim, porque onde quer que os seres humanos se juntem – em particular ou socialmente, em público ou politicamente – gera-se um espaço que simultaneamente os reúne e os separa. Esse espaço tem uma estrutura própria que muda com o tempo e se revela em contextos privados como costume, em contextos sociais como convenção e em contextos públicos como leis, constituições, estatutos e coisas afins. Onde quer que as pessoas se reúnam, o mundo se introduz entre elas e é nesse espaço intersticial que todos os assuntos humanos são conduzidos. (ARENDDT, 2008b, p. 159).

Em suma, proponho que as leis (normas, regras de convivência) sejam vistas como prescrições para a resolução de conflitos emergentes da convivência de diferentes e **não** como um *dever ser*, baseado na suposição de que os diferentes não sejam diferentes – porque a pressuposição primeira, neste último caso, é sempre de identidade – a partir de uma certa concepção do *ser*.

Cabe aqui apontar o que afirma Bobbio:

Os dois valores da liberdade e da igualdade remetem um ao outro no pensamento político e na história. Pertencem ambos à determinação do conceito de pessoa humana, como ser que se distingue ou pretende se distinguir de todos os outros seres vivos. “Liberdade” indica um estado; “igualdade” uma relação. O homem como “pessoa” – ou para ser considerado como pessoa – deve ser, enquanto indivíduo em sua singularidade, livre, enquanto ser social, deve estar com os demais em uma relação de igualdade. (BOBBIO, 1995, p. XI)³³

Portanto, a consideração do que será descrito como *pessoa* é que vai determinar os limites da liberdade e o alcance da igualdade, parece-me problemático estabelecer, então, um conceito de *pessoa* que ao ser definido acabe por excluir aqueles que não se coadunam aos padrões dados, negando-lhes direitos.

33 “I due valori della libertà e dell’eguaglianza si richiamano l’uno con l’altro nel pensiero politico e nella storia. Sono radicati entrambi nella considerazione dell’uomo come ‘persona’. Appartengono entrambi alla determinazione del concetto di persona umana, come essere che si distingue o pretende di distinguersi da tutti gli altri esseri viventi. ‘Libertà’ indica uno stato, ‘eguaglianza’ un rapporto. L’uomo come ‘persona’, o, per essere considerato come persona, deve essere, in quanto individuo nella sua singolarità, libero, in quanto essere sociale, deve essere con gli altri individui in un rapporto di eguaglianza.”

Outra questão pode surgir: então o direito ao voto, por exemplo, deve ser estendido às crianças e àqueles com deficiência intelectual? Ou, devem ser nomeados tutores que os representem (infligindo de pronto o preceito “uma pessoa, um voto”). Minha hipótese é que as leis sejam entendidas como prescrições (e, mais uma vez, não como a expressão de verdades) e que estas assegurem o direito de todos, até mesmo de serem protegidos de sua imaturidade e incapacidade de determinação autônoma. Assim, não haveria como estender o direito ao voto nesses casos. Portanto, as leis não podem ser excludentes, por conterem descrições que implicam essências ou naturezas determinadas. No código legal tem que estar pressuposta a possibilidade de diferentes poderem preservar suas diferenças e ainda assim conviverem sem serem violentados.

Ademais, a proposta aqui elaborada tem como objetivo discutir algumas teorias postas, que aparentemente sustentam ideais igualitários, mas que ao descrever os detentores de direitos, acabam por ser excludentes.

Para ilustrar minha perspectiva crítica, recorro a uma alegoria apresentada por Mackenzie.³⁴ Para caracterizar “o que é a política”, o autor apela ao exemplo de dois indivíduos em uma ilha deserta e, a partir daí, ele explana sobre certas exigências das relações políticas e os diferentes modos de concebê-las. O que interessa nesse exemplo, e Mackenzie alerta quanto a isso, é que, geralmente, ao se imaginar os personagens, eles são concebidos como homens, adultos, brancos, heterossexuais e fisicamente com aquelas características que são consideradas “normais”. Isso porque a imaginação e discernimento não são neutros, mas baseados nos paradigmas sob os quais se vive e se constrói o real. Aquele que não corresponde a esse paradigma pode, penso, ser classificado como indivíduo não-paradigmático e, geralmente, não é nele que se pensa quando discute-se questões de ordem política.

Dois esclarecimentos ainda precisam ser feitos. A importância do que sugiro está no fato de que enquanto se tratar de questões que influenciam diretamente na vida de alguns indivíduos como problemas a serem resolvidos em segundo plano (como se verá no pensamento de John Rawls, com respeito às pessoas com deficiência), esses indivíduos fora do padrão (físico ou moral estabelecido como maioria, ou, paradigma), ou seja, os indivíduos não-paradigmáticos, continuarão sendo cidadãos de segundo plano, e essa é uma questão de filosofia política de extrema importância. A questão, talvez, seja melhor colocada se se observa que a discriminação é tomada como algo natural, portanto, não como

³⁴ Ver Mackenzie, 2001, pp 12-16.

política. Contudo, há uma perspectiva de cidadania muito forte aí colocada e é essa perspectiva que pretendo colocar sob suspeita. Assim, talvez seja uma opção válida, para pensar em uma justiça mais ampla (no sentido de igualdade política para *todos*), evidenciar essas questões como de uma ontologia que, ainda que encoberta, é pressuposta nas teorias políticas.³⁵

Sugiro, também, que as teorias de filosofia política que defendem ideais igualitários não conseguem libertar-se da exigência platônica de uma hierarquia, em que a descrição do *ser humano* determina aqueles que terão seus interesses e necessidades atendidos prioritariamente, os *cidadãos*.

Por último, quero esclarecer minha preferência pelo conceito de *singularidade* em detrimento de uma concepção de *diferença*. O conceito de *diferença*, como o entendo, sempre toma um padrão e supõe a comparação (ou confronto) com o outro em relação ao qual existe a *diferença*. Então, por exemplo, quando se quer tratar das diferenças entre homens e mulheres, utilizam-se os homens como padrão e ressalta-se a *diferença* – aqui me alinho ao pensamento feminista contemporâneo que rejeita a visão do pensamento feminista clássico – das mulheres. O que se acaba fazendo é não perceber que a política que se quer denunciar é baseada em padrões masculinistas³⁶ e que a *diferença* será apontada como uma característica de falta, de inferioridade. Prefiro o conceito de *singularidade* porque, neste caso específico, não pressupõe um sexo/gênero que seja superior ao outro, pelo contrário, assume a hipótese de que até mesmo as ideias de sexo/gênero são obsoletas.

Cabe ressaltar também que, o equívoco fundamental aqui apresentado de todo pensamento filosófico que teoriza sobre identidade-diferença, é que parte de uma fundamentação ontológica que pressupõe a existência de uma natureza universal do ser humano, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, atribui uma natureza ao homem e outra à mulher (suspeito que talvez esteja aqui a causa da interrogação que rondou muito tempo a filosofia sobre a completa humanidade das mulheres), já que o padrão humano tem conotação fortemente masculinista. Portanto, uma hipótese bastante eficiente de tentar não repetir os equívocos da posição clássica que supõe haver um tipo descrito como feminino, ou como masculino ou como, propriamente, paradigma de humanidade, é apresentar em lugar da concepção de pensamento baseada em conceitos universais a hipótese de conceitos prototípicos, pelos quais os que caem sob o conceito de humano

35 Mackenzie também coloca essas questões. IDEM, p. 27

36 Neste trabalho me refiro ao masculinismo como um modo de pensar e agir que pressupõe a superioridade masculina.

(ou qualquer outro conceito), não necessariamente compartilhem um conjunto fechado de propriedades e capacidades, uma essência ou natureza.

1.3 Uma alternativa ao conceito clássico de humano: pensar a singularidade

O conceito de igualdade carrega, ao longo da história do pensamento ocidental, uma carga valorativa bastante forte, consequência de seu conhecido significado emotivo, como afirma Bobbio: “uma das máximas políticas mais carregadas de significado emotivo é a que proclama a igualdade de todos os homens, cuja formulação mais corrente é a seguinte: *todos os homens são (ou nascem) iguais*” (BOBBIO, 1995, p. 16).³⁷ Contudo, essa afirmação está colocada em dois níveis conceituais distintos que devem ser marcados, pois, ao se afirmar que *todos os homens são iguais*, ou a relevância é dada na inferência de que todas as instâncias de humanos *são o mesmo* (idênticos) em relação aos outros; ou, a relevância é dada na inferência de que na lei todos devem ser tomados como *iguais detentores de direitos e deveres*. A primeira acepção tem no conceito de igualdade uma relevância ontológica, na segunda a relevância é política.

É importante que se coloque uma distinção clara. Nesse trabalho as oposições que são apresentadas devem ser entendidas do seguinte modo: igualdade-desigualdade, singularidade-mesmidade (identidade). Assim, o que importa na hipótese aqui apresentada é que se pode pensar cada qual como uma instância de humano singular, que não é idêntico a nenhum outro. Contudo, disso não se segue que devam ser tratados no âmbito político de forma a que uns tenham mais direitos (e/ou deveres) do que outros, ou seja, que sejam tratados de forma desigual na lei – o que não significa que não deva haver leis específicas para casos específicos -. Feito esse esclarecimento preliminar, passo a elucidar o que entendo por singularidade. Nos capítulos seguintes a questão política será apresentada.

A filósofa estadunidense Judith Butler em uma de suas obras,³⁸ dedica atenção ao tema da singularidade com o propósito de refutá-lo e

37 “[...] una delle massime politiche più cariche di significato emotivo è quella che proclama l’eguaglianza di tutti gli uomini, la cui formulazione più corrente è la seguente: ‘Tutti gli uomini sono (o nascono) eguali!’”.

38 Ver Butler, 2005.

é em contraposição a sua argumentação que apresento minha proposta de entendimento.

Início pela seguinte passagem: “A unicidade do outro se expõe ante mim, mas a minha também se expõe ante ele. Isto não significa que sejamos o mesmo; só quer dizer que estamos unidos um ao outro pelo que nos diferencia, a saber: nossa singularidade.” (BUTLER, 2005, p. 34)³⁹

Penso que o equívoco de Butler inicia aí, ao conceber as relações com indícios de universalidade. Para a pensadora, as relações estabelecidas entre as instâncias de humanos serão sempre caracterizadas por algo em comum (uma essência). Segundo minha hipótese, estamos unidos um ao outro não naquilo que nos diferencia, senão naquilo no que somos similares. Busca-se relações entre aqueles que buscam o mesmo que nós, contudo, cada qual ao seu modo, justamente porque somos singulares, assim como as relações também são singulares porque são estabelecidas entre (e por) indivíduos singulares. Não somos mônadas isoladas, nos relacionamos. No entanto, os significados de cada acontecimento e de cada relação são dados decorrentes de um determinado ponto de referência, a partir de uma série de significações anteriores, singulares e autônomas, mas interdependentes nas relações. Dito de outro modo, não faz sentido, nessa hipótese de entendimento, um *eu* constituído por detrás dos atos, esse *eu* é uma construção contínua a partir das relações, por meio delas e por causa delas. Por essa razão, defendo a tese de que os conceitos universais são abrangentes demais. Eles buscam definir decisivamente aquilo que nunca está completa e absolutamente definido. Esses conceitos imobilizam aquilo que é transitório, porque ignoram o vir-a-ser de cada instância de humano singular.

Pensando dessa maneira, os conceitos universais são utilizados para abarcar um “o que é” e reduzi-lo a essa significação, essência, natureza pré-definida. À falta deles, parece que a tudo falta conteúdo, como demonstra entender Butler quando afirma:

Com muita frequência, o conceito de singularidade fica atado ao romantismo existencial e a uma pretensão de autenticidade, mas entendo que, justamente por carecer de conteúdo, minha singularidade tem algumas propriedades em comum com a tua e, portanto, é em alguma medida um termo

39 “The uniqueness of the other is exposed to me, but mine is also exposed to her. This does not mean we are the same, but only that we are bound to one another by what differentiates us, namely, our singularity.”

*substituível. (BUTLER, 2005, p. 34)*⁴⁰

Seguindo essa interpretação, deve-se admitir que certas propriedades sejam universais, portanto, uma taxonomia dos humanos poderia ser imposta a fim de classificá-los a partir das propriedades compartilhadas, o que poderia ser resumido no “um-nos-muitos”, a caracterização, por conseguinte, seria a pertença a classificação. Entretanto, essa busca pelo conteúdo na posição de Butler é a ânsia por algo fixo e imutável, essencial, um ponto de referência, que desloca toda a possibilidade de ser-outro, encarcerando-o no mesmo. Sua conclusão acerca da substituibilidade de cada um, por qualquer outro é correta, mas somente se pensarmos que todos são o mesmo, o que dentro de minha hipótese é absurdo.

Assim, entendo que os conceitos universais podem ser utilizados para definir coisas que, segundo minha proposta, são melhor entendidas como histórico-temporais. Na concepção clássica instituem-se *tipos* (no sentido forte) que são definidos *a priori*, estereotipados⁴¹ e a partir daí entendidos como o *mesmo* através do tempo, ou seja, com uma essência imutável que permanece independente de fatores externos (história-cultura-época) com propriedades fixas e definíveis (determináveis). Ao contrário, apresento a hipótese de entendimento de cada um dos *humanos como instâncias*, a saber, como aparentemente semelhantes, que não podem ser definidos, apenas apontados, similares em algumas características. Assim, pretendo atingir o significado de *essência* negando-o, porque entendo que o ser (e não o Ser) se perfaz ao longo de seu processo de autoinstauração, porque age no *mundo* e é afetado pelo mundo à sua volta (história-cultura-época). Nesse sentido, entendo a denominação *humanos* como um conceito formal, construído a partir de um protótipo, ou seja, que indica um certo grupo de seres que partilham certas similaridades, a ideia de essência, como o compartilhamento de propriedades comuns é repensado, em favor de um conceito formal que conforma as propriedades como características singulares.

À moda hegeliana, Butler não parece poder prescindir de definições transcendentais. O exemplo que a pensadora usa nesse texto é esclarecedor da filiação de seu pensamento. Citando Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, ela concorda que:

⁴⁰ “The notion of singularity is very often bound up with existential romanticism and with a claim of authenticity, but I gather that, precisely because it is without content, my singularity has some properties in common with yours and so is, to some extent, a substitutable term.”

⁴¹ Aqui utilizo a definição de estereotipo como representação a partir de uma pré-definição que reifica essa representação.

Quando digo: 'uma só coisa', em realidade, digo o que é desde um ponto de vista completamente universal, pois tudo é uma só coisa; e, do mesmo modo, 'esta coisa' é tudo o que vocês queiram. Se a descrevemos com maior exatidão como 'este pedaço de papel', então, cada um e todos os pedaços de papel são 'este pedaço de papel', e nada terá sido feito senão enunciar o universal em todo o momento'.(HEGEL. Apud BUTLER, 2005, p. 34)⁴²

Para desconstruir essa percepção, uso uma leitura da teoria dos tropos, que para a minha hipótese é fundamental de modo a explicitar o que entendo por singularidade, em oposição a qualquer ponto de vista universalista, aqui especificamente, o ponto de vista universalista-hegeliano de Butler.

Dado que os tropos são elementos primitivos, ou “o alfabeto do ser”,⁴³ não os entendo como características pré-definidas.⁴⁴ Eles são, como definidos por Williams, localizados no tempo e no espaço, portanto não são transcendententes, são *particulares abstratos*⁴⁵, que em determinados feixes podem ser definidos como *particulares concretos*. Exemplo de tropo é a cor branca do meu cabelo, mas não é o particular concreto que é o meu cabelo (este é um feixe próprio de tropos que engloba sua ocasional maciez ou rigidez), mas é singular, pois está localizado em mim e em nenhum outro. Por esta razão, não é o branco, mas este branco característico que existe somente no meu cabelo.⁴⁶ Ele, o branco do meu cabelo, pode ser percebido de forma seletiva, ou seja, fazendo abstração de todas as outras nuances de meu cabelo (brilho ou opacidade, os fios loiros que o

42 “When I say: ‘a single thing,’ I am really saying what it is from a wholly universal point of view, for everything is a single thing; and likewise ‘this thing’ is anything you like. If we describe it more exactly as ‘this bit of paper,’ then each and every bit of paper is ‘this bit of paper,’ and I have only uttered the universal all the time.”

43 A definição mais bem elaborada de tropos se encontra em: Williams, 1953.

44 “A teoria dos tropos discorda tanto do nominalismo moderado quanto do realismo de propriedades sobre quais coisas são particulares: propriedades e relações são particulares.” (GARRETT, 2008, p. 59)

45 Williams é muito cauteloso ao utilizar o conceito de abstrato e previne que na maioria das vezes ele aparece quase que como sinônimo de universal, porém: “Embora os significados de ‘abstrato’ e de ‘universal’ sejam quase como distinguir ser um Metodista e ser casado, o fato de que as palavras podem frequentemente ser tratadas como sinônimos é facilmente explicável pelo fato que, pode suceder que quase todos os Metodistas que conheçamos sejam casados e quase todas as pessoas casadas que conheçamos sejam Metodistas [...] e acontece que quase todos os universais de que temos notícia são abstratos e quase todos os abstratos que temos notícia são universais.” (WILLIAMS, 1953, p. 19) (“Although the meanings of ‘abstract’ and of ‘universal’ are almost as distinct as being a Methodist and being married, the fact that the words could so often be treated as synonyms is readily explicable by the fact that, just as it might happen that almost all the Methodists we knew were married, and all the married persons we noticed were Methodists [...] it does happen that almost all the universals we notice are abstract and almost all the abstracta we notice are universals.”)

46 Aqui, com o objetivo de simplificar não irei tratar da questão de que cada fio de cabelo branco na minha cabeça é um feixe de tropos de cor, de forma, etc., até que se defina o particular concreto de cada fio de cabelo, também singular em relação a todos os outros fios. Uso, portanto, uma leitura simplificada e adaptada aos meus propósitos da teoria dos tropos.

dividem espaço da minha cabeça com aqueles brancos, etc.). A condição de identidade do tropo de branco do meu cabelo é sua localização espaço-temporal – aqueles fios já foram loiros, hoje pela falta do tropo de melanina são tropos de branco, demonstrando o vir-a-ser nas coisas mais sutis – acessada perceptualmente pela visão.

Em resumo, tudo aquilo que pode ser espaço-temporalmente localizável é um tropo e ele dura enquanto persistir sua condição de existência⁴⁷ - a condição de existência do tropo de loiro do meu cabelo era a melanina, um tropo que deixou de existir naqueles fios onde agora existe o tropo de branco.

Os meus fios de cabelo branco são todos iguais? São instâncias do universal branco? Todos os fios de cabelo são **este** cabelo? Dentro da minha hipótese a resposta a essas questões é: não! Este fio de cabelo branco localizado espaço-temporalmente se refere à classe de todos os tropos de branco que são **similares** entre si, mas não **idênticos**, ou seja, não o **mesmo**, porque este branco existe somente nesse fio de cabelo e em nenhum outro lugar ou tempo⁴⁸. Mas então pode surgir a questão: se não há nenhum conceito universal a que se possa reportar como se pode dizer que esse cabelo é branco? De acordo com a hipótese que apresento, parte-se de um modelo e a partir dele os outros são nomeados por se assemelharem a ele – esse fio pode ser chamado de branco ou grisalho, dependendo da referência que está na memória de quem o acessa perceptualmente. As funções são similares – o caso do meu cabelo, como de qualquer outro cabelo de qualquer outra pessoa, a função é similar –, mas não é o *mesmo cabelo* no sentido de compartilhamento universal das *mesmas* propriedades, a estrutura do meu cabelo refere-se ao meu cabelo. Desse modo *cabelo* é um nome, um conceito formal que é partilhado por todos aqueles que têm *coisas* similares (mas não a *mesma*) sobre as suas cabeças, que exercem a mesma função, a saber, cobrir a cabeça e protegê-la,

⁴⁷ Aqui, bem entendido, deve-se compreender que mesmo as chamadas “virtudes” são tropos espaço-temporalmente localizáveis, ou seja, faz parte do meu feixe de tropos hoje um certo tropo de honestidade, que quer dizer que somente digo aquilo que de fato pude perceber (digo que segundo minha percepção João não roubou laranjas no quintal do vizinho, porque não vi João as roubar ou em sua posse), em outro contexto histórico/cultural o tropo de honestidade tem outro sentido, qual seja, o de não ir contra minhas convicções (sei que João roubou as laranjas, mas o fez porque estava com fome e o vizinho preferia deixá-las apodrecer a dar aos outros). São tropos de honestidade espaço-temporalmente localizáveis, cada qual com características singulares. A denominação “honestidade”, ou quando se fala acerca da “virtude da honestidade” é apenas um recurso linguístico para tornar a compreensão possível quando se trata daquele *particular abstrato*.

⁴⁸ “Conforme a teoria dos tropos, propriedades e relações são particulares abstratos, e não universais. Assim, suponhamos que haja duas bolas de bilhar diante de nós. Em particular, ambas são vermelhas, mas não porque compartilham uma propriedade comum. Antes, a vermelhidão de uma bola é um (irrepetível) particular, numericamente distinto da, mas exatamente semelhante à vermelhidão da outra bola. Cada vermelhidão é um particular abstrato distinto (um tropo)”. (GARRETT, 2008, p. 59)

mas de modos singulares em cada qual – nessa acepção não existe nenhum traço de universal compartilhável.

Assim, sou uma instância de humano chamada de mulher grisalha – por exemplo, pois poderia destacar qualquer outro feixe de tropos que seriam (dependendo da intenção de quem quer me definir, do momento, do assunto, do interesse) definidores de “que coisa” eu sou, sem, contudo, nada dizerem de mim. Ou seja, nada dizerem de definitivo sobre “quem eu sou”⁴⁹ - que é uma combinação específica (singular) de um determinado feixe de tropos que se modifica com o passar do tempo, essa combinação, bem entendido, de feixes de tropos *particulares abstratos* e *particulares concretos*⁵⁰ (se eu durar o bastante, todos os meus cabelos um dia serão formados por feixes de tropos de branco).

A única definição que posso ter de mim, como “coisa”, é a de coincidência da localização espaço-temporal dos tropos que compõem hoje essa pessoa (indivíduo, sujeito, etc.) que **eu** sou, na minha singularidade. Só posso ser definida, portanto, de modo formal. Ou seja, só posso ser definida esquematicamente, mas não apreendida naquilo que sou ou afirmada naquilo que pretensamente compartilho com qualquer outro, porque, segundo minha hipótese, aquilo que em mim faz com que eu seja identificada como, por exemplo, uma instância de humano é a similaridade com outros agrupados sob a mesma denominação. Contudo, o que pretendo que fique claro é que não há como definir um universal do Tipo Humano com características estritas e bem delimitadas, porque em cada qual as propriedades que o compõem – tropos e feixes de tropos – são elaborados, estruturados e relacionam-se de uma forma singular. O problema, em suma, que quero apontar e que será desenvolvido ao longo do trabalho, é que as pressuposições ontológicas servem de base para valorações éticas, e as propriedades que são singulares acabam por serem tomadas como bases relacionais para a estruturação da vida social, vislumbradas, portanto, como propriedades que devem ser universais de um modo muito estrito, compartilhadas por todos aqueles que serão doravante entendidos e admitidos como *humanos*. O uso do termo *nome* abriria o leque de entendimento do que pode ser admitido como *instância de humano*, ou seja, como um conceito geral que abarca todos aqueles que são similares nas suas propriedades, mas não idênticos nas suas apresentações, que são relações singulares de propriedades, porque decorrentes de um processo único de

49 Essa questão será mais bem desenvolvida em outro momento.

50 Quero destacar que aqui a separação corpo-mente, tão cara a alguns filósofos perde o significado, pois o corpo aqui não é desprezado como condição de identificação e singularidade.

autoinstauração. Dito de outra maneira, os tropos de branco de meus cabelos são temporalmente similares aos tropos de branco dos cabelos de minha mãe, mas não é o mesmo, porque estão localizados espacialmente em lugares diferentes; são similares, mas não o mesmo. Minha mãe é um ser singular, formado por um feixe de tropos localizado no tempo e no espaço, que tem uma significação única, não podendo ser, dentro dessa hipótese, enquadrada por nenhuma definição universalizante final, pois, até mesmo o feixe de tropos que ela é hoje modificar-se-á amanhã.

É importante frisar, a discussão nesse momento se concentra em propor uma hipótese à descrição do “que é” minha mãe, do “que” sou eu, ou seja, como coisa que, segundo proponho, ao ser enquadrada em um conceito universal está sujeita aos limites impostos pelo paradigma que define, que é entremeadado por interesses de **definição**, acabando por tornar obsoleta qualquer tentativa de constituição própria de “quem” cada qual é.

Dito de maneira muito simples, minha hipótese é a de que cada qual é a soma dos tropos coincidentes em cada qual, o conceito de *humano* é um nome para um conjunto de **semelhanças**. Assim, a partir dessa perspectiva posso dizer que os conceitos são nomes generalizadores que querem abarcar – por interesses de dominação ética-política – em si essências, contudo, apenas alcançam uma indicação formal que ignora a construção genealógica-performativa que faz desta pessoa esta e não outra. Se for aplicado um conceito universal, alcançado pela generalização de uma descrição de certos humanos, então, o resultado é que o indivíduo acaba violentado na sua ipseidade e exposto àqueles interesses.

A universalidade que se pode encontrar é a significação convencionada das palavras e das coisas, a partir dela pode-se buscar compreender o mundo e os outros, no que se apresenta a mim. O mundo – das instâncias de humanos, não-humanos e das coisas – será conhecido naquilo que será expresso, não no seu “em-si”, mas naquilo que posso pensar por meio dos signos linguísticos. De forma mais categórica, não faz sentido reduzir o meu *eu* ou o do *outro* a um conceito, apreendê-lo numa totalidade e ousar defini-lo absolutamente.

Não posso abstrair o *outro* a partir de mim, ou mesmo da “experiência”, da “vida” do *outro* mesmo. Não consigo apreender seus significados a partir das vivências que me relata. Seus significados são próprios, e os significados que dou às suas experiências são dados a partir do meu eu e não do eu-do-outro. Não posso reduzir o *outro* a um “conceito”, porque esse conceito vai partir do meu modo singular de apreendê-lo, ou da eleição de certas características como desejáveis ou essenciais. Não posso partir de um “estado de natureza originário”, porque esse estado de natureza, nessa perspectiva, não existe.

Nessa hipótese, sequer pode-se falar de uma racionalidade inerente ao ser humano, não há uma totalidade humana que partilhe igualmente da *mesma* racionalidade. Pode-se melhor dizer que a racionalidade faz parte da condição humana, mas não está inscrita como um dado determinante e necessário a que todos possam estar inquestionavelmente adequados, de acordo com o que se entenda como um conceito universal de racional humano.

Entendo que cada “eu” é historicamente constituído por meio das interações, das relações que são compostas ao longo da vida. Não se trata de negar a racionalidade humana, senão de entender que, dentro dessa hipótese, a racionalidade humana não é concebida como algo dado desde o princípio, como encerrada em si, ela é desenvolvida na história. Assim, as instâncias de humano são vistas, cada qual, como uma página sempre passível de receber novas escrituras, de sempre ainda ser, sempre um vir-a-ser. Dessa forma, conhecemos o *outro* sempre no seu *estar-sendo*, não na sua completude. Não posso conhecê-lo, encerrando-o em um conceito, são apenas seus fragmentos que posso entender, a partir do que ele me diz (e do que ele quer me dizer). A alteridade do *outro* se afirma a mim, como sempre podendo mudar, sempre podendo ser ainda outro, “isto porque o próprio contexto da ‘experiência’ de outrem não poderia ser delineado a partir de um trabalho de abstração aplicada a si e que finalizaria no ‘conceito’ do eu.” (LEVINAS, 1997, p.50)⁵¹

Penso que cada ser singular é *um*, afeta-me de uma determinada forma e continua, a despeito disso, sendo uma singularidade independente de mim. Posso apreender essa cadeira, aquele som, o gosto que sinto da metade da bala de menta que saboreio neste momento, mas não posso apreender o significado de tudo isso para o *outro* que divide o mesmo espaço comigo (e a outra metade da bala de menta), só posso fazê-lo para mim. Posso apreender os dados sensíveis para mim, mas não posso apreendê-los para o *outro*, sequer posso querer apreender o *outro*.

O eu não é tomado como somente o que se apresenta aqui e agora, mas como todo um contexto de significações que tornam este aqui e agora de um modo (com um significado) e não de outro. Cada eu se situa e situa tudo ao seu redor, mas não é aquele aqui e agora. Seu fazer-se é constituído de todos esses momentos (inclusive este aqui e agora) que fazem sentido de acordo com a subjetivação de cada momento. É *um*, porque significou suas experiências de modo singular. Quando se tenta classificar o *outro*, enquadrá-lo em uma determinada categoria (*homem*, por exemplo, com toda a parafernália

51 Bem entendido, não estou fazendo uma ligação direta da hipótese aqui delineada com a obra de Levinas, faço apenas alusão a uma certa perspectiva de seu trabalho que se coaduna com o aqui proposto, nesse momento.

de considerações e predeterminações que esta categoria traz consigo na cultura ocidental), estou encarcerando-o naquilo que ele é para mim, estou impedindo-o de ser diferente daquilo que estou determinando que ele seja, estou violentando-o, impedindo que ele possa vir-a-ser algo além daquilo que eu determinei: *homem*. A alteridade do outro sofre com isso uma violência. Ele é reduzido, preso, imobilizado em um conceito genérico (universal), em um modo de ver que é meu e que o restringe na potência de tornar-se algo diferente disso. Nego a ele a potência que há na sua história além de mim.

A proposta de recusar os conceitos universais procura elevar ao máximo os conceitos de respeito e dignidade da pessoa na *sua* humanidade, ao não submeter de saída a um padrão universal que impossibilita por princípio certos modos de ser humano.

Assim, a hipótese apresentada aqui é que se entenda cada humano como instâncias de um conceito prototípico de humano, sem a afirmação de qualquer identidade ou taxonomia rígida. Entendo que o conceito de humano pode ser aplicado a diferentes instâncias, pois não designa qualquer essência. Nessa proposta está relacionado ao particular abstrato humano que não é um universal, mas se refere ao nome (representação complexa) do *conjunto de tropos semelhantes* que constitui cada particular concreto em sua singularidade. Ademais, a partir do entendimento da Teoria Prototípica dos Conceitos, pode-se explicar como os paradigmas (protótipos) dos conceitos são alicerçados, a saber, a partir do ambiente histórico-cultural em que se vive, porque é nesse ambiente que as representações de mundo são construídas. Portanto, pode-se colocar a hipótese bastante plausível de que os conceitos não exprimem verdades, senão, que são a expressão de uma certa visão do real. Deste modo, não faz sentido pensar em descrições do humano idealizadas, pois estas, segundo minha hipótese, são descrições de particulares generalizadas e erigidas ao estatuto de conceito universal. O problema ético-político que advém dessa concepção ontológica, como procurarei demonstrar nos capítulos seguintes, é que esses conceitos que pressupõem essências excluem *a priori* todos aqueles que não cumprem as condições necessárias e suficientes exigidas para que sejam compreendidos naquele conceito fechado de humano.

CAPÍTULO SEGUNDO: O PROBLEMA DAS IDENTIDADES RACIAIS

*O conceito de raça faz parte do arcabouço canônico da medicina, associado à ideia de que cor e/ou ancestralidade biológica são relevantes como indicadores de predisposição a doenças ou de resposta a fármacos. Essa posição decorre de uma visão tipológica de raças humanas. O baixo grau de variabilidade genética e de estruturação da espécie humana é incompatível com a existência de raças como entidades biológicas e indica que considerações de cor e/ou ancestralidade geográfica pouco ou nada contribuem para a prática médica, especialmente no cuidado do paciente individual. Mesmo doenças ditas ‘raciais’, como a anemia falciforme, decorrem de estratégias evolucionárias de populações expostas a agentes infecciosos específicos. Para Paul Gilroy, o conceito de raça é ‘tóxico’, contamina a sociedade como um todo e tem sido usado para oprimir e fomentar injustiças, mesmo dentro do contexto médico.*⁵²

*O conhecimento biológico atual não nos permite imputar diferenças de realização cultural a diferenças de potencial genético. Diferenças nas realizações dos diferentes povos devem ser atribuídas somente à sua história cultural. Os povos do mundo de hoje parecem possuir iguais potencialidades biológicas para alcançar qualquer nível de civilização. O racismo grosseiramente falsifica o conhecimento da biologia humana.*⁵³

O problema que será tratado nesse capítulo é o das implicações conceituais da noção de raça para a fundamentação de uma sociedade não discriminatória. Buscarei fazer uma abordagem da raça como um conceito baseado na biologia e sugerir a insuficiência dessa argumentação

52 PENA, 2005, p. 1.

53 “Current biological knowledge does not permit us to impute cultural achievements to differences in genetic potential. Differences in the achievements of different peoples should be attributed solely to their cultural history. The peoples of the world today appear to possess equal biological potentialities for attaining any level of civilisation. Racism grossly falsifies the knowledge of human biology”. Declaração sobre Raça e Preconceito Racial – UNESCO – Paris, setembro de 1967. (In. ZACK, 2011, p. 172).

dadas as novas pesquisas científicas acerca da relação entre fenótipos e genótipos, bem como da posição da nova pesquisa em genética que exclui a possibilidade de distinguirmos raças humanas. Os problemas normativos que são assinalados quando da eliminação do conceito de raça serão apontados, tanto quanto as sugestões para uma tentativa de solucioná-los. Por outro lado, minha argumentação tem como objetivo propor o entendimento de que o conceito tradicional de raça, seja defendido por quem sofre ou por quem pratica o racismo, é orientado pelo entendimento equivocado de que exista uma essência distinguível entre “raças humanas”, baseado em um protótipo erigido à regra. Se no primeiro caso o conceito de raça tem uma característica de busca pela identidade do grupo que, ao fim e ao cabo, demonstra-se capciosa, no segundo a motivação é de exclusão e/ou domínio. Desse modo irei propor uma análise da questão racial que coloque em destaque os problemas sociais, bem como, propor um entendimento de que é viável construir um conceito de membro da comunidade que não implique uma descrição fixa de características, senão que possa ser estendido a todos os que efetivamente fazem parte da comunidade, respeitando sua singularidade.

2.1 Os problemas do(s) conceito(s) de raça

Quando se trata de um conceito universal de humanidade logo vem à mente a ideia do homem abstrato, ou seja, a ideia de um conceito de humanidade que deveria abranger *todos* os homens. Nesse sentido, como é entendido geralmente, não deveria haver descrição de cor, sexo, idade ou de um padrão fixo de constituição corporal.⁵⁴ É acerca dessa humanidade que os filósofos durante séculos escreveram seus tratados e se o conceito é assim entendido, então *todos* os homens devem ser considerados como iguais no que se refere ao conceito, daí que uma teoria ética, por exemplo, deveria contar *todos* como agentes morais, desde que essa teoria se baseasse no homem universal e buscasse postular um padrão ético não discriminatório arbitrário.

⁵⁴ Aqui, bem entendido, refiro-me ao padrão corporal de visão, audição, possuir dois braços e duas pernas e que estes sejam plenamente funcionais, etc.

Essa é a concepção aceite.⁵⁵

Se o exemplo for Kant, trata-se do filósofo da autonomia e da exaltação da boa vontade, um célebre representante da filosofia moral que se preocupava com a questão de os homens não serem tratados como meros meios, senão sempre como fins em si mesmos. A capacidade da razão era, segundo Kant, a condição necessária e suficiente para que uma pessoa pudesse ser considerada membro da humanidade. Entretanto, como lemos:

*Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha mostrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos, que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles tenham sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. **Tão essencial é a diferença entre essas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença das cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. (...) Os negros são muito vaidosos, mas a sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas.** (KANT, 1993, pp. 75-76 - **grifo meu**)*

Dessa leitura, pode-se inferir que quando Kant escrevia seus textos filosóficos não era ao homem abstrato que se referia, mas, ao homem segundo o paradigma ao qual ele se filiava, o homem branco. Vê-se, portanto, que a diferença que Kant atribui a negros e brancos é uma diferença de essência, o que faz com que seu conceito de homem não possa ser atribuído aos negros, porque sua essência não é a mesma atribuída aos brancos. Trata-se, então, de analisar a ideia de humanidade, a partir de um paradigma específico

55 Claramente estou assumindo um conceito de conceito que está de acordo com a Teoria Clássica que é aquela usada na grande maioria dos casos da tradição da filosofia ocidental. Como a define Margolis e Laurence: "A maioria dos conceitos (especialmente conceitos lexicais) são representações mentais estruturadas que codificam um conjunto de condições necessárias e suficientes para a sua aplicação, se possível, em termos sensoriais ou perceptuais." (MARGOLIS & LAURENCE, 1999, p. 10) ("Most concepts (esp. lexical concepts) are structured mental representations that encode a set of necessary and sufficient conditions for their application, if possible, in sensory or perceptual terms.")

representado pelos conceitos que são construídos.⁵⁶ Ali se encontra uma descrição de humanidade que ao esclarecer a quem se refere, ao mesmo tempo, exclui aqueles que não correspondem à descrição.

O pensamento de Kant parece muito próximo à taxonomia definida pelo naturalista sueco Carl Linnaeus na edição de 1767 de seu *Systema Naturae*:⁵⁷

homo sapiens europaeus: branco, sério, forte;

homo sapiens asiaticus: amarelo, melancólico, avaro;

homo sapiens afer: negro, impassível, preguiçoso;

homo sapiens americanus: vermelho, mal-humorado, violento.

Dessa classificação, fica evidente que o conceito de cada uma das raças pressupõe que existe uma diferença de essência que define cada *tipo* enquanto pertencente àquela raça. A descrição é baseada em caracteres fenotípicos, a inferência de essência é parte de uma pressuposição ligada ao paradigma ao qual o cientista se filiava, como no caso de Kant.

A questão crucial é que a partir desse pensamento advêm consequências ético-políticas. Baum, em seu minucioso estudo sobre a “origem” da raça caucasiana, afirma que tanto o racismo científico quanto o popular na Europa e na América (*sic*) tiveram sua ascensão no mesmo momento histórico em que os ideais de liberdade e igualdade eram exaltados pelo Iluminismo. Segundo o pensador:

*O pensamento iluminista incluía, por um lado, o impulso para diferenciar, classificar e sistematizar os vários elementos do mundo natural. [...] Por outro lado, o iluminismo postula um **ethos** universalista e igualitário que tem reforçado lutas pela liberdade individual, a igualdade, a democracia e os direitos humanos universais. Surgiram tensões na medida em que a primeira tendência tem gerado esforços entre os seres humanos não só para dominar a*

56 Dentro da perspectiva da Teoria da Teoria dos Conceitos, Susan Carey é esclarecedora: “Conceitos são os componentes das crenças, ou seja, as proposições são representadas por estruturas de conceitos. Teorias são complexas estruturas mentais que consistem de um domínio mentalmente representado de fenômenos e princípios explicativos que são considerados por elas.” (In. MARGOLIS & LAURENCE, 1999, p.44) (“Concepts are the constituents of beliefs; that is, propositions are represented by structures of concepts. Theories are complex mental structures consisting of a mentally represented domain of phenomena and explanatory principles that account for them.”)

57 Ver: Baum, 2006, principalmente capítulo II.

*natureza não-humana, mas também, sistematicamente, para diferenciar entre grupos de modo que racionalizasse a hierarquia, a desigualdade e a dominação entre grupos. (BAUM, 2006, p. 60)*⁵⁸

Penso que Charles Mills coloca, de forma clara, quando trata da teoria do contrato social a consequência dos pressupostos raciais contidos no pensamento da modernidade: “Politicamente, o contrato estabelece a sociedade e o governo, assim transformando os “homens” sem raça (*raceless*) participantes do estado de natureza em criaturas sociais que são politicamente obrigados a um estado neutro, tornando-os fundadores de um *política racial* [...]” (MILLS, 1999, p. 12).⁵⁹ Como afirmei anteriormente, é o homem abstrato que está apresentado na teoria do contrato social. Mas, é ao homem branco que ela se refere, a quem confere direitos e deveres. Mills continua:

*No contrato social, a metamorfose humana crucial é a do homem “natural” em homem “civil/político”, daquele que vive no estado de natureza para o cidadão da sociedade criada. Essa mudança pode ser mais ou menos extrema, dependendo do teórico envolvido. Para Rousseau essa transformação é dramática, nela criaturas animais de apetite e instinto tornam-se cidadãos obrigados pela justiça e leis auto-prescritas. Para Hobbes é uma questão um pouco mais tranquila, pessoas que miram primeiramente a si mesmas aprendem a limitar seu autointeresse para seu próprio bem. Mas em todos os casos o “estado de natureza” original, supostamente indica a condição de **todos** os homens, e a metamorfose social os afeta a todos do mesmo modo. (MILLS, 1999, p. 12)*⁶⁰

58 “Enlightenment thought included, on the one hand, an impulse to differentiate, classify, and systematize the various elements of the natural world. [...] On the other hand, the Enlightenment postulated a universalistic and egalitarian ethos that has buttressed struggles for individual freedom, equality, democracy, and universal human rights. Tensions have arisen insofar as the first tendency has generated efforts among human beings not only to dominate nonhuman nature but also systematically to differentiate among groups of people in ways that have rationalized hierarchy, inequality, and domination between groups.”

59 “Politically, the contract to establish society and the government, thereby transforming abstract raceless ‘men’ from denizens of the state of nature into social creatures who are politically obligated to a neutral state, becomes the founding of a *racial polity* [...]”

60 “In the social contract, the crucial human metamorphosis is from ‘natural’ man to ‘civil/political’ man, from the resident of the state of nature to the citizen of the created society. This change can be more or less extreme, depending on the theorist involved. For Rousseau it is a dramatic transformation, by which animallike creatures of appetite and instinct become citizens bound by justice and self-prescribed laws. For Hobbes it is a somewhat more laid-back affair by which people who look out primarily for themselves learn to constrain their self-interest for their own good. But in all cases the original ‘state of nature’ supposedly indicates the condition of *all* men, and the social metamorphosis affects them all in the same way.”

Entretanto, como deixa claro o filósofo, na prática o contrato social tomou a forma de um contrato racial, no qual as pressuposições teóricas de identidade racial estavam presentes:

[...] o Contrato Racial estabelece uma política racial, um estado racial, e um racial sistema jurídico, onde o status de brancos e não-brancos é claramente demarcado, seja pela lei ou pelo costume. E o propósito desse estado, por contraste com o estado neutro do contratualismo clássico, é, a propósito (inter alia), especificamente manter e reproduzir essa ordem racial, seguramente os privilégios e as vantagens da totalidade dos cidadãos brancos e manter a subordinação dos não-brancos. De modo correspondente, o "consentimento" esperado dos cidadãos brancos é, em parte, conceitualizado como um consentimento, explícito ou tácito, à ordem racial, à supremacia branca, o que poderia ser chamado Branquidade (Whiteness). Na medida em que os fenotipicamente/genealogicamente e culturalmente classificados como brancos não conseguem fazer jus à responsabilidade cívica e política da branquidade, eles estão em abandono dos seus deveres como cidadãos. Desde o início, então, a raça não é, de modo algum, um "adendo", um "desvio" dos ostensivos ideais racistas (raceless) ocidentais, mas sim um componente central da formação desses ideais. (MILLS, 1999, pp. 13-14)⁶¹

Mills não quer afirmar que os teóricos contratualistas (aí incluído Kant, sob a perspectiva do texto milliano) afirmaram a discriminação baseada no conceito de raça. Contudo, ele ressalta que esses pensadores viveram em um período em que o Contrato Racial era uma realidade e que não pensaram seriamente acerca desse problema real que contradizia os fundamentos de igualdade de suas teorias, embora a raça fosse uma categoria crucial de separação entre os indivíduos (chegando ao ponto

61 "[...] the Racial Contract establishes a racial polity, a racial state, and a racial juridical system, where the status of whites and nonwhites is clearly demarcated, whether by law or custom. And the purpose of this state, by contrast with the neutral state of classic contractarianism, is, inter alia, specifically to maintain and reproduce this racial order, securing the privileges and advantages of the full white citizens and maintaining the subordination of nonwhites. Correspondingly, the 'consent' expected of the white citizens is in part conceptualized as a consent, whether explicit or tacit, to the racial order, to white supremacy, what could be called Whiteness. To the extent that those phenotypically/genealogically/culturally categorized as white fail to live up to the civic and political responsibilities of Whiteness, they are in dereliction of their duties as citizens. From the inception, then, race is in no way an 'afterthought', a 'deviation' from ostensibly raceless Western ideals, but rather a central shaping constituent of those ideals."

de determinar hierarquias de humanidade).⁶²

A hipótese que proponho é que, como foi demonstrado no caso de Kant, não houve omissão, senão consentimento a partir de uma visão paradigmática acerca de quem poderia e quem não poderia ser signatário do contrato, porque nem todos cumpriam as condições necessárias e suficientes para caber no conceito de agente político e moral. O conceito de homem da modernidade de uma forma ou de outra era descritivo, não cabendo nessa descrição os não-brancos. De fato, Mills cita Kant e Locke como exemplos de como as categorias raciais estavam implícitas, ainda que não aparecessem explicitamente em seus tratados éticos e políticos.⁶³

A pressuposição que orienta esse capítulo é que a questão racial está implicada sempre que, na tradição da filosofia ocidental, tratou-se acerca do conceito de ser humano e, de maneira mais ou menos aguda, tem influenciado na própria concepção de direitos e deveres, bem como na de cidadania plena em nossas sociedades. Para que se possa fazer uma análise desse problema é importante que algumas questões sejam respondidas, de modo que fique claro qual é exatamente a problemática apontada e as possíveis soluções que posso apresentar. Ou seja, deve estar claro o que aqui entendo pelo conceito de raça e quais são as questões normativas que envolvem a discussão sobre identidade racial.

Entretanto, antes de tudo, cabe salientar que proponho a hipótese que se pense um conceito mais alargado de *humanidade*, na qual o *tipo* paradigmático não seja erigido como termo classificador fixo, senão, que possam estar inferidos no conceito todos aqueles que vivem nas coletividades e que fazem reivindicações de pertença plena a elas. A hipótese proposta, portanto, é que quando os conceitos são erigidos a partir de um paradigma, que descreve as condições necessárias e suficientes para instanciar as

62 Perspectiva semelhante é encontrada em Baum, 2006, pp. 63-64.

63 Ver Mills, 1999, pp. 67-70. Sobre o pensamento racial exposto por Kant e "esquecido" pela academia, ver: Eze, 1997. Interessante também, nesse sentido, é o trabalho de Losurdo, 2010, no qual o pensador italiano demonstra o que ele chama de "contra-história do liberalismo". Em toda a obra, vê-se que os ideais de liberdade e igualdade defendidos durante toda a modernidade por Locke, Mill, Tocqueville etc., tinham como pressuposto que a raça branca, de uma maneira ou de outra, era "naturalmente" superior aos negros, aos indígenas do novo mundo, aos *coolies* chineses e até mesmo, diz Losurdo, aos Irlandeses que eram considerados numa escala inferior da raça branca. Como ele afirma: "O padrão clássico, nos séculos XVII e XVIII, da grande cadeia do Ser torna-se aqui a grande cadeia da Cor, e isso exclui os povos extra-europeus do espaço sacro da civilização, relegando às suas margens boa parte do Ocidente." (LOSURDO, 2010, p. 243). ("Il motivo classico, nel Sei e Settecento, della grande catena dell'Essere diviene qui la grande catena del Colore, ed esso esclude i popoli extra-europei dallo spazio sacro della civiltà, relegando ai suoi margini buona parte dell'Occidente."). Reconheço que existem algumas implicações que Losurdo desenvolve em seu trabalho entre a postura individual dos pensadores por ele citados e suas obras, considero essas implicações bastante problemáticas, contudo, reconheço também que seu trabalho é esclarecedor em outro sentido, como o que é citado aqui. Ver também Mann, 2005, onde o estudioso discute os problemas da relação etnia e poder, nas democracias contemporâneas e Baum, 2006.

características que são descritas no conceito – e que dão sentido a ele – todos aqueles que não correspondem à descrição são colocados em segundo plano. A solução proposta é que não haja uma descrição fixa de características, senão, que o conceito possa abarcar as diversas singularidades que se apresentam no contexto social. Daí que a questão da raça não faria mais sentido, porque não há uma hierarquia de valores.

2.2 Implicações conceituais da noção de raça

Em primeiro lugar, penso que antes de tratar especificamente da discussão acerca das identidades raciais, um problema ontológico deve ser colocado em destaque, a saber, faz sentido falar sobre raça?⁶⁴

No contexto geral, a questão acima parece bastante absurda. É um fato óbvio, porque visível, que existem pessoas brancas e pessoas negras, que os asiáticos são claros, mas não propriamente brancos (diz-se que são amarelos) e que os indígenas são mais escuros do que os brancos, mas não propriamente negros (essas pessoas foram designadas pela indústria cinematográfica estadunidense como peles-vermelhas), que os judeus têm o formato do nariz mais proeminente do que a maioria das pessoas de origem europeia.⁶⁵

Seguindo ainda o pensamento comum, um nariz mais alargado, bem como os cabelos crespos, logo remete à identificação com uma ascendência africana. Assim como os olhos azuis dá um sinal claro que em algum momento da ascendência daquele de quem se trata, houve um ancestral europeu. Dentro dessa concepção estão implicadas duas acepções biológicas, a aparência ou a descrição fenotípica e a carga genética, ou os genótipos, de cada indivíduo descrito. Então, no senso comum ainda é muito forte a ideia de que as raças podem ser distintas por critérios avalizados pela biologia. Entretanto, essa convicção não encontra amparo

64 Sigo as indicações de análise de Glasgow, 2009.

65 Estou assumindo as pré-concepções aceitas em nossas sociedades ocidentais, ainda que sejam, quase na sua totalidade, produtos de mitos. Ou como afirma Todorov: “O antissemitismo provoca um problema particular. Por um lado, os ‘semitas’, diferentemente dos negros, não possuem características comuns que sejam visíveis (daí a necessidade, sob o regime nazista, de obrigá-los a levar a estrela amarela, de outra forma: como os reconhecer?) se trata, pois, de uma discriminação puramente cultural (de religião, de costumes, etc.); faríamos mal em incluí-la no racismo clássico. Mas, por outro lado, os racistas têm elevado a categoria de ‘semitas’ a raça, querem ser antissemitas (mais que ‘judeófilos’, por exemplo), e o caso ‘semita’ é um dos mais importantes da história do racismo; em consequência, somos obrigados a levá-lo em consideração, no exame das teorias raciais.” (TODOROV, 1991, p. 121) Por uma questão de simplicidade o problema da raça será analisado nesse trabalho fazendo uma referência mais explícita aos negros.

nos estudos da biologia mais recentes, os quais atestam que as variações dentro de um mesmo agrupamento humano podem ser maiores do que aquelas que podem ser encontradas na contraposição de dois agrupamentos distintos. A noção de raça, em termos biológicos, atualmente é vista pelos cientistas de ponta como equivocada.⁶⁶

Contudo, apesar dos novos estudos, principalmente aqueles das pesquisas acerca do genoma humano, a noção de raça permanece amplamente difundida nas sociedades contemporâneas, o que deixa a suspeita de que as classificações raciais podem ser consideradas arbitrárias, posto que não podem ser sustentadas sobre bases científicas. O que me leva a concluir que, a partir das novas descobertas científicas, pode-se observar que qualquer tipo de classificação poderia ser aceita como determinante da diferença entre as instâncias de humano, dependendo do objetivo de determinar uma escala de valores, assim, resta claro que são classificações aleatórias e determinadas por um ponto de vista específico,⁶⁷ como afirma Glasgow:

66 Ver Templeton, 1998. Lemos em Gould: "Embora a frequência dos diferentes estados de um gene variem entre as raças, não encontramos "genes raciais", ou seja, estados estabelecidos em certas raças e ausentes em todas as demais. Lewontin estudou a variação de dezessete genes que codificam diferenças do sangue e comprovou que apenas 6,3% da variação poderia ser considerada própria de determinada raça. Nada menos que 85,4% da variação ocorria dentro de populações locais (os 8,3% restantes correspondiam às diferenças entre populações locais dentro de uma mesma raça). Como observa Lewontin (comunicação pessoal), se o holocausto acontecesse, e os únicos sobreviventes fossem os membros de uma pequena tribo vivendo nas profundezas da floresta da Nova Guiné, seriam conservadas quase todas as variações genéticas atualmente presentes nos inúmeros grupos de nossa população de quatro bilhões de pessoas." (GOULD, 1991, p. 345) ("Although frequencies for different states of a gene differ among races, we have found no 'race genes'—that is, states fixed in certain races and absent from all others. Lewontin studied variation in seventeen genes coding for differences in blood and found that only 6.3 percent of the variation can be attributed to racial membership. Fully 85.4 percent of the variation occurred within local populations (the remaining 8.3 percent records differences among local populations within a race). As Lewontin remarked (personal communication): if the holocaust comes and a small tribe deep in the New Guinea forests are the only survivors, almost all the genetic variation now expressed among the innumerable groups of our five billion people will be preserved." GOULD, 1996, p. 353). Também lemos em Appiah: "Há razões relativamente diretas para supor que grandes parcelas da humanidade não se enquadrarão em nenhuma classe de pessoas que possam ser definidas por ter, além de uma morfologia superficial, também outras características biológicas significativas em comum." (APPIAH, 1997, p.65) ("There are relatively straightforward reasons for thinking that large parts of humanity will fit into no class of people who can be characterized as sharing not only a common superficial morphology but also significant other biological characteristics." APPIAH, 1992, p. 37)

67 Como afirma Appiah: "Quando os biólogos querem fazer com que a diferença inter-racial pareça relativamente grande, eles podem dizer que 'a proporção de variação de genes atribuível à diferença racial é de (...) 9% - 11%'. Quando querem fazê-la parecer pequena, podem dizer que, em duas pessoas que sejam ambas 'caucasoides', as probabilidades de elas diferirem na constituição genética num locus de um dado cromossomo foram estimadas, recentemente, em cerca de 14,3%, ao passo que, em quaisquer duas pessoas tomadas ao acaso na população humana, os mesmos cálculos sugerem uma cifra de 14,8%." (APPIAH: 1997, p.62) ("If biologists want to make interracial difference seem relatively large, they can say that 'the proportion of genic variation attributable to racial difference is . . . 9- 11 %'. If they want to make it seem small, they can say that, for two people who are both 'Caucasoid', the chances of differing in genetic constitution at one site on a given chromosome have recently been estimated at about 14.3 percent, while for any two people taken at random from the human population the same calculations suggest a figure of about 14.8 percent." APPIAH, 1992, p. 35)

[...] categorias raciais usam traços visíveis, e os traços visíveis podem ser correlacionados com o material genético, mas isso não é uma garantia que quando temos esses traços (e, por conseguinte, os marcadores de DNA com o qual eles se correlacionam) e os assimilamos em categorias, não estamos criando categorias. Poderíamos igualmente dividir a humanidade em pessoas acima de 1,95m, de 1,73m a 1,94m, de 1,20m a 1,72m e assim por diante, e assim fazemos a divisão de acordo com as características que são, de alguma forma, biologicamente hereditárias. (GLASGOW, 2009, p. 90).⁶⁸

Seguindo essa linha de pensamento, podemos perceber que a taxonomia das raças é delimitada por uma certa descrição daquele tipo que se torna paradigmático, a qual é o determinante da escala de valores. Glasgow apresenta um dado muito interessante que demonstra como esse tipo de classificação nos remete a interesses políticos, não tendo nenhum fundamento ontológico (como a crença na existência de diferentes raças humanas quer demonstrar):

De fato, é facilmente perceptível porque as linhas raciais de demarcação que traçamos, sobre nossas características visíveis, são definidas de formas diferentes em diferentes sociedades: elas muitas vezes surgiram sob a influência de várias pressões sociais e políticas que não foram ditadas pela biologia. Por exemplo, a regra de uma gota efetivamente aumentou o número de descendentes de escravos africanos e grosseiramente tentou racionalizar a noção corrupta de 'pureza branca', enquanto um maior quociente de ancestralidade indígena-americana (pelo menos um quarto) era necessário para ser oficialmente reconhecido nos EUA como um índio americano, reduzindo efetivamente o número de nativos americanos. (GLASGOW, 2009, p. 89)⁶⁹

68 “[...] racial categories use visible traits, and visible traits can be correlated with genetic material, but this does not guarantee that when we take those traits (and therefore the DNA markers with which they correlate) and assimilate them into categories, we are not creating the categories. We could similarly divide humanity into people 6.4 feet and above, 5.7 to 6.3 feet tall, 4 to 5.6 feet tall, and so on, and in so doing divide ourselves according to traits which are to some degree biologically heritable.”

69 “Indeed, it is readily apparent why the racial lines of demarcation that we draw onto our visible traits are set differently in different societies: they often arose under the influence of various social and political pressures that were not dictated by the biology alone. For example, the one-drop rule effectively increased the number of African-descended slaves and crudely attempted to rationalize a corrupt notion of ‘white purity,’ while a higher quotient of American Indian ancestry (at least a quarter) has been required for one to be officially recognized by the U.S. as an American Indian, effectively reducing the number of indigenous Americans.”

A questão da separação racial (e, como consequência, das identidades raciais), como ensina Foucault,⁷⁰ ao longo da história, tem servido para que aqueles que alcançaram o poder possam dividir o povo em sub-espécies, demarcando hierarquias que afirmam o poder de uns em detrimento daqueles que serão subjugados – hierarquias, segundo entendo, de *humanidade*, de conformação ou não às características exigidas no conceito de humano, daí o mais e o menos humano. Ademais, como Baum explica, a divisão das raças em *tipos* humanos é de tal forma contingente e determinada por aqueles que têm o poder de estipular as classificações, que a própria concepção de raça caucasiana varia conforme o interesse. Em certos períodos históricos era entendida como abrangendo todo o povo europeu (englobando os povos da Geórgia, Daguestão, Chechênia e Armênia), incluindo também os povos do norte da África, Índia e do Oriente Médio; em outros períodos somente alguns europeus eram de fato caucasianos (quando essa categorização era relativa somente aos “brancos”); porém, no final do último século, na Rússia, os povos do Cáucaso (daí caucasianos) são considerados “negros”, especialmente no período dos conflitos na Chechênia.⁷¹

O que está sugerido até aqui é que seja por comprovações científicas ou pela mera observação das práticas políticas, não há nenhuma base ontológica para que os conceitos raciais sejam entendidos como representantes de alguma verdade acerca do ser de um indivíduo. Penso que está claro que qualquer tipo de valoração, a partir de dados que se relacionem tanto a características fenotípicas quanto a genotípicas, está fadada ao fracasso. Contudo, apesar de podermos comprovar que as raças são construções sociais sem qualquer base legítima, seja ontológica, seja científica, o racismo como fato continua existindo em nossas sociedades.⁷²

Como afirma Goffman (2004), as sociedades criam estigmas e estes passam a ser as marcas com as quais se classifica as pessoas em sociedade. Estes conceitos definidores determinam as classificações que são feitas a

70 Ver: Foucault, 2005.

71 Ver: Baum, 2006, pp. 219-220.

72 Não irei entrar aqui nos pormenores do estudo do que significa analiticamente o conceito de raça, por exemplo, se para alguns ser judeu é uma raça ou se os judeus fazem parte da raça branca, tomo como dado que historicamente os judeus são uma raça distinta das outras, no sentido de raça mais abrangente, que é aquele aqui analisado, ou seja, tomo como um dado que, quando trato do conceito de raça, ele é entendido por todos como o conceito tradicional de raça, conceito este que hoje é muitas vezes substituído pelo de etnia.

partir de certos traços que se tornam a demonstração não somente das identidades físicas, senão também uma assertiva das qualidades morais de cada qual.⁷³ Aqueles que não correspondem à definição padrão, ao paradigma, recebem o estigma que corresponde sua identidade social.

Contudo, a questão da identidade racial não é só vista como representativa para aqueles que instanciam as características necessárias e suficientes para serem agrupados como membros do paradigma, senão também por alguns intelectuais e personalidades políticas que buscam exaltar o conceito de raça para criar uma identidade de grupo que os torne fortes na luta política. O caso mais conhecido no meio intelectual é W. E. B. Du Bois,⁷⁴ um dos maiores defensores do pan-africanismo e do conceito de raça como um modo de unir todos os negros em torno do ideal de identidade africana. A questão que pode surgir a partir do exame de discursos de intelectuais como Du Bois é: o conceito de raça é uma necessidade normativa tanto positiva quanto negativamente?

2.3 A questão da raça e o problema da normatividade

Dado que até aqui tenho buscado sustentar que a ideia de separação de pessoas – ou grupos de pessoas – em raças não se sustenta científica ou ontologicamente, mas que é advinda de uma determinada forma de construção social baseada em paradigmas de identidade, que separam grupos a partir de aparências fenotípicas, parece não fazer sentido qualquer outra discussão que envolva conceitos de ordem racial. Então, pode-se dizer: se as raças não existem, esse conceito deve ser eliminado! Contudo, boas razões são colocadas para que o discurso racial continue sendo tratado nas esferas ético-políticas. Como afirma Glasgow:

73 “Uma relação fundamental para se ter em mente é a que existe entre o social e o mundo natural. Quando a natureza é empregada para explicar o comportamento, a ideia de que esse comportamento é imutável, então a imutabilidade o acompanha. As identidades são, nessa perspectiva, construídas em torno de uma essência que não pode mudar.” (GARNER, 2010, p. 12) (“A key relationship to be borne in mind is the one between the social and the natural worlds. When nature is employed to account for behavior, the idea that this behavior is unchanging, and therefore unchangeable, accompanies it. Identities are, in this perspective, constructed around an essence which cannot change.”)

74 Du Bois não aceitava nenhum tipo de conceito biológico de raça. Ele defendia, por sua vez, uma concepção sócio-histórica na qual, ainda que de forma um tanto transversal, restava a hipótese do “sangue comum” como um comum modo de viver que deveria unir os africanos, por uma similaridade histórica e geográfica de ascendência. De acordo com o pensador, cada raça tem algo para contribuir com o mundo e a contribuição da raça negra ainda não havia chegado à sua plenitude. Ver: Du Bois (1897) e Appiah (1997) pp. 53-76 (1992, 28-46).

Os imperativos que requerem algo como um discurso racial podem ser classificados, grosso modo, em imperativos políticos, prudenciais e morais. Um tal imperativo político é a igualdade de oportunidades. Muitas vezes, é claro, é uma questão controversa se a igualdade de oportunidades requer certas políticas de consciência racial, tais como as ações afirmativas para admissões em universidades. [...] desde que a disparidade parece ser uma disparidade entre raças, parece que não podemos cumprir tal obrigação, sem usar termos raciais [...] (GLASGOW, 2009, pp. 133-134).⁷⁵

No Brasil, por exemplo, as políticas de ação afirmativa que destinam cotas em universidades públicas a negros e indígenas geram, desde sua implementação, muitas polêmicas. O discurso racial é exigido de modo a lidar com as desigualdades históricas advindas do próprio discurso racial. A solução para esse problema parece ser a de descartar a fonte essencialista do discurso racial e baseá-la em deformidades históricas e estruturais da sociedade brasileira. Isso quer dizer exatamente que as políticas de ação afirmativa são um modo de negar o essencialismo de um conceito de raça baseado em hierarquias de valor que, ao pressupor uma superioridade branca, excluem as demais, criando, historicamente, um abismo entre aqueles que receberam os estigmas sociais e aqueles que foram considerados instanciadores do paradigma de superioridade.

Assim, a hipótese aqui defendida é que deve haver uma compensação pelos abusos históricos baseados no conceito de raça, sem, contudo, ter que assumir esses conceitos como discurso de legitimação das ações afirmativas. Nesse sentido, concordo com Appiah quando afirma que: “Não é preciso acreditar em feitiçaria, afinal, para acreditar que as mulheres foram perseguidas como feiticeiras no estado de Massachusetts do período colonial” (APPIAH, 1997, p. 287, nota 3).⁷⁶ Desse modo, negar que o conceito de raça seja legítimo não

⁷⁵ “The imperatives that require something like racial discourse can be sorted, roughly, into political, prudential, and moral imperatives. One such political imperative is equal opportunity. Often, of course, it is a contentious matter whether equal opportunity requires certain race-conscious policies, such as affirmative action for college admissions. [...] since the disparity here appears to be a disparity between races, it appears that we cannot fulfill such an obligation without using something like racial terms [...]”.

⁷⁶ “You don’t have to believe in witchcraft, after all, to believe that women were persecuted as witches in colonial Massachusetts.” (APPIAH, 1992, p. 208, nota 3). Uma interessante discussão, em uma perspectiva diversa daquela apresentada nesse trabalho, sobre a importância de se repensar o conceito de raça e a posição dos eliminativistas pode ser lida em Oliveira: 2011; também em Oliveira: 2010 (neste texto o pensador aborda também a discussão sobre a questão racial no contexto da América Latina e o problema da identidade étnica - racial).

é o mesmo que negar que esse conceito foi a base para discriminações e que políticas públicas precisam ser legitimadas de modo que as discrepâncias sejam, ao menos, amenizadas enquanto não for possível eliminá-las.⁷⁷ De acordo com essa argumentação, aproximo-me da sugestão de Zack (2011), quando ela afirma uma postura (política e ética) em que a raça⁷⁸ seja compreendida como uma questão de discriminação social. Assim, se os negros são mais pobres do que os brancos por uma história de exploração e escravização dos negros, não é por sua cor que as ações afirmativas devem ser efetivadas, mas pela história que os levou a necessitarem de políticas “reparadoras”.⁷⁹

Outro problema que aparece com a eliminação do conceito de raça é, como lembra Glasgow, a questão da necessidade de algumas pessoas de se identificarem no contexto de uma determinada raça. Assim, coloca-se a questão prudencial, eliminar o discurso racial é o mesmo que deixar essas pessoas sem uma base com a qual elas possam se identificar como pessoas, porque deixariam de participar de um grupo que os reconhece e legitima.

Essa discussão foi levantada de forma muito firme por Du Bois, ao ponto de tornar-se um movimento de mobilização de “consciência negra”, denominado pan-africanismo. Como vemos em suas palavras:

77 Apesar de não concordar com a posição adotada por West, que parece defender uma política baseada na identidade negra, penso que seu texto é bastante pertinente: “Os progressistas deveriam encarar a ‘ação afirmativa’ não como a solução principal para a pobreza, nem como um meio suficiente para a igualdade. Devemos considerá-la principalmente como algo que desempenha um papel restritivo: garantir que as práticas discriminatórias contra mulheres e pessoas de cor sejam atenuadas. Tendo em vista a história norte-americana, é praticamente certo que sem essa política a discriminação racial e sexual retornaria com grande ímpeto. Mesmo que ela seja muito deficiente para reduzir a pobreza dos negros ou que contribua para a persistência das ideias racistas no ambiente de trabalho, sem ela o acesso dos negros à prosperidade norte-americana seria ainda mais difícil, e o racismo no trabalho continuaria a existir de qualquer modo.” (WEST, 1994, pp. 82-83). (“Progressives should view affirmative action as neither a major solution to poverty nor a sufficient means to equality. We should see it as primarily playing a negative role – namely, to ensure that discriminatory practices against women and people of color are abated. Given the history of this country, it is a virtual certainty that without affirmative action racial and sexual discrimination would return with a vengeance. Even if affirmative action fails significantly to reduce Black poverty or contributes to the persistence of racist perceptions in the workplace, without affirmative action Black Access to America’s prosperity would be even more difficult to obtain and racism in the workplace would persist anyway.” WEST, 2001, p.56) Penso que o mesmo argumento pode ser utilizado no caso das cotas raciais no Brasil. Também como afirma Mills: “Que a raça *deve* ser irrelevante, é certamente um ideal atraente, mas quando ela não tem sido irrelevante, é um absurdo proceder como se tivesse sido.” (MILLS, 1998, p. 41) (“That race *should* be irrelevant is certainly an attractive ideal, but when it has *not* been irrelevant, it is absurd to proceed as if it had been.”)

78 Também é interessante a alternativa semântica (com objetivos ético-políticos) oferecida por Glasgow, segundo a qual se propõe a utilizar o conceito de raça, mas como um conceito de descrição social, ou seja, já não se trataria do conceito de raça nos moldes do racismo comum (de base biologicista), senão como uma alternativa, que caracterize aqueles que historicamente foram prejudicados pelo conceito comum de raça. Desse modo, não é a concepção de raça que mudaria (como na tentativa de Du Bois), mas o conceito, o método que é denominado por ele *reconstrutivismo do conceito de raça*. Ver Glasgow, 2009, pp. 133-154. Uma crítica à posição de Glasgow é formulada em Oliveira: 2011.

79 Sobre uma abordagem diversa daquela apresentada nesse trabalho acerca das ações afirmativas ver Oliveira: 2009.

[...] ainda permanece o fato de que a plena, a completa mensagem negra da totalidade da raça negra ainda não foi dada ao mundo: que os ideais e mensagens da raça amarela não foram concluídos, que o esforço poderoso dos eslavos, tem apenas começado. A questão, portanto, é: como será entregue essa mensagem, como se realizarão esses vários ideais? A resposta é clara: **pelo desenvolvimento desses grupos raciais, não como indivíduos, mas como raças**. Para o desenvolvimento do gênio japonês, literatura e arte japonesa, o espírito japonês, apenas japonês [...]. Para o desenvolvimento do gênio negro, da literatura e arte negra, do espírito negro, somente os negros ligados e unidos, os negros inspirados por um vasto ideal, podem elaborar na plenitude a grande mensagem que temos para a humanidade. Não podemos inverter a história; estamos sujeitos às mesmas leis naturais como outras raças [...] Por essa razão, a guarda avançada do povo negro – os oito milhões de pessoas de **sangue negro** dos Estados Unidos da América – logo deverá se dar conta de que, se quiser tomar seu lugar na linha de frente do pan-negrismo, seu destino não será a absorção pelos norte-americanos brancos. (DU BOIS 1897, pp. 8-9)⁸⁰.

O problema é patente, ao mesmo tempo em que Du Bois quer negar a biologização da concepção racial, ele acaba por ter que se alinhar a essa perspectiva de interpretação do conceito de raça. O pensador quer negar a biologização porque essa concepção é carregada de hierarquias de valor que pressupõem uma deficiência de capacidades com relação aos negros, mas não pode prescindir de chamar a atenção para a união das raças em torno de um sangue comum, ainda que ele reclame essa percepção a uma característica sócio-histórica. Não parece fazer sentido seu discurso sem o apelo à categorização baseada na biologia. Ademais, o pensamento de Du Bois pressupõe uma essência que deve ser partilhada por todos os que possuem a cor negra, amarela, etc., o que o alinha a concepção de raça que ele próprio quer derrubar. Seu conceito de raça ainda está filiado ao paradigma da descrição que exige certas características necessárias e suficientes para

80 “[...] the fact still remains that the full, complete Negro message of the whole Negro race has not as yet been given to the world: that the messages and ideal of the yellow race have not been completed, and that the striving of the mighty Slavs has but begun. The question is, then: How shall this message be delivered; how shall these various ideals be realized? The answer is plain: **By the development of these race groups, not as individuals, but as races**. For the development of Japanese genius, Japanese literature and art, Japanese spirit, only Japanese [...] For the development of Negro genius, of Negro literature and art, of Negro spirit, only Negroes bound and welded together, Negroes inspired by one vast ideal, can work out in its fullness that great message we have for humanity. We cannot reverse history; we are subject to the same natural laws as other races [...] For this reason, the advance guard of the Negro people – the 8.000.000 people of **Negro blood** in the United States of America – must soon come to realize that if they are to take their just place in the van of Pan-Negroism, then their destiny is not absorption by the white Americans.” (grifos meus)

a pertença àquele conceito. O problema é que não faz sentido buscar essa identificação racial nem mesmo dentro do continente africano – onde supostamente o sangue negro seria ainda mais latente – e que essa descrição encerra um paradigma tão exigente e pouco provável de ser alcançado quanto à opção pelo paradigma que Mills chamou de “branquidade”.⁸¹

Uma argumentação contra a visão sócio-histórica de apelo racial de Du Bois é simples, pois quando ele trata da raça amarela está falando dos japoneses, mas também são amarelos os chineses e os tailandeses, por exemplo. No entanto, essas “raças” não partilham de nenhum traço histórico – para continuar da linha de pensamento de Du Bois – pelo contrário, a história de rivalidade entre seus componentes é notória, encerrando até mesmo escalas de valores morais que os opõem. Assim, a “raça amarela” dentro dos parâmetros de Du Bois não faz sentido ser pensada.

Ademais, o próprio conceito de raça utilizado por Du Bois acaba por desqualificar o que o pensador chama de “raça amarela”, como pode-se ler:

O que é, então, uma raça? É uma vasta família de seres humanos, geralmente de sangue e línguas comuns, sempre de história comum, tradições e impulsos, que estão tanto voluntária quanto involuntariamente lutando juntos para a realização de certos ideais de vida mais ou menos vividamente concebidos. (DU BOIS, 1897, p.6)⁸²

Por outro lado, o apelo racial de Du Bois que busca identificação entre a raça negra e a amarela baseia-se no que ele denomina uma história comum de “discriminação e insulto”. O que Du Bois não leva em consideração é que não faz sentido pensar em uma história *comum*, pois, ainda que pensemos na relação dos brancos com os negros e com os *coolies* chineses, a única coisa que os aproximaria seria o estigma de suas origens e fenótipos, portanto, somente o fato de terem sido estigmatizados, não a forma como

81 Como afirma Rattansi: “Tome as populações da África. Embora haja uma percepção do senso comum de todos os africanos como ‘negros’ e que tenham todos traços faciais semelhantes, este não é o caso. Como antropólogos têm apontado, mesmo em uma única área da África, por exemplo, o que hoje é chamado de Costa do Marfim, há, de fato, diferenças facilmente observáveis na cor da pele, de castanho claro a tons muito mais escuros; forma do nariz, de plano a aquilino, e também de cor de cabelo.” (RATTANSI, 2007, p. 74) (“Take the populations of Africa. Although there is a common-sense perception of all Africans as ‘black’ and as having similar facial features, this is not the case. As anthropologists have pointed out, even in one single area of Africa, for example what is now called the Ivory Coast, there are in fact easily observable differences in skin colour, from light brown to very much darker shades; nose form, from flat to aquiline; and hair colour as well.”)

82 “What, then, is a race? It is a vast family of human beings, generally of common blood and language, always of common history, traditions and impulses, who are both voluntarily and involuntarily striving together for the accomplishment of certain more or less vividly conceived ideals of life.”

o foram. Nesse sentido, os negros poderiam ser aproximados das pessoas com deficiência, dos gays, das mulheres e de todas as outras pessoas que são estigmatizadas por não instanciarem o que é descrito pelo paradigma.

Como bem nota Appiah, essa busca pela identidade racial, ao fim e ao cabo é a instituição de novos paradigmas, desta vez – no caso de Du Bois – da “negritude”, exige um *script* que deve ser obedecido e que, se analisado pelo ponto de vista da opressão, parece substituir uma tirania por outra. Nas palavras de Appiah:

*[...] perguntar se as identidades construídas dessa forma é algo com que nós podemos ser felizes em longo prazo. O que as demandas por respeito com relação às pessoas como negros ou como gays requerem é que haja alguns scripts que correspondam aos negros ou àqueles que desejam o mesmo sexo. Haverá formas adequadas de ser negro e gay: haverá expectativas a serem cumpridas; exigências serão feitas. É neste momento que alguém que leva a sério a autonomia vai perguntar se nós não estamos substituindo um tipo de tirania por outra. Se eu tivesse que escolher entre o tio Tom (**Uncle Tom**) e Black Power, é claro, eu escolheria o último. Mas eu gostaria de não ter que escolher. Eu gostaria de ter outras opções. A política de reconhecimento exige que alguma cor da pele, algum corpo sexuado, deve ser reconhecido politicamente de modo que torne árduo para aqueles que querem tratar sua cor da pele ou seu corpo sexuado como dimensões pessoais do **self**. E ‘pessoal’ não significa ‘secreto’ mas ‘não muito bem roteirizado’, ‘não demasiado constrangido pelas demandas e expectativas dos outros’. (APPIAH. In. APPIAH e GUTMANN, 1996, p. 99)⁸³*

83 “[...] to ask whether the identities constructed in this way are ones we can all be happy with in the longer run. What demanding respect for people as blacks or as gays requires is that there be some scripts that go with being an African-American or having same-sex desires. There will be proper ways of being black and gay: there will be expectations to be met; demands will be made. It is at this point that someone who takes autonomy seriously will want to ask whether we have not replaced one kind of tyranny with another. If I had to choose between Uncle Tom and Black Power, I would, of course, choose the latter. But I would like not to have to choose. I would like other options. The politics of recognition requires that one’s skin color, one’s sexual body, should be politically acknowledged in ways that make it hard for those who want to treat their skin and their sexual body as personal dimensions of the self. And ‘personal’ doesn’t mean ‘secret’ but ‘not too tightly scripted’, ‘not too constrained by the demands and expectations of others.’”

Exatamente a mesma crítica é feita por Appiah ao texto de Chales Taylor *The Politics of Recognition*,⁸⁴ porque, segundo o filósofo – entendimento este que compartilho – a política do reconhecimento defendida por Taylor encarcera cada indivíduo em um script ao qual ele deve se coadunar para exigir reconhecimento,⁸⁵ ou seja, que o reconhecimento só pode ser alcançado por meio de uma luta de identidades coletivas, a individualidade (ou, como eu denomino: a singularidade) é absorvida, mais uma vez, por um todo compacto.⁸⁶ Desse modo faz sentido o questionamento de Appiah à política do reconhecimento de Taylor:

Se o que interessa sobre mim é o meu ser individual e autêntico, porque é tão contemporâneo o discurso sobre identidade em largas categorias – gênero, etnicidade, nacionalidade, “raça”, sexualidade – que parece estar tão longe do indivíduo? (APPIAH, In TAYLOR, 1994, p. 149)⁸⁷

A resposta a esse questionamento, segundo entendo, é que para Taylor a questão da identidade está intimamente relacionada com a cultura – comunidade – a qual cada qual pertence e, portanto, só dá-se sentido à própria vida se há a conformação aos *scripts* determinados socialmente – o que justamente seria o laço de identidade comunitária.⁸⁸ A questão racial, nesse contexto adquire uma conotação de “como devemos nos comportar se somos negros, brancos, amarelos, etc”, a que categoria pertencemos? De acordo

84 Não é minha intenção restringir a discussão sobre a obra de Charles Taylor ou sobre a literatura acerca da Teoria do Reconhecimento, em seus maiores expoentes (Taylor, Honneth, Fraser, Kymlicka, etc.), senão, apenas apontar o que existe de semelhante entre a crítica aqui proposta à exigência de identidade e a crítica elaborada por Appiah – que compartilho – a este trabalho específico de Taylor. Ainda que Taylor não trate especificamente do caso de identificação racial, penso que a crítica exposta aqui segue o mesmo fio condutor de uma proposição crítica a pressuposição de identidades sociais. Elaborar um estudo acerca do rico debate proposto pelas variantes da Teoria do Reconhecimento vai além das pretensões desse trabalho.

85 Ver Appiah, In. TAYLOR, 1994, pp. 162-163.

86 “As identidades cujo reconhecimento Taylor discute são o que nós podemos chamar identidades sociais coletivas: religião, gênero, etnicidade, ‘raça’, sexualidade.” (APPIAH, In. TAYLOR, 1994, p. 150) (“The identities whose recognition Taylor discusses are largely what we can call collective social identities: religion, gender, ethnicity, ‘race’, sexuality.”)

87 “If what matters about me is my individual and authentic self, why is so much contemporary talk of identity about large categories — gender, ethnicity, nationality, ‘race’, sexuality — that seem so far from individual?”

88 “Consideremos o significado de identidade: é aquilo que nós somos, ‘de onde nós provimos’. Assim definido, é o ambiente no qual nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido.” (TAYLOR, 1994, p. 33) (“Consider what we mean by identity. It is who we are, ‘where we’re coming from’. As such it is the background against which our tastes and desires and opinions and aspirations make sense.”)

com a resposta um certo *tipo* é esperado e não outro.⁸⁹ Então, resguardando as diferenças entre a política defendida por Du Bois, baseada na raça e a política do reconhecimento defendida por Taylor, baseada na cultura – comunidade – o problema, segundo venho destacando, continuaria a ser a fundamentação de conceitos que devem ter em sua base características rígidas (os *scripts* que fala Appiah) e, portanto, excludentes. O resultado de ambas políticas é, então, apenas uma nova formulação de paradigmas, porque, mais uma vez, estão embasadas em descrições fixas de quem cai e quem não cai sob o conceito, continuando a tornar ética e politicamente invisíveis aqueles que não se enquadram, ainda que se pensem negros (ou amarelos, etc) ou vivam em determinadas comunidades, mas não se coadunem àquelas identidades determinadas.

O conceito de raça, de acordo com a análise aqui apresentada, permanece no âmbito descritivo e prescritivo, donde se conclui que não há diferença significativa quanto à exclusão. A opção que proponho é que não se utilize qualquer referência a ser ou traço de ser, que todos na comunidade sejam incluídos porque constituem a própria comunidade, não havendo qualquer razão para que se façam classificações de ordem essencialista que possam agrupar quaisquer *tipos* em conceitos, a não ser por características escolhidas com alguma *motivação* pré-determinada,⁹⁰

89 Parece-me que, nesse texto específico, Taylor incentiva a uma identificação *como* mulheres, *como* negros, *como* povo do Quebec, etc. Ver, principalmente, Taylor, 1994, pp. 25 e 26.

90 Murphy e Medin apresentam um exemplo esclarecedor: "Considere novamente as abominações do Levítico, em que os animais que são puros e impuros para o povo de Israel são listados em grande detalhe. Ao longo dos anos tem havido muitas especulações sobre quais propriedades dos animais deu margem a que fossem listados como puros ou impuros, porque a similaridade geral dos animais de cada grupo é muito baixa. Para nossos propósitos, a especulação mais convincente sobre esta regra de classificação foi desenvolvida por Mary Douglas (1966) em seu intrigante livro *Pureza e Perigo*, é que deve haver uma correlação entre o tipo de estrutura de habitat, a biologia, e a forma de locomoção. Criaturas da água devem ter barbatanas e escamas, e devem nadar; criaturas da terra devem ter quatro pernas e saltar ou andar e as criaturas do ar devem voar com asas de penas. Qualquer tipo de criatura não equipada para o tipo certo de locomoção em seu elemento é impuro (imundo). [...] Se esta análise estiver correta, então havia uma teoria de estrutura fisiológica adequada associada a cada tipo de ambiente, e qualquer animal que não cumpre as normas é impuro. Os animais da categoria de puros, em seguida, compreendem um conjunto coerente de entidades, apesar da similaridade geral dos membros ser muito baixa. Embora a maioria das categorias provavelmente tem uma estrutura melhor de semelhança do que estes exemplos, o ponto claro é que as teorias podem impor coerência mesmo quando similaridade é baixa." (MURPHY & MEDIN. In MARGOLIS e LAURENCE, 1999, pp. 453-454) ("Consider again the abominations of Leviticus, in which the animals that are clean and unclean for the people of Israel are listed in great detail. Over the years there have been many speculations concerning what properties of animals gave rise to their being listed as clean or unclean, as the overall similarity of the animals in each group is so low. To our minds, the most cogent speculation concerning this classification rule, developed in Mary Douglas's (1966) intriguing book, *Purity and Danger*, is that there should be a correlation between type of habitat, biological structure, and form of locomotion. Creatures of the water should have fins and scales, and swim; creatures of the land should have four legs and jump or walk; and creatures of the air should fly with feathered wings. Any class of creature not equipped for the right kind of locomotion in its element is unclean. [...] If this analysis is correct, then there was a theory of appropriate physiological structure associated with each type of environment, and any animal that did not meet its standards was unclean. The category *clean animals*, then, comprises a coherent set of entities, even though the overall similarity of the members is very low. Although most categories probably have a better similarity structure than these examples, the point is clear that theories can impose coherence even when similarity is low.")

o que, no caso das motivações baseadas no critério racial, constitui violência contra aqueles que não cairão sob o conceito erigido à regra. Assim, reafirmo a coerência da hipótese da conceitualização por similaridades mais ampla que, até aqui, parece ser a alternativa mais coerente a uma conceitualização do tipo clássica. Nessa alternativa, a cor da pele, a feição do rosto ou o modo como o cabelo se apresenta é tão importante, quanto o fato de ter duas pernas plenamente funcionais, ou falar português. Em outras palavras, o conceito de cidadão pleno não se restringe a esses traços, porque são traços, características que não conotam nenhuma essência, e, assim, não faz sentido pensar que essas características possam distinguir essencialmente qualquer indivíduo, tampouco, servir como parâmetro de classificação e/ou de exclusão. Uma boa explicação é dada por Taylor:

O que é então que faz de uma xícara uma xícara, e não uma tigela ou um vaso? O que, em termos aristotélicos, é a 'essência da xícara'? Esta questão é tentadoramente difícil de ser respondida, pelo menos em termos aristotélicos. Ao mesmo tempo, não temos nenhuma dificuldade de visualizar, ou reconhecer, uma xícara típica. Mesmo que XÍCARA possa fundir-se com categorias como TAÇA e VASO, há certos recipientes que estão por unanimidade e indiscutivelmente descritos como xícaras. A analogia com as categorias de cor será óbvia. Assim como certas regiões do espectro de cor contam como boas, tomadas como exemplos do VERMELHO ideal, AMARELO, e assim por diante, também recipientes domésticos parecem ser categorizados em torno de bons e claros exemplos de xícara, tigela, etc. Estes 'protótipos' servem como pontos de referência para a categorização de exemplos não-tão-claros. Protótipos contêm uma riqueza de detalhes, por vezes culturalmente vinculadas, que, na visão estritamente aristotélica, teria de ser considerada como acidental. Assim a xícara prototípica (nas sociedades ocidentais) tem uma alça, é feita de porcelana, vem com um pires; tem uma forma geral e um tamanho típico; xícaras são usadas para beber chá e café quentes, e você normalmente as compra em conjuntos de seis. Nenhum desses atributos é essencial para adesão a categoria. Um recipiente de plástico, sem alça e sem pires, como os que podem ser entregues a partir de uma máquina

de venda automática de café, ainda é uma xícara, embora não típica. (J. R. TAYLOR, 1995, p.42)⁹¹

Em síntese, a alternativa que proponho é a de que se pense, portanto, um conceito de indivíduo portador de direitos – e deveres – mais alargado, no qual não haveria uma descrição fixa das características necessárias e suficientes para ser nele enquadrado. A opção é a de agrupamento por similaridades, tal como é possível pela alternativa de compreensão das singularidades pela teoria dos tropos apresentada nesse trabalho, segundo a qual não se pode definir uma pessoa como negra e encarcerá-la no conceito, porque não faz sentido pensar dois negros iguais, sequer faz sentido pensar dois tons de pele iguais, que possam caracterizar de modo fixo quem pertence à “raça negra” ou não.

A proposta de entendimento da singularidade aqui apresentada, leva em consideração a trajetória genealógico-performativa de cada indivíduo, o que está de acordo com o pensamento, segundo o qual, não é interessante que se pense que todas as pessoas daquela raça apontada vivam a cultura da mesma maneira (o que poderia caracterizar um modo de identidade racial)⁹² e se configurem segundo *scripts* determinados para “aquela raça”. Essa alternativa visa a eliminar a violência da segregação e do enquadramento hierárquico a categorias rígidas. Propondo assim, uma perspectiva de conceito de cidadão pleno, na qual o indivíduo não-paradigmático não possa ser apontado, porque o conceito abarca os similares por *semelhança de família*. A saber, todos aqueles que vivem em/na comunidade (essa é a motivação, sendo que este agrupamento não cai na acusação de arbitrariedade, porque a relação entre os membros é feita a partir de, pelo menos, uma propriedade comum), deixando de lado a clássica concepção monorreferencial das categorias para assumir uma concepção multirreferencial.

91 “What is it, then, that makes a cup a cup, and not a bowl or a vase? What, in Aristotelian terms, is the ‘essence of cup’? This question is tantalizingly difficult to answer, at least in Aristotelian terms. At the same time, we have no difficulty visualizing, or recognizing, a typical cup. Even though CUP might merge with categories like BOWL and VASE, there are certain receptacles that are unanimously and uncontroversially described as cups. The analogy with colour categories will be obvious. Just as certain regions of the colour spectrum count as good, even as optimal examples of RED, YELLOW, and so on, so too household receptacles appear to be categorized around good, clear exemplars of CUP, BOWL, etc. These ‘prototypes’ serve as reference points for the categorization of non-so-clear instances. Prototypes contain a richness of sometimes culturally bound detail which, on a strictly Aristotelian view, would have to be regarded as accidental. Thus, the prototypical cup (in Western societies) has a handle, it is made of porcelain, it comes with a saucer; it has a certain overall shape and a typical size; cups are used for drinking hot tea or coffee, and you usually buy them in sets of six. None of these attributes is essential for membership in the category. A plastic container, with no handle and without a saucer, such as might be delivered from a coffee vending machine, is still a cup, albeit not a typical one.”

92 Posição que crítica que aparece também em APPIAH (1996, 1997) e ZACK(2011).

CAPÍTULO TERCEIRO: O QUE É O NORMAL? DESIGUALDADE E DEFICIÊNCIA

Kallil Assis Tavares, 21 anos, é o primeiro estudante com Síndrome de Down a ingressar na UFG (Universidade Federal de Goiás). Ele foi aprovado para o curso de geografia, no campus de Jataí, cidade a 325 quilômetros de Goiânia. O curso tinha concorrência de 1,2 candidatos por vagas. A escolha do curso e a decisão de prestar o vestibular partiram de Tavares, que foi aprovado em seu primeiro processo seletivo. A mãe do estudante, Eunice Tavares, conta que o filho não teve avaliação diferenciada e concorreu “de igual para igual” com os demais candidatos.⁹³

Quase todos os médicos que me viram e me examinaram rotularam-me como um caso interessante mas sem esperanças. Muitos disseram à minha mãe, com delicadeza, que eu era deficiente mental e que seria assim. Foi um grande choque para uma jovem mãe que já tivera cinco crianças saudáveis. Os médicos estavam tão certos do que diziam que a fê de minha mãe em mim parecia quase uma impertinência. Asseguraram-lhe que nada poderia ser feito por mim. Ela recusou-se a aceitar a verdade inevitável – como então parecia – de que eu não tinha esperanças. Ela não podia e não acreditaria que eu era um imbecil, como os médicos afirmavam. Não havia nada nesse mundo em que pudesse se basear, nem uma mínima evidência para apoiar a sua convicção de que, embora o meu corpo fosse aleijado, a minha mente não era. Apesar de tudo que os médicos lhe disseram, ela não podia concordar. Não creio que soubesse por que – apenas sabia, sem que a menor sombra de dúvida lhe passasse pela mente.⁹⁴
(Christy Brown, pintor e escritor, 1932-1981)

93 Notícia de 24/02/2012 – Portal Aprendiz. Acesso em 20/10/2012. <http://portal.aprendiz.uol.com.br/2012/02/24/estudante-de-21-anos-e-o-primeiro-com-sindrome-de-down-a-passar-no-vestibular-da-universidade-federal-de-goias/>

94 Brown Apud BUSCAGLIA, 2006, pag. 91. Brown nasceu com paralisia cerebral e sua história foi contada no filme Meu Pé Esquerdo de 1989.

Neste capítulo, irei tratar das implicações éticas e as possíveis consequências políticas originadas a partir de uma certa descrição do humano baseada em um determinado paradigma de normalidade que exclui todos aqueles que não prediquem todas as características descritas no conceito. O centro do questionamento é a possibilidade ou não de um indivíduo que não corresponda ao paradigma ter seus interesses incluídos de maneira plena em uma dada sociedade. Irei apresentar a posição do filósofo estadunidense John Rawls, quanto à descrição das pessoas que podem participar da posição original na sua Teoria da Justiça e confrontá-la com uma perspectiva mais alargada do que aquela que coloca o paradigma da normalidade como pressuposto necessário e suficiente para a inclusão. A alternativa proposta é que partamos de um conceito prototípico de humano que não exige uma descrição fechada de características, senão que entende o protótipo como um termo classificador que é apenas um ponto de referência, mas que leva em consideração a singularidade de cada instância de humano possível.

3.1 Implicações conceituais da noção de igualdade

A noção de igualdade, como já apontei, traz, na sua evocação, uma carga valorativa bastante significativa. Num primeiro momento, pensa-se a igualdade como uma noção que por si mesma contém um ideal e deve servir de princípio normativo para qualquer sociedade que se pretenda justa. Porém, na sua efetivação, bem como nas suposições em que a noção de igualdade é fundada, ela necessita de uma análise criteriosa para que sua exigência não resulte em profunda desigualdade. A questão, portanto, é que um conceito formal de igualdade deve ser colocado sob escrutínio, de modo que, na sua efetivação, não seja o princípio pelo qual a desigualdade será institucionalizada.

O que me interessa aqui é que as implicações conceituais da noção de igualdade devem ser colocadas em relevo, de modo que certa pressuposição de identidade não esteja ali embutida. A hipótese que pretendo levantar é que faz sentido pensar uma noção política de igualdade que não pressuponha um paradigma de indivíduo ao qual ela seja diretamente reportada, senão que justamente a noção de igualdade seja a finalidade de uma sociedade justa que é composta por indivíduos diversos entre si, porque são singulares.

De acordo com a tradição da filosofia ocidental, pode-se afirmar que somos igualmente seres humanos e, portanto, isso já basta para que se possa

fazer reivindicações de direito. Contudo, nessa mesma tradição há uma pressuposição de quem está classificado como propriamente humano, ou seja, quem de fato terá seus direitos assegurados e será considerado igual. Como afirma Kittay:

Os filósofos concebem a marca da humanidade como a capacidade de raciocinar. É para os humanos que estendemos os mantos de igualdade, dignidade e justiça, responsabilidade e associação moral. A razão, nas considerações filosóficas, é geralmente considerada como a base para a dignidade humana, daí a concordância do especial status moral que atribuímos aos humanos. Mas, pessoas com deficiência cognitiva são indivíduos que têm, no melhor dos casos, uma diminuição da capacidade de deliberação racional. Ainda assim, eles são humanos. Como devemos pensar acerca dessas pessoas? De que modo elas apresentam desafios para algumas das mais caras concepções filosóficas de personalidade (personhood), agência, responsabilidade, igualdade, cidadania, o alcance da justiça e a relação humana? (KITTAI, 2010, p. 1)⁹⁵

Mais uma vez o problema aparece com a descrição daqueles que caem sob o conceito de humano. As questões apontadas por Kittay podem ser resumidas da seguinte forma: como, a partir de um conceito fechado de humano (com uma descrição rigorosa das propriedades necessárias e suficientes para que algum indivíduo caia sob o conceito), se pode lidar com seres que não predicam todas as propriedades exigidas pela definição? A descrição parte de uma ontologia. Seus resultados adentram o âmbito da ética e do direito às reivindicações políticas.

A questão que pretendo colocar é que, de fato, por mais que queiramos defender a igualdade, é com o fato da desigualdade, ou, da singularidade, que estamos sempre envolvidos. Como afirma Sen, “Uma das consequências da ‘diversidade humana’ é que a igualdade num espaço tende a andar, de fato, junto com a desigualdade noutro.” (SEN, 2008, p.51).⁹⁶ Assim,

⁹⁵ “Philosophers conceive of the mark of humanity as the ability to reason. It is to humans that we extend the mantles of equality, dignity, justice, responsibility, and moral fellowship. Reason, in philosophical accounts, is generally taken to be the ground for human dignity, hence the special accord and moral status we attribute to humans. But people with cognitive disability are individuals who have, at best, a diminished capacity for rational deliberation. Yet they are human. How should we think about these individuals? In what way do they present challenges to some of philosophy’s most cherished conceptions of personhood, agency, responsibility, equality, citizenship, the scope of justice, and human connection?”

⁹⁶ “One of the consequences of ‘human diversity’ is that equality in one space tends to go, in fact, with inequality in another.” (SEN, 2006, p. 20)

quando se delimita “quem são os iguais”, deixa-se de lado todos aqueles que não correspondem à descrição. Quando se busca a justiça para os iguais, fatalmente, corre-se o risco de deixar de lado os “diferentes” e, portanto, de ser com eles injusto. Mas em qual parâmetro essa diferença pode ser baseada? Ao parâmetro segundo o qual à humanidade se deve respeito, ou seja, que existem direitos humanos fundamentais e inalienáveis? Cabe, então, que seja questionado a qual paradigma de humanidade se está referindo.

3.2 (D)Eficiência

Desde a Grécia antiga a questão da eficiência, tornou-se sinônimo de “normalidade”. Em poucas palavras, aquele que se enquadra na sociedade é o “normal”, o “eficiente”.⁹⁷

A questão que aqui me interessa se refere àqueles que não se enquadram nesse paradigma e que são, portanto, excluídos, seja da participação social, política ou econômica. Essa é uma questão ética de suma importância, principalmente se leva-se em conta que vivemos em uma sociedade democrática (como se autodenominam as sociedades ocidentais), em que a igualdade de direitos aparece como premissa fundamental.

Assim, determinando o conceito abstrato (universal) de ser humano como “animal racional” é muito simples excluir aqueles que não possuem a racionalidade *determinada* (entenda-se: descrita). Como consequência, o lugar desses indivíduos na sociedade acaba sendo a exclusão.⁹⁸ A universalidade do conceito de *humano* acaba por normatizar o padrão da sociedade, do indivíduo “normal”, tornando-se também o “normal” para os “a-normais” que se adaptam à exclusão, fazendo opções de vida que se enquadram nos padrões estabelecidos pelos “normais”.⁹⁹ Ou seja, estruturas de poder engendram conceitos, esses se tornam normas e, a partir daí, determinam o modo como os seres são avaliados. Aos “normais”, cabe-lhes uma participação ativa na sociedade. Àqueles avaliados como “a-normais”, cabe-lhes que se reconheçam como tal – porque o padrão é impingido a

97 Na República (459e) Platão não deixa de apresentar a possibilidade de as crianças com deficiência serem abandonadas após o nascimento.

98 Parafraseando Scanlon, pode-se questionar: como alguém pode, com justiça e como agentes morais, justificar essa exclusão perante, justamente, os excluídos, com razões que eles possam aceitar. Ver em SCANLON: 1998.

99 Padrões esses que são puramente fisiológicos e não éticos.

todos – e que adaptem suas opções àquelas que estão (ao que a sociedade coloca) ao seu alcance.

Pode-se observar, no horizonte, que o problema da igualdade se coloca aqui. Numa sociedade plural, na qual as necessidades são diferentes para cada ser singular, as exigências de igualdade política podem acarretar sérios problemas de desigualdade.¹⁰⁰ Portanto, exigir igualdade, por exemplo, de direitos políticos, sempre é exigir igualdade daqueles que de antemão são tomados como “normais”, ou seja, daqueles que, dentro da estruturação dada pela sociedade têm as capacidades¹⁰¹ necessárias para exercer os funcionamentos correspondentes a elas (ou esses direitos). O paradigma da “normalidade” está, portanto, pré-estabelecido no contexto da exigência de igualdade.¹⁰²

O *mundo* está organizado de modo a ser “utilizado” por aquele padrão descrito no conceito de *normal*. Contudo, se o conceito de normal deixasse de representar um paradigma estrito, segundo uma certa descrição fechada, a partir do que comumente se conhece como “paradigma médico” e esse conceito passasse a ser entendido segundo limites mais amplos, ou seja, que não é necessário que todas as propriedades estejam presentes no indivíduo para que sejam enquadrados como *normais* e, portanto, como socialmente iguais, então o *mundo* em que se vive, que é projetado exatamente para os sujeitos que vivem nele, teria que ser adaptado às diversas “normalidades” e o próprio conceito de deficiência teria que ser reavaliado.

A questão da estruturação de uma cidade, por exemplo, passaria a contar de modo diverso, pois, se já estivesse no cômputo do conceito de *normalidade* que alguns sujeitos podem ter, mas não é necessário que tenham, a capacidade de caminhar para que sejam considerados *normais*, então, nessa sociedade não haveria prédios sem elevadores, não seria coerente que eles fossem construídos, pois não partiriam da pressuposição de que todos os que se encaminham àquele lugar possam subir escadas.

100 Ver Sen, 2008, p. 47.

101 Cabe aqui fazer um esclarecimento quanto à terminologia. Uso dois conceitos importados da teoria de Nussbaum e de Sen, a saber, o conceito de capacidades que deve ser entendido como as condições para exercer aquilo que um indivíduo considera importante para sua vida ter dignidade. O conceito de funcionamento, que deve ser entendido como a execução e conquista daquilo que é importante para uma vida digna. Para conectar os dois conceitos, pode-se afirmar que o que está em questão aqui são as condições para usar a liberdade de usufruir das oportunidades.

102 O que me faz lembrar da célebre frase de George Orwell, na sua obra *Revolução dos Bichos*, em tradução livre: todos são iguais, mas uns são mais iguais do que outros.

Na filosofia política essa necessidade de determinar quem são os iguais (aqueles que estão descritos no conceito de *normalidade*) aparece com bastante clareza. Pode-se observar, por exemplo, na mais poderosa teoria da justiça contemporânea, a de John Rawls, uma preocupação inicial com esse tema. Utilizarei, portanto, essa teoria como exemplo para justificar a injustiça embutida em uma teoria da justiça que busca o benefício mútuo entre iguais, entendidos como aqueles que podem ser apreendidos em um conceito fechado de *normalidade*.

3.3 Uma análise pontual da teoria da justiça de John Rawls – apontando alguns problemas éticos

Nesse momento, opto por estruturar o trabalho da seguinte forma: irei apontar as questões que considero problemáticas na teoria da justiça de John Rawls e, em seguida, as críticas que considero pertinentes, de modo a deixar claro todos os pontos que considero eticamente problemáticos, ainda que não deixe de louvar a teoria rawlsiana como a mais poderosa teoria da justiça da contemporaneidade.

3.3.1 A estrutura básica como objeto da justiça

Segundo John Rawls o objeto primeiro da justiça é a estrutura básica da sociedade, posto que é bastante coerente que se pense que a vida das pessoas em sociedade será influenciada fortemente pelo modo como se regula essa estrutura. Sem dúvida, é pela arquitetura da estrutura básica da sociedade que os indivíduos poderão projetar seus planos de vida. Como afirma Rawls: “Em termos mais gerais, a estrutura básica molda a forma pela qual o sistema social produz e reproduz, ao longo do tempo, uma certa forma de cultura compartilhada por pessoas com certas concepções de seu bem.” (RAWLS, 2000, p. 322)¹⁰³

O que preocupa Rawls é o ponto de partida, se ele for justo – ou seja, se a sociedade for estruturada de forma que se busque a igualdade no ponto de partida

103 “More generally, the basic structure shapes the way the social system produces and reproduces over time a certain form of culture shared by persons with certain concepts of their good.” (RAWLS, 1996, p. 269)

– a sociedade será justa. Assim, pode-se pensar que, de acordo com a posição que é permitida pela estrutura básica da sociedade, planeja-se o futuro, as expectativas de vida, além de se valorar as capacidades, citando novamente Rawls:

Por conseguinte, não apenas nossos fins últimos e esperanças em relação a nós mesmos, como também nossas capacidades e talentos realizados refletem, em grande parte, nossa história pessoal, oportunidades e posição social. Não há como saber o que teríamos sido se esses fatores tivessem sido diferentes. (RAWLS, 2000, pp. 322-323).¹⁰⁴

A estrutura básica da sociedade deve ser orientada para que **todos** tenham a possibilidade de efetivar seus talentos, para escreverem sua história pessoal do modo mais completo e recompensador que for possível, o que quer dizer que a estrutura básica da sociedade não deve ser um entrave a nenhum talento, a **ninguém**. Infelizmente não é o que observamos na teoria da justiça de John Rawls porque seu pensamento se reporta a um *tipo* bastante específico.

3.3.2 O conceito de pessoa moral

Para que a estrutura básica da sociedade seja alicerçada, Rawls ilustra uma situação inicial, hipotética, na qual os membros do que ele chama *posição original* irão deliberar – sob um *véu de ignorância* – sobre como a sociedade será estruturada. Há um ideal de pessoa que atuará nessa *posição original*, um *tipo* específico. Esse ideal é retirado da concepção kantiana de pessoa moral, sendo para **elas** – e para quem elas representam, seus iguais, aqueles que estão subsumidos no conceito – que os princípios de justiça serão delineados. Nas palavras de Rawls:

[...] são precisamente as pessoas morais que têm direito à justiça igual. Distinguimos as pessoas morais por duas características: primeiro, elas são capazes de ter (e se presume que têm) uma concepção do seu próprio bem (expressa por um plano racional de vida); e segundo, elas são capazes de ter (e supõe-se que adquiram) um senso

104 “So not only our final ends and hopes for ourselves but also our realized abilities and talents reflect, to a large degree, our personal history, opportunities, and social position. There is no way of knowing what we might have been had these things been different.” (RAWLS, 1996, p. 270)

de justiça, um desejo normalmente efetivo de aplicar os princípios da justiça e de agir segundo as suas determinações, pelo menos num grau mínimo. (RAWLS, 1971, § 77, p. 505)¹⁰⁵

Lê-se como complemento em *Political Liberalism*:

*Desde o mundo antigo, o conceito de pessoa foi entendido, tanto pela filosofia quanto pelo direito, como o conceito de alguém que pode tomar parte ou desempenhar um papel na vida social e, por conseguinte exercer e respeitar seus vários direitos e deveres. Assim sendo, dizemos que uma pessoa é alguém que pode ser um cidadão, isto é, um membro **normal** e plenamente cooperativo da sociedade por toda a vida. [...] Como partimos da tradição do pensamento democrático, também consideramos os cidadãos pessoas livres e iguais. A ideia básica é que em virtude de suas duas faculdades morais (a capacidade de ter senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção do bem) e das faculdades da razão (de julgamento, pensamento e inferência, ligados a essas faculdades), as pessoas são livres. O fato de terem essas faculdades no grau mínimo necessário para serem membros plenamente cooperativos da sociedade torna as **pessoas iguais**. (RAWLS, 2000, pp. 61-62) (**grifos meus**)¹⁰⁶*

O ideal de pessoa estabelecido por Rawls é aquele que corresponde a um paradigma de normalidade. Descrito de forma precisa, somente os “normais”, aqueles que correspondem à descrição, podem deliberar. É para os “normais” que a estrutura básica da sociedade é delineada, e para que os talentos dos “normais” sejam efetivados que a teoria de Rawls é construída; a igualdade é para os “normais”. Rawls é explícito quando afirma que sob o *véu da ignorância* as pessoas nada sabem acerca da sua posição social, raça, talentos,

105 “[...] is precisely the moral persons who are entitled to equal justice. Moral persons are distinguished by two features: first they are capable of having (and are assumed to have) a conception of their good (as expressed by a rational plan of life); and second they are capable of having (and are assumed to acquire) a sense of justice, a normally effective desire to apply and to act upon the principles of justice, at least to a certain minimum degree.”

106 “Beginning with the ancient world, the concept of the person has been understood, in both philosophy and law, as the concept of someone who can take part in, or who can play a role in, social life, and hence exercise and respect its various rights and duties. Thus, we say that a person is someone who can be a citizen, that is, a normal and fully cooperating member of society over a complete life. [...] Since we start within the tradition of democratic thought, we also think of citizens as free and equal persons. The basic idea is that in virtue of their two moral powers (a capacity for a sense of justice and for a conception of the good) and the powers of reason (of judgment, thought, and inference connected with these powers), persons are free. Their having these powers to the requisite minimum degree to be fully cooperating members of society makes persons equal.” (RAWLS, 1996, pp. 18-19)

força física, inteligência, etc. No entanto, elas sabem que estão dentro de um “leque **normal** de variação”¹⁰⁷ e que, portanto, não precisarão de condições especiais para efetivar seus planos de vida. O que interessa, pois, é que o sujeito da igualdade está descrito claramente nessa teoria e esse sujeito é aquele que corresponde a um paradigma de indivíduo. Quanto aos demais, Rawls esclarece que serão casos que devem ser estudados em um estágio posterior, legislativo. Contudo, o pensador deixa claro que está tratando daqueles que estariam **temporariamente** abaixo daquele “leque **normal** de variação”, ou seja, ainda de indivíduos paradigmáticos.¹⁰⁸ Como ele afirma:

*[...] as variações que situam alguns cidadãos abaixo da linha divisória, em consequência de doença ou fatalidade (já que admitimos essas circunstâncias), podem ser resolvidas, ao meu ver, no estágio legislativo, quando a ocorrência desses infortúnios e seus tipos é conhecida e os custos de seu tratamento podem ser verificados e computados nos gastos totais do governo. O objetivo é recuperar a saúde das pessoas por meio de tratamento médico, para que possam **voltar a ser membros plenamente cooperativos da sociedade.** (RAWLS, 2000, pp. 231-232) (grifo meu)¹⁰⁹*

Contudo, cabe lembrar que alguns indivíduos necessitam de condições especiais para desenvolverem seus talentos, condições como por exemplo, rampas para cadeirantes. Esses indivíduos, por não corresponderem ao ideal de indivíduo paradigmático, mesmo tendo todas as suas capacidades intelectuais intactas não participam da estrutura básica da sociedade, porque não correspondem à descrição, portanto, os princípios da justiça não serão desenhados para que suas necessidades sejam atendidas, porque eles não estão dentro daquela “normalidade” descrita.

A estrutura básica da sociedade, não sendo organizada para atender às necessidades desses indivíduos coloca-os em uma posição

107 *Grifo meu* – Ver Rawls, 1996, p. 25 e 2000, p. 68.

108 Já na obra *A Theory of Justice* § 77, Rawls é muito claro em não considerar, dentro de sua teoria, aqueles que não estejam de acordo com o conceito de pessoa moral adotado por ele, pelo menos em um grau mínimo exigido. Quanto às crianças ele considera a potencialidade para atingir as exigências determinadas.

109 “[...] the variations that put some citizens below the line as a result of illness and accident (once we allow for these) can be dealt with, I believe, at the legislative stage when the prevalence and kinds of these misfortunes are known and the costs of treating them can be ascertained and balanced along with total government expenditure. The aim is to restore people by health care so that once again they are fully cooperating members of society.” (RAWLS, 1996, p. 184)

de ter que se adaptar àquilo que está ao seu alcance, que não é exatamente, pelo menos nem sempre, a plenitude de suas capacidades. Martha Nussbaum destaca:

As pessoas ajustam suas preferências ao que pensam que podem conseguir e também ao que a sociedade lhes diz que é uma meta adequada para alguém como elas. As mulheres e outras pessoas desfavorecidas frequentemente exibem tais 'preferências adaptativas' [...] (NUSSBAUM, 2006, p. 73)¹¹⁰

Não há igualdade senão entre aqueles que já são, de partida, descritos como iguais. Aos desiguais, resta-lhes a adaptação ao que podem alcançar. A questão do estigma aparece de forma clara, ou seja, alguns terão que ser enquadrados em um conceito construído no negativo, como aqueles a quem falta as propriedades necessárias e suficientes para estarem contidos no conceito de “igual” aos demais, são os *outros*.¹¹¹ A esses, cláusulas especiais são erigidas marcadamente fora de um parâmetro estabelecido como prioritário e, portanto, não como um direito já percebido, senão, como um direito compensatório.

Destaco outro problema marcante na teoria de Rawls, a saber, a exigência àqueles que farão parte do pacto social de serem membros

110 “People adjust their preferences to what they think they can achieve, and also to what their society tells them a suitable achievement is for someone like them. Women and other deprived people frequently exhibit such ‘adaptive preferences’[...]”

111 Afirma Nussbaum: “O Estudo clássico de Erving Goffman do estigma social mostra, uma e outra vez que, um dos traços centrais do processo, sobretudo em relação às pessoas com deficiência e incapacidades, consiste na negação da individualidade: todo encontro com uma pessoa desse tipo é articulado em termos de traço estigmatizado, e acabamos por crer que a pessoa que possui o estigma não é totalmente ou realmente humana. Quando uma pessoa desse **tipo** realiza uma ação perfeitamente normal dentro de uma vida humana, os ‘normais’ costumam expressar surpresa, como se estivessem dizendo: ‘Imagine! Em alguns aspectos é igual a um ser humano!’ Se adotarmos uma lista de capacidades para os ‘normais’ e outra para as ‘crianças com síndrome de Down’, como se fossem uma espécie distinta, esta lamentável tendência se veria reforçada: a implicação seria que os ‘normais’ são indivíduos (tal como eles sabem que são, e ninguém discute isso), enquanto que as crianças com síndrome de Down são um **tipo** sem nenhuma individualidade, nem diversidade significativa, definido inteiramente por suas características **típicas**.” (NUSSBAUM, 2006, p. 191) - **grifo meu**. (“Erving Goffman’s classic study of social stigma shows again and again that a central feature of the operation of stigma, especially toward people with impairments and disabilities, is the denial of individuality: the entire encounter with such a person is articulated in terms of the stigmatized trait, and we come to believe that the person with the stigma is not fully or really human. When such a person performs the most natural actions of a human life, ‘normals’ often express surprise, as if they were saying, ‘Fancy that! In some ways you’re just like a human being!’ If we were to adopt one capabilities list for ‘normals’ and another for ‘Down syndrome children’, as if they were a different species, this baneful tendency would be reinforced: the unfortunate implication would be that ‘normals’ are the individuals (for they know they are, and nobody denies this), and the children with Down syndrome are a type without significant individuality and diversity, defined entirely by their characteristics.”)

plenamente cooperantes durante toda a vida.¹¹² A questão é que um indivíduo paradigmático pode ser considerado um “igual” durante boa parte de sua vida, até que lhe ocorra uma doença ou um acidente que o “incapacite” de forma definitiva. Assim ele deixa de pertencer ao conceito de pessoa defendido por Rawls, e também de instanciar o conceito próprio que antes lhe era atribuído. Se olharmos por esse ângulo parece cair por terra toda a força dos conceitos universais que explicam o que é ser uma “pessoa”, posto que eles deveriam ser necessários e não contingentes. A dificuldade aparece porque Rawls tem um ponto de partida específico (seu paradigma, sua visão de mundo) que é a exigência de um padrão “normal”.

Sobre esse ponto é interessante o que afirma MacIntyre:

*Em filosofia, o ponto de partida geralmente faz diferença no resultado de nossas pesquisas. Um ponto de partida possível é obscurecer a significância dos fatos da aflição e dependência, que para o filósofo moral não são somente dados amplamente partilhados, como genuinamente difíceis de descartar. Eles estão por trás de todos os **nossos** hábitos, parte de uma mentalidade por muitos de nós já adquirida, não apenas a partir do nosso empenho nas investigações da filosofia moral, mas de uma cultura mais ampla que fornece o pano de fundo dessas investigações. [...] tanto a deficiência física quanto a mental são aflições do corpo, portanto, os hábitos mentais que expressam uma atitude de negação com relação aos fatos da deficiência e da dependência pressupõem uma falha ou uma recusa em reconhecer as dimensões corporais de nossa existência. Essa falha, ou recusa, é, talvez, enraizada e, certamente, reforçada na medida em que concebemos a nós mesmos e nos imaginamos como algo diverso do que animais, isentos da condição perigosa da “mera” animalidade [...] o preconceito cultural frequentemente divorcia o homem do presente do homem do passado.*

112 É curioso que Rawls defenda explicitamente que as crianças são pessoas morais em potência, portanto, a estrutura básica da sociedade estará ajustada para suas demandas. Contudo, ele não assume essa posição acerca de certos tipos de deficiência (cadeirantes, cegos e surdos, por exemplo). Uma conclusão perversa a que pode-se chegar é que: se ao longo da vida de um indivíduo algum acidente ou doença o acometer, essa potência não se confirmará em ato e este indivíduo não terá suas demandas consideradas, pelo menos no primeiro momento (cabe ressaltar, mais uma vez, a exigência rawlsiana de que as pessoas sejam membros plenamente cooperativos da sociedade por toda a vida). Ver Rawls, 1971, §77.

E esse mesmo preconceito cultural, algumas vezes, encontra suporte em teorizações filosóficas que, em si mesmas, são inocentes de preconceito. (MACINTYRE, 2002, pp. 4-5)¹¹³

Assim, entendo que a Teoria da Justiça de John Rawls é estruturada de forma a justificar os privilégios já concedidos, em nossas sociedades ocidentais, àqueles que correspondem à descrição de indivíduo paradigmático, porque assume de antemão um *tipo* específico (descrito) de pessoa moral e o universaliza, de modo que sejam os que correspondem a esse *tipo* aqueles que serão os detentores de direitos. O que se deve ressaltar é que esse *tipo* pode ser entendido como um paradigma bastante específico que é imposto como padrão somente porque é o comum na sociedade em que se vive. A violência gerada a partir do ponto de partida (a descrição fechada dos iguais) é ignorada, ou colocada como de menor importância, podendo ser deixada para um segundo momento. De forma bastante simples, a compreensão poderia ser esta: a princípio asseguram-se os *ossos* direitos e posteriormente os dos *outros*. A representação mental que Rawls descreve em sua Teoria da Justiça deixa de lado inclusive algo dado da condição humana de não caber exclusivamente em um conceito abstrato, nosso corpo perece e a exigência de ser membro cooperante por toda a vida torna-se excessiva.

A proposta que apresento é que uma concepção mais alargada do que seja um *pessoa* poderia ser uma boa alternativa aos problemas aqui colocados. De acordo com essa perspectiva, a compreensão de que as instâncias de humano são diversas, singulares, daria à estrutura básica da sociedade a amplitude de incluir aqueles que o paradigma no qual se vive rejeita. Uma sociedade pensada para além desse paradigma não terá que incluir compensações, pois, toda a estrutura já será planejada de modo que aqueles que queiram atuar não encontrem nela barreiras que os descapacitem.¹¹⁴

113 "In philosophy where one begins generally makes a difference to the outcome of one's enquiries. One possible starting point is to obscure the significance of the facts of affliction and dependence for the moral philosopher are not only widely shared, but genuinely difficult to discard. They are after all *our* habits, part of a mindset that many of us have acquired, not only from our engagement in the enquiries of moral philosophy, but from the wider culture which provides the background of those enquiries. [...] Consider how both physical and mental disability are afflictions of the body and how therefore habits of mind that express an attitude of denial towards the facts of disability and dependence presuppose either a failure or a refusal to acknowledge adequately the bodily dimensions of our existence. This failure or refusal is perhaps rooted in, is certainly reinforced by the extent to which we conceive of ourselves and imagine ourselves as other than animal, as exempt from the hazardous condition of 'mere' animality. [...] cultural prejudice often divorces the human present from the human past. And this same cultural prejudice sometimes finds support in philosophical theorizing that is itself innocent of prejudice."

114 Volto ao exemplo da cidade inclusiva na qual não se pressupõe que as pessoas que moram nela sejam todos bipedes, videntes e ouvintes, por exemplo, senão que nela já existe uma estrutura que assegura o direito de ir e vir de antemão. As deficiências, na grande maioria dos casos, são de ordem biológica. Contudo, as incapacidades são, em muitos casos, relacionais, ou seja, a estruturação da sociedade faz da deficiência uma razão para a incapacidade. Essa é uma discussão bastante difundida no campo de estudos sobre a deficiência, onde se busca a fuga do que é chamado "modelo médico" da deficiência em prol da discussão acerca do "modelo social" da deficiência. Ver: Diniz 2010, Diniz e Santos (org.) 2010, Diniz, et. al. (org.) 2010.

Martha Nussbaum destaca que ao omitir da eleição inicial dos princípios da justiça todas as pessoas que não se enquadram no ideal de pessoa defendido por Rawls, a assistência a elas também não é levada em consideração na forma da legalidade e da justiça, senão que ao colocar esses casos em um estágio posterior relega a assistência ao patamar da caridade. Entretanto, cabe lembrar que esses indivíduos poderiam ter suas capacidades e funcionamentos plenamente exercidos se na estrutura básica da sociedade fosse levado em conta suas necessidades e não somente àquelas do paradigma de humano *preconceituosamente* estipulado.

Mas por que uso a expressão *preconceituosamente*? Simplesmente porque não há nenhum motivo para Rawls não levar em conta pessoas surdas, cegas ou os cadeirantes como membros efetivos da sociedade e que poderiam deliberar na *posição original*. Como afirma Nussbaum:

*[...] os casos dos cidadãos surdos, cegos e que usam cadeiras de rodas se parece muito mais ao caso da raça e do gênero do que o que se crê habitualmente. As pessoas com deficiências desse tipo podem ser, em geral, membros altamente produtivos da sociedade no sentido econômico usual, e realizar uma ampla variedade de trabalhos a um nível suficientemente elevado; só falta que a sociedade adapte as condições do entorno para incluí-las. Sua relativa falta de produtividade sob as atuais condições não é 'natural', é o produto de uma organização social discriminatória. (NUSSBAUM, 2006, p. 113)*¹¹⁵

Desse modo, ao assumir que somente as pessoas “normais” (em um mínimo necessário) podem deliberar sobre a estrutura básica da sociedade, Rawls implicitamente admite que qualquer tipo de deficiência, seja ela física ou mental, incapacita um indivíduo a participar ativamente da sociedade. A deficiência dentro desse contexto

115 “[...] the case of citizens who are deaf, blind and wheelchair-users is much closer to the cases of race and sex than people usually think. For people with impairments of this sort can usually be highly productive members of society in the usual economic sense, performing a variety of jobs at a sufficiently high level, if only society adjusts its background conditions to include them. Their relative lack of productivity under current conditions is not “natural”; it is the product of discriminatory social arrangements”.

acaba em menos-valia¹¹⁶ que é artificialmente criada, mas de acordo com a perspectiva do paradigma da normalidade adotado por Rawls, é “natural”. O que quero ressaltar é o círculo vicioso que se delinea, ou seja, pessoas com deficiência são deixadas de lado no momento da deliberação da estrutura básica da sociedade, por questões puramente procedimentais, que vão ao encontro dos interesses de estruturas de poder “eugênicas”. Então, pode-se afirmar que suas necessidades são também deixadas de lado e como consequência, aquelas capacidades que *a priori* são consideradas inexistentes nessas pessoas são firmadas, o que parece uma confirmação da desabilidade é na verdade uma menos-valia fabricada.¹¹⁷

3.3.3 O autorrespeito como mais importante bem primário

Em vários momentos da obra *A Theory of Justice*, Rawls deixa claro que entre os bens sociais primários,¹¹⁸ o autorrespeito tem relevância fundamental. Parece muito claro que um indivíduo que esteja incluído no paradigma da normalidade pode usufruir muito melhor da renda e da riqueza do que um indivíduo não-paradigmático.¹¹⁹ Por isso não irei discutir essas questões. O que me interessa aqui é a ênfase dada por Rawls no bem do autorrespeito.

Como o pensador afirma:

*É claramente racional para os **homens** assegurar seu autorrespeito.
O senso de seu próprio valor é necessário para que eles persigam sua*

116 Cabe mais uma vez fazer esclarecimentos acerca da terminologia, para tanto, utilizarei as palavras de Nussbaum, posto que seguirei os conceitos adotados por ela: “[...] na literatura sobre a discapacidade, ‘deficiência’ é a perda de uma função corporal normal; ‘discapacidade’ é algo que você não pode fazer em seu entorno como resultado [da deficiência]; uma menos-valia é a desvantagem resultante das desvantagens competitivas.[...] uso o termo ‘deficiência mental’ e ‘discapacidade mental’ para cobrir o terreno ocupado tanto pela discapacidade ‘cognitiva’ quando pela ‘doença mental’: correspondendo a ‘deficiência física’ e a ‘discapacidade física’ (embora, é claro, isso não implique que as deficiências mentais não tenham uma base física)” (NUSSBAM, 2006, pp. 423-424). (“[...] in the disability literature, “impairment” is a loss of normal bodily function; a “disability” is something you cannot do in your environment as a result; a “handicap” is the resulting competitive disadvantage. [...] I use the term “mental impairment” and “mental disability” to cover the terrain occupied by both “cognitive” disabilities and “mental illnesses”: it corresponds to “physical impairment” and “physical disability” (although of course it does not imply that the mental impairments do not have a physical basis).”

117 Para uma análise bastante próxima dessa que apresento ver Beckett, 2006 pp. 163-169.

118 Mais especificamente renda e riqueza e as bases sociais do autorrespeito

119 Sen faz uma crítica bem fundamentada da proposta de Rawls, acerca dos bens sociais primários, mais especificamente da renda e riqueza em: Sen 2006/2008.

concepção de bem com satisfação e tenham prazer em sua realização. O autorrespeito não é tanto uma parte de algum plano racional de vida como o sentido de que vale a pena realizar esse plano. Mas nosso autorrespeito normalmente depende do respeito dos outros. A menos que nós sintamos que nossos esforços são respeitados por eles, nos é difícil, se não impossível, manter a convicção de que vale a pena avançar em nossos objetivos. Por essa razão, as partes aceitariam o dever natural do respeito mútuo, que exige que as pessoas tratem umas as outras com civilidade e estejam dispostas a explicar os motivos de suas ações, especialmente quando as pretensões dos outros são rejeitadas. (RAWLS, 1971, pp. 178-179) (grifo meu)¹²⁰

Algumas questões interessantes podem ser retiradas dessa passagem:

1º - A que **homens** Rawls se refere? Parece-me que esses **homens** são aqueles indivíduos paradigmáticos que correspondem ao ideal rawlsiano. Portanto, estando excluídos da posição original, os indivíduos não-paradigmáticos estão também excluídos do conceito de **homens** inferido por Rawls. Indo mais longe, parece que Rawls se refere à humanidade. Então, que conceito pode ser forjado para incluir indivíduos não-paradigmáticos se a humanidade lhes é rejeitada? Talvez justamente a singularidade de cada instância de humano fuja à teoria da justiça de Rawls, posto que, ao idealizar um *tipo humano* ele esquece que também são, geralmente, classificados como humanos aqueles que não correspondem àquele tipo, como já foi ressaltado por Kittay.

2º - Rawls deixa claro que o senso de autorrespeito é necessário para que se viva uma vida digna. Ademais, sentir-se respeitado é parte dessa dignidade. Então, qual o sentido de dignidade, que uma pessoa que tenha seu cognitivo preservado, pode ter se seus planos de vida sequer são levados em consideração? Um indivíduo cego, por exemplo, necessita de certas condições especiais para se locomover com liberdade, para exercer certas funções que não necessariamente exigem o sentido da visão. Contudo, a sociedade é estruturada para atender somente às necessidades dos indivíduos paradigmáticos – que também as têm, temporária ou permanentemente. Como afirma Nussbaum:

120 "It is clearly rational for men to secure their self-respect. A sense of their own worth is necessary if they are to pursue their conception of the good with zest and to delight in its fulfillment. Self-respect is not so much a part of any rational plan of life as the sense that one's plan is worth carrying out. Now our self-respect normally depends upon the respect of others. Unless we feel that our endeavors are honored by them, it is difficult if not impossible for us to maintain the conviction that our ends are worth advancing. Hence for this reason the parties would accept the natural duty of mutual respect which asks them to treat one another civilly and to be willing to explain the grounds of their actions, especially when the claims of others are overruled."

Pavimentamos ruas, criamos rotas de ônibus, e, entretanto, na maioria das vezes não incluímos rampas para cadeiras de rodas, nem acessos adaptados nos ônibus. Certamente nós não exigimos que os 'normais' demonstrem sua capacidade para realizar as atividades relacionadas com o trabalho sem nenhuma assistência mecânica, como condição prévia para considerá-los 'produtivos'. O espaço público é uma projeção de nossas ideias sobre inclusão. Mantendo as ruas de um determinado modo e não de outro, excluímos certas pessoas que são altamente competentes e 'produtivas', mas que acontece de serem cegas [...]. (NUSSBAUM, 2006, p. 117)¹²¹

Dito de outro modo, a dignidade que Rawls busca enaltecer para os indivíduos paradigmáticos depende de certas condições que a sociedade deve estar preparada para sustentar, enquanto esquece que alguns ajustes podem dar dignidade (autorrespeito) a outros que arbitrariamente são excluídos. Mais uma vez, uma concepção mais alargada do humano seria, de acordo com a hipótese que defendo, uma boa alternativa.

3º - Qual poderia ser a justificativa dada às pessoas com deficiência para o fato, incontestemente, de que suas demandas não serão atendidas? Cabe aqui fazer uma ressalva, Rawls admite essa falha em sua teoria.¹²² Contudo, essa admissão não diminui em nada o problema ético que se coloca. Uma objeção a essa afirmação seria que a teoria de Rawls é política e não se pretende a uma teoria ética abrangente. Entretanto, a resposta também é clara, as condições políticas são pilares nos quais a sociedade se baseia para o tratamento das pessoas em particular. Portanto, se a sociedade é estruturada de forma excludente, no âmbito privado a consequência será também a exclusão, até mesmo por falta de oportunidades. Não vejo como explicar para os indivíduos não-paradigmáticos a causa da sua exclusão a não ser por motivos de ordem econômica, o que eticamente não me parece muito válido. Ademais, ressalto mais uma vez, segundo entendo, o problema que encontramos na Teoria de Rawls tem sua origem no ponto de partida assumido pelo filósofo, que é uma determinada concepção ontológica do humano, um conceito fechado que ao mesmo tempo que descreve quem pertence ao seu âmbito exclui aqueles que não são por ele apreendidos.

121 "We pave roads, we create bus routes, often failing at the same time to create wheelchair ramps and wheelchair access on buses. Certainly we do not require that 'normals' demonstrate an ability to perform all work-related activities without mechanical assistance in order to regard them as "productive." Public space is an artifact of ideas about inclusion. By maintaining the streets in one way and not in another, we exclude a person who is highly competent and "productive" but who happens to be blind [...]"

122 Ver em Rawls, 1971 § 77 e 1996, p. 21/ 2000, p. 63.

3.3.4 Uma teoria que visa ao benefício mútuo

Parece claro, que uma teoria contratualista que visa ao benefício mútuo não pode considerar aqueles que não contribuem da mesma maneira, ou seja, que sua contribuição gera maiores custos do que aqueles que são descritos como “normais”.

Como afirma Nussbaum:

Rawls assume da tradição contratualista a ideia de uma cooperação para o benefício mútuo e a ideia de que essa cooperação tem sentido em circunstâncias determinadas. A inclusão de uma lista mais ampla de fins sociais com objetivo moral requereria uma redefinição da racionalidade das partes, desde que, nesse caso, deveriam saber que se preocupam com os interesses de outras pessoas, não somente com seus próprios. Essa mudança, Rawls objeta, complicaria muito e, talvez, tornaria indeterminada a questão de quais princípios deveriam ser escolhidos. Mas se a benevolência incorporada for suficientemente profunda e inclusiva, a mudança também exigiria que o enfoque se alijasse tanto da ideia do contrato para o benefício mútuo que não teria sentido usar a metáfora do contrato social. Se preferirmos não romper o vínculo com a tradição do contrato social, então, dado que existem pessoas com graves deficiências na sociedade, seus interesses deverão ser deixados para um estágio ulterior, legislativo. As partes deverão ser conscientes, como Rawls estabelece explicitamente, que eles não são tais pessoas. É, com efeito, como resultado da caridade que esses interesses serão considerados, não como resultado da justiça básica. (NUSSBAUM, 2006, p. 123)¹²³

Parece, então, que a teoria de Rawls se encontra em uma encruzilhada, posto que o problema das pessoas com deficiência é, de fato, uma questão de justiça e que a caridade não pode ser considerada

123 “Rawls takes over from the contractarian tradition its idea of a cooperation for mutual advantage and its idea of the circumstances within which such cooperation makes sense. The inclusion of a broader list of moralized social goals would require a redesign of the rationality of the parties, since they would now have to know that they care about other people’s interests, not only their own. This change, Rawls objects, would greatly complicate and perhaps render indeterminate the whole question of what principles would be chosen. But if the benevolence added were sufficiently deep and inclusive, the change would also require the approach to depart so far from the idea of a contract for mutual advantage that there would be no point to using the metaphor of the social contract at all. If the tie to the social contract tradition is not abandoned, then, given that people with severe impairments happen to be in society, their interests can be considered at the later, legislative, stage. But the parties have to be aware, as Rawls in fact makes them aware, that they themselves are not such people. It is in effect out of charity that these interests will be considered later on, not out of basic justice.”

uma forma de respeito para com a dignidade dessas pessoas. A opção que Rawls faz é de assumir um paternalismo que em nada poderá contribuir para o autorrespeito.

Entretanto, pode-se pensar que a questão da reciprocidade, envolvida na opção pelo benefício mútuo, pode muito bem acontecer se a justiça for levada mais em consideração do que a caridade, se, de um modo mais amplo, as pessoas com deficiência não forem vistas como ineficientes *a priori*.¹²⁴ Ou seja, se na estrutura básica da sociedade os interesses das pessoas com deficiência forem levados em consideração, sua educação visará à potencialização das suas habilidades, tal como, aliás, é feito com a educação dos indivíduos não paradigmáticos. Existem, de fato, diversos casos de pessoas com distúrbios mentais que são altamente produtivas, pois, tiveram uma educação adequada e a oportunidade – oferecida, na maioria das vezes, por seus pais – de desenvolver suas capacidades e funcionamentos de maneira plena.¹²⁵

A questão, no contexto aqui proposto é, portanto, que a visada de Rawls é míope, porque é por demais restrita ao paradigma a que está filiado. Idealizar a pessoa moral, ou o cidadão pleno é, antes de tudo, definir quem será capaz de reciprocidade e quem não será, não por uma incapacidade sua, senão pelo modo mesmo como a sociedade será estruturada. O problema, a partir dessa perspectiva, pode ser deslocado da deficiência da instância de humano (pessoa) a qual nos reportamos para a deficiência da sociedade. No limite, se a opção for por um conceito de humano e, conseqüentemente, de pessoa moral mais alargado, a própria categorização da deficiência perde o sentido.

O que é importante salientar é que, segundo a hipótese aqui apresentada, a descrição de indivíduo paradigmático é arbitrária; é a eleição de um certo *tipo* que tem – ou quer atingir – um *status* de proeminência espiritual e política, erigindo suas características como paradigma de universalidade. A violência é, sobretudo, conseqüência dessa escolha, porque, como procuro demonstrar, o *mundo*¹²⁶ é estruturado para ser habitado por esse *tipo*, restringindo as possibilidades dos *outros*.

124 Cabe ressaltar que ao admitir a hipótese da singularidade de cada instância de humano, a proposta apresentada assume, ao mesmo tempo, que não há um padrão fixo de capacidades e funcionamentos, senão que as características individuais podem ou não ser desenvolvidas ao longo de uma vida, dependendo das alternativas a disposição e das escolhas no decorrer do processo de autoinstauração de cada um.

125 Exemplos podem ser encontrados nas obras de Oliver Sacks

126 Utilizo aqui o conceito de "mundo" no sentido próximo ao arendtiano, como espaço público de convivência entre pessoas.

A questão crucial é que esse indivíduo paradigmático é uma opção arbitrária que envolve numa redoma de proteção a similares, não iguais, simplesmente porque não parece fazer sentido pensar que existam dois tropos humanos iguais. A pessoa moral rawlsiana é uma escolha deliberada de um *tipo humano* erigido ao pedestal de exemplo de “normalidade”. O problema ético e de justiça que surge, é que aqueles que não são enquadrados como *sapiens* também deixam de ser vistos como *homo*.¹²⁷

A urgência de se discutir esse tema – a singularidade e justiça ético-política – também envolve, em grande medida, aqueles que estão no âmbito do conceito de indivíduo paradigmático. Um exemplo bastante claro é o da educação. Quando se separa indivíduos paradigmáticos de não-paradigmáticos e estes últimos recebem algum tipo de proteção legal caridosa, cria-se uma grande lacuna entre uns e outros. No entanto, alguns indivíduos que são considerados “normais”¹²⁸ (paradigmáticos), mas que têm problemas de aprendizagem, não alcançam as mesmas chances reservadas para os primeiros, tampouco a caridade destinada aos *outros*, tornando-se esquecidos e responsabilizados por sua condição. Como afirma Nussbaum:

Pode-se entender a irritação de alguns pais cujas crianças não aprendem bem, mas que não têm nenhuma deficiência classificável, quando a lei protege a educação de crianças classificáveis, enquanto as suas próprias ficam abandonadas precisando de atenção especial. Crianças com deficiência mental necessitam de atenção especial, desde que todo o sistema escolar está desenhado para a criança ‘normal’. Entretanto, seria um progresso se pudéssemos reconhecer que não existe, na realidade, tal coisa como ‘uma criança normal’, ao invés, o que há são crianças, com diferentes capacidades e diferentes impedimentos e todos necessitam de atenção individualizada para que suas capacidades sejam desenvolvidas. (NUSSBAUM, 2006, pp. 209-210) (grifo meu)¹²⁹

127 Aqui, tratei mais especificamente dos casos de deficiência física e alguns distúrbios mentais. Penso que ao derrubar a crença no valor do paradigma da normalidade as pessoas com deficiências físicas ou mentais graves terão uma vida mais digna.

128 Aqueles que têm o mínimo exigido por Rawls.

129 “So one can understand the irritation of parents whose children are not learning well, but who have no classifiable disability, when law protects the education of classifiable children, while their own is left to languish with insufficient attention. Children with mental impairments do need special attention, since all school systems are designed for the “normal” child. Still, it would be progress if we could acknowledge that there really is no such thing as “the normal child”: instead, there are children, with varying capabilities and varying impediments, all of whom need individualized attention as their capabilities are developed.”

Meu entendimento é que esta questão seria solucionada se, ao invés de se buscar a separação por conceitos universais que determinam padrões e avaliações arbitrárias, se reconhecesse a singularidade de cada instância de humano.

Assim, a questão que está sendo apresentada toca no enfoque fundamental da hipótese aqui defendida. Alguns pontos devem ser, portanto, explicitados quanto à concepção clássica de categorização que aceita o uso de conceitos universalizados:

1 – ao distinguir em uma taxonomia rígida, os “normais” e os “a-normais” (segundo o paradigma padrão de normalidade) a pressuposição aí implícita é, no mínimo, que cada conjunto de categorias englobe indivíduos que instanciam as mesmas propriedades;

1.1 – todos os “normais” são capazes de realizar, pelo menos no grau mínimo exigido, certas capacidades, pois estão subsumidos no conceito, no qual essas capacidades estão implícitas;

1.2 – todos os “a-normais” são incapazes de realizar no grau mínimo exigido aquelas capacidades, por isso não estão subsumidos na categoria dos “normais”. Como os “normais” não necessitam de um estímulo extra, a educação dos “a-normais” exigirá uma maior quantidade de recursos;

1.3 – há um padrão a partir do qual a educação dos “normais” pode ser baseada, do mesmo modo, há um padrão, a partir do qual a educação dos “a-normais” pode ser baseada.

O problema que pode ser ressaltado é que esses pontos só poderiam ser verdadeiros se todos os “normais” tivessem habilidades iguais e todos os “a-normais” tivessem um outro grupo de habilidades iguais, mas o que seria destacado é a falta de habilidade para aquilo que os “normais” são hábeis. Entretanto, algumas crianças “normais” têm grandes dificuldades para o aprendizado de disciplinas que exigem a habilidade da abstração, por exemplo. Contudo, a pressuposição dessa habilidade num grau mínimo exigido dentro da classificação em que estão colocados, “normais”, faz com que essas crianças não tenham os estímulos que seriam necessários para que desenvolvessem aquele grau mínimo exigido. Por outro lado, como a epígrafe desse capítulo mostra, algumas crianças que são classificadas como “a-normais”, com o estímulo adequado, podem alcançar as habilidades pressupostas para os “normais” de uma maneira que muitos ali classificados jamais seriam capazes, simplesmente porque suas habilidades e seus interesses são outros.

Na concepção que parte da Teoria dos Conceitos Prototípicos e admite a singularidade de cada instância de humano, o conceito de “normal” tem limites muito mais difusos, o que não exige que todas as instâncias prediquem todas as características exigidas naquele conceito. Desse modo, as similaridades estão apenas por uma referência ao termo classificador (protótipo). Dito isso, na questão da educação, o Estado deve proporcionar o estímulo às diversas habilidades ao longo do processo de autoinstauração de cada indivíduo sem que se pressuponha que alguns tenham um ponto de partida mais apropriado do que outros, o desempenho de cada qual demonstrará quais habilidades estão mais presentes, quais precisam de um estímulo maior, quais são as preferências de cada indivíduo singular.

Lev Vygotski,¹³⁰ na primeira metade do século XX, já defendia que não era uma boa opção pedagógica analisar o desenvolvimento das crianças de forma quantitativa, em especial das crianças com deficiência, pois, nesse caso, o parâmetro é sempre baseado no que é considerado o *tipo* humano normal (nos termos desse trabalho: o paradigma). A perspectiva proposta pelo pensador é, então, se pautar nos aspectos **qualitativos** do desenvolvimento, tendo-se em mente que “todo defeito (*sic*) cria estímulos para elaborar uma compensação.” (VYGOTSKI, 1997, p. 14). De acordo com sua proposta, mais do que a deficiência propriamente dita, deve-se levar em conta que o desenvolvimento de qualquer criança está:

[...] condicionado de modo duplo: a realização social do defeito (o sentimento de inferioridade) é um aspecto do condicionamento social do desenvolvimento; seu segundo aspecto constitui a orientação social da compensação face à adaptação às condições sociais do meio, que têm sido criadas e se formaram para um tipo humano normal. (VYGOTSKI, 1997, p. 19)

Entretanto, é importante salientar que o pensador russo defende que não somente as crianças com deficiência têm um modo peculiar de aprendizagem e apreensão do mundo, senão, *todas* as crianças têm seu

130 Cabe salientar que não irei desenvolver um estudo sobre a obra de Vygotski, apenas irei salientar aqueles aspectos de sua obra que se coadunam ao que aqui desenvolvo, de acordo com uma perspectiva possível de leitura de alguns enfoques de sua obra. Apresentar as aproximações e os distanciamentos entre o que aqui apresento e a obra de Vygotski demandaria outro trabalho.

modo e o seu tempo de desenvolvimento.¹³¹

Entendo que há alguma aproximação entre a teoria vigotskiana e aquela hipótese que apresento aqui, ou seja, que não existem iguais deficiências que indicariam conceitos fixos que pudessem categorizar definitivamente qualquer indivíduo, como, por exemplo, a deficiência intelectual que iguale *todas* as pessoas com deficiência intelectual, senão, vários *tipos* de deficiência e vários modos da deficiência se apresentar (similares ou não). Como se pode ler:

A situação unilateral da coletividade com as crianças mentalmente atrasadas, idênticas por seu nível de desenvolvimento, é um ideal pedagógico falso. Contradiz a lei fundamental do desenvolvimento do nível pedagógico superior e o conceito da variedade e a dinâmica das funções psicológicas na criança em geral e no mentalmente atrasado em particular. Os investigadores precedentes criam que o intelecto é uma função única, simples, monolítica, homogênea, e que se estamos diante de um débil mental, todas as suas funções estão reduzidas de modo homogêneo. Um estudo mais profundo demonstrou que: o intelecto, originado no processo de um desenvolvimento complexo, não pode ser de natureza homogênea nem de estrutura monolítica, indiferenciada. Ao contrário, aquilo que se denomina intelecto apresenta uma diversidade de funções em uma unidade complexa. Mas unidade não significa identidade, não significa homogeneidade; o estudo da dinâmica dessa estrutura complexa levou os investigadores a uma conclusão: não existe uma situação em que, no caso do atraso, todas as funções do intelecto estejam igualmente afetadas, porque representando uma diversidade qualitativa, cada uma das funções influi de forma qualitativamente particular no processo que está na base do atraso mental. (VYGOTSKI, 1997, p. 141)

131 Como ele afirma: "A defectologia está lutando pela tese básica em cuja defesa vê a única garantia de sua existência como ciência, precisamente a tese que diz: a criança que cujo desenvolvimento é complicado pelo defeito não é simplesmente uma criança menos desenvolvida que seus coetâneos normais, senão desenvolvida *de outro modo*. [...] Assim como a criança em cada etapa do desenvolvimento, em cada uma de suas fases, apresenta uma peculiaridade quantitativa, uma estrutura específica do organismo e da personalidade, de igual maneira a criança deficiente apresenta um tipo de desenvolvimento qualitativamente distinto, peculiar." (VYGOTSKI, 1997, p. 12). É importante frisar que quando o pensador russo formulou a chamada *lei geral das funções psicológicas superiores*, ele pretendeu salientar que no desenvolvimento de *qualquer* criança, as suas funções emergem em dois aspectos: social (interpsicológico), ou seja, das constantes interações com o meio social em que vive e o segundo aspecto é o psicológico, o processamento singular do meio desenvolvido por cada qual.

Como se observa, assim como se classifica os indivíduos em paradigmáticos, uniformizando-os, também os indivíduos não-paradigmáticos são classificáveis e categoricamente uniformizados, o que resulta em sérios problemas em ambos os casos. Quando se trata, por exemplo, das pessoas surdas estas não são vistas além (ou aquém) de sua surdez, senão que são classificadas como surdas. Contudo, devido à singularidade de cada um não é difícil perceber que há similaridades nas deficiências, mas modos diferentes de lidar com elas (e de elas se apresentarem), como resultado: as habilidades e as desabilidades são diferentes.

O interessante é que – continuando com o exemplo das pessoas surdas – mesmo essas pessoas que são excluídas na sociedade, são o *outro*, absorvem as regras de poder dentro da sociedade e excluem aqueles que são *outro* a partir de sua própria categorização. Para ser mais clara, há muito nitidamente no interior da “comunidade de surdos” rejeição àqueles que não fazem uso da linguagem de sinais e preferem a leitura labial.¹³² Ainda maior é a rejeição a alternativas de correção da deficiência, como por exemplo, o implante coclear (estes são considerados traidores). Não faz sentido, como pode parecer, pensar, nesse caso, que há uma tendência na natureza humana de discriminar o *outro*, senão que a educação dá-se em sociedades que classificam e segue-se o padrão (paradigma) por ela estabelecido, buscando aquela pretensa igualdade que supostamente existe dentro da classificação em que se é inserido, ainda que se coloque a si mesmo à margem dos direitos e das oportunidades.

Mas, ainda que se tente defender uma posição que sustente a igualdade de direitos para aqueles uniformemente descritos como “iguais” – indivíduos paradigmáticos -, outro problema se apresenta. Quando se alijam os direitos das pessoas com deficiência e não lhes é proporcionada a dignidade de uma vida onde estes possam desenvolver suas capacidades e funcionamentos, não lhes é oferecida uma educação adequada que desenvolva seus potenciais, não lhes são conferidos direitos políticos efetivos, a sociedade não é adaptada às suas necessidades. Porém, essas pessoas não deixam de existir. Cabe, então, a cuidadores a responsabilidade de lidar com suas necessidades de assistência. Aqui o problema aparece, esses cuidadores não são pessoas com deficiência. Portanto, são classificados como indivíduos paradigmáticos, mas, na

132 Essa característica é tão forte que as leis que protegem o direito das pessoas com deficiência tratam dos intérpretes de Libras. Mas, raramente se encontra, por exemplo, em palestras ou congressos, o texto escrito para aqueles que são surdos e não conhecem a língua de sinais e que, por qualquer impedimento de infraestrutura, não têm a possibilidade de fazer leitura labial.



maioria das sociedades seu trabalho não é reconhecido como tal.¹³³ Desse modo, as capacidades e funcionamentos desses indivíduos são limitados, não por uma limitação sua, senão por uma estrutura social que, ao excluir aqueles que não correspondem ao ideal de indivíduo paradigmático, acaba por excluir aqueles que correspondem.

Como bem anota Nussbaum,¹³⁴ o problema de gênero vem na esteira da questão da exclusão das pessoas com deficiência. Na maioria dos casos, são as mães que assumem a responsabilidade de cuidar dessas pessoas. Geralmente os homens seguem suas carreiras, desenvolvendo suas capacidades, enquanto que às mulheres, cabe o lugar de dependência e, como resultado, também de exclusão.

Cabe aqui uma pergunta: essa responsabilidade que as mulheres geralmente assumem de cuidar dos filhos com deficiência deve-se a algo inato ao fato de serem mulheres? Existe esse conceito, “mulheres”, ao qual algumas pessoas instanciam? Essa questão será tratada no capítulo seguinte.

133 A referência aqui é aos familiares das pessoas com deficiência.

134 Ver Nussbaum, 2006, pp. 170-171.



CAPÍTULO QUARTO: SOU OU NÃO SOU? OS PROBLEMAS COM AS IDENTIDADES DE GÊNERO E AS DIFERENÇAS SEXUAIS

Que as mulheres aprendam no silêncio sua sujeição (Apóstolo Paulo).

O termo 'fabulosidade' é usado no filme Stonewall por Miranda, a protagonista que na realidade corresponde a Sylvia Rivera que à pergunta que lhe tinha sido dirigida pelo psiquiatra do distrito militar, se era macho ou fêmea, respondeu: 'doutor como se pode ser assim tão esquemático? Veja, a minha situação está entre a masculinidade e a feminilidade, isto é, a fabulosidade!'¹³⁵

Nesse capítulo, irei expor os pressupostos teórico-conceituais – explícitos ou não – que norteiam o debate contemporâneo acerca dos temas de sexo e gênero. Ao longo do texto, o termo sexo fará referência às condições e diferenças biológicas entre os indivíduos, assim, será entendido como um conceito universal geral, ou seja, apenas denotativo, sem qualquer referência a essência/natureza. O termo gênero fará referência à representação social do masculino e do feminino, entendido como um conceito universal formal. As identidades políticas decorrentes de um sistema de subordinação de um gênero ao outro, mais exatamente do feminino ao masculino, será tratada pelo conceito de patriarcado. Uma breve genealogia do tema será apresentada de modo a contextualizar esse debate e apresentar a possibilidade de desvincular esses temas de conteúdos essencialistas. Deter-me-ei mais especificamente na análise das posições teóricas de duas pensadoras contemporâneas que representam perspectivas opostas. A primeira, Adriana Cavarero, filósofa italiana que representa a terceira onda do feminismo; a segunda, Judith Butler, filósofa estadunidense crítica do feminismo e maior expoente da teoria *queer*, proposta teórica que busca problematizar o dualismo rígido que impõe identidades de feminino-

135 "Il termine 'favolosità' è usato nel film *Stonewall* da Miranda, la protagonista che nella realtà corrisponde a Sylvia Rivera, che alla domanda rivolta dello psichiatra del distretto militare se fosse maschio o femmina rispose 'dottore come se può essere così schematici!? Vede la mia situazione è a metà tra mascolinità e femminilità, cioè la favolosità!'" (MARCASCIANO. In BERTILOTTI et. al., 2006, p. 40).

masculino. A hipótese apresentada é a de que ainda há uma pressuposição de essência mesmo no debate contemporâneo, a alternativa que proponho é a de que pensemos um conceito mais abrangente de indivíduo, que torne dispensáveis as referências tanto ao sexo quanto ao gênero, sem, no entanto, implicar que as *instâncias de humano* sejam neutrais quanto a esses aspectos.

4.1 Algumas notas sobre um debate: sexo e gênero em questão

Partindo de algumas das possíveis interpretações da Bíblia, a opção por uma perspectiva em relação aos temas do sexo e do gênero demonstra a escolha por um paradigma, seja se é a de valorar mais significativamente Gênesis 1,27: “Criou, pois Deus o homem a sua imagem, à imagem de Deus o criou; macho e fêmea os criou.”, o que por si só já admite duas interpretações possíveis: ou *o homem* se refere ao ser humano em geral e, então, macho e fêmea são gêneros equivalentes do ponto de vista divino, portanto, criados ambos à imagem de Deus, não tendo nenhum grau de superioridade um em relação ao outro; ou *o homem* se refere somente a Adão, e este era um ser com os dois gêneros o que torna possível que qualquer criatura feita por Deus possa optar ora por um, ora por outro, sem nenhum problema do ponto de vista divino.

Se a opção é por valorar mais significativamente Gênesis 2,7: “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou-lhe nas narinas o fôlego da vida, e o homem tornou-se alma vivente” e, mais adiante em Gênesis 2,21: “Então o Senhor Deus fez cair um sono pesado sobre o homem, e este adormeceu; tomou-lhe então, uma das costelas, e fechou-lhe a carne em seu lugar.”; e em Gênesis 2,22: “e da costela que o Senhor Deus lhe tomara, formou a mulher e a trouxe ao homem.” Então, essas referências significativamente impõem a superioridade do homem à mulher.¹³⁶

O que me parece evidente, ao analisar o pensamento ocidental, é que a segunda versão vem triunfando no passar dos séculos.¹³⁷ Assim, o papel da mulher fica marcado de forma indiscutível; sua inferioridade em relação ao homem é determinada desde sua criação.

136 Sobre um resumo significativo das posições teológicas de tradução e interpretação da Bíblia quanto aos problemas do sexo e do gênero ver Bezerra, 2011.

137 Segundo alguns pensadores, entre eles Hannah Arendt, o apóstolo Paulo foi quem mais difundiu este pensamento e, como foi ele o maior difusor do cristianismo, todo o pensamento cristão acabou impregnado por sua forma de interpretação.

Da mesma forma, se a análise é a do pensamento filosófico até o século XX, então vê-se que, aqueles filósofos que defenderam o sujeito universal Homem, aparentemente assexuado e representante de todo o *tipo* humano, foram defensores de uma posição clara – em alguns casos mais, em outros menos – de uma interpretação acerca do sexo e do gênero notadamente masculinista, colocando, portanto, o homem como sujeito do pensamento e, reservando à mulher o papel de objeto, carregado com os mais variados estereótipos de “feminilidade”.¹³⁸ Para marcar exemplos,¹³⁹ vê-se em Platão o mito das almas caídas relatado no *Timeu* (41d-42d);¹⁴⁰ que Aristóteles entende a mulher como um homem mutilado;¹⁴¹ Espinosa em algumas passagens de sua obra atribui características depreciativas às mulheres;¹⁴² Hobbes que apesar de não entender a mulher como naturalmente inferior ao

138 Entendo por estereótipos de “feminilidade” algumas características que estes filósofos marcam nas mulheres como naturais, a saber: a tendência a ser vulneráveis às paixões, a tendência ao choro, a racionalidade comprometida, a luxúria, etc. Como afirma Melo: “Dentre os estudos elaborados envolvendo o conceito de estereótipo encontram-se aqueles que relacionam os traços de personalidade com gênero, ou seja, os estereótipos de gênero. Nestes estudos, os traços de personalidade são agrupados em dois grandes grupos segundo a similaridade do traço com a construção sócio-cultural dos conceitos de masculinidade e feminilidade. Assim, traços individualistas ou instrumentais (por exemplo: independente, agressivo, racional) caracterizam-se como sendo pertinentes à masculinidade e traços coletivistas ou expressivos (por exemplo: amorosa, sensível, delicada) como pertinentes à feminilidade. Sendo a masculinidade e a feminilidade construtos sociais que definem características pertinentes a homens e mulheres, respectivamente.” (MELO et. al, 2004, p. 1)

139 A seguir, irei elencar alguns pensadores. Entretanto, não busco uma análise rigorosa de suas posições, tampouco ser exaustiva quanto a toda a história da filosofia em uma relação dos pensadores e de suas posições.

140 Sobre o tema assinala Maria José Vaz Pinto: “Por um lado, nas suas apreciações das mulheres que integram a sociedade do seu tempo e que fazem parte do quotidiano ateniense, Platão não se desvia dos juízos mais difundidos nessa época: as mulheres são diferentes dos homens, são inferiores aos homens e isso justifica a sua situação de subordinação. Essa é também a crença subjacente ao mito da criação apresentado no *Timeu*: primeiramente, foi criada a raça humana, constituída apenas por seres masculinos, e os que se comportam com menor correção foram sujeitos a um segundo nascimento sob a forma de seres femininos.” (PINTO. In FERREIRA (org.), 1998, p. 25). Quero assinalar, contudo, uma ambiguidade no pensamento platônico, posto que, na *República*, o filósofo defende a possibilidade de igualdade entre homens e mulheres. Entretanto, ainda pode-se refletir que aquelas atividades que são determinadas como notadamente de responsabilidade do feminino, como o cuidado dos filhos, não serão executadas pelas guardiãs platônicas. Talvez pudéssemos sugerir que as mulheres da *República* não fossem “exatamente mulheres” no sentido literal, senão dotadas de uma natureza que as elevaria.

141 Ver *Da Geração dos Animais* 737a, 27-28. Também podemos ler na *Política*, 1260a: “é evidente, pois, que todos participam das virtudes, mas a temperança não é a mesma na mulher e no homem, a coragem também não, nem a justiça [...]. No homem, a coragem significa comando, na mulher submissão, e o mesmo acontece com as demais virtudes”.

142 Analisando o texto espinosiano, afirma Maria Luisa Ribeiro Ferreira: “é a essência feminina que determina as mulheres a colocar-se ‘sob a autoridade dos homens’. A razão que mantém este ‘status quo’ parece ser uma razão forte, natural. Dai sua inalterabilidade.”(FERREIRA. In. FERREIRA (org.), 1998, p. 115). A autora ao analisar os textos de Espinosa busca entender seu pensamento acerca do tema da mulher, procurando não ficar presa ao que o texto possa aparentemente demonstrar, uma visão totalmente negativa do “feminino”, ela busca entendimentos alternativos, mas ainda chega a seguinte conclusão: “Espinosa não exclui as mulheres da sociedade dos sábios. Exclui-as sim da sociedade dos políticos, entendidos estes como os que se regem pela experiência. A política não constitui uma meta última; é um meio e não um fim. A mulher é explicitamente afastada dos meios. Mas nada é dito dos fins.” (Idem, p. 126).

homem a submete a ele no matrimônio;¹⁴³ já Kant sugere barbas às mulheres cultas,¹⁴⁴ e a posição condescendente, mas, notadamente, excludente da mulher apresentada no *Emílio* de Rousseau.¹⁴⁵

Cabe destacar, entretanto, que houve pensadores que ousaram tratar o tema da mulher de forma diferente, criticando a posição masculinista (e muitas vezes a misoginia) do pensamento ocidental. Dentre eles o mais proeminente (mas nem por isso mais conhecido) foi o cartesiano Poulain de La Barre,¹⁴⁶ além de D'Alembert,¹⁴⁷ contemporâneos de Rousseau, o que demonstra claramente que a posição rousseauiana não era somente reflexo do pensamento de sua época, mas uma concepção de humanidade de interpretação notadamente masculinista. Dentre os mais reconhecidos na história “oficial” da filosofia, destaca-se John Stuart Mill.¹⁴⁸ Entre as mulheres, pensadoras de destaque em seu tempo, cito Olympe De Gouges e a sua “Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã”¹⁴⁹ de 1791, que em pleno século das luzes lhe rendeu o direito a ser guilhotinada, além da mais conhecida nos estudos feministas contemporâneos Mary Wollstonecraft,¹⁵⁰ com sua obra *Reivindicações dos Direitos da Mulher* de 1792.

Com o século XX, a mudança de perspectiva e, portanto, de interpretação do mundo e da “natureza humana” muda sua configuração. Assim surgem filósofos com uma preocupação clara em destacar o desaparecimento dos problemas referentes às questões

143 A perspectiva de Hobbes é aquela mais complexa, pois ao mesmo tempo em que defende uma igualdade natural entre a mulher e o homem, submete-a ao homem no contrato do matrimônio, de forma que acaba por legitimar o patriarcado. Sobre o tema ver Pateman, 1993 e Ferreira, In FERREIRA (org.), 1998, pp. 109-134.

144 “Uma mulher que tenha a cabeça repleta de grego como a Senhora Dacier, ou que sustente profundas disputas sobre mecânica como a marquesa de Chatelet, poderia muito bem ter barba, com esta talvez exprimissem com maior evidencia o ar de profundidade que elas aspiram.” (KANT, 1993, pp. 48-49).

145 Leia-se principalmente o Livro V da obra. Sobre uma sucinta, mas interessante, análise do pensamento rousseauiano sobre as mulheres, ver Henriques, In. FERREIRA (org.), 1998, pp 171-190.

146 Ver La Barre, 2007.

147 Ver De Martino e Bruzese, 1996. Também, Puleo, 2004, pp. 13-34.

148 Em sua obra *A Subjeição das Mulheres* de 1869 defende que tanto mulheres, quanto homens devem ter os mesmos direitos políticos, atribuindo-lhes igualdade de capacidades racionais e morais. Também cabe destaque às análises feitas por Karl Marx em seu texto *Sobre o Suicídio* de 1846 (não irei me ater à polêmica se este texto pode ou não ser atribuído diretamente a autoria de Marx. Posiciono-me, portanto, ao lado daqueles que consideram este texto como constituinte do *corpus* teórico do filósofo alemão) e a Friedrich Engels em seu conhecido trabalho *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* de 1884.

149 Ver De Gouges, 1791.

150 Sobre a pensadora, ver em Restaino, 1999, pp. 11-17. Sua crítica ao papel da mulher na obra *O Emílio* de Rousseau lhe rendeu alguma notoriedade entre os intelectuais de seu tempo.

da mulher do cenário intelectual, para citar um exemplo, Bertrand Russell¹⁵¹ que entendeu a luta pela emancipação feminina como um passo importante para o desmascaramento da moral tradicional, principalmente no aspecto da moral sexual. Ademais, pensadoras feministas passam a destacar a importância de se questionar o sujeito universal *Homem*, refletindo, dentro das mais variadas concepções de entendimento, a condição da mulher, destacando-se Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Donna Haraway, Adriana Cavarero e Martha Nussbaum.¹⁵² A questão de se discutir o papel do gênero também adquire relevância, como principais pensadoras deve-se destacar Gayle Rubin e Judith Butler.

O que me interessa pôr em relevo, com esse breve relato histórico do pensamento filosófico, é que é viável se pensar que uma certa interpretação do que é o Homem sempre esteve em destaque, aquela interpretação de que existe uma superioridade incontestável no confronto entre os sexos. O sujeito autônomo, racional, livre, etc., não era pensado como um sujeito assexuado, neutro, que coubesse exatamente na definição de um conceito universal, senão, que autonomia, racionalidade e liberdade, etc., foram predicados de um sujeito, cujo conceito era descrito no masculino. Então, o Homem em grande parte da história da filosofia, até o século XX – pelo menos naquela história da filosofia que adquiriu maior destaque e influência no pensamento ocidental, salvo algumas poucas exceções – em realidade pode ser escrito como: o homem.¹⁵³ A relação homem-mulher, portanto, pode ser entendida como uma diferença de essência, na qual o homem é visto como naturalmente superior, enquanto à mulher é designado o papel de subordinação, dado que não predica todos os atributos do conceito de Homem.

O feminismo, desde o trabalho de Mary Wollstonecraft e ao longo

151 Ver em Ximenes, In. FERREIRA (org.), 1998, pp. 211-220.

152 Essa relação não tem a pretensão de ser exaustiva. Sobre um estudo da filosofia feminista e estudos de gênero ver Restaino, 1999, também, Chanter, 2011. Cabe salientar que geralmente o nome de Martha Nussbaum não aparece como o de uma pensadora feminista, contudo, penso que seu trabalho deve ser destacado, dentro da filosofia liberal contemporânea, como bastante interessado em salientar a necessidade de se repensar as condições da mulher dentro do contexto político.

153 Defino, portanto, a nomenclatura doravante usada, Homem para a inteira designação das instâncias de humano e homem para a designação do nome comumente usado para as instâncias de humano sexuadas no masculino. Da mesma forma, Mulher designará a instância de humano universalizada no feminino e mulher o nome comumente usado para a instância de humano sexuada no feminino.

do desenvolvimento de suas três ondas,¹⁵⁴ buscou romper, de modos bastante variados, com essa maneira de pensar, oferecendo contribuições muito valiosas para que as mulheres pudessem passar a ser sujeitos de representação política. Porém, em uma ou outra medida, uma noção de essência humana, ou uma noção de essência “feminina”, ou de um sujeito propriamente “mulher”, esteve em pauta, seja na defesa de que as mulheres predicam os mesmos atributos que os homens e, portanto, deveriam estar incluídas no conceito universal Homem,¹⁵⁵ seja pela defesa de que há uma essência particular das mulheres, o que as levaria à luta pelo reconhecimento de um modo de pensar propriamente seu.¹⁵⁶ A partir dos anos 90 do século passado, as teóricas da terceira onda do feminismo passaram a buscar uma solução para o problema do essencialismo, desenvolvendo críticas com relação aos escritos filosóficos da tradição ocidental, desde Platão e Aristóteles até os filósofos do final do século XIX, além da crítica ao próprio pensamento feminista da primeira e segunda ondas. Contemporaneamente a esta nova onda feminista, iniciaram-se debates acerca da necessidade de destacar o papel da construção do gênero ao invés da determinação pela anatomia sexual (movimento teórico que é denominado de pós-feminismo), posição intelectual que critica os próprios fundamentos de todo o pensamento que se autointitule feminista.

Partindo dessa perspectiva irei analisar, ainda que não de forma exaustiva, o pensamento de duas filósofas contemporâneas que vêm se destacando no debate acerca das questões de sexo e gênero de modo a oferecer a hipótese de entendimento de que, no âmbito dos estudos feministas e também dos estudos sobre a relação sexo-gênero, certa noção de natureza (essência) ainda permanece latente, de modo que, mesmo que se busque resolver o problema de

154 Teóricos do tema dividem os estudos feministas em três ondas, assim delimitadas: a primeira onda se refere às lutas feministas levadas a cabo nos EUA e na Inglaterra entre as últimas décadas do século XIX e as cinquenta primeiras décadas do século XX, as principais reivindicações eram inicialmente de igualdade de condições contratuais entre os sexos – incluindo a recusa aos casamentos arranjados – e posteriormente a luta pelo direito ao voto. A segunda onda se refere ao período entre os anos sessenta e oitenta do século XX, que foi fortemente influenciada pela obra de Simone de Beauvoir, que buscava a consolidação dos direitos já adquiridos, bem como a crítica ao papel cultural da mulher na família e na sociedade como um todo, buscando o fim da discriminação baseada no sexo. A terceira onda surge no início dos anos noventa do século XX, sustentando uma postura crítica quanto às omissões dos problemas de raça e de classe adotadas pelos movimentos anteriores.

155 Essa era a posição tanto de Olympe De Gouges quanto de Mary Wollstonecraft. Esta última defendia, segundo entendo, que pela educação a mulher realizaria plenamente a mesma essência que os homens, desde que lhe fosse dada a oportunidade para desenvolver seus atributos. Esse tipo de pensamento que caracterizou a primeira e a segunda ondas do feminismo encontrou severas críticas por estar vinculado a uma luta pela igualdade de direitos com relação a um tipo de homem bastante específico, seguindo o padrão da raça e da heterossexualidade. Ou seja, o homem dominante (paradigma das sociedades ocidentais), deixando de lado a questão das mulheres negras, por exemplo. Em resumo, o cerne das críticas à primeira e à segunda ondas da luta feminista seria, então, a de que o objetivo era o de alcançar privilégios às mulheres brancas, heterossexuais e de classe média.

156 Essa posição tem sua origem principalmente no pensamento da diferença sexual de Luce Irigaray.

discriminação (e hierarquização entre pessoas) existe a pressuposição de *tipos* específicos (o paradigma), aos quais cada modo de tratar a questão se reporta, o que fatalmente pode levar à violência contra aqueles a quem não inclui.

4.2 Adriana Cavarero e a unicidade encarnada: uma perspectiva do feminismo contemporâneo

A diferença sexual como um paradigma, ou melhor, o ponto de vista em que a diferença sexual marca paradigmas de superioridade e inferioridade, é uma alternativa de leitura do trabalho da filósofa italiana Adriana Cavarero. Sua filosofia da diferença sexual evidencia a não-neutralidade do conceito universal *Homem*, criticando conceitos abstratos que acabam por estabelecer hierarquias, definindo os sujeitos e os objetos do conhecimento.

Seu trabalho é notadamente influenciado de um lado pelo pensamento da estudiosa belga Luce Irigaray, que sustenta a necessidade de se pensar a diferença sexual como um discurso legítimo, que coloque a subjetividade feminina como foco de entendimento e interpretação do mundo, em contraposição a se pensar a *mulher* somente como o *outro* do homem,¹⁵⁷ porque, segundo a pensadora belga, a mulher está inserida apenas teoricamente – mas não praticamente – no universal *Homem*.¹⁵⁸

157 A referência crítica é a obra de Simone de Beauvoir.

158 “Para Irigaray, a relação com a alteridade, como foi concebida pela psicanálise, é intrinsecamente falseada a partir de um ponto de vista masculino que se (im)põe como falsamente universal. Seja o discurso psicanalítico (que para Irigaray é identificado com Freud), seja o discurso filosófico (aqui representado por Platão e Aristóteles) *cancelaram* a diferença sexual. E ainda, esse cancelamento da diferença, isso removido – para dizer em termos psicoanalíticos – é funcional à manutenção dos limites da unicidade e da pureza do “Sujeito”, que se apresenta como humano, mas que é, em realidade, sempre e somente masculino. Esse sujeito neutro universal torna-se o receptáculo dos valores mais altos da civilização ocidental: é o sujeito racional, científico, público, democrático, incorpóreo; o sujeito que conhece e que cria conhecimento. Dada essa ordem das coisas, a contraposta de Irigaray se configura como uma *ética da diferença sexual*, vale dizer, um movimento de transformação da subjetividade da mulher, um movimento em busca daquelas práticas políticas e daquelas práticas do inconsciente que a permitem *fazer-se sujeito*, a partir da diferença inscrita no corpo sexuado.” (GUERRA, 2008, p. 198). (“Per Irigaray il rapporto con l’alterità così come è stato concepito dalla psicanalisi è intrinsecamente falsato dal punto di vista maschile, che si (im)pone come falsamente universale. Sia il discorso psicanalitico (che per Irigaray è identificato con Freud) che il discorso filosofico (qui rappresentato da Platone e Aristotele) hanno *cancellato* la differenza sessuale. Eppure, questa cancellazione della differenza, questo rimosso – per dirla in termini psicanalitici – è funzionale al mantenimento dei confini, dell’unicità e della purezza del ‘Soggetto’ che si presenta come umano ma che è in realtà sempre e solo maschile. Questo soggetto neutro e universale diventa il recettacolo dei valore più alti della civiltà occidentale: è il soggetto razionale, scientifico, pubblico, democratico, incorporeo, il soggetto che conosce e che crea conoscenza. Dato questo ordine delle cose, la contraproposta di Irigaray si configura come un’*etica della differenza sessuale*, vale a dire un movimento trasformativo della soggettività della donna, un movimento in cerca di quelle pratiche politiche e di quelle pratiche dell’inconscio che le consentano di *farsi soggetto*, a partire dalla differenza inscritta nel corpo sessuato.”)

Sob outra perspectiva, aparece a influência dos escritos de Hannah Arendt, nos quais a filósofa alemã destaca a importância de se pensar a pluralidade humana para que possamos *repensar* a ética e a política.¹⁵⁹ Ao mesmo tempo, a filósofa italiana apresenta uma alternativa teórica àquela interpretação que destaca a importância do gênero, de cunho pós-moderno e pós-estruturalista, a qual acusa de fragmentar a noção de sujeito e fragilizar a representação feminina. Nesse contexto, seu debate é principalmente com a filósofa americana Judith Butler.¹⁶⁰

O pensamento de Cavarero busca tornar evidente o poder da linguagem e sua característica eminentemente masculinista que reduz a mulher ao plano da invisibilidade, evocando um discurso próprio, que caracterize o modo de ver o *mundo* desde o ponto de vista da mulher.

De acordo com Cavarero, “A filosofia ocidental não é um saber neutro-universal, mas é o pensamento de um sujeito sexuado no masculino” (CAVARERO, 1987b, p. 173).¹⁶¹ A pensadora deixa claro que não está transformando toda a história da filosofia em um bloco homogêneo, único. Senão que, na grande parte da história da filosofia ocidental, com suas diversas abordagens teóricas, interesses distintos e conclusões muitas vezes discordantes entre os diversos pensadores, a mulher raramente aparece como sujeito do conhecimento, pois, na grande maioria dos casos – principalmente entre aqueles pensadores de maior destaque desde a antiguidade até a Idade Moderna, que são tratados pela pensadora como a *tradição ocidental* –, ela é somente vislumbrada como objeto, pensado, a partir do ponto de vista do homem. A partir daí, sua proposta de reflexão é a problematização do sujeito do pensamento, incluindo o corpo, o lugar onde a diferença é explícita entre homens e mulheres.¹⁶²

Não caberia aqui fazer uma relação do pensamento de cunho masculinista encontrado na história da filosofia ocidental, desde os diálogos

159 Ver principalmente *A Condição Humana* e a coletânea *Responsabilidade e Julgamento*.

160 Um diálogo entre as pensadoras que mostra as aproximações e distanciamentos entre seus posicionamentos teóricos pode ser lido em GUARALDO, 2007.

161 “La filosofia occidentale non è un sapere neutro-universale, ma è il pensiero di un soggetto sessuato al maschile.”

162 “Desafiar a pretensão de que se possa falar do ‘homem’ em geral, *como se* tal termo automaticamente incluísse os homens e as mulheres. Isso significa, então, atribuir ao elemento corpóreo da sexualização um primado, o qual, em certo sentido, prepara e orienta cada análise e discussão sucessiva.” (GUARALDO, 2009, p. 91). (“Sfidare la pretesa che si possa parlare dell’‘uomo’ in generale, *come se* tale termine automaticamente includesse gli uomini e le donne, significa quindi attribuire all’elemento corporeo della sessuazione un primato, il quale, in un certo senso, prepara ed orienta ogni analisi e discussione successiva.”)

platônicos até os tempos muito recentes,¹⁶³ principalmente porque, penso, apesar de ser um ponto importante das reflexões de Cavarero, não é exatamente este seu enfoque primordial. Como afirma Guaraldo:

O movimento desestabilizante que a posição teórica feminista mais recente tem sabido realizar nos confrontos com o pensamento neutro-universal (aliás 'falocêntrico', porque mascara por trás da própria neutralidade uma origem 'fálica', ou seja, exclusivamente masculina) consiste exatamente nisso: no remeter, via centralidade da sexualização – seja ela assumida como binária ou como múltipla [...] –, o sujeito a uma exterioridade/alteridade que o constitui e da qual depende. (GUARALDO, 2009, p. 91)¹⁶⁴

Isso quer dizer que Cavarero, como representante da posição teórica feminista mais recente, não coloca o pensamento masculinista – e, em certa medida misógino – como centro de sua reflexão, pois estaria ainda refletindo o ponto de vista masculinista como central. Ao invés disso, destaca o papel do corpo e exatamente nele encontra a oposição fundamental a um pensamento universalizante – essencialista – que, ao fim e ao cabo, não encontra nada além de si mesmo para refletir, pois que não é e nunca foi neutro, mas sempre sexuado. Dito de outra forma, Cavarero chama atenção quanto a um pensamento que se apresenta como formal, mas que na realidade está por um *tipo* de ser com predicados muito específicos, ao qual se remete e sobre o qual elabora todo o arcabouço teórico, a conotação, se analisado dessa forma, remete-nos a pensar o *homem* como protótipo do

163 Um exemplo clássico, para que marquemos ao menos um, é o mito das almas caídas encontrado no *Timeu* 41d-42d – como já foi citado –, que atesta uma visão de Platão acerca da condição de mulher bastante diferente daquela tão propalada que encontramos na *República*. Cavarero trata de forma recorrente o exemplo da serva Trácia relatado no *Teeteto* 174c, onde vemos a representação da diferença do sábio daquela que não vislumbra o *que é*. Cavarero trata desse exemplo tanto para mostrar o pensamento masculinista de Platão, quanto para demonstrar a importância de se abandonar o pensamento absolutamente puro, metafísico, no qual a diferença sexual aparentemente desaparece. Ver principalmente Cavarero 2009a, pp. 40-64.

164 “La mossa destabilizzante che le posizioni teoriche femministe più recenti hanno saputo compiere nei confronti del pensiero neutro-universale (altrimenti detto ‘fallogocentrico’, perché maschera dietro al propria neutralità un’origine ‘fallica’, ovvero esclusivamente maschile) consiste proprio in questo nel consegnare, attraverso la centralità della sessuazione – sia essa assunta come binaria o come multipla [...] –, il soggetto ad una esterità/alterità che lo costituisce e da cui dipende.”

Homem.¹⁶⁵ Cavarero, então, pensa a mulher como sujeito e repensa a política à luz da corporeidade.¹⁶⁶

É com relação a essa relevância em se pensar a corporeidade que minha hipótese de entendimento do tema pode ser articulada com relação ao feminismo contemporâneo.

Iniciando a segunda parte de sua mais conhecida obra, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Cavarero cita Muriel Rukeyser em uma versão poética de um suposto encontro entre Édipo e a Esfinge, que deve ser aqui mencionado:

Muito tempo depois, velho e cego, caminhando pelas estradas, Édipo sente um odor familiar. Era a Esfinge. Édipo disse: 'Quero fazer-lhe uma pergunta: Por que não reconheci minha mãe?' 'Havias dado a resposta errada', disse a Esfinge. 'Mas foi justamente a minha resposta que tornou possível cada coisa'. 'Não', disse ela. 'Quando te perguntei o que caminha com quatro pernas pela manhã, com duas ao meio-dia e com três a noite, tu respondeste o Homem. Às mulheres não fizeste menção'. 'Quando se diz o Homem', disse Édipo, 'se inclui também as mulheres. Isso todos sabem'. 'Isso é o que tu pensas', disse a Esfinge. (RUKEYSER, Apud. CAVARERO, 2009b, p. 67)

Para Cavarero, Édipo erra duas vezes, não sabe que está errando, porque está por demais envolvido naquilo que se tornou um ponto indiscutível (nas minhas palavras, um paradigma) do saber filosófico, qual seja, que podemos simplesmente falar acerca do Homem. Os erros de Édipo, como de todo o pensamento filosófico abstrato que trata da ideia de Homem, são:

165 Esse entendimento é muito explícito nas seguintes palavras de Cavarero: “[...] o Homem é contemporaneamente a espécie humana inteira e um dos seus dois gêneros. É neutro e macho. É todos os dois, nenhum dos dois e um dos dois. Escrito com a inicial maiúscula ou minúscula, invocado nos textos filosóficos ou na linguagem cotidiana, o efeito de sua prepotência não muda. A tradição ocidental inteira, com a filosofia em primeiro plano, torna-se o seu campo de autorrepresentação.” (CAVARERO, 2009b, p. 67) (“[...] l’Uomo è contemporaneamente l’intera specie umana e uno dei suoi generi. È neutro e maschile. È tutt’è due, nessuno dei due e uno dei due. Scritto con l’iniziale maiuscola o minuscola, invocato dai testi filosofici o dal linguaggio quotidiano, l’effetto della sua prepotenza non cambia. L’intera tradizione occidentale, con la filosofia in primo piano, diventa il suo campo di autorappresentazione.”)

166 “A questão não é apenas política, mas principalmente filosófica: para repensar a política, diz Cavarero, temos de repensar a ontologia. Não apenas uma ontologia – feminina – separada, mas uma ontologia que aprendeu do pensamento da diferença sexual a importância constitutiva da esfera simbólica: sem uma ordem simbólica capaz de articular a diferença sexual corporal – não apenas diferença biológica – não há possibilidade de excluir os paradigmas reificadores do discurso político e filosófico.” (GUARALDO, 2007, p. 664). Penso que Guaraldo adverte, nessa passagem, de que Cavarero, ao longo dos seus estudos, também teve que construir seus próprios conceitos, de modo a escapar do universalismo – essencialista – que envolve o conceito de Homem, a questão, em um primeiro momento que podemos colocar é: não acontece a troca de uma essência por outra? Ao longo do trabalho espero que minha posição a esse respeito se torne clara.

primeiro, incluir no universal Homem cada um e todos, ou seja, aceitar uma abstração que engloba todos como se fossem, cada um, parte de uma mesmidade; segundo, aceitar que se possa pensar a mulher como incluída em um conceito universal de essência notadamente masculina.¹⁶⁷

De acordo com Cavarero, em primeiro lugar, o que se coloca é a necessidade da mesmidade, ou seja, a essência do Homem é pensada como partilhada, incluindo todos no mesmo – e assim, fazendo de todos o mesmo. Nesse ponto, Cavarero quer destacar a necessidade de se pensar o outro como único e não mais como o *um* que pode ser substituído por qualquer outro *um*, porque seriam equivalentes. Dentro desta interpretação que apresento, antes de tratar especificamente da questão da diferença sexual – ponto crucial da filosofia de Cavarero, pode-se perceber o destaque que é dado ao que a pensadora chama de *unicidade*. Não faz sentido pensar, então, qualquer ser, seja ele homem ou mulher, como substituível por qualquer outro, porque ela(e) é única(o). A possibilidade de se pensar uma essência humana é, então, questionada.

Como afirma Cavarero:

*Uma célebre pintura em vaso ilustra Édipo diante da Esfinge no ato de resolver o enigma. Ele não fala, indica com o dedo a si próprio. A resposta não é verbal e não nomina o Homem, senão que consiste na tácita palavra 'eu'. A situação é, assim, realmente paradoxal. **Ainda quando não sabe quem ele próprio é***, Édipo se reconhece na definição do Homem: na descoberta do objeto, **se indica**. Mais que um paradoxo, parece, então, novamente, o enésimo jogo cruel do monstro. Porque é precisamente porque ele não sabe **quem é**, que Édipo pode se identificar no Homem ao qual se relaciona a definição. São, de fato, os filósofos – esses cuidadosos funcionários do universal – a nos ensinar como o saber do Homem determina que a particularidade de cada um, ou seja, a unicidade do existente humano seja incognoscível.*

167 Uma contraposição rápida aqui poderia ser apresentada, a saber, que o conceito de Homem foi sempre concebido como um universal formal, ou seja, que é uma referência que não está por um ser ou que indique predicados reais. Contudo, quando analisamos o modo como os homens são pensados na história da filosofia e, por outro lado, como são as mulheres, vemos que conceitos definitórios como por exemplo: "o Homem é um animal racional" de Aristóteles - ao analisarmos o *continuum* da obra do autor - realmente não inclui as mulheres e que há uma essência em jogo, da qual as mulheres não participam. O que pretendo sugerir é que podemos pensar o Homem – e segundo minha hipótese é a via mais satisfatória – como a enunciação de um conceito formal, mas que, de fato, ele não é tradicionalmente pensado dessa maneira. Como afirma Cavarero: "[...] era ele, o sujeito masculino, a pensar-se e repensar-se, a fazer-se e desfazer-se, a provocar, reconhecer e teorizar sua crise, e, nele, o sentido do *self* encontrado ou perdido." (CAVARERO, 1987b, p. 174) ("[...] era lui, il soggetto maschile, a pensarsi e ripensarsi, a farsi e disfarsi, a provocare, riconoscere e teorizzare le sue crisi, e, in queste, il senso di sé ritrovato o perduto.")

O saber do universal, que retira do seu estatuto epistêmico a unicidade encarnada, tem precisamente sua máxima perfeição no pressupor a ausência. O que é o Homem se pode conhecer e definir, nos assegura Aristóteles, quem é Sócrates, ao contrário, escapa aos parâmetros do conhecimento, enquanto escapa à verdade da episteme. (CAVARERO, 2009b, p. 18) (*grifos meus)¹⁶⁸*

Assim, entendo como Cavarero que, ao negar a unicidade, ao relegá-la ao esquecimento, ao tomá-la como um conhecimento menor, ou, como um não-ser, exaltando um conceito universal abstrato de essência humana, a diversidade de cada ser único é esquecida, empurra-se a todos para um abismo de abstrações – conceitos apenas aparentemente formais – que são carregadas de conteúdo – essencializante – de acordo com interesses de manutenção de poder daqueles *tipos humanos* que alcançaram proeminência espiritual e daí, política. No caso do pensamento ocidental, desde a Grécia antiga, o poder do homem (branco, proprietário, heterossexual e não-deficiente), ou, como concebo: do indivíduo paradigmático.

Segundo a hipótese que defendo e, até aqui sigo o mesmo entendimento de Cavarero,¹⁶⁹ quando as abordagens filosóficas se prendem às definições das coisas em sua pureza abstrata (*o que é*), tendem a dar origem a conceitos que trazem em seu conteúdo traços fixos, com vistas à preponderância de um determinado *tipo*. Este *tipo* se torna o paradigma da espécie, porque é o protótipo fixo, a partir do qual as representações mentais são elaboradas e/ou determinadas. Dito de outra forma, como o exemplo do *que é* – a essência – exatamente definido pelo conceito, relegando à segunda ordem todo aquele

168 “Una celebre pittura vascolare illustra Edipo di fronte alla Sfinge nell’atto di risolvere l’enigma. Egli non parla, indica col dito se stesso. La risposta non è verbale e non nomina l’Uomo, bensì consiste nella tacita parola ‘io’. La situazione è, così, davvero paradossale. Quando ancora non sa chi egli stesso è, Edipo si riconosce nella definizione dell’Uomo: nella scoperta dell’oggetto di questa, si indica. Più che un paradosso, sembra allora, di nuovo, l’ennesimo gioco crudele del mostro. Perché è proprio in quanto egli non sa *chi è*, che Edipo può qui identificarsi nell’Uomo su cui verte la definizione. Sono infatti i filosofi stessi – questi solerti funzionari dell’universale – a insegnarci come il sapere dell’Uomo comandi che la particolarità di ognuno, ossia l’unicità dell’esistente umano, sia iconoscibile. Il sapere dell’universale, che caccia via dal suo statuto epistêmico l’unicità incarnata, ha appunto la sua massima perfezione nel presupporre l’assenza. *Cos’è l’Uomo* lo si può conoscere e definire, ci assicura Aristotele, *chi è* Socrate, invece, sfugge ai parametri della conoscenza in quanto scienza, sfugge alla verità dell’*episteme*.”

169 Cabe destacar que em *Nonostante Platone*, Cavarero traça toda uma reflexão acerca da ontologia do humano, procurando demonstrar que a filosofia, desde Parmênides, busca a abstração porque tem como ponto inicial de reflexão o fato da morte – e a busca por um modo de ultrapassá-la -, enquanto a pensadora, ao longo de suas obras, defende a necessidade de atentarmos à categoria arendtiana da natalidade, fugindo da abstração e passando a enfocar a unicidade que se apresenta em cada novo nascimento, portanto, não mais focada em conceitos universalizantes (abstratos/formais). Contudo, penso que, ainda que por vias um pouco diversas, a conotação de importância política ressaltada pela pensadora pode ser interpretada como concordante com aquilo que apresento como hipótese de entendimento, a saber, que a essência universal Homem é concebida a partir daqueles *tipos* humanos que instanciam essas propriedades e não o contrário, isto é, que o universal seja vislumbrado pelo entendimento e a partir desse conhecimento reconhecemos aqueles que partilham daquela essência. Dito em termos heideggerianos, o ontológico é concebido a partir do óntico, com intenções de preponderância espiritual e política.

que não instancia as propriedades da definição. Quando, ao invés, pensa-se no *quem* cada qual *é*, esses conceitos universalizantes deixam de ter instâncias, são vistos – cada qual – como sendo apenas definidos formalmente, mas não definidos em sua essência como participantes de um *mesmo*, ainda que se esteja tratando de típicos exemplos do paradigma, como o caso de Édipo.

Quanto ao segundo ponto, Cavarero adverte de uma armadilha, qual seja, a de assumir que a solução do problema seria tomar não apenas um conceito universal, que abarque todos os tipos, no caso: Homem, mas inaugurar um universal: Mulher. Segundo a filósofa, a abstração permanece, ou seja, a questão não é resolvida, apenas duplicada, já não se trataria da Mulher como o mesmo que o Homem. Entretanto, ainda assim, nada se diria sobre cada uma das mulheres existentes, na sua unicidade, senão que as faria *todas* participes de um *mesmo*, um feminino abstrato. E, mais uma vez, um conceito que não poderia ser mais do que formal, porque fora da abstração não pode ser predicado.

4.2.1 Uma filosofia da diferença sexual

Para ser fiel ao pensamento de Cavarero, é importante especificar o que a filósofa entende por unicidade, porque, longe de ser um conceito abstrato, sua intenção é a de fazer filosofia com os fatos reais. Portanto, sua concepção de unicidade é encarnada; ou seja, a diferença entre homens e mulheres não se dá, em primeiro plano, para a pensadora no âmbito do conceito, mas na realidade de cada qual que nasce com um sexo.¹⁷⁰ Nas palavras de Cavarero:

Com essencial e originário diferir pretendo dizer que para as mulheres o ser sexuado na diferença é algo de imprescindível, é, para cada uma que nasce mulher, um para sempre já dado desta forma e não de outra, que se radica no seu ser não como alguma coisa supérflua ou um algo a mais, mas como aquilo que ela necessariamente é: justamente mulher. (CAVARERO, 1987b, pp. 180/181)¹⁷¹

170 A questão da intersexualidade não é colocada pela pensadora.

171 “Con essenziale ed originário differire intendo dire che per le donne l'essere sessuate nella differenza è qualche cosa di imprescindibile, è, per ciascuna che si trova a nascere donna, un da sempre già dato così e non altrimenti, che si radica nel suo essere non come un che di superfluo o un di più, ma come ciò che essa necessariamente è: appunto donna.”

Um esclarecimento conceitual aqui é de suma importância: à primeira vista, pode-se ler o discurso de Cavarero como aquele que se envolve na mesma armadilha exposta anteriormente, porque se pode pensar em um *necessário* como essencial. Não é esse o entendimento da pensadora. Por partir dos fatos, sua filosofia vai tratar com tudo o que significa ser mulher no *mundo* ocidental, isto é, não com uma abstração sexuada no feminino, mas com aquilo que significa ser mulher em uma concepção de mundo masculinista.

Segundo a pensadora, o único modo da mulher encontrar um espaço onde possa se colocar como sujeito do conhecimento e não mais ser pensada como um objeto passivo, a partir da visão masculinista, é pela narração.¹⁷²

Aqui, mais uma vez, a hipótese que defendo parece caminhar *par-e-passo* com o pensamento de Cavarero. Ou seja, não cabe que se faça uma reversão de valores e que se pense a mulher como paradigma enquanto o homem deve ser pensado a partir dela, senão, que o intuito é pensar a mulher dentro do contexto real de vida regido por concepções masculinistas e desvelar uma linguagem na qual ela seja sujeito e objeto do conhecimento.

Assumindo para seu pensamento claramente o entendimento arendtiano de que o ser é o exponível, Cavarero entende que é pela narração e autocompreensão de cada história de vida, que as mulheres podem atingir o espaço público de representação ou o âmbito político de representação. É pela sua história de vida que cada qual se expõe como único, encarnado como homem ou como mulher e, por isso, com uma trajetória de vida que foi indicada, desde o início, com possibilidades determinadas de sujeito ou de objeto. A filosofia de Cavarero busca demonstrar que há uma perspectiva para que o expor-se possa ser compreendido também por *todas* aquelas que só conheciam o significado de ser mulher numa perspectiva masculinista, mas que ao desvelarem *quem* cada qual é, possam autossignificar-se, (re) pensar e (re)significar o mundo.¹⁷³

Ainda acompanhando o pensamento arendtiano, Cavarero defende que ser e aparecer coincidem. Dessa forma, defende que ao se vislumbrar toda uma história de vida, a concepção de uma essência humana fixa e imutável, aprisionada em um conceito universal *mesmificante*, torna-se ultrapassada.

172 Sobre a filosofia da narração ver Cavarero 2009b. Foge aos interesses desse trabalho explicitar esse ponto, ainda que seja uma característica do pensamento de Cavarero bastante interessante e provocativa, além de um núcleo de suas reflexões. Um pouco mais adiante algo será dito, entretanto, não tenho a pretensão de me aprofundar nessa especificidade de seu pensamento.

173 Tomando como correto o pensamento que as palavras não têm significado nenhum em si, senão que são significadas por aqueles que as profêrem, e, em alguns casos, mas sob outra perspectiva, por quem as ouve, penso que a linguagem feminina, a que Cavarero se refere, é justamente essa resignificação, sem sua carga valorativa masculinista.

É por sua história que cada qual se torna “*quem é*”,¹⁷⁴ mais do que simplesmente a definição do “*que é*” – obsessão das definições universalizantes – “porque a cena das ações é contextual e mutável, a realidade do *self* (*sé*) é necessariamente intermitente e fragmentária” (CAVARERO, 2009b, p. 86).¹⁷⁵

O ser, para Cavarero, não deve ser pensado por um determinante *é*, mas, por um *fazer-se*. Contudo, para a pensadora, há um núcleo, não uma essência, senão um orientador, algo como uma série de pressupostos norteadores de conduta – paradigmas que são os referenciais em cada cultura – que variam segundo a época e o lugar, na verdade identificam cada ser único pela sua representação *nos* e diante *dos* fatos; uma autenticidade desvelada quando, ao narramos – ou ouvirmos narrar – a vida de duas pessoas, que viveram em uma mesma época e em um mesmo lugar, percebe-se que cada qual se autoinstaurou de um modo, *é esta e não outra, é esta história e não outra.*

Como afirma a filósofa:

De uma identidade relacional e expositiva, imersa no fluxo da existência e não padronizável por definição, não pode certamente resultar a história de vida de um self de cuja identidade se dê como uma unidade simples, como o desenvolvimento coerente de uma imutável substância. Tal unidade é, antes, o suceder-se no tempo de uma existência irrepitível que continuando a aparecer fez-se história, ou seja, é o configurar-se na temporalidade de um ipse. Dito de outra forma, não é do que é da protagonista, mas do seu quem insubstituível que o texto narra a história. A unidade está precisamente nessa insubstituibilidade que permanece no tempo porque no tempo continua a se apresentar. (CAVARERO, 2009b, p. 96)¹⁷⁶

174 Essa necessidade da unidade é explicitada, segundo Cavarero, pelo desejo de ouvirmos nossa história ser narrada pelos outros. Neste ponto, a filósofa italiana se afasta um pouco do pensamento arendtiano, pois também considera a importância da autobiografia, ao lado da biografia.

175 “[...] poiché la scena dell'azione è contestuale e mutevole, la realtà del sé è necessariamente intermittente e frammentaria.”

176 “Da un'identità relazionale ed espositiva, immersa nel flusso dell'esistenza e impadroneggiabile per definizione, non può certo risultare la storia di vita di un sé la cui identità si dia come un'unità semplice, come lo sviluppo coerente di un'immutabile sostanza. Tale unità è piuttosto il succedersi nel tempo di una esistenza irripetibile che continuando ad apparire si è fatta storia, ossia è il configurarsi nella temporalità di un ipse. Detto altrimenti, non è di che cosa della protagonista, ma del suo chi insostituibile che il testo narra la storia. L'unità sta precisamente in questa insostituibilità che permane nel tempo perché nel tempo continua a presentarsi.”

Assim, *quem* cada qual é, é indefinível. Pode ser descrito e indicado, mas sempre que se tenta uma definição, acaba-se voltando a dizer *o que* ele(ela) é de acordo com a carga valorativa de preponderância, espiritual e política, naquela época e naquele lugar, em resumo, de acordo com o paradigma, ao qual a classificação se refere, sem nada haver dito sobre aquele ser único.

Para concluir a apresentação da filosofia de Cavarero, penso que seja necessário fazer uma observação bastante sutil, mas que em termos ético-políticos mostra sua importância.

Entendo que apesar de estar construindo sua obra como uma negação do essencialismo, a filósofa italiana não consegue libertar-se dessa perspectiva, recaindo no que contemporaneamente é chamado de *feminismo mainstream*, ou seja, branco, de classe média, heterossexual e plenamente hábil física/mentalmente (aqui a contraposição é, claro, a todo tipo de deficiência). Ou seja, a partir de um *tipo* bastante específico de “mulher”, que é oprimida por um *tipo* bastante específico de “homem”.

Essa interpretação pode ser sustentada por uma passagem de um de seus textos:

*(...) as mulheres não são nem um grupo étnico, nem um grupo de identidade religiosa ou social, nem um grupo de interesse. O ser sexuado na diferença é um elemento originário e essencial da criatura humana, verdadeiro em cada lugar geográfico e em cada tempo histórico. Se pode certamente dizer que as mulheres têm dividido com as chamadas minorias o triste fenômeno da opressão, mas a categoria comum da opressão não consente de assimilá-las segundo uma lógica, tanto simplista quanto incorreta, aos negros da América, aos pele-vermelha (**pellirossa**) e aos pobres. Em todas essas assimilações dos oprimidos, o fator sobre o qual joga a lógica agrupadora da assimilação é o opressor. De novo o sujeito dominante, o homem ocidental com sua história, a partir das categorias lógicas do pensamento que o autorrepresenta, escolhe seus objetos de estudo, fazendo-os novamente entrar nas redes conceituais dessa mesma lógica. (CAVARERO, 1987b, p. 183)¹⁷⁷*

177 “[...] le donne non sono né un gruppo étnico, né un gruppo di identità religiosa o sociale, né un gruppo di interesse. L'essere sessuata nella differenza è un elemento originario ed essenziale della creatura umana, vero in ogni luogo geografico ed in ogni tempo storico. Si può certo dire che le donne hanno condiviso con le cosiddette minoranze il triste fenomeno dell'oppressione, ma la categoria comune dell'oppressione non consente di assimilarle secondo una logica, semplicistica quanto scorretta, ai negri d'America, ai pelirrossi e ai poveri. In tutte queste operazioni di assimilazione degli oppressi, il fattore su cui gioca la logica accomunante dell'assimilazione è l'oppressore. Di nuovo il soggetto dominante, l'uomo occidentale con la sua storia, a partire dalle categorie logiche del pensiero che lo autorappresenta, sceglie i suoi oggetti di studio, facendoli rientrare nelle reti concettuali di questa medesima logica.”



Proponho aqui: desmascarar a lógica de institucionalizar paradigmas, fazendo-os valer como *a verdade* acerca do *ser*, não é voltar à lógica paradigmática, senão desvelá-la como um jogo de poder, que ao se utilizar de conceitos universais formais – preenchidos por essências convenientes ao poder – acabou exatamente por inaugurar modelos de opressão. *A unicidade encarnada*, defendida por Cavarero, corre o risco de cair no contexto da crítica de pensadoras negras, por exemplo, que denunciam o feminismo como um artifício de mulheres brancas que esquecem a opressão sofrida pelas mulheres negras (na verdade a denúncia é contra a opressão tanto dos homens – brancos e negros – quanto das mulheres brancas).¹⁷⁸

Se se segue a lógica de Cavarero e se pensa a filosofia sob um ponto de vista sexuado, então se tem de construir um pensamento da mulher branca, outro da mulher negra, outro do homem negro, outro da mulher indígena, outro do homem indígena, outro da mulher com deficiência, outro do homem com deficiência, outro do *gay*, outro da lésbica, outro do intersexual, e assim por diante, de modo a repensar todos os indivíduos não-paradigmáticos. De alguma forma, certa noção de essência estaria aí escondida, de modo que se possa identificar quem deve ser pensado em cada classificação (a partir de certa descrição paradigmática) e como um tipo de pensamento difere dos demais. Mais uma vez um protótipo fixo serve como termo classificador estável com o qual as comparações devem ser efetuadas, para que cada um seja colocado na classificação correta. Pode-se comprovar esse argumento parafraseando a própria Cavarero, pois, ser classificada(o) como pertencente a uma etnia – ou como pessoa com deficiência, lésbica, etc... - é um elemento originário e essencial¹⁷⁹ de cada instância de humano, verdadeiro em cada lugar geográfico e em cada tempo histórico. Ademais, a conjunção de duas (ou mais) dessas características pode tornar aquela pessoa vítima de discriminações, por outras pessoas de grupos que tenham apenas uma daquelas características.

O que entendo ser necessário é defender um conceito de singularidade¹⁸⁰

178 Há um debate bastante forte sobre essa questão. Esse debate é resumidamente tratado em CHANTER 2011, principalmente pp. 15-36. A crítica mais contundente a esse tipo de pensamento é realizada por bell hooks. Segundo seu pensamento, mesmo as feministas da terceira onda mantém o foco de atenção nas "mazelas" da mulher branca, heterossexual, de classe média e com estudos de nível superior. Essas feministas, segundo hooks, querem denunciar o abuso dos homens brancos e buscar espaço no mundo deixando seus filhos aos cuidados das mulheres negras (ou latinas), pobres e com pouca escolaridade, sem que as "mazelas" dessas mulheres sejam discutidas. Ver hooks et. al.: 2004, pp. 33-50.

179 É claro que aqui *originário e essencial* não está por uma essência, mas por um fato, seguindo o pensamento de Cavarero.

180 Nesse contexto, como alternativa ao conceito cavareriano de *unicidade encarnada*.



que somente possa ser descrito, mas não definido ou classificado como: mulher, homem, branca(o), negra(o), pessoa com deficiência, etc. Essas definições implicam em essências que justamente constroem estereótipos – a partir de protótipos referentes a estruturas linguísticas e culturais muito restritas – e mantém desigualdades políticas e morais baseadas em uma desigualdade de natureza ou essencial.

Assim, assumo que trabalho a partir de conceitos universais formais, como por exemplo: mulher; de conceitos universais gerais, como por exemplo: negra e que existem particulares concretos que os realizam, como: mulher negra. Finalmente, o que quero ressaltar é que, ao destacar a singularidade já não estou tratando de *um daqueles*, senão daquele indicado e de nenhum outro, semelhantes, não o *mesmo*, e que seu “*quem*” – para usar a linguagem de Cavarero – depende (ou é realizado a partir) de seu processo único de autoinstauração como mulher/homem, negro(a)/branca(o), homossexual/heterossexual, pessoa com deficiência/pessoa sem deficiência, etc.

O que estou dizendo é que o “*quem*” de cada um não pode ser apenas pensado a partir de seu sexo ou a partir da cor da sua pele, mas de uma conjunção de tudo isso e do modo como esse ser único se fez ao longo de sua história. Desse modo, sua cor, por exemplo, é um tropo que não é a mesma de nenhum outro(a), do mesmo modo que ser mulher faz com que duas delas sejam apenas formalmente idênticas, mas não as torna instâncias que possam ser definidas, a partir de um conceito universal. Um exemplo claro, penso, é que a vida de uma mulher branca e de uma mulher negra, em geral, de fato não as unifica sob o conceito de mulher, porque seu processo de autoinstauração não segue os mesmos pressupostos.

As descrições são feitas a partir do paradigma de ser humano elaborado em cada época e lugar. Obviamente, nossa história mostra-nos a exaltação do indivíduo paradigmático como homem, branco, europeu, heterossexual e não-deficiente. Contudo, entendo que buscar outras descrições e determinar suas instâncias é algo como instituir novos paradigmas excluindo aqueles(as) que não correspondem à definição.

Uma recusa ao meu argumento, a partir do pensamento de Cavarero, poderia ser a de que estou ainda permanecendo no âmbito da qualidade. Ou seja, do *que (che cosa)* cada qual é, enquanto que Cavarero trabalha suas reflexões no âmbito do *quem (chi)* cada qual é. Minha resposta é que, quando penso cada ser singular como um determinado feixe de tropos, o fato de ser, desde o seu nascimento definido como mulher/homem, branco(a)/negro(a) etc, é algo que originalmente abre um determinado leque de possibilidades

de autoinstauração e autodefinição, ou seja, do fazer-se, do seu *quem*, que não deveria ser desprezado.

4.3 Judith Butler e a perspectiva pós-feminista

Partindo do questionamento acerca das categorizações sobre gênero, Judith Butler apresenta uma nova abordagem filosófica denominada *genealogia da ontologia do gênero*, que objetiva destacar as estruturas de poder que estão presentes na manutenção do dualismo ontológico “homem”/“mulher”.

Conforme o pensamento de Butler, grande parte da teoria e da política feminista se baseia em algumas categorias que são o alicerce de seus estudos e de suas lutas, a saber: sexo verdadeiro, gênero distinto e sexualidade específica. Essas categorias pressupõem que deve haver um sexo originário (primário), que os gêneros podem ser distinguidos, sendo um desses gêneros correspondente ao “sujeito” da luta feminista; e, ainda, que há somente um modo de esse sexo e esse gênero se apresentarem como desejo. A problemática está, portanto, no universo do sujeito/categoria “mulheres”.

As questões apresentadas por Butler, e que me servirão de guia, podem ser resumidas no que segue: há sujeitos “mulheres”/“homens” que podem ser identificados universalmente (como sexos originários/primários)?; se houver, a identidade desses sujeitos “mulheres”/“homens” é modelada política e socialmente ou está inscrita na essência desses sujeitos?; o corpo determina o gênero? Ou existem forças políticas que normatizam o sexo, gênero, corpo e desejo? E, a partir daí, surge o reconhecimento daqueles sujeitos que fazem parte dessas categorias “mulheres”/“homens”? Essas perguntas não serão respondidas na ordem em que foram colocadas, mas o que pretendo é apresentar um entendimento preliminar dessas questões por meio de *uma* leitura do texto de Butler e, assim, sugerir uma resposta à questão central, qual seja, torna-se necessária uma ontologia do gênero ou pode-se entender melhor essa problemática apenas por meio de uma genealogia da ontologia do gênero¹⁸¹, como entende a filósofa estadunidense.

181 Segundo Butler, ontologia do gênero significa a procura por uma essência universal que determine todos os sujeitos que pertençam à categoria Mulher ou à de Homem. Por genealogia da ontologia do gênero a pensadora entende a pesquisa acerca do caráter de construção *performativa* do gênero, que busca a internalização e reificação de normas heterossexuais.

4.3.1 A análise de Butler: uma alternativa queer

Nos itens finais de sua conhecida obra *Problemas de Gênero – Feminismo e Subversão da Identidade*, Judith Butler se detém mais precisamente no estudo do corpo e da sua possível ligação na determinação do gênero e do sexo. De acordo com sua análise, o dualismo corpo/mente que aparece na filosofia cristã e muito fortemente na filosofia cartesiana quer apresentar o corpo como uma natureza inerte aguardando significação. Butler afirma que traços desse pensamento são encontrados ainda em filósofos contemporâneos como Sartre e Foucault, por exemplo.¹⁸²

Detendo-se mais especificamente em Foucault, Butler entende que o filósofo francês trata do corpo como uma superfície, em que história e cultura se inscrevem. O corpo, segundo essa abordagem, perde seu valor e é significado pelas estruturas de poder que se registram no seu aparecer. Como ela afirma: “Na metáfora dessa ideia de valores culturais está a figura da história como instrumento implacável de escrita e está o corpo como o meio que tem que ser destruído e transfigurado para que surja a ‘cultura’” (BUTLER, 2008, p. 187).¹⁸³ Assim, para Foucault, existiria uma materialidade anterior à construção histórica/cultural, que deve ser moldada para que adquira os contornos próprios do que se espera de cada tipo de corpo em cada época e cultura, as inscrições de poder moldam os corpos (e aqui entendo também as expressões dos corpos, os gestos) de acordo com o que os valores definem como o que deve ser compreendido como “masculino” ou “feminino” (“homem”, “mulher”).

Butler defende que o discurso que estabelece as fronteiras do corpo, ou seja, o modo como o corpo é visto, ritualizado e “utilizado”, está intrinsecamente ligado à cultura. Assim, citando a contribuição da antropóloga Mary Douglas, Butler afirma que podemos “compreender as fronteiras do corpo como os limites do socialmente *hegemônico*” (BUTLER,

182 “Tanto no trabalho de Sartre como no de Beauvoir, há muitas ocasiões em que o ‘corpo’ é representado como uma facticidade muda, antecipadora de algum significado que só pode ser atribuído por uma consciência transcendental, compreendida, em termos cartesianos, como radicalmente imaterial”; e, mais adiante, “Mesmo no ensaio de Foucault sobre o tema da genealogia, o corpo é apresentado como superfície e cenário de uma inscrição cultural: ‘o corpo é a superfície inscrita pelos acontecimentos’” (BUTLER, 2008, p. 186). (“There are many occasions in both Sartre’s and Beauvoir’s work where ‘the body’ is figured as a mute facticity, anticipating some meaning that can be attributed only by a transcendent consciousness, understood in Cartesian terms as radically immaterial.”) (“Even within Foucault’s essay on the very theme of genealogy, the body is figured as a surface and the scene of a cultural inscription: ‘the body is the inscribed surface of events.’” BUTLER, 1999, pp. 164-165)

183 “Within the metaphors of this notion of cultural values is the figure of history as a relentless writing instrument, and the body as the medium which must be destroyed and transfigured in order for “culture” to emerge.” (IDEM, p. 166)

2008, p. 189).¹⁸⁴ Como exemplo desse pensamento, cita a reação homofóbica à AIDS como uma representação dos perigos de ultrapassar as fronteiras corporais estabelecidas pela cultura.¹⁸⁵ Nesse contexto, é interessante refletir sobre a ameaça, velada ou não, que paira sobre todas as cabeças, com respeito a tudo que fuja daquela figura determinada cultural/socialmente, que denomino de indivíduo não-paradigmático. Essas ameaças pressupõem, conseqüentemente sanções, sejam elas de isolamento social, ou mesmo, da ira divina, como foi o caso do “câncer gay”. O corpo, então, tem seu uso determinado cultural/socialmente e a quebra daquilo que foi instituído aparece como uma ameaça tanto à ordem social, quanto ao próprio indivíduo. Contudo, vale destacar essa determinação cultural/social do corpo (e dos seus usos) não é tomada como tal, senão que a cultura se apresenta tão somente como uma zeladora daquilo que a natureza instituiu. Há uma ontologia aí encoberta, ou seja, um *a priori* que a cultura/sociedade apenas revela e busca preservar, do que seja o “ser do homem” e o “ser da mulher”, um paradigma que a partir da sua descrição é tomado como regra fixa, a partir da qual são classificados “homens” e “mulheres”.

O modo como os orifícios corporais são culturalmente representados atestam esse pensamento, ou seja, para a economia significativa heterossexual, o corpo da “mulher” tem seu orifício próprio para a recepção do pênis – com o objetivo da procriação, em termos mais ortodoxos –, qualquer uso fora desse padrão é considerado culturalmente reprovável por ser antinatural. Do mesmo modo, o ânus não é visto como um orifício próprio ao prazer sexual.¹⁸⁶ Culturalmente, ele é uma “poluição” do prazer sexual, algo reprovável por fazer uso de um orifício “sujo”. Então, é fácil entender a visão do homossexual masculino como extensivamente “poluído”, “sujo”, já que esta é a via de prazer mais reconhecida desse grupo, vista como antinatural.

Pode-se pensar que nosso corpo é determinado por normas externas a ele. Portanto, nosso desejo muitas vezes pode ser eclipsado pela sociedade, normatizado por ela. Contudo, subtrair-se a essas normas não significaria

184 “[...] understand the boundaries of the body as the limits of the socially *hegemonic*”. (IDEM, p. 167)

185 “O fato de a doença ser transmitida pela troca de fluidos corporais sugere, nos gráficos sensacionalistas dos sistemas significantes homofóbicos, os perigos que as fronteiras corporais permeáveis representam para a ordem social como tal.” (BUTLER, 2008, p.189) (“That the disease is transmitted through the exchange of bodily fluids suggests within the sensationalist graphics of homophobic signifying systems the dangers that permeable bodily boundaries present to the social order as such.” BUTLER, 1999, p. 168)

186 Para ser breve, aqui estou me atendo à cultura masculinista hegemônica no Brasil.

fugir ao natural, senão ao que foi instituído como “normal”. Essa noção de “normalidade” inclui, além da rejeição a “sexualidades desviantes”, todos(as) aqueles(as) que fogem ao padrão do indivíduo paradigmático instituído pelas normas sócio/culturais. Citando a filósofa e cientista política Iris Young, Butler afirma:

[...] em sua leitura de Kristeva para entender o sexismo, a homofobia e o racismo, o repúdio de corpos em função do seu sexo, sexualidade e/ou cor é uma “expulsão” seguida por uma “repulsa” que fundamenta e consolida identidades culturalmente hegemônicas em eixos de diferenciação de sexo/raça/sexualidade. Em sua apropriação de Kristeva, Young mostra como a operação da repulsa pode consolidar “identidades” baseadas na instituição do “Outro”, ou de um conjunto de Outros, por meio da exclusão e dominação. (BUTLER, 2008, p. 191)¹⁸⁷

Esse “Outro” é o que denomino indivíduo não-paradigmático, aquele que coloca em questão todo o pensamento que se baseia numa ontologia que determina seres na sua essência como sexuados de uma determinada forma e que, por conseguinte, mantém o “Outro” num vácuo ontológico, o indeterminável ou no melhor dos casos, como um desvio passível de “regeneração”. O “Outro” é aquele que por não se enquadrar nas normas do “normal”, do “natural”, coloca-as em questão, justamente por fazer a denúncia da norma que se traveste de essência.¹⁸⁸ Dito de outro modo, a crença ontológica de que existe uma essência própria ao “homem” e uma essência própria à “mulher” institui um *a priori* que é simbolizado pelo corpo, pela anatomia corporal correspondente a essa essência. Assim, o “Outro” é aquele que subverte essa ontologia, desmascarando-a e demonstrando que essa pretensa essência não passa de uma crença institucionalizada por normas de comportamento heterossexistas.

O que se pretende com as normas então? Internalizar comportamentos, fazer com que se crie uma natureza fictícia universal própria a “homens” e a

187 “[...]in her use of Kristeva to understand sexism, homophobia, and racism, the repudiation of bodies for their sex, sexuality, and/or color is an ‘expulsion’ followed by a ‘repulsion’ that founds and consolidates culturally hegemonic identities along sex/ race/sexuality axes of differentiation. Young’s appropriation of Kristeva shows how the operation of repulsion can consolidate ‘identities’ founded on the instituting of the ‘Other’ or a set of Others through exclusion and domination.” (IDEM, p. 170)

188 Uso o conceito de *essência* como sinônimo de natureza.

“mulheres”, na verdade é o que salta aos olhos como uma banalização¹⁸⁹ do humano naquilo que deve ser somente o esperado. Então, o que foge a essa normatização ou vive constantemente numa luta de consciência, ou é excluído do grupo, seja sob a forma da injúria ou da negação de direitos civis. Como afirma Didier Eribon acerca dos homossexuais: “A injúria me faz saber que sou alguém que não é como os outros, que não está na norma. Alguém que é **viado [queer]**: estranho, bizarro, doente. Anormal.” (ERIBON, 2008, p. 28)

4.3.2 A concepção de performatividade de gênero em Butler

Butler parte da concepção de enunciados performativos de Austin¹⁹⁰ e da abordagem crítica elaborada por Derrida,¹⁹¹ para construir sua própria noção de performatividade, na qual, a perspectiva genealógica tem papel fundamental. Nela, a *performatividade* pode ser entendida como uma forma de escrever a história.¹⁹²

De acordo com Butler:

[...] “sexo” é um ideal regulatório cuja materialização se impõe e ocorre (ou não ocorre) mediante certas práticas sumamente reguladas. Em outras palavras, o “sexo” é uma construção ideal que se materializa obrigatoriamente através do tempo. Não é uma realidade simples ou uma condição estática do corpo, senão um processo mediante o qual as

189 Utilizo aqui os termos “banalização” e “banalidade” no sentido arendtiano, a saber, e de forma muito sucinta, como um *não pensamento*. Assim, a banalização do humano adquire o sentido de que não se pensa acerca do humano, tampouco sobre o tratamento dado a ele. Todos são tomados ontologicamente como participantes da mesma natureza, como essencialmente iguais. Abstrai-se, portanto, toda a singularidade.

190 Enunciados performativos segundo Austin são aqueles que não descrevem, não relatam e também não constatarem coisa alguma, portanto, não estão submetidos ao critério de verificabilidade. Entretanto, estes enunciados, quando proferidos por pessoas com o poder determinado, realizam aquilo que enunciam, como por exemplo, quando o juiz diz: “eu os declaro marido e mulher”. Desse modo, os enunciados são performativos, quando realizam a ação indicada pelo verbo. Ver AUSTIN: 1991. De acordo com Salis: “Pelo ato da fala, pode-se agir sobre o outro, fazê-lo agir, ou efetuar, o próprio sujeito uma ação.” (SALIS, 2007, p. 104)

191 De acordo com Salis: “Se a análise de Austin considera a singularidade operatória do ato de fala como ato consciente de comunicação, Derrida questiona a ‘presença’ desta consciência e a ‘pureza’ desta singularidade, nos chamando a atenção para algo não admitido pela análise de Austin: a questão da citacionalidade. [...] Embora Austin, ao analisar o sucesso dos atos performativos, exclua de seu sistema interpretativo a ‘não-seriedade’ da citacionalidade da literatura ou do teatro, por exemplo, Derrida mostra o contrário: é justamente este caráter citacional do ato performativo o que pode garantir o sucesso da sua realização.” (IDEM, p. 105). Assim, entende-se que, de acordo com Derrida, os enunciados performativos só adquirem verdadeira eficácia, ou poder, pela força da repetição e não pela pura intencionalidade.

192 Ver Loizidou, 2007, pp. 17-43.

normas reguladoras materializam o “sexo” e ocorre tal materialização em virtude da reiteração forçada dessas normas. [...] Mas, então, como se relaciona a noção de performatividade com esta concepção de materialização? Em primeira instância, a performatividade deve ser entendida não como um “ato” singular e deliberado, senão, antes, como a prática reiterativa e referencial mediante a qual o discurso produz os efeitos que nomeia. [...] as normas reguladoras do “sexo” operam de uma maneira performativa para construir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual com o objetivo de consolidar o imperativo heterossexual. (BUTLER, 1993, pp. 1-2)¹⁹³

Ao analisar o escrito de Butler, vê-se que a pensadora, ao tratar da performatividade, posiciona-se contra o pensamento feminista em toda a sua história (inclusive, portanto, àquele de Cavarero, tratado antes), negando que exista um sujeito que possa efetivamente se declarar “mulher”, fora das condições performativas de inteligibilidade. Ou seja, para Butler, não existe nenhum sujeito por trás dos atos. Pelo contrário, o sujeito vai se formando pelo e por meio dos atos.¹⁹⁴ Nessa perspectiva, não faz sentido pensar em um sujeito “mulher” que possa, por exemplo, construir uma linguagem própria. Quando alguém nasce e diz-se: “é uma menina”, o assujeitamento já é iniciado. A luta feminista, ao identificar um sujeito “mulher”, teria apenas revelado, mais uma vez, a face do essencialismo, descrevendo um sujeito, nega os outros que não correspondem à descrição.¹⁹⁵

193 “[...] ‘sex’ is a regulatory ideal whose materialization is compelled, and this materialization takes place (or fails to take place) through certain highly regulated practices. In other words, ‘sex’ is an ideal construct which is forcibly materialized through time. It is not a simple fact or static condition of a body, but a process whereby regulatory norms materialize ‘sex’ and achieve this materialization through a forcible reiteration of those norms. [...] But how, then, does the notion of gender performativity relate to this conception of materialization? In the first instance, performativity must be understood not as a singular or deliberate ‘act’, but, rather, as the reiterative and citational practice by which discourse produces the effects that it names. [...] the regulatory norms of ‘sex’ work in a performative fashion to constitute the materiality of bodies and, more specifically, to materialize the body’s sex, to materialize sexual difference in the service of the consolidation of the heterosexual imperative.”

194 Essa crítica é dirigida, em muitas passagens, mas principalmente em sua primeira obra sobre a questão do gênero (ver Butler, 2008, pp. 26-33/ 1999, pp. 11-18), diretamente a Simone de Beauvoir.

195 De acordo com Navarro, a tensão do trabalho de Butler “[...] conduz à bem conhecida crítica das políticas identitárias clássicas, tanto do feminismo como do ativismo e dos estudos gays e lésbicos. Em termos forçosamente gerais e, em certo sentido, impudentemente negativo, ‘abstracto’, poderíamos formular essa tensão como segue: toda construção ou estrutura discursiva associada às categorias de identidade propõe limitações específicas tanto quanto seja capaz de acolher e sustentar os termos que a definem. Em consequência, toda luta identitária se acomoda sobre a exclusão prévia (ou *forclusão*) daqueles posicionamentos subjetivos, que diferem ou deslocam suas particulares formas de articulação histórica.” (NAVARRO, 2008, p. 33) “[...] conduce a la bien conocida crítica de las políticas identitarias clásicas, tanto del feminismo como del activismo y de los estudios gays y lesbianos. En términos forzosamente generales y, en un sentido impudicamente negativo, ‘abstractos’, podríamos formular esta tensión como sigue: toda construcción o estructura discursiva asociada a las categorías de la identidad propone limitaciones específicas a cuanto es capaz de acoger y sostener en los términos que la definen. En consecuencia, toda lucha identitaria se acomoda sobre la exclusión previa (o *forclusión*) de aquellos posicionamientos subjetivos que diferencian, dislocan o disienten de sus particulares formas de articulación histórica.”

Essa forma de entendimento que Butler oferece do movimento feminista (tanto no plano teórico quanto no ativismo) encontra sustentação no confronto com o problema, que tem sido muito discutido, principalmente em encontros das mais diversas posições do movimento, de agrupar ou não transexuais e lésbicas ao movimento.¹⁹⁶ Quanto aos transexuais, o problema gira em torno da imitação de um tipo de feminilidade recusada pelas feministas, por ser considerada com traços do estereótipo cultuado pelo pensamento masculinista (quanto aos travestis a crítica de boa parte do movimento feminista é ainda mais contundente). Quanto às lésbicas, o problema gira em torno da aproximação com os estereótipos de masculinidade como uma traição ao movimento. Vê-se, portanto, que a crítica de Butler se dirige ao essencialismo, que é determinado por um protótipo de “mulher”¹⁹⁷ como se esse fosse o “original”.¹⁹⁸ Ou seja, o feminismo, de um modo bastante geral, pode ser enquadrado na mesma crítica feita a toda a sociedade hierarquizada pelo gênero.

Interessante e explicativo é o comentário de Diaz:

‘Ser’ e ‘substância’ são ilusões provocadas pela gramática que impulsiona a crença na verdade de suas categorias. Sujeito e predicado se apresentam como índices da realidade ontológica independentemente de substância e atributo. A disputa, exercida por Butler, com essa metafísica lhe conduz a rechaçar a noção de substância, enquanto conjunto de atributos de gênero dissonantes, exemplificados, entre outros, pela figura de Herculine analisada por Foucault, rompendo a consideração da existência de um núcleo de gênero, de mulher e homem, como substâncias íntegras e constantes, evidenciando que a ideia de substância é um artifício contingente organizado ao redor do

196 Ver Bertilotti et. al. 2006, principalmente introdução e artigo de Marcasciano

197 “O construcionismo *do gênero*, que com Simone de Beauvoir representa abertura de novos espaços para a filosofia feminista, tem sido progressivamente subsumido em um construtivismo *do sexo* que continua até hoje perturbando o centro comum dos mais díspares discursos feministas.” (NAVARRO, 2008, p. 35) (“El construcionismo *del género*, que con Simone de Beauvoir representara la apertura de nuevos espacios para la filosofía feminista, ha quedado progresivamente subsumido en un construcionismo *del sexo* que continúa hoy perturbando el centro común de los más díspares discursos feministas.”)

198 Pode-se fazer uma analogia com a noção das Formas nos diálogos platônicos, onde diferença é sinônimo de deficiência. Escreve Navarro com relação às normas identitárias: “Tal regulação descansa sobre o funcionamento característico dos performativos identitários: se trata de ficções naturalizadoras, que através da sua própria repetição produzem a ilusão de uma substância subjacente em relação causal com o que se apresenta como expressão ou manifestação sua.” (IDEM, p. 128) (“Tal regulación descansa sobre el funcionamiento característico de los performativos identitarios: se trata de ficciones naturalizadoras, que a través de su propia repetición producen la ilusión de una sustancia subyacente en relación causal con lo que se presenta como expresión o manifestación suya.”)

ordenamento de uma série de atributos e a serviço da regulamentação cultural da inteligibilidade. Mais ainda, Butler deduz não só que a realidade da substância é um efeito construído, senão que é um esforço supérfluo.” (DIAZ, 2008, p. 148)¹⁹⁹

A lei (norma) não é só internalizada. Ela se inscreve no corpo, determinando trejeitos, formas, reações. Porém, não se pensa sobre isso. É normal que “homens” ajam de determinada forma e as “mulheres” de outra. As essências estão normatizadas e incorporadas, do que aqui está se tratando é da norma que encarcera-nos na “heterossexualidade compulsória”.²⁰⁰

Butler defende, então, que o gênero é assumido, ou seja, que não tem um núcleo essencial, senão que é performativo. Como ela afirma:

*[...] atos, gestos e desejo produzem o efeito de um núcleo ou substância interna, mas o produzem na **superfície** do corpo, por meio do jogo de ausências significantes, que sugerem, mas nunca revelam, o princípio organizador da identidade como causa. Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são **performativos**, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são **fabricações** manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo **performativo** sugere que ele não tem **status** ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. (BUTLER, 2008, p. 194)²⁰¹*

199 “‘Ser’ y ‘substancia’ son ilusiones provocadas por la gramática que impulsa la creencia en la verdad de sus categorías. Sujeto y predicado se presentan como índices de la realidad ontológica independiente de substancia y atributo. La disputa, ejercida por Butler, de esta metafísica le conduce a rechazar la noción de substancia, en tanto que el conjunto de atributos de género disonantes, ejemplificados, entre otras, por la figura de Hercúline analizada por Foucault, rompe la consideración de la existencia de un núcleo de género, de mujer y hombre, como substancias íntegras y constantes, evidenciando que la idea de substancia es un artificio contingente organizado alrededor del ordenamiento de una serie de atributos y al servicio de la reglamentación cultural de la inteligibilidad. Más aún, Butler deduce no solo que la realidad de la substancia es un efecto construido sino que es un efecto superfluo.”

200 Como afirma Butler: “Quando a desorganização e desagregação do campo dos corpos rompe a ficção reguladora da coerência heterossexual, parece que o modelo expressivo perde a sua força descritiva. O ideal regulador é então denunciado como norma e ficção, que se disfarça de lei do desenvolvimento a regular o campo sexual que se propõe a descrever.” (BUTLER, 2008, p. 194). (“When the disorganization and disaggregation of the field of bodies disrupt the regulatory fiction of heterosexual coherence, it seems that the expressive model loses its descriptive force. That regulatory ideal is then exposed as a norm and a fiction that disguises itself as a developmental law regulating the sexual field that it purports to describe.” BUTLER: 1999, p. 173)

201 “[...] acts, gestures, and desire produce the effect of an internal core or substance, but produce this *on the surface* of the body, through the play of signifying absences that suggest, but never reveal, the organizing principle of identity as a cause. Such acts, gestures, enactments, generally construed, are *performative* in the sense that the essence or identity that they otherwise purport to express are *fabrications* manufactured and sustained through corporeal signs and other discursive means. That the gendered body is performative suggests that it has no ontological status apart from the various acts which constitute its reality.” (IDEM)

Em meu ponto de vista, Butler defende aquilo que quero propor, a saber, que não existe uma natureza humana, um estatuto ontológico que determine inexoravelmente aquilo que devemos ser, como devemos agir, como nosso corpo deve se apresentar ao *mundo*. Senão que há uma condição humana de ser vivente/social que é regulado por normas, sendo estas estabelecidas por estruturas de poder. Essas estruturas desenharam posturas e comportamentos ao longo da história, definiram, em cada época e em cada cultura, o que é normal, inventando uma essência que na realidade não existia, senão que era e é determinada de fora.

Alinhando a alternativa ontológica que busco apresentar com aquela de Butler, pode-se dizer que o “ser humano”, o “homem”, a “mulher” não passam de generalizações a partir de supostos universais que são nomes utilizados para equivaler o que, na verdade, são similaridades. Assim, o “ser humano” não faz sentido como um universal identificável (ou “pensável”) *a priori*. Nenhum ser que instancie as propriedades dessa essência “humana” pode ser descrito com todas aquelas características em sentido pleno, porque a essência definida é uma construção mental de normas determinada a partir de um protótipo que, ao fim e ao cabo, é ele mesmo um singular irrepetível. Nessa acepção, não faz sentido pensar o “homem” ou a “mulher”, mas seres que se relacionam na sociedade e que buscam se adequar a ela, buscam a aceitação social, procurando adaptar-se a normas instituídas por relações de poder a eles externas. Isto é, não faz sentido pensar uma essência de “homem”, uma essência de “mulher”, que seja partilhável por todos os que são enquadrados nessa nomenclatura, sequer faz sentido uma “essência humana”. Porém, podemos pensar diversos seres que se assemelham em suas características e que por essa similitude são enquadrados como “humanos”, “homens”, “mulheres”. O que as normas sociais fazem é reificar certos pontos de vista que se enquadram dentro de sua concepção ontológica de humano (a partir de certa descrição), de homem e de mulher e impor uma certa “integridade do sujeito” de conformidade com essas normas.

Segundo Butler, a “integridade do sujeito” é alcançada pela integração do interno e do externo, ou seja, normas, explícitas ou não, que estabelecem o que devemos interiorizar, o que é ser “homem” e o que é ser “mulher”. Esse gênero *performativo*, interiorizado pela linguagem (que carrega toda a carga cultural e histórica de cada povo), deve ser coerente com o que o corpo apresenta anatomicamente. “Corpo” e “alma” são unidos pela cultura, que afirma o que cada qual deve ser. A identidade de gênero, portanto, é construída, mas essa construção escapa à visão por ser o “normal”.

Introduzo aqui um conceito arendiano para representar meu entendimento da questão, segundo o qual no contexto social tornamo-nos “sonâmbulos”, não pensamos no efeito performativo da cultura sobre nossa identidade (que pode ser aqui representada pela ficção da “integridade do sujeito”). Não existe questionamento à ordem estabelecida. E, se esse questionamento aparece, seja sob a forma de uma “sexualidade desviante”, seja pela luta pela igualdade de direitos para todas as etnias ou ainda pela luta por melhores condições de vida para pessoas com deficiência, colocamos-nos no pedestal da “normalidade” e pensamos o diferente como *outro* que nos ameaça. Esse “sonambulismo”, como Arendt brilhantemente mostrou, é o vazio do pensamento, ou seja, quando o pensamento se anula em favor da cultura, da lei, do normal, do seguro, e que fatalmente acaba não só por banalizar o humano, senão também por não reconhecê-lo, banalizando o mal.²⁰²

Lê-se em Butler que: “O deslocamento da origem política e discursiva da identidade de gênero para um “núcleo” psicológico impede a análise da constituição política do sujeito marcado pelo gênero e as noções fabricadas sobre a interioridade inefável de seu sexo ou sua verdadeira identidade.” (BUTLER, 2008, p. 195).²⁰³

Assim, toda a coerção política de poder age sobre as “almas” e sobre os “corpos”, instituindo a lei/norma. Se, entretanto, não há uma ontologia do gênero que possa identificá-lo na sua essência, então é porque essa essência é fabricada pelas estruturas de poder. Resta admitir que há uma genealogia do gênero que pode ser estudada por meio da história, das culturas, do pensamento e da linguagem, que institui normas de valor com o objetivo de regular, dominar e controlar as consciências, estas sendo também fabricadas

202 Em um texto sobre os “sonâmbulos do mal”, Alessandro Pinzani, trata sobre a confusão entre a legalidade e a moralidade em Eichmann, fazendo um comentário que, parece, cabe bem ao que discuto aqui. “Essa confusão de leis não deve admirar, pois é bastante comum, embora em forma mais leve, a saber, como identificação da moral com as convicções éticas dominantes numa certa sociedade ou transmitidas pela tradição ou derivantes de uma superior autoridade religiosa ou secular. A esse respeito – cabe sublinhá-lo: só a esse respeito, ou seja, em relação a atitude dos atores e não às consequências de tal atitude ou às ações cometidas – não há diferença entre Eichmann, um fanático religioso que se deixa explodir entre os infiéis, um miliciano ocupado numa ação de limpeza étnica, um pregador televisivo que chama para a ‘guerra’ santa contra os homossexuais ou contra os médicos abortistas, e um agente da polícia especial que tortura e elimina ‘elementos subversivos’. Não é por acaso que o argumento principal de Eichmann, a obediência às ordens, foi usado amplamente pelos algozes de todas as ditaduras.” (PINZANI, 2006, pp. 70-71). Penso, ademais, que as pessoas na sociedade em geral não pensam acerca daquilo que é “cultivado” no seu meio, por fim acabam por seguir os valores daquelas pessoas que Pinzani usou como exemplo. Mais sobre essa questão, será tratado no próximo capítulo.

203 “The displacement of a political and discursive origin of gender identity onto a psychological ‘core’ precludes na analysis of the political constitution of the gendered subject and its fabricated notions about the ineffable interiority of its sex or of its true identity.” (BUTLER, 1999, p. 174)

para que possam ser manipuladas de acordo com a ordem estabelecida.

O singular é rejeitado em nome do universal instituído como normal, como essencial; o “Outro” é o abjeto.²⁰⁴ A proposta de Butler é que se tome posse de todos os termos que indicam traços discriminatórios, sejam eles ligados às relações de gênero ou qualquer outro que, na configuração linguística tradicional, sugira exclusão – ofensivos, que indicam a abjeção – e que se reconfigure-os para que possam servir como indicativos de ação política e uma outra valoração ética. Assim:

*[...] continua sendo politicamente indispensável reivindicar os termos ‘mulheres’, ‘queer’, ‘gay’, ‘lésbica’, precisamente pela maneira com que esses termos, por assim dizer, nos reivindicam antes que nos conheçamos plenamente. Reivindicar esses termos será necessário para poder refutar seu emprego homofóbico no campo legal, nas atitudes públicas, na rua, na vida ‘privada’. Mas, a exigência de mobilizar o erro necessário de identidade (termo de Spivak) estará sempre em tensão com a oposição democrática do termo que se alça contra as implantações que se fazem dele nos regimes discursivos racistas e misóginos. Se as posturas políticas ‘queer’ se situarem em uma posição independente de todas essas outras modalidades de poder, perderá sua força democratizadora. A desconstrução política do ‘queer’ não deve paralisar o emprego de tais termos, senão que, idealmente, deveria estender seu alcance e nos fazer considerar a que preço e com que objetivos se empregam os termos e através de quais relações de poder se engendram tais categorias. [...] de modo tal que o termo **queering** possa indicar uma indagação sobre (a) a formação das homossexualidades (uma indagação histórica que não tome a estabilidade do termo como garantida, apesar da pressão política exercida nesse sentido) e (b) o poder de **deformar** e **designar indevidamente** que a palavra tem na atualidade. Em uma história desse tipo será essencial a formação diferencial da homossexualidade em relação com as*

204 “Judith Butler desenvolve uma leitura “pós-estruturalista” das obras de Douglas e Kristeva, afirmando que a repulsão pode consolidar identidades estabelecidas no fato de instituir o Outro mediante a exclusão e a dominação. Na elaboração de Butler, a identidade de um “eu hegemônico” funda-se na rejeição de um outro abjeto, e a construção de uma identidade culturalmente hegemônica coaduna-se com a edificação de identidades deterioradas. Não se trata somente de classificar as partes impuras, mas de retirá-las do corpo social, afastando o perigo, o que implica segregar os indivíduos contaminantes, justamente porque eles põem em perigo as identidades hegemônicas.” (PEREIRA, 2001, pp. 135/136).

fronteiras raciais e, inclusive, a questão de estabelecer como chegam a articular-se entre si as relações raciais e reprodutivas (BUTLER, 1993, p. 229)²⁰⁵

Segundo Butler, a noção de uma identidade original (primária) de gênero é parodiada pelas(os) *drags*.²⁰⁶ O corpo é anatomicamente de um “homem”, mas os traços são de uma “mulher”. Pode-se fazer a seguinte questão: a que “homem” se está referindo? Somente pode-se afirmar a presença de um pênis e que isso se convencionou chamar “homem”, porém, o corpo anatomicamente determinado não pode prescindir da essência que o define como sujeito “homem”, pelo menos não da forma como a *norma* impõe. O paradoxo se encontra aí, porque o que o define, sua identidade, sua “alma” (sua *essência* para usar esse termo dentro do contexto do senso comum) é a de uma “mulher”. Mas a que “mulher” refere-se? Acaso não é o exagero do “feminino” o que justamente marca a paródia da (do) *drag*? Há um gênero originário, a que qualquer um possa referir estes sujeitos? Como afirma Butler: “Ao imitar o gênero, o *drag* revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência.” (BUTLER, 2008, p. 196).²⁰⁷ Ou seja, o (a) *drag* imita o gênero que quer representar, porque há uma ideia do que seja “ser”²⁰⁸ mulher. Essa ideia é imitada por ele (sic), contudo parece estar claro que não encontramos nenhuma “mulher” que corresponda àquela ideia.

O que se pode ver são imitações daquela ideia que não atestam nenhuma essência universal do conceito “mulher”, senão, assim como no caso da(o)

205 “[...]it remains politically necessary to lay claim to ‘women’, ‘queer’, ‘gay’, and ‘lesbian’, precisely because of the way these terms, as it were, lay their claim on us prior to our full knowing. Laying claim to such terms in reverse will be necessary to refute homophobic deployments of the terms in law, public policy, on the street, in ‘private’ life. But the necessity to mobilize the necessary error of identity (Spivak’s term) will always be in tension with the democratic contestation of the term which works against its deployments in racist and misogynist discursive regimes. If ‘queer’ politics postures independently of these other modalities of power, it will lose its democratizing force. The political deconstruction of ‘queer’ ought not to paralyze the use of such terms, but, ideally, to extend its range, to make us consider at what expense and for what purposes the terms are used, and through what relations of power such categories have been wrought. [...]such that “queering” might signal an inquiry into (a) the *formation* of homosexualities (a historical inquiry which cannot take the stability of the term for granted, despite the political pressure to do so) and (b) the *deformative* and *misappropriative* power that the term currently enjoys. At stake in such a history will be the differential formation of homosexuality across racial boundaries, including the question of how racial and reproductive relations become articulated through one another.”

206 “O gesto hiperbólico é essencial para colocar em evidência a “lei” homofóbica que já não pode controlar os termos de suas próprias estratégias de abjeção.” (BUTLER, 1993, p. 232) (“The hyperbolic gesture is crucial to the exposure of the homophobic “law” that can no longer control the terms of its own abjecting strategies.”)

207 “In imitating gender, *drag* implicitly reveals the imitative structure of gender itself—as well as its contingency.” (BUTLER, 1999, p. 175)

208 A essência.

travesti, imitações reguladas pelo que se instituiu que “seja mulher”,²⁰⁹ ou seja, singularidades dominadas por estruturas de poder que lhes moldam identidades. Cabe destacar que Butler procura, ao longo de suas obras, fazer uma distinção entre *performatividade de gênero*, que é a criação a partir das normas sociais (das citações) de um gênero certo concorde com o sexo, e a *performance* das(dos) *drags*. Nesse caso, trata-se da representação que quer denunciar a *performatividade*.²¹⁰

Como Butler, entendo que os corpos são moldados por leis internalizadas, não existe, portanto, uma sexualidade original ou um gênero original. Faz mais sentido pensar uma construção histórica e cultural, apresentada por estilos que vão adquirindo sentido ao longo da vida. A cultura que “humaniza” os indivíduos os regula e isola aqueles que ousam não corresponder ao binarismo imposto. Assim Butler afirma:

Os gêneros distintos são parte do que ‘humaniza’ os indivíduos na cultura contemporânea; de fato, habitualmente punimos os que não desempenham corretamente seu gênero. Os vários atos de gênero criam a ideia de gênero, e sem esses atos, não haveria gênero algum, pois não há nenhuma ‘essência’ que o gênero expresse ou exteriorize, nem tampouco um ideal objetivo ao qual aspire e porque o gênero não é um dado da realidade. Assim, o gênero é uma construção que oculta normalmente sua gênese; o acordo coletivo tácito de exercer, produzir e sustentar gêneros distintos e polarizados como ficções culturais é obscurecido pela credibilidade dessas produções – e pelas punições que penalizam a recusa a acreditar neles; a construção

209 Da mesma forma podemos dizer dos exemplares de “homens” e das lésbicas que os imitam. Lê-se em Butler: “A noção de paródia de gênero aqui defendida não presume a existência de um original que essas identidades parodísticas imitem. Aliás, a paródia que se faz *é da* própria ideia de um original; assim como a noção psicanalítica da identificação com o gênero é construída pela fantasia de uma fantasia, pela transfiguração de um outro que é desde sempre uma ‘imagem’ nesse duplo sentido, a paródia do gênero revela que a identidade original sobre a qual se molda o gênero é uma imitação sem origem” (BUTLER, 2008, p. 197). (“The notion of gender parody defended here does not assume that there is an original which such parodic identities imitate. Indeed, the parody is *of* the very notion of an original; just as the psychoanalytic notion of gender identification is constituted by a fantasy of a fantasy, the transfiguration of an Other who is always already a ‘figure’ in that double sense, so gender parody reveals that the original identity after which gender fashions itself is an imitation without an origin.” BUTLER, 1999, p. 175)

210 Como afirma Navarro: “Revelar o caráter representacional de todo estilo de gênero, o modo de ficção das produções essencialistas através de práticas performativas, será um dos caminhos que possibilitem a subversão de tais ficções, e é por isso que a representação paródica em certos contextos se converte em certo modo paradigmático dessa ação subversiva.” (NAVARRO, 2008, p. 128) (“Revelar el carácter representacional de todo estilo de género, el modo de producción de las ficciones esencialistas a través de prácticas performativas, será uno de los caminos que posibiliten la subversión de tales ficciones, y es por ello que la representación paródica en ciertos contextos se convierte en un ejemplo en cierto modo paradigmático de esta acción subversiva.”)

'obriga' nossa crença em sua necessidade e naturalidade.
(BUTLER, 2008, p. 199)²¹¹ (*grifo meu*)

Vê-se que aquilo que coletivamente é encarado (encarnado?) como *normal* acaba sendo o imposto pela maioria, que se torna ética e politicamente tirânica,²¹² de modo que, aqueles que não se enquadram no padrão estabelecido acabam por ser rejeitados, sem que se pense na violência que está sendo cometida. O normal é o bom; o que transgredir o acordado é o mau. Contudo, o “normal” é apenas uma interpretação, uma internalização das normas, certa perspectiva valorativa que é sintomática da sociedade que a institui.

O que “aparece” como essência nada mais é do que a internalização daquilo que é aprendido (e apreendido) culturalmente, localizado historicamente, mas que, por ser aceito, é crido como essencial e não como *performativo*. Resta pensar, portanto, que uma ontologia do gênero está fadada a ser histórica e culturalmente determinada.²¹³ Mais bem caberia, para que entendamos as categorias e dicotomias presentes nas questões de sexo/gênero/sexualidade, uma genealogia da ontologia do gênero, na qual a valoração de cada sexo/gênero fique explícita, denunciando as instâncias de poder que as estabeleceram como “normais”.

O que cabe ressaltar é que, nesse contexto, não faz sentido pensar na existência de um sujeito preexistente, ao contrário: a identidade, o sujeito, o ser, é construído histórica, política e socialmente. Essa construção não tem fim. Portanto, pensar em um gênero que seja fixamente assumido não passa de ilusão reguladora. Assim como, pensar uma natureza humana

211 “Discrete genders are part of what ‘humanizes’ individuals within contemporary culture; indeed, we regularly punish those who fail to do their gender right. Because there is neither an ‘essence’ that gender expresses or externalizes nor an objective ideal to which gender aspires, and because gender is not a fact, the various acts of gender create the idea of gender, and without those acts, there would be no gender at all. Gender is, thus, a construction that regularly conceals its genesis; the tacit collective agreement to perform, produce, and sustain discrete and polar genders as cultural fictions is obscured by the credibility of those productions — and the punishments that attend not agreeing to believe in them; the construction ‘compels’ our belief in its necessity and naturalness.” (BUTLER, 1999, p. 178)

212 O pensamento de John Stuart Mill sobre a tirania da maioria é extremamente útil para essa discussão.

213 Sigo o pensamento de Butler quando afirma: “Não há ontologia do gênero sobre a qual possamos construir uma política, pois as ontologias do gênero sempre operam no interior de contextos políticos estabelecidos como injunções normativas, determinando o que se qualifica como sexo inteligível, invocando e consolidando as restrições reprodutoras que pesam sobre a sexualidade, definindo as exigências prescritivas por meio das quais os corpos sexuados e com marcas de gênero adquirem inteligibilidade cultural. A ontologia é, assim, não uma fundação, mas uma injunção normativa que funciona insidiosamente, instalando-se no discurso político como sua base necessária.” (BUTLER, 2008, p. 213). (“There is no ontology of gender on which we might construct a politics, for gender ontologies always operate within established political contexts as normative injunctions, determining what qualifies as intelligible sex, invoking and consolidating the reproductive constraints on sexuality, setting the prescriptive requirements whereby sexed or gendered bodies come into cultural intelligibility. Ontology is, thus, not a foundation, but a normative injunction that operates insidiously by installing itself into political discourse as its necessary ground.” BUTLER, 1999, p. 189)

imutável é negar o singular, o que pode ser *para-si*. É justamente esse pensamento essencialista que nega o que não lhe corresponde, deixando muitos indivíduos à margem da sociedade e dos direitos. Mesmo o discurso feminista, quando quer erigir um sujeito “mulheres” para ser o significado de sua luta, restringe-o, negando todos(as) aqueles(as) que não se enquadram em suas “especificações” (na descrição do paradigma).

4.3.3 Aproximações e distanciamentos

Como procurei demonstrar, sigo o pensamento de Butler em muitas de suas considerações, entendendo que sua escrita tem o caráter de luta pela dignidade de todas as instâncias de humano, independentemente de estarem ou não conformes a norma. Considero, ademais, que sua obra é de grande inspiração para todos(as) que recusam a normatização do gênero com relação a atribuição sexual. Entretanto, existem alguns pontos nos quais a hipótese que aqui apresento se distancia do entendimento da filósofa estadunidense. Quanto à posição que coloco como hipótese nesse trabalho, a saber, que **não há** uma determinação fixa que nos constitua e que, no caso específico do paradigma do gênero, faça concordar a materialidade do corpo com a atribuição do sexo (como um para sempre já dado) e com um desejo que o corresponda, aparentemente está de acordo com as seguintes palavras de Butler:

*Alguém pode tornar-se um homem trans e desejar meninos (transformando-se em um homossexual masculino), ou alguém pode tornar-se um homem **trans** e desejar meninas (e transformar-se em um heterossexual), ou alguém pode tornar-se um homem **trans** e sofrer uma série de mudanças na orientação sexual que constituam uma história de vida específica e uma narrativa. Tal narrativa pode não ser capturável por uma categoria, ou, pode que só seja capturável por uma categoria para cada momento. As histórias de vida são histórias do devir e as categorias, às vezes, podem congelar esse processo do devir. As mudanças na orientação sexual podem dar-se como respostas a companheiros(as) particulares, de modo que essas vidas, **trans** ou não, nem sempre emergem como coerentemente heterossexuais ou homossexuais, a experiência muito sentida e vivida da bissexualidade pode também alterar-se temporalmente, formando*

uma história particular que reflete certos tipos de experiências mais do que outras. (BUTLER, 2004, p. 80)²¹⁴

Cabe, contudo, uma ponderação sutil. Em um primeiro momento, as afirmações de Butler podem ser colocadas dentro de meu contexto de interpretação, entretanto, entendo que ao mesmo tempo em que a pensadora nega as identidades de gênero, ela não as dispensa para fazer suas classificações quando trata da conversão para um *homossexual masculino* ou para um *heterossexual*. Butler não consegue se desvincular, portanto, das limitações normativas, ainda que considere que *as vidas nem sempre emergem como coerentes* dentro de certo paradigma de gênero. Ela declara em uma entrevista que:

[...] a performance é uma parte crucial da performatividade, sucede também algo mais: a performance do gênero está também limitada por normas que eu não elejo. Opero dentro das normas que me constituem. Faço algo com elas. Essas normas são a condição de possibilidade de minha agência; são o limite e a condição ao mesmo tempo.” (BUTLER, Apud. NAVARRO, 2008, p. 42)

Dessa forma, entendo que para Butler a partir da performance, não se pode fazer mais do que debater-se usando a própria norma e essa é a única possibilidade de agência, a subversão. Segundo sua posição, a agência é sempre condicionada pelo(s) outro(s), pelo reconhecimento de que se necessita, sem o qual não existimos. Então, mesmo na subversão o gênero ainda é aquele que é permitido pela normatização, pela generificação social.

Ademais, a postura de Butler de entender a *butch*²¹⁵ como uma subversão da identidade masculina²¹⁶ cai na crítica de pensadoras como Calhoun (2000), que indicam essa postura não como uma subversão, senão como uma adesão aos padrões de macho-fêmea, inclusive com a mesma

214 “One can become a transman and want boys (and become a male homosexual), or one can become a transman and want girls (and become a heterosexual), or one can become a transman and undergo a set of shifts in sexual orientation that constitute a very specific life history and narrative. That narrative is not capturable by a category, or it may only be capturable by a category for a time. Life histories are histories of becoming, and categories can sometimes act to freeze that process of becoming. Shifts in sexual persuasion can be in response to particular partners, so that lives, trans or no, don’t always emerge as coherently heterosexual or homosexual, and the very meaning and lived experience of bisexuality can also shift through time, forming a particular history that reflects certain kinds of experiences rather than others.”

215 Termo utilizado para designar lésbicas com expressões corporais e trejeitos bastante masculinos. No Brasil, a expressão corrente é: sapatão ou fanchona, dependendo da região.

216 “Gosto que meus meninos sejam meninas.” (BUTLER, Apud. CHANTER, 2006, p. 56)

postura de poder que os machos querem manter e que a *butch* segue. Dessa maneira, a força do patriarcado permanece, mesmo na performance.

Do mesmo modo, a negação da singularidade por parte de Butler e sua filiação hegeliana – já comentadas no capítulo primeiro deste trabalho – fazem com que minha perspectiva se distancie, em certa medida, do seu pensamento. Entendo que Butler nega a possibilidade de pensarmos cada instância de humano como um singular (irrepetível, portanto), porque seu pensamento gira em torno de categorias identitárias tais como: *trans*,²¹⁷ travestis, lésbicas, *butches*, gays, heterossexuais, homossexuais e também a identidade *queer* que mesmo que se pretenda como uma postura que “perturba”, ainda é apresentada como uma identidade. Assim, sempre, de algum modo, correspondentes a certa descrição que pode categorizá-los(las) mesmo em identidades flutuantes, mas que ainda assim são identidades que para serem categorizações precisam de descrições fixas, daí excludentes, daqueles a quem não comportam em seus conceitos.

Entendo que cada ser é um *particular singular*, um *si* – sem qualquer conotação solipsista²¹⁸ porque cada *si* interage com o mundo (das coisas e das pessoas), recebendo e oferecendo informações, modos de ser e de fazer-se que têm, portanto, existência própria independente, mas ao mesmo tempo dialogante, com tudo e todos a sua volta – que constrói sua história a partir dos instrumentos de sua época e das suas relações. Contudo, tendo a potencialidade da inscrição própria, de negar a normatização e reconfigurar as possibilidades que sua época e cultura lhe oferecem, não se enquadrando em identidades já pré-descritas (uniformizadas) de “humano”, “homem”, “mulher”, “gay”, “lésbica”, “negra”, etc. Aqueles que assim agem são o que denomino indivíduos não-paradigmáticos, que se autoinscrevem em processos genealógico-performativos²¹⁹ que duram por toda vida. Repensar os paradigmas, segundo o entendimento que proponho, significa demonstrar que os conceitos (mesmo no âmbito do sexo e do gênero) não precisam necessariamente ser baseados em protótipos fixos que os determinem. Senão, que o conceito seja compreendido de uma maneira muito mais difusa, com limites que suportem similaridades mais básicas que prescindam de traços que indiquem essências.

217 O termo *trans* foi cunhado pelo movimento que engloba

218 Aqui entendido em sentido estrito, como radicalização do subjetivismo

219 Aqui uso o conceito de *performatividade* com o significado de autocriação, sempre a partir da aceitação ou da crítica às possibilidades de sua época/cultura.

Pensando desse modo, a vagina passa a significar tanto quanto os cabelos para que se inclua alguém no conceito de “mulher”. Para tanto, é necessário que se resignifique o valor atribuído ao sexo na determinação do “sentir-se mulher”, “reivindicar-se como mulher”. Assim, ter ou não uma vagina, ter ou não cabelos longos não importa, porque não há uma descrição fixa do conceito “mulher”, não há uma essência – ou traços de essência – que deva ser correspondente a quem reivindica a pertença ao conceito. Desse modo, o “sentir-se mulher” não corresponde a um sentir-se acomodado(a) a uma determinada descrição, senão, significa representar a si mesma(o) como uma mulher singular que pode ou não ter vagina, pode ou não ter cabelos longos (ou curtos ou não ter nenhum cabelo), ter ou não seios, etc.

Do que estou tratando é de certa aplicação do conceito de categorias radiais.²²⁰ Com esse instrumento teórico, pode-se fazer classificações a partir de uma (ou mais) semelhança(s) maior(es) ou menor(es) com os membros prototípicos daquela categoria. Segundo meu entendimento, essa perspectiva polissêmica tem uma abrangência muito maior, sem a violência contida na classificação tradicional – da Teoria Clássica dos Conceitos, já tratada anteriormente – e pode ser uma via bastante satisfatória para que cada qual possa significar-se e instaurar-se como um indivíduo único e ser reconhecido como tal, ainda que, para efeito de luta política e de identidade social – uma preocupação manifesta por Butler –, possa ser enquadrado(a) em uma categoria. Mas não em uma categoria que lhe é imposta, ou estereotipada pela conotação das categorizações viciadas pelo contexto cultural conservador, senão, como aquela em que ele(ela) próprio(a) se reconhece por semelhança.

220 Ver o capítulo primeiro desse trabalho.

CAPÍTULO QUINTO: RELAÇÕES POSSÍVEIS COM O PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

*Eu sou um homem invisível. Não, não sou um espectro, como aqueles que assombravam Edgar Allan Poe, nem sou um daqueles ectoplasmas dos filmes de Hollywood. Sou um homem que tem consistência, de carne e osso, fibras e líquidos – posso mesmo dizer que possuo uma mente. Sou invisível simplesmente porque as pessoas se recusam a me ver, entende? Como as cabeças sem corpo que você vê, às vezes, nos espetáculos de circo, é como se estivesse cercado por espelhos duros, distorcidos. Quando eles se aproximam de mim, só veem ao meu redor, eles próprios ou o fruto de sua imaginação, tudo e qualquer coisa, exceto eu. [...] A invisibilidade a que me refiro, ocorre devido a uma disposição peculiar dos olhos das pessoas com quem entro em contato. Depende da estrutura de seus olhos internos, os olhos com os quais se olha, através dos olhos físicos, a realidade.*²²¹

Neste capítulo, indico uma aproximação entre o que até aqui expus e uma certa proposta de leitura de algumas reflexões da pensadora alemã Hannah Arendt. Dois pontos principais e interligados das últimas reflexões arendtianas serão apontados como cruciais para a hipótese apresentada ao longo desse trabalho, a saber, o vazio do pensamento e a banalidade do mal. Buscarei destacar que é pela análise do vazio do pensamento que aparece a superfluidade de certas instâncias de humano que não são percebidas como dignas de direitos. A banalidade do mal se expande então, não somente nos regimes totalitários, mas também nas democracias que afirmam o direito da “maioria” e excluem as “minorias”, como tipos supérfluos à sociedade. A proposta, a partir de Arendt, é que dentro do contexto das reflexões ético-políticas, os juízos determinantes devam ser substituídos por uma possibilidade de julgar mais alargada.

221 “I am an invisible man. No, I am not a spook like those who haunted Edgar Allan Poe; nor am I one of your Hollywood-movie ectoplasms. I am a man of substance, of flesh and bone, fiber and liquids—and I might even be said to possess a mind. I am invisible, understand, simply because people refuse to see me. Like the bodiless heads you see sometimes in circus sideshows, it is as though I have been surrounded by mirrors of hard, distorting glass. When they approach me they see only my surroundings, themselves, or figments of their imagination—indeed, everything and anything except me. [...] That invisibility to which I refer occurs because of a peculiar disposition of the eyes of those with whom I come in contact. A matter of the construction of their inner eyes, those eyes with which they look through their physical eyes upon reality. (ELLISON, 1952, p. 5).

Ou seja, por juízos reflexionantes, e assim, que se possa levar em conta as mais diversas alternativas do fazer-se de cada qual, partindo de um modo de pensar ético-político ancorado em um princípio de beneficência.

5.1 Uma alternativa de reflexão acerca dos “assuntos humanos”

Entendo o pensamento arendtiano como uma busca por compreender o colapso da política no acorrer do tempo. Em suas obras, a autora entende a história do pensamento ocidental sempre e cada vez mais estranha ao conceito de política, tal como ela o concebe, a saber, o lugar do agir público, em que a pluralidade é bem vinda. Isso porque os assuntos da política dizem respeito aos homens e não ao Homem. Como ela afirma:

*A ação ... corresponde à condição da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a **conditio sine qua non**, mas a **conditio per quam** – de toda a vida política. (ARENDR, 2010, p. 8)²²²*

Assim, entendo que as reflexões de Arendt podem ser lidas como uma tentativa de entendimento da força de uma determinada concepção metafísica, que tomada como base de estruturação e justificação do campo político fez da própria política uma relação de comando/obediência.²²³ Dito de outro modo, ler Arendt pode ser uma maneira de encontrar indicações de como uma hierarquização do *humano*, baseada na ideia do Uno em detrimento da pluralidade – desde uma interpretação do *Proêmio* de Parmênides²²⁴ – pode ser entendida de modo que alguns *tipos* sejam pensados como “naturalmente” superiores a outros *tipos*. Aos primeiros, cabe o mandar, aos segundos, obedecer. Desse modo, o trabalho arendtiano pode ser entendido como uma tentativa de:

222 “Action [...] corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world. While all aspects of the human condition are somehow related to politics, this plurality is specifically the condition—not only the *conditio sine qua non*, but the *conditio per quam*—of all political life.” (ARENDR, 1998, p. 7)

223 Ver em Forti, 2006, p. XI. No primeiro momento desse capítulo as análises de Simona Forti acerca do pensamento arendtiano serão o fio condutor que irei utilizar.

224 Sigo a interpretação de Adriana Cavarero, exposta em Cavarero, 2009, pp. 40-64.

[...] rejeitar o primado metafísico do Ser e do Uno – que implica a modalidade que subsume o particular no universal – a favor do significado autônomo do singular, na sua contingência e facticidade. [...] O político, por sua vez, graças ao sentido inédito a ele conferido, se transforma no instrumento com o qual se coloca sob acusação radical a história da metafísica. (FORTI, 2006, p. XI)²²⁵

De acordo com essa interpretação, a hipótese defendida neste trabalho pode ser colocada lado a lado com o entendimento arendtiano, em que a razão ocidental pode ser interpretada como um mito estruturado tendo como parâmetro um paradigma de humanidade. A racionalidade pura, a contemplação, o *nous* na sua pureza platônica, em termos ético-políticos, aparece como uma característica delineada, a partir de um *tipo* específico, não uma ideia, ou a revelação do caminho para se chegar à verdade, mas como um instrumento de justificação do poder atribuído a uns em detrimento de outros.²²⁶ Dessa forma, pode-se entender, por exemplo, o homem apresentado nos diálogos de Platão como a imagem e semelhança do que o próprio Platão considerava o mais humano – uma descrição ao fim e ao cabo dele próprio – alçado ao Uno, que na sua ânsia de universalidade nega aquilo que apresento como o propriamente característico e necessário à vida ética, tanto quanto à política, o respeito pela singularidade.

Ao ler o cenário intelectual desde esse ponto de vista, não parece distante daquilo que Arendt comenta acerca do totalitarismo:

O domínio total, que objetiva organizar os homens na sua infinita pluralidade e diversidade como se todos constituíssem um único indivíduo, é possível, somente, se cada pessoa é reduzida a uma imutável identidade de reações, de modo que cada um destes feixes de reações possa ser trocado de forma aleatória por qualquer outro. (ARENDDT, 1979, p. 438)²²⁷

225 “[...] destituire il primato metafisico dell’Essere e dell’Uno – che implica la modalità sussuntiva del particolare nell’universale – a favore del significato autonomo del singolare, nella sua contingenza e fatticità. [...] Il politico, a sua volta, grazie al senso inedito a esso conferito, diventa lo strumento con cui mettere sotto accusa radicalmente la storia della metafisica.”

226 Pode-se ler em Arendt: “[...] a grande vantagem do tipo ideal é precisamente que ele não é uma abstração personificada com algum significado alegórico a ele atribuído, mas foi escolhido dentre a multidão de seres vivos, no passado ou no presente, porque possuía uma significação representativa na realidade que apenas necessitava de alguma purificação para revelar seu pleno significado.” (ARENDDT, 2004, p. 237) (“[...] the great advantage of the ideal type is precisely that he is not a personified abstraction with some allegorical meaning ascribed to it, but that he was chosen out of the crowd of living beings, in the past or the present, because he possessed a representative significance in reality which only needed some purification in order to reveal its full meaning.” ARENDDT, 2003, p. 169)

227 “Total domination, which strives to organize the infinite plurality and differentiation of human beings as if all of humanity were just one individual, is possible only if each and every person can be reduced to a neverchanging identity of reactions, so that each of these bundles of reactions can be exchanged at random for any other.”

A obsessão pela *unidade* parece rondar quase toda a tradição do pensamento ocidental, fazendo com que a história do pensamento ético-político tenha sempre sido marcada por jogos de poder em que a descrição de determinado *tipo* é eleita como a encarnação da ideia.

Coloco minha perspectiva de análise lado a lado com aquela arendtiana, apresentando a hipótese de que ao longo da nossa história do pensamento ocidental não faz sentido pensar o homem nos moldes de um conceito universal. Mas como um conceito formal preenchido pela essência que, acreditava-se, era predicada por aqueles que estavam no poder ou pretendiam alcançá-lo. Como afirma Forti:

[...] Arendt vislumbra na perspectiva marxiana de um tempo e de um lugar liberados da opressão a projeção do ideal clássico, e em particular aristotélico, da isonomia. A 'cidade futura' deveria, de fato, ser habitada pelos 'pares', os quais são liberados de cada forma de domínio. E na conexão da história como construção da vontade e da ação do homem, para Arendt, alberga aquela mesma teleologia poética que induziu Platão a conceber a polis como produto da arte filosófica e que levou Hobbes a considerar o Leviatã uma construção da razão. O Sujeito da revolução, ademais, se configura como uma entidade coletiva e universal, que, como a vontade geral rousseauiana, a qual, compactada em um só corpo, a vontade singular, afronta o futuro ferreamente unida, quase como se fosse um gigantesco indivíduo. Um futuro, por meio do qual se procede favorecendo e acelerando, ao mesmo tempo, as leis do processo 'descobertas' pela dialética hegeliana. (FORTI, 2006, pp. 100/101)²²⁸

O que parece claro, portanto, é que a ideia de humano delineada no pensamento ocidental, ao conceber o ideal, deu margem para que valorações fossem concebidas e tudo aquilo que não se encaixasse no

228 “[...] Arendt intravede nella prospettiva marxiana di un tempo e di un luogo Liberati dall’oppressione la proiezione dell’ideale classico, ed in particolare aristotelico, dell’isonomia. La ‘città futura’ dovrebbe infatti essere abitata da ‘pari’, i quali si sono liberati da ogni forma di dominio. E nella concezione della storia come costruzione della volontà e dell’azione dell’uomo, per la Arendt, alberga quella stessa teleologia poetica che induce Platone a concepire la polis come prodotto dell’arte filosofica e porta Hobbes a ritenere il Leviatano una costruzione della ragione. Il Soggetto della rivoluzione, inoltre, si configura come un’entità collettiva ed universale che, come la volontà generale rousseauiana la quale ricompatta in un sol corpo le volontà singole, affronta il futuro ferreamente unita, quasi fosse un unico gigantesco individuo. Un futuro, verso cui si procede assecondando e accelerando al contempo le leggi del processo storico ‘scoperte’ dalla dialettica hegeliana.”

conceito pudesse ser excluído.²²⁹ O que, pela própria característica dos *tipos* humanos de serem diversos entre si, construiu as noções de nós e eles, aqueles que deveriam ser exaltados e aqueles que poderiam ser dominados, seja de que modo for.

Assim entendido e levado para o âmbito dos “assuntos humanos”, o pensamento filosófico, a partir do Proêmio parmenídeo, assegura o ser ontológico de um determinado *tipo*, em detrimento daquele que não é categorizado neste plano – não instancia a essência determinada – ou aquele que não *é*, o não-ser, o não-humano, que não tem lugar no *mun*do. Este é, conseqüentemente, excluído do pensamento moral (como agente e muitas vezes também como paciente) e daí dos direitos políticos, porque sua existência a partir de uma certa concepção de essência é diminuída. Cabe dizer que é preciso *ser* para *existir* no âmbito ético, ou melhor, *ser* a partir de uma determinada descrição para ter reconhecida sua existência ético-política objetiva.

Não cabe, contudo, responsabilizar a filosofia por nossa longa história de negação do *outro*, tampouco quero levar à conclusão que os acontecimentos terríveis do século passado (e que continuam em uma medida diferente no nosso século), sejam consequência de uma necessidade decorrente da história como metafísica do *ser*. Mas como afirma Forti:

Entre esses aspectos “metafísicos” do “mal político do nosso século” e algumas teses de fundo da tradição filosófica é individuada uma circularidade em virtude da qual a “mentalidade totalitária”, se não resulta como produto da filosofia, parece, porém, uma possibilidade que a metafísica ofereceu. (FORTI, 2002, p. 32)²³⁰

229 De acordo com Forti também esse é o entendimento de Arendt: “Como Arendt parece indicar, o giro do pensamento com respeito a filosofia se consuma nas palavras do Proêmio parmenídeo: ‘o Ser é e não pode não ser, enquanto o não-ser não é e é necessário que não seja’. Autorizado pelo prepotente ingresso, na especulação grega, da temática do Ser. Com Parmênides se inaugura, então, o percurso que da identidade do Ser, Pensamento e Verdade, fará o instrumento de uma progressiva ‘des-realização’ da *Lebenswelt*, de um esvaziamento de sentido de tudo aquilo que fica excluído dessa identidade.” (FORTI, 2006, p. 109) (“Come la Arendt sembra indicare, la svolta del pensiero antico verso la filosofia si consuma nelle parole del Proêmio parmenídeo: ‘L’Essere è e non può non essere, mentre il non essere non è ed è necessario che non sia’. È cioè sancita dal prepotente ingresso, nella speculazione greca, della tematica dell’Essere. Con Parmenide si inaugura dunque un percorso che dell’identità di Essere, Pensiero e Verità, farà lo strumento di una progressiva ‘de-realizzazione’ della *Lebenswelt*, di uno svuotamento di senso di tutto ciò che da questa identità resta escluso.”)

230 “Tra questi aspetti ‘metafisici’ del ‘male politico del nostro secolo’ e alcuni assunti di fondo della tradizione è individuata una circolarità in virtù della quale la ‘mentalità totalitaria’, si non risulta esse il prodotto della filosofia, appare però una possibilità che la metafisica ha offerto.”

A questão apontada, portanto, é que a tentativa de encontrar (ou vislumbrar) uma essência humana foi uma oportunidade aberta por certa interpretação metafísica, desde o Prêmio parmenídeo e claramente observada nos escritos modernos, de criar uma hierarquia de humanidade, em que aqueles que predicavam a essência vislumbrada estariam autorizados ética e politicamente a comandar.²³¹ Sob essa perspectiva, o problema que deve ser abordado é o das suposições teórico-conceituais dos princípios e parâmetros utilizados na fundamentação de teorias ético-políticas (ressaltando a tradição do pensamento ocidental), sobretudo as suposições ontológicas – mais ou menos evidentes – implicadas no conceito de identidade.

Arendt faz um esclarecimento bastante interessante quando afirma:

*Persona, [...], referia-se em latim à máscara do ator, aquela que cobria sua face 'pessoal' individual, indicando para o espectador o papel e a parte do ator na peça. Mas nessa máscara, que era criada e determinada para a peça, havia uma abertura larga no lugar da boca, pela qual soava a voz individual e sem disfarce do ator. É desse soar através que a palavra **persona** derivou originalmente: **per-sonare**, 'soar através', é o verbo do qual **persona**, a máscara, é o substantivo. E os próprios romanos foram os primeiros a usar o substantivo no sentido metafórico; na lei romana, **persona** era alguém que possuía direitos civis, em contraste agudo com a palavra **homo**, que denotava alguém que não passava de um membro da espécie humana [...] era frequentemente usado de modo desdenhoso para designar pessoas não protegidas pela lei. (ARENDDT, 2004, pp. 74-75)²³²*

231 Mais uma vez citando Forti: "A estrutura física do poder não poderia existir se não existisse uma estrutura 'metafísica' que reúne todos os seus elementos e os subordina a uma única modalidade de autolegitimação, a qual garante a coerência interna da estrutura de poder totalitário" (FORTI. In PORTINARO, 2002, p. 47) ("La struttura fisica del potere non potrebbe esistere se non esistesse una struttura "metafísica" che raccoglie tutti i suoi elementi e li subordina a un'unica modalità di autolegitimazione, la quale garantisce la coerenza interna della struttura del potere totalitario.")

232 "Persona [...]originally referred to the actor's mask that covered his individual 'personal' face and indicated to the spectator the role and the part of the actor in the play. But in this mask, which was designed and determined by the play, there existed a broad opening at the place of the mouth through which the individual, undisguised voice of the actor could sound. It is from this sounding through that the word *persona* was derived: *per-sonare*, 'to sound through', is the verb of which *persona*, the mask, is the noun. And the Romans themselves were the first to use the noun in a metaphorical sense; in Roman law *persona* was somebody who possessed civil rights, in sharp distinction from the word *homo*, denoting someone who was nothing but a member of the human species [...]was frequently used contemptuously to designate people not protected by any law." (ARENDDT, 2003, pp. 12-13)

Entendo que a máscara que substantiva o verbo *per-sonare* pode ser compreendida como um artifício à adaptação de um certo *modus operandi*, aos hábitos e costumes instituídos em cada cultura (sociedade), na qual uma certa descrição do humano alcançou o *status* de proeminência espiritual e política. Ser *pessoa* é poder “soar”, “falar” e principalmente ser “ouvido”, “existir” tanto como portador de valor “intrínseco” quanto com direitos políticos. Assim, ser *pessoa* é ser considerado como igual ontologicamente àquele *tipo* dominante, ainda que, segundo a hipótese aqui defendida, seja uma máscara, porque a igualdade é forjada, é inventada, a partir do modelo que se instituiu como aquele que pode e é portador de direitos. O *homo* é reconhecido como membro da espécie humana (aqui estou me referindo a nossa era, é conhecido o fato que durante algum tempo na nossa história não se reconhecia humanidade ora aos indígenas, ora aos negros), mas com aquele desdém de que fala Arendt, ou seja, num grau inferior de “humanidade”, ontologicamente deficientes.

Sob essa perspectiva, pode-se entender as diversas noções e gradações de “humanidade” ao longo da história, ou seja, a própria categoria de “humanidade” – um conceito aparentemente universal formal – como determinada por “quem” estava no poder ou como sustentáculo para alcançá-lo. Do mesmo modo, conceitos valorativos como bem/mal, bom/mau, perdem seu valor intrínseco ou metafísico e passam a ser entendidos como conceitos formais, adaptados à estrutura de poder dominante que os pode determinar, a partir de sua própria valoração.

As normas morais que constituem o arcabouço ético de cada sociedade tornam-se, sob o aspecto aqui apresentado, extremamente determinadas pela concepção ontológica de “humanidade” ali instituída como “verdadeira”. A partir dessa concepção, creio, podemos dialogar com Arendt acerca dos problemas éticos, que surgiram com a ascensão nazista no século passado, não perdendo de vista que, segundo minha hipótese de trabalho, os pressupostos teóricos podem ser estendidos à relação ética que é estabelecida ao longo da história entre aqueles que dominam e as chamadas “minorias”.

Uma possibilidade de articular esse entendimento pode ser encaminhada, a partir das discussões expostas por Simona Forti na sua obra *Os novos demônios: repensar hoje o mal e o poder*.²³³ Segundo

233 Toda essa obra de Forti trata da relação mal e poder, neste momento irei me ater ao capítulo intitulado: *Uma genealogia diversa: o mal da docilidade*, posto que está, segundo entendo, bastante próximo da hipótese elaborada em meu trabalho. Ver: Forti, 2012, pp.265-296

a pensadora italiana, Arendt, em seus escritos, desenhou algumas intuições acerca da ligação entre obediência e mal. Contudo, a pensadora nos adverte que essa relação jamais foi explicitada de forma sistemática na obra da filósofa alemã. Apesar disso, Forti parece seguir seus passos e apresenta uma genealogia dessa relação (obediência – mal) bastante interessante.

“Sabemos pelo *Genesis 3*, como o mal entra no homem e através do homem no mundo” (FORTI, 2012, p. 266).²³⁴ De acordo com o que relata o *Genesis*, Deus fez o homem puro, contudo, ele seduzido pela possibilidade de se assemelhar ao Criador comeu do fruto da árvore proibida. A desobediência é marcada como um dos males fundamentais que privou a humanidade do paraíso.²³⁵ O mal da desobediência torna-se uma transgressão que afeta ontologicamente o ser criado, a corrupção de Adão e Eva que é transmitida para toda a natureza humana. O cristianismo parece claramente ensinar que:

Por isso tem [o homem] necessidade da salvação final, quanto, durante o período terreno, de um senhor e de um soberano. Daí por diante, uma vida de relações estruturada inevitavelmente pela prevaricação do homem sobre o homem, pela propriedade, pela concupiscência e pela necessidade da lei. (FORTI, 2012, p. 269)²³⁶

A tradição judaico-cristã (e os pensadores a ela ligados) ensina, portanto, que a partir do pecado original, a espécie humana precisará daqueles que iluminados pelo poder de Deus deverão nos governar. Justifica-se, portanto, a obediência ao poder dos governantes por uma ontologia voltada à ideia de pecado (e, portanto, da culpa), a uma tendência à corrupção.

Aqui, é viável o entendimento de que mesmo dentro da tradição judaico-cristã, que a princípio defende um universal homem, existe uma hierarquia bastante definida. Ou seja, aqueles que devem governar (mais próximos da ideia de Deus do homem) e aqueles que devem obedecer

234 “Sappiamo da *Genesis*, 3 come il male entra nell'uomo e attraverso l'uomo nel mondo.”

235 “[...] torna-se indiscutível que a desobediência é identificada como o mal original, radical, fonte de cada outro mal sobre a terra.” (FORTI, 2006 p. 267) (“[...] resta indiscutibile che la disobbedienza è identificata com il male originario, radicale, fonti di ogni altro male sulla terra.”)

236 “Per questo ha bisogno tanto della salvezza finale, quanto, durante il período terreno, di un padrone e di un sovrano. Da qui una vita di relazione strutturata inevitabilmente dalla prevaricazione dell'uomo sull'uomo, dalla proprietà, della concupiscenza e dalla necessità della legge.”

(menos ontologicamente homem de acordo com a ideia divina), o que me faz inferir que o universal homem já nasce “dividido” em *tipos*. Sendo assim, já não mais podendo ser entendido a partir de um conceito universal. No entanto, esse problema não aparece assim colocado, pois a necessidade e a origem do poder de uns sobre outros parece estar determinada e justificada. O problema da obediência surge, na nossa história, como algo que deve ser garantido para o bom andamento da *cidade*. Como afirma Bauman:

Visto ‘do alto’, pelos responsáveis pelo ‘funcionamento da sociedade’, os guardiões do ‘bem comum’, a liberdade dos indivíduos não pode mais do que levantar preocupação no observador; ela está sob suspeita desde o início, pela absoluta imprevisibilidade das suas consequências, pelo fato de constituir uma causa contínua de instabilidade: em efeito, é necessário frear os fatores do caos se se quer assegurar uma ordem duradoura. (BAUMAN, 1996, p. 7)

Esses *guardiões do bem comum* são, segundo a proposta de entendimento que apresento, aqueles *tipos* que alcançaram a proeminência espiritual e política. Portanto, aqueles que atingem a possibilidade de fazer regras morais, a partir da sua própria especificidade, tornando-a paradigma de *humanidade*.

Sob essa perspectiva é válido pensar certa plasticidade das concepções morais que foi bem percebida por Arendt ao analisar o comportamento dos alemães durante a ascensão do Terceiro Reich e isso é denunciado:

[...] pela incrível facilidade com que amizades de vidas inteiras foram rompidas e abandonadas. Em suma, o que nos perturbou não foi o comportamento de nossos inimigos, mas o de nossos amigos, que não tinham feito nada para produzir essa situação. Eles não eram responsáveis pelos nazistas, estavam apenas impressionados com o sucesso nazista e incapacitados de opor o seu próprio julgamento ao veredicto da História, assim como eles o interpretavam. (ARENDR, 2004, p. 86)²³⁷

237 “[...] by an incredible ease with which lifelong friendships were broken and discarded. In brief, what disturbed us was the behavior not of our enemies but of our friends, who had done nothing to bring this situation about. They were not responsible for the Nazis, they were only impressed by the Nazi success and unable to pit their own judgment against the verdict of History, as they read it.” (ARENDR, 2003, p. 24)

Essa *falta de oposição* aos acontecimentos, segundo Arendt, pode ser entendida como ausência de pensamento; que é a falta de reflexão sobre as leis e os atos, a incrível facilidade com que uma determinada visão de mundo anestesia o pensamento. A partir daí, o guia é a norma, ou lei de comportamento da sociedade, que requer obediência absoluta. O personagem paradigmático da análise arendtiana é Adolf Eichmann, o bom cidadão que foi capaz de enviar milhões à morte.²³⁸

Como de resto, todos aqueles que colaboraram ou se omitiram diante do domínio nazista, segundo Arendt, pareciam sonâmbulos, aceitando as novas determinações como se fosse algo natural a se fazer. A obediência cega às normas que mostra que “aqueles que estimam os valores e se mantêm fiéis a normas e padrões morais não são confiáveis: sabemos agora que as normas e os padrões morais podem ser mudados da noite para o dia, e que tudo que então restará é o mero hábito de se manter fiel a alguma coisa.” (ARENDDT, 2004, p. 108).²³⁹ Ou seja, Arendt mostra o perigo da obediência ao “tu deves”, vazio de conteúdo, que pode ser preenchido por “qualquer coisa” que seja elaborada por quem detém o poder, guiado por uma descrição particular que se tornou universal e assim excludente.

Contudo, ainda que Arendt trate, nos seus escritos, especificamente dos regimes totalitários, penso que sua análise é válida além desses regimes, como de resto a análise arendtiana acerca da “banalidade do mal”. A estrutura metafísica que distingue e *tipifica* as pessoas está presente em todos os regimes políticos e nas concepções éticas que os sustentam, assim como nas teorias filosóficas que ao longo da história do pensamento ocidental os justificaram.

5.2 A banalidade do mal como problema histórico

Para iniciar a exposição de minha hipótese acerca de uma possibilidade de entendimento do mal na sua apresentação no contexto da ética e da política, duas observações são necessárias e seguem abaixo.

238 Adolf Karl Eichmann foi um funcionário nazista encarregado do transporte dos prisioneiros para os campos de concentração e de extermínio, tendo atuado na Alemanha e países dominados. Hannah Arendt atuou como enviada da revista *New Yorker* durante o Julgamento de Eichmann em Jerusalém.

239 “[...] those who cherish values and hold fast to moral norms and standards are not reliable: we now know that moral norms and standards can be changed overnight, and that all that then will be left is the mere habit of holding fast to something.” (ARENDDT, 2003, p. 45)

Em primeiro lugar, sigo a análise arendtiana acerca do conceito por ela vislumbrado de “banalidade do mal”.²⁴⁰ Entretanto, afasto-me um pouco de sua teorização, ou talvez, tento levá-la às últimas consequências, ao não restringir esse entendimento ao que ocorre no âmbito dos regimes totalitários – ou, de acordo com as palavras de Arendt, dos “casos extremos” –, senão, que minha análise pretende levá-la além do contexto estrito desses regimes. Outrossim, pretendo que essa leitura seja entendida como uma nova abordagem seguida por Arendt, mas que ao contrário da filósofa alemã, não entendo a “banalidade do mal” como algo novo, senão como um certo entendimento do mal ético-político que sempre esteve presente na história de dominação do “homem pelo Homem”.²⁴¹

Em segundo lugar, destacarei as implicações éticas de tal entendimento e a partir delas as implicações políticas, o que, no contexto aqui delineado, é uma possibilidade bastante viável de leitura da obra arendtiana, na qual pretendo destacar a estrutura ontológica que funda a discriminação baseada na hierarquia de *tipos*. Em suma, tal como Arendt, afastar-me-ei de um tipo de explicação ontológica do mal, como boa parte da tradição ocidental parece ter seguido (em Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Leibniz, Kant, etc.), para analisar o mal nas suas consequências factuais.

5.2.1 O vazio do pensamento como possibilidade para o mal se apresentar como “banal”

É interessante que se comece com o espanto de Arendt acerca do que presenciou no julgamento de Eichmann para que se entenda como a filósofa relaciona o pensar com a possibilidade do mal. Ela afirma:

Aquilo com que me defrontei, entretanto, era inteiramente diferente [do mal como metafísico ou demoníaco] e, no entanto, inegavelmente factual. O que me deixou aturdida foi que a

240 Sobre a polémica se essa expressão, “banalidade do mal”, é ou não um novo conceito sobre a difusão do mal na sociedade, penso que Arendt é bastante explícita quando afirma: “Para empregar outras palavras e usar a linguagem kantiana, depois de ter sido atingida por um fenômeno – a *questio facti* – que, querendo ou não, ‘me colocou na posse de um conceito’ (a banalidade do mal) [...]” (Arendt, 2004, p. 228). (“To put it differently and use Kantian language, after having been struck by a phenomenon - the *quaestio facti* - which willy-nilly ‘put me into the possession of a concept’ (the banality of evil) [...]” ARENDT, 2003, p. 161)

241 Aqui entendo a dominação do homem individual pelo homem tomado como ideia.

*conspícua superficialidade do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável dos seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. Nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo inteiramente negativo: não era estupidez, mas **irreflexão**. (ARENDDT, 2008a, p. 18)²⁴²*

Se para a pensadora de *Origens do Totalitarismo* o mal era radical, após conhecer²⁴³ o indivíduo Adolf Eichmann, Arendt passa a entender o mal como “banal” (trivial, comum).²⁴⁴ Nesse sentido, o mal é superficial, ou seja, não está enraizado no ser daquele que comete atos que podem ser considerados, especificamente no caso de Eichmann, monstruosos, senão que passa a ser entendido como ausência de pensamento, como uma “des-presença da consciência.”²⁴⁵ Não há, entendido dessa forma, uma intenção perversa de prejudicar deliberadamente qualquer um, uma essência maligna que constitua o ser que comete atos que podem aniquilar vidas, mas uma “simples” ausência de juízo, um deixar-se guiar pelo que está posto e que, por ser seguido pela maioria, “é o correto a se fazer”. Como afirma Arendt: “A triste verdade é que a maior parte do mal é feita por pessoas que nunca decidiram ser boas ou más.” (ARENDDT, 2004, p. 247).²⁴⁶ Contudo, não se deve entender daí que, do ponto de vista de Arendt, aqueles que agiram (e em outra medida, segundo entendo, agem) como Eichmann são “inocentes” em seus atos, como explica Correia:

242 “However, what I was confronted with was utterly different and still undeniably factual. I was struck by a manifest shallowness in the doer that made it impossible to trace the uncontestable evil of his deeds to any deeper level of roots or motives. The deeds were monstrous, but the doer – at least the very effective one now on trial – was quite ordinary, commonplace, and neither demoniac or monstrous. There was no sign in him of firm ideological convictions or of specific evil motives, and the only notable characteristic one could detect in his past behavior as well as in his behavior during the trial and throughout the pre-trial police examination was something entirely negative: it was not stupidity but *thoughtlessness*.” (ARENDDT, 1981, p. 4)

243 Aqui o termo “conhecer” deve ser entendido no seu uso mais trivial, ou seja, de ver “pessoalmente”.

244 Para que esteja claro o entendimento da expressão “mal banal” é interessante o que afirma Assy: “O mal *per se* nunca é trivial, embora ele possa se manifestar de tal maneira que passe a ocupar o lugar daquilo que é comum” (ASSY, 2001, p. 144)

245 SCHIO, 2006, p. 69.

246 “The sad truth of the matter is that most evil is done by people who never made up their mind to be either bad or good” (ARENDDT, 2003, p. 180). Arendt afirma em *Eichmann em Jerusalém*: “O problema com Eichmann é que havia muitos iguais a ele e que, a maioria não era nem pervertida nem sádica, eram e ainda são terrível e atterradoramente normais.” (ARENDDT, 1983, p. 285) (“The trouble with Eichmann was precisely that so many were like him, and that the many were neither perverted nor sadistic, that they were and still are, terribly and terrifyingly normal.” ARENDDT, 1965, p. 130)

*Do ponto de vista da moral, quando Hannah Arendt destacou a irreflexão de Eichmann, não visava torná-lo menos imputável. Mesmo quando chamava a atenção para as questões morais deflagradas pela explícita banalidade dessa figura humana, basicamente para sua incapacidade de reflexão, não estava buscando isentá-lo dos atos ilícitos que efetivamente cometeu, mas compreender o tipo de mentalidade que poderia contribuir para o surgimento de indivíduos como ele – ou, mais ainda, que tipo de ocupação com a vida do espírito (**mind**) poderia contribuir para que figuras tais não encontrassem condições favoráveis a sua perversão de caráter nem tivessem a oportunidade de vir a engrossar o coro dos serviçais de organizações criminosas.” (CORREIA, 2004, p. 95)*

Eichmann em qualquer outra hipótese seria considerado um bom cidadão, cumpridor dos seus deveres,²⁴⁷ obediente às leis que vigoravam em sua sociedade. Mas a Alemanha nazista perdeu a guerra e o problema surgiu: obedecer a quaisquer leis é o comportamento que se espera de um bom cidadão?

Essa mesma questão pode ser posta se retornarmos na nossa história e a colocarmos àqueles que desembarcaram nas Américas e encontraram os indígenas que as habitavam, ou àqueles que iam à África buscar mão de obra para as terras recém “descobertas”. O que estava por trás da obediência cega de Eichmann, ou dos espanhóis, portugueses, ingleses etc, que desembarcavam nas Américas? Em ambos os casos, ainda que se guardem as devidas proporções relativas às épocas e às situações, penso que a concepção que norteou as ações era a mesma, a saber, que a subordinação a uma hierarquia ontológica de humanidade autorizou a não reflexão acerca daqueles que eram massacrados por não se coadunarem ao que se acreditava ser o verdadeiro *humano*. A não-visibilidade (a superfluidade) está posta no próprio conceito de *humano*, pois, embutido no conceito está a necessidade de atualizar um conjunto único – específico – de características.

Dito de outra forma, os indígenas da América não eram vistos como propriamente humanos, senão como selvagens mais próximos da animalidade, que poderiam ser escravizados e posteriormente dizimados em nome da civilização que aportava em “novas terras”. Os negros da África, por sua vez, não eram propriamente humanos, porque lhes faltava

247 Uma das alegações em defesa de Eichmann, feitas pelo Dr. Robert Servatius e pelo próprio acusado, era justamente que a culpa que lhe imputavam estava diretamente relacionada com uma virtude, a obediência. (ARENDR, 1983, p.257 e 1965, p. 117). Como explica Kohn: “Eichmann não era um cachorro e sim um homem, mas realizou o exercício da livre escolha como se fosse um animal condicionado. Arendt procura mostrar através do seu ‘relato’ que Eichmann não agiu espontaneamente ou tomou a iniciativa, que ele evitou a responsabilidade e não julgou. Ele agiu como se fosse condicionado.” (KOHN, 2001, p. 14)

racionalidade, desde o ponto de vista europeu. Portanto, poderiam ser levados para o trabalho escravo nas Américas, forçados a viagens tenebrosas sem qualquer indício de preocupação com sua dignidade. Os judeus eram “parasitas” da sociedade, não eram arianos dignos de respeito. Portanto, poderiam ser colocados nos campos de trabalho e de extermínio sem que problemas éticos fossem postos,²⁴⁸ estes são o negativo, o “não-ser”, não-vistos, invisíveis, supérfluos. Penso que esse entendimento é o mesmo de Arendt quando afirma:

O perigo das fábricas de cadáveres e dos poços do esquecimento é que hoje, com o aumento universal das populações e dos desterrados, grandes massas de pessoas constantemente se tornam supérfluas se continuarmos a pensar em nosso mundo em termos utilitários. Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos. O bom senso utilitário das massas, que, na maioria dos países, estão demasiado desesperados para ter muito medo da morte, compreende muito bem a tentação a que isso pode levar. (ARENDDT, 1989, pp. 510-511)²⁴⁹

Assim, retorno ao tema da irreflexão (ou do vazio do pensamento) como um fator preponderante para que indivíduos ou sociedades se deixem guiar por normas (das quais derivam as leis) que se colocadas sob exame mais detido se mostrariam avessas a uma moralidade de bem comum e convivência razoável.²⁵⁰ Como afirma Arendt: “Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de proteger-nos da realidade, ou seja, da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em

248 Como já foi anotado a questão da hierarquia racial com bases “científicas” sempre esteve presente para justificar a base ontológica do preconceito e da exclusão, que seria mais bem entendida se o problema fosse deslocado da questão de uma fundamentação racial para um ideal fenotípico de humanidade. Destaco o trabalho de Plumelle-Urbe que trata da questão dos indígenas americanos, dos negros africanos e do genocídio judeu como uma mesma lógica de extermínio/dominação. Ver, portanto, Plumelle-Urbe, 2001, também, Losurdo: 2010.

249 “The danger of the corpse factories and holes of oblivion is that today, with populations and homelessness everywhere on the increase, masses of people are continuously rendered superfluous if we continue to think of our world in utilitarian terms. Political, social, and economic events everywhere are in a silent conspiracy with totalitarian instruments devised for making men superfluous. The implied temptation is well understood by the utilitarian common sense of the masses, who in most countries are too desperate to retain much fear of death.” (ARENDDT, 1979, p 459)

250 Aquilo que parece ser a ânsia de toda teoria da moralidade que aponte para uma abordagem política.

virtude de sua mera existência.” (ARENDDT, 2008a, pp. 18-19).²⁵¹

Pensar, segundo Arendt, é buscar significado,²⁵² é “sair do mundo” por instantes – quantos forem necessários – e refletir sobre aquilo que se dá ao nosso redor, como ela afirma: “Assim, a distinção entre as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com a distinção entre duas atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dois interesses completamente distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo.” (ARENDDT, 2008a, p. 29).²⁵³ Desse modo, pensar não é procurar ou encontrar “verdades”, senão, *refletir* sobre aquilo que nos é dado, ir em busca de algo além do já dado – exatamente o significado daquilo que parece o “normal”, como isso afeta o *mundo* e a nós que vivemos nele. Então, também para *re-olhar* o *mundo* que vivemos, nossa sociedade, nossos códigos morais, o pensar adquire relevância. Dito de outra forma, o pensar não está de acordo com o mero “obedecer”, que exige para seu bom “funcionamento”, a *irreflexão*.

A questão da obediência às normas, como já foi apontado, parece algo difundido em nossa história, e, para Arendt, uma posição cômoda para aqueles que, de qualquer modo, querem fazer parte do grupo social (poderíamos dizer: aqueles que não querem perder o trem da história). Dessa maneira, quando os códigos morais mudam e tudo aquilo que era considerado errado passa a ser certo (o exemplo mais usado por Arendt: quando o “Não matarás” deixa de ser tão categórico), não há discussão, o novo código moral é admitido como pilastra para a segurança do grupo.²⁵⁵

251 “Clichés, stock phrases, adherence to conventional standardized codes of expression and conduct have the socially recognized function of protecting us against reality, that is, against the claim on our thinking attention that all events and facts make by virtue of their existence.” (ARENDDT, 1981, p. 4)

252 Opto por seguir a tradução brasileira (também a italiana) e traduzir o termo *meaning*, utilizado por Arendt, como significado, pois, trata-se de uma questão de valor, portanto, do âmbito da ética. Segundo entendo o termo pode ser traduzido como sentido quando se refere a contextos lógico-semânticos.

253 “Hence, the distinguishing of the two faculties, reason and intellect, coincides with a distinction between two altogether different mental activities, thinking and knowing, and two altogether different concerns, meaning, in the first category, and cognition, in the second.” (ARENDDT, 1981, p. 14)

254 “Para antecipar e resumir: a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa.” (ARENDDT, 2008a, p. 30). (“To anticipate, and put it in a nutshell: The need of reason is not inspired by the quest for truth but by the quest for meaning. And truth and meaning are not the same.” ARENDDT, 1981, p. 15)

255 “Na verdade, o regime nazista anunciava um novo conjunto de valores e introduzia um sistema legal projetado de acordo com esses valores. Além disso, provava que ninguém tinha que ser nazista convicto para se adaptar e para esquecer da noite para o dia, por assim dizer, não o seu status social, mas as convicções morais que antes acompanhavam essa posição.” (ARENDDT, 2004, p. 117) (“[The Nazi regime] It did indeed announce a new set of values and introduced a legal system designed in accordance with them. It proved moreover that no one had to be a convinced Nazi to conform, and to forget overnight, as it were, not his social status, but the moral convictions which once went with it.” ARENDDT, 2003, pp. 53-54)

De modo bastante sucinto, podemos dizer que o vazio do pensamento, tal como interpreto a concepção arendtiana, revela-se na não-atitude, no não-agir,²⁵⁶ no não-refletir. É o negativo, porque aquele que não pensa sobre o que sucede ao seu redor, sobre as regras com as quais vive cotidianamente, não se engaja no *mundo*, vive apenas, é direcionado(a) de acordo com o estabelecido, mas, não age, não interpreta, não pensa acerca das consequências das suas afirmações e convicções. O vazio do pensamento pode ser entendido também como a comodidade que faz com que mesmo nas sociedades “democráticas” não se pense na ausência de direitos efetivos aos negros, às pessoas com deficiência, aos homossexuais, às mulheres. Caso se pense detidamente nas condições de vida desses *tipos*, vê-se que conceitos como o de igualdade e liberdade são apenas formais e não substantivos. Nossos bons cidadãos não sentiriam satisfação, por exemplo, em ver um homossexual doente que não pode receber assistência médica adequada porque o plano de saúde de seu(sua) companheiro(a) não o(a) inclui por não serem legalmente casados(as), contudo são categóricos ao afirmarem-se contra a união civil entre pessoas do mesmo sexo.²⁵⁷

Alguém poderia se opor à minha argumentação dizendo que as proporções que estão desenhadas nesse trabalho são muito díspares, ou seja, tratar na mesma linha argumentativa os massacres ocorridos contra os indígenas americanos, a escravidão negra e o genocídio judaico e, ao mesmo, tempo tratar dos interesses civis/políticos dos homossexuais (como o exemplo citado), dos negros, das pessoas com deficiência, das mulheres. Minha defesa é que a hipótese de entendimento apresentada nesse trabalho defende exatamente que a mesma postura que aceita a exclusão e justifica os massacres que ocorreram (e ocorrem) na nossa história, está intimamente ligada à concepção de hierarquia entre os *tipos* sustentada como base para a determinação daquelas vidas que têm maior valor do que outras vidas, consideradas ontologicamente inferiores. Isso serve de base de análise tanto para a exclusão social, quanto para o extermínio. Se a nossa história

256 Deve-se ter em mente que para Arendt o pensar é uma atividade, em contraposição à pura contemplação. Como a pensadora afirma: “[...] pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isso implica que o pensamento tem sempre que começar de novo; é uma atividade que acompanha a vida e tem a ver com os conceitos como justiça, felicidade e virtude, que nos são oferecidos pela própria linguagem, expressando o significado de tudo o que acontece na vida e nos ocorre enquanto estamos vivos.” (ARENDE, 2008, p. 200). (“[...] To think and to be fully alive are the same, and this implies that thinking must always begin afresh; it is an activity that accompanies living and is concerned with such concepts as justice, happiness, virtue, offered us by language itself as expressing the meaning of whatever happens in life and occurs to us while we are alive.” ARENDE, 1981, p. 178). Assim, o pensamento, como o trabalho de Penélope, é um fazer e desfazer, um refletir e novamente refletir, o que significa que não tem um resultado objetivo (permanente), mas sempre passível de uma nova elaboração.

257 Aqueles a quem Ranciere se refere como os “incontados”. Segundo o pensador, a cidadania, a voz da democracia, pressupõe identidade com a comunidade – os que fazem parte do consenso – esses são o que contam, os outros são os “incontados”. Ver Ranciere, 1996, pp. 123-138.

for analisada, vê-se que o primeiro passo para hierarquizar em *tipos*, é justamente excluir alguns (que serão conotados como inferiores) dos seus direitos civis/políticos, após esse momento, em que deixam de ser *peessoas*, sua existência física deixa de ser percebida com tanta clareza, posto que sua existência social já foi esquecida.²⁵⁸ Como afirma Schio acerca do pensamento arendtiano:

*A ética exige uma maneira pessoal de pensar e agir, pois a moralidade não é suficiente; a obediência às regras e às leis não satisfaz as necessidades do cidadão singular. Mesmo a obediência a elas deve ser **repassada**, revista constantemente pelo exercício das faculdades mentais. Isso ocorre porque é preciso **imaginar** as consequências do ato. (SCHIO, 2006, p.226)*

Pode-se ler em Arendt, então, o que pode levar os indivíduos a mudar esse estado de coisas, ou seja, a não deixar-se guiar pelas normas (antigas ou novas), pura e simplesmente. Entendo que a partir daí, pode-se pensar uma nova configuração ética para que se possa pensar em uma estrutura política inclusiva. Assim interpreto a seguinte passagem:

Eu quero dizer que o mal não é radical, indo até as raízes (radix), que não tem profundidade, e que por esta mesma razão é tão terrivelmente difícil pensarmos sobre ele, visto que a razão, por definição, quer alcançar as raízes. O mal é um fenômeno superficial, e em vez de radical, é meramente extremo. Nós resistimos ao mal em não sendo levados pela superfície das coisas, em parando e começando a pensar, ou seja, em alcançando uma outra dimensão que não o horizonte de cada dia. Em outras palavras, quanto mais superficial alguém for, mais provável será que ele ceda ao mal. Uma indicação de tal superficialidade é o uso de clichês, e Eichmann, ... era um exemplo perfeito. (ARENDR, Apud SCHIO, 2006, p. 70)

258 Ao tratar do racismo Michel Foucault diz algo semelhante: "A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. [...] por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc." (FOUCAULT, 2005, p. 306).

O pensamento pode, portanto, segundo Arendt, fazer com que as normas sejam colocadas sob suspeita, ou pelo menos, fazer com que se reflita acerca do *mundo* ao nosso redor e que, talvez, as coisas não sejam simplesmente do “jeito que são”. Pensar, nessa perspectiva, significa *re-viver* aquilo que fazemos e questionar o “porquê” de termos feito, que pessoas estamos sendo, se as normas que nos orientam são aquelas que gostaríamos que nos orientassem, o que nos tornamos por viver de acordo com essas normas (leis, moralidade), qual o significado daquilo que introjetamos sem questionamento.²⁵⁹ Assim, resolver se queremos conviver com um “malfeitor” em potencial. Essa perspectiva Arendt retira do que aprendeu com o pensamento Socrático; é no momento em que penso que travo um diálogo silencioso comigo mesma (o dois-em-um), quando tenho que decidir se devo viver de acordo com o que os outros (aqui, bem entendido, a comunidade) esperam de mim, ou, se devo decidir por princípios individuais. “Se discordo de outras pessoas, posso me afastar; mas não posso me afastar de mim mesmo, portanto, é melhor que eu primeiro tente estar de acordo comigo mesmo antes de levar todos os outros em consideração.” (ARENDR, 2004, p. 154).²⁶⁰

Entretanto, em nenhum momento Arendt nos diz que o pensamento, como um ato de estar só comigo mesma, pode ser a condição suficiente para que eu me liberte da possibilidade de fazer o mal – ou justificá-lo.²⁶¹ Pessoas que se dedicam ao pensamento diariamente podem ainda cometer o mal. Como se pode observar pelos intelectuais que aderiram ao nazismo, ou na história da filosofia, os grandes intelectuais que em seus escritos ainda mantinham, na fundamentação de suas teorias, pensamentos racistas,

259 “Porque agora, como nunca, a capacidade de resistir ao mal se liga à força de colocar em discussão a autoridade, ou melhor, contrastar a pressão de uma norma. Conformismo, obediência, inação são os novos atributos do mal. O totalitarismo, Arendt mostra bem, transformou, de uma vez por todas, a posição passiva e acquiescente em uma atividade culpável. Culpável por ser a condição mesma de possibilidade da persistência do mal. Hoje, como então, a omissão não é menos ativa do que a ação.” (FORTI. In. GUARALDO: 2008, pp. 64-65). (“Perché mai come adesso la capacità di resistere al male si lega con la forza di mettere in discussione l'autorità o, meglio, contrastare la pressione di una norma. Conformismo, obbedienza, inazione sono i nuovi attributi del male. Il totalitarismo, Arendt lo mostra bene, ha trasformato, una volta per tutte, la loro posizione passiva e acquiescente in un'attività colpevole. Colpevole di essere la condizione stessa di possibilità di persistenza del male. Oggi, come allora, l'omissione non è meno attiva dell'azione.”)

260 “If I disagree with other people, I can walk away; but I cannot walk away from myself, and therefore I better first try to be in agreement with myself before I take all others into consideration.” (ARENDR, 2003, p. 90)

261 “De fato, matiza-se em Arendt a relação entre a faculdade de pensar e uma moralidade negativa, no sentido de que ela não conduz o homem ao bem, embora possa preveni-lo de perpetrar o mal, ao menos esta manifestação do mal na forma da banalidade do mal.” (ASSY, 2001, p. 153)

sexistas, homofóbicos etc.²⁶² O que a atividade do pensamento pode nos proporcionar é a possibilidade de modificar o julgar, é a possibilidade de que, ao pensar, eu me coloque no lugar do outro, porque o pensar não é um isolar-se do *mundo* – porque o *mundo* está presente como objeto do pensar, pela imaginação²⁶³ – mas trazê-lo até a mim e *refletir*. Então, a partir de um ponto de vista não só meu, mas também do outro, dessa forma, acionando uma outra atividade da *vida do espírito*, o julgar.²⁶⁴ Pensar é reunir os dados dos acontecimentos, sem que, temporariamente, esteja-se absorvido pelo “turbilhão” do momento, daí refletir a partir de um ponto de vista que é o meu, mas também o do(s) outro(s) envolvidos no *mundo* que compartilho, fornecendo, então, conteúdos ao julgar. Como ela afirma do que aprendeu de suas leituras de Kant:

Kant insistiu, contudo, na Crítica do Juízo, em um modo diverso do pensamento, ao qual não bastaria estar em concórdia com o próprio eu, e que consistia em ser capaz de ‘pensar no lugar de todas as demais pessoas’ e ao qual ele denominou uma ‘mentalidade alargada’(eine erweiterte Denkungsart). A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo que não é, como o processo de pensamento de raciocínio puro, um diálogo de mim comigo mesmo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com os outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo. [...] E esse modo

262 Como ao longo do trabalho procurei demonstrar. Para dar mais um exemplo, de um filósofo do século XX, pode-se ler em Ortega y Gasset, quando trata da cultura de massas em relação ao masculino e o feminino: “Porque a palavra ‘afeminado’ tem dois sentidos muito diversos. Num deles significa o homem **anormal** que fisiologicamente é um pouco mulher. Estes indivíduos **monstruosos** existem em todos os tempos, como desvio fisiológico da espécie, e seu caráter patológico impede-os de representar a **normalidade** de qualquer época. Mas, no outro sentido, ‘afeminado’ significa simplesmente *homme à femmes*, o homem muito preocupado com a mulher, que gira em torno dela e define suas atitudes e pessoa em vista de um público feminino”. (ORTEGA Y GASSET, 2007, p. 296) (**grifos meus**). Escritos como esse, por si só, não têm a força de discriminar, mas, podem ser usados como embasamento teórico para formulações discriminatórias.

263 Para Arendt a *imaginação* é a atividade de fazer presente – como representação –, ao pensamento, o que está ausente naquele momento, sejam as coisas ou pessoas do mundo, sejam nossas atitudes, dando o conteúdo do pensar e do julgar. Por esse meio, o que não está presente, porque estou só comigo mesma, pode ser levado em consideração.

264 “A capacidade do espírito humano que Arendt denomina de julgar, para atuar, necessita da presença dos outros, seja de forma real, seja de forma representativa. Dito de outra forma, para julgar, há a necessidade da intersubjetividade e da comunicabilidade: os outros seres humanos, considerados iguais e aptos para a vida em comum, isto é, em condição política, são levados em conta. Sua presença é importante, seja de fato, por meio de sua fala, expondo suas opiniões, de sua presença; seja por sua representação. Essa representatividade é um artifício mental que permite pensar no lugar dos que não se fazem presentes, o que ocorre por intermédio da imaginação.” (SCHIO, 2011, pp. 130-131.)

alargado de pensar, que sabe, enquanto juízo, como transcender suas próprias limitações individuais, não pode, por outro lado, funcionar em estrito isolamento ou solidão; ele necessita da presença dos outros 'em cujo lugar' cumpre pensar, cujas perspectivas deve levar em consideração e sem os quais ele nunca tem oportunidade de sequer chegar a operar. (ARENDR, 2007, pp. 274-275)²⁶⁵

Assim, segundo entendo, Arendt parece indicar um caminho para que eu possa, em um primeiro momento (“socrático”), buscar em mim um resumo daquilo sobre o que refleti acerca do que ocorre ao meu redor e das minhas próprias atitudes para com o mundo. Em um segundo momento (“kantiano”), colocar-me no lugar do outro que afeto ou que é afetado pelas circunstâncias mundanas, refletindo do ponto de vista de uma “mentalidade alargada”. Desse modo, a indicação arendtiana é de **não** conformação a um modo de agir ético-político que parta de juízos puramente determinantes. Que, ao fim e ao cabo, sempre buscam subsumir os casos particulares ao conforto das normas já dadas (universalizantes), apenas indicando o que “normalmente” se deve fazer para aquele dado caso. Senão, buscar um agir ético-político que inclua a responsabilidade do agente,²⁶⁶ estando ancorado em juízos reflexionantes que, na sua formulação, não estão amarrados apenas naquilo que eu “entendo do mundo”, mas também a partir da perspectiva singular do outro.²⁶⁷

265 “In the Critique of Judgement, however, Kant insisted upon a different way of thinking, for which it would not be enough to be in agreement with one’s own self, but which consisted of being able to ‘think in the place of everybody else’ and which he therefore called an ‘enlarged mentality’ (*erweitere Denkungsart*). The power of judgment rests on a potential agreement with others, and the thinking process which is active in judging something is not, like the thought process of pure reasoning, a dialogue between me and myself, but finds itself always and primarily, even if I am quite alone in making up my mind, in an anticipated communication with others with whom I know I must finally come to some agreement.[...] And this enlarged way of thinking, which as judgment knows how to transcend its own individual limitations, on the other hand, cannot function in strict isolation or solitude; it needs the presence of others ‘in whose place’ it must think, whose perspectives it must take into consideration, and without whom it never has the opportunity to operate at all.” (ARENDR, 1961, pp. 220-221)

266 “A ética da responsabilidade, em Arendt, não se baseia em normas, sejam de ação, sejam de restrição. Essa ética, então, não é normativa, pois não expõe as regras a serem seguidas, ou os imperativos a serem observados dedutivamente. Também não é uma ética prescritiva, pois não aponta o que deve ser feito ou evitado, isso porque Arendt não pretendia substituir um formalismo por outro, mas ‘superar qualquer norma moral pré-estabelecida através de uma constante reativação do pensamento’. O pensar é aquele que mantém o sujeito ‘conectado’ com o seu agir, não lhe permitindo dissociar aquilo que é feito e a busca do significado disso para a sua vida, podendo evitar assim de praticar o ‘mal banal.’” (SCHIO, 2010, p. 166)

267 André Duarte é esclarecedor: “Arendt recorre aos juízos reflexionantes estéticos porque encontra nas formulações kantianas, tal como as interpreta, elementos teóricos decisivos para elucidação dos procedimentos do espírito envolvidos na formulação e enunciação dos juízos políticos. [...] julgar significa tomar uma posição diante dos eventos particulares do mundo, refletir sobre eles sem que se disponha de antemão de um conceito ou regra universais que possam ser aplicados ao caso. Isto é o que distingue os juízos reflexionantes dos juízos cognitivos ou morais, que Kant denominou como ‘determinantes’ pois determinam uma propriedade objetiva do particular. Os juízos reflexionantes não buscam uma adequação entre um caso particular e uma regra universal *a priori*, mas têm de construir a regra segundo a qual pretendem possuir ‘validade geral’[...]” (DUARTE, 2000, p. 358-359).

O espaço público, dentro dessa perspectiva, estaria aberto aos mais variados modos de “ser” e “fazer-se”, sem que sempre tenham que ser revisitados os paradigmas que atestam quem é ou não portador de direitos. O que é diverso de mim ou do entendimento tradicional, petrificado, de *humano*, não é errado, não é desvio, é o outro singular e seu ponto de vista deve ser levado em consideração quando estamos envolvidos em disputas de ordem ética ou decisões acerca de assuntos da esfera da política.

Ao longo desse trabalho, procurei sugerir que certo *tipo* humano sempre foi tomado como paradigma para a atribuição de direitos e deveres, sendo a singularidade excluída de discussões tanto na esfera da ética quanto da política em favor de um conceito fechado de *humano* (aqui pode-se ler: cidadão, pessoa moral, etc.) que possuiria as características necessárias e suficientes para ter suas reivindicações tomadas como válidas. Aqueles que alcançaram proeminência espiritual e política teriam alçado seu modo de ser (construído como ideia) ao patamar do conceito, aos *outros* resta a exclusão. Parece que existe um entendimento semelhante em Celso Lafer quando afirma:

*Na tradição da teoria política, o desconforto do pensamento com o aleatório inerente ao exercício da liberdade traduziu-se historicamente na busca de um bem comum de ciência certa. De fato, esta, na medida em que existisse, afastaria tanto a precariedade das opiniões múltiplas e contraditórias, quanto ao contingente derivado do exercício da prudência. Daí também o esforço de identificar aqueles que, pelo seu saber, pudessem garantir um bem comum de ciência certa e aos quais, por isso mesmo, o poder deveria ser atribuído. Se a este esforço de associar o poder e saber certo, na tradição do pensamento político, se adicionar que na ontologia do pensamento político a ordem têm sido frequentemente, sobretudo na perspectiva **ex parte principis**, o equivalente ao ser, e a desordem o equivalente ao não-ser, não é difícil estabelecer a existência de afinidades entre os filósofos-reis de Platão, os déspotas esclarecidos da Ilustração, os sábios de Comte, os tecnocratas da sociedade industrial e as vanguardas revolucionárias iluminadas. São todos a expressão de uma aspiração recorrente na História do Pensamento Político, que procura substituir a responsabilidade dos atores políticos e da cidadania perante escolhas múltiplas e problemáticas pela certeza do caminho de mão única de verdades evidentes que permitiriam juízos determinantes. (LAFER, 1988, p. 288)*

De acordo com a apropriação que faço do pensamento arendtiano, entendo que essa perspectiva aqui indicada é um caminho viável para que a singularidade do outro sempre esteja em foco. Desse modo, a perspectiva segundo a qual somente podem ser levados em conta aqueles que fazem parte do consenso, ou que estão subsumidos no conceito de *humanidade* de cada época e lugar, pode ser modificada para o entendimento de que podemos buscar direitos iguais para todos, sem a necessidade de um parâmetro identitário precedente – o modo tradicional de formulação de princípios ético-políticos, portanto, estaria invertido, pois, segundo entendo, tradicionalmente primeiro implica-se uma igualdade de base para, somente depois, a atribuição de direitos e deveres. Em poucas palavras: não é necessário que todos sejamos tomados *a priori* como iguais, o que interessa é que ética e politicamente nossas reivindicações tenham igual força. Assim, as diferenças entre as instâncias de humano não podem ser vistas como um problema.

Dentro da perspectiva adotada neste trabalho, não somos iguais, ao contrário, somos singulares, por isso não faz sentido incluir e excluir a partir de conceitos estigmatizadores. Proponho, portanto, que possa ser aplicado, dentro de uma perspectiva inclusiva, um princípio ético de beneficência.²⁶⁸ Ou seja, que *a priori* todos sejamos entendidos como portadores de direitos enquanto membros da comunidade, independente de quaisquer classificações identitárias que tragam nos seus conceitos fundadores – de modo implícito ou explícito – o germe da exclusão.

268 Defino beneficência me aproximando do pensamento de Beauchamp e Childress, a saber, no sentido de ações e princípios que são elaborados em benefício dos outros. Ver Beauchamp e Childress: 2001, pp:165-224.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por mais de dois mil anos, as formulações categoriais foram pensadas como obedecendo à estrutura lógica defendida pela Teoria Clássica, a saber, “coisas eram consideradas em uma mesma categoria, se e somente se elas tinham certas propriedades em comum.” (LAKOFF, 1987, p. 6).²⁶⁹ Se o pensamento parte daquilo que as coisas nos dão ou das estruturas *a priori* do entendimento, os conceitos que definem as coisas do mundo (e os seres que nele habitam) podem ser estruturados de maneira rígida, tomando a pressuposição de que existem características necessárias e suficientes para a pertença a cada classificação das coisas. Assim, a condição para pertencer a uma determinada categoria era ter todas aquelas propriedades determinadas. As variações nas descrições obedeceriam aos conteúdos e aos propósitos de cada teoria.

O que busquei destacar ao longo deste trabalho é que as implicações ético-políticas desse modo de entender as formulações categoriais pode esconder o fundamento (e/ou a possibilidade) de muitos preconceitos. Porque dentro desse contexto, estão embutidas pressuposições de identidade e marcação de diferenças e estas, por sua vez, implicam em operações de incluir e excluir. Como, neste trabalho, o foco é a convivência em sociedade (no *mundo*); desvendar as categorizações que são feitas dentro dos contextos sociais (embasados por teorias discriminatórias que criam paradigmas e estigmas) e atingem o modo próprio com que as relações entre pessoas se dá, foi o método proposto para colocar sob suspeita o problema da igualdade nos fundamentos da ética e da política.

Desse modo, para buscar garantir a inclusão a todos aqueles(as) que vivem no contexto social, propus que se pense cada instância de humano como um ser singular, formado por determinados feixes de tropos irrepetíveis em qualquer outro ser. Propus também que como seres singulares cada um escreve sua história no contexto de um processo único de autoinstauração, a partir dos instrumentos de que dispõe e nas relações que são feitas ao longo de toda uma vida. Pensar desse modo implica entender dois problemas expostos abaixo.

Primeiro, as categorizações são sempre determinadas por um objetivo e são arbitrárias, porque não faz sentido pensar, nessa perspectiva, dois

269 “Things were assumed to be in the same category if and only if they had certain properties in common.”



indivíduos que compartilhem as mesmas características, as quais podem ser similares, mas não idênticas. Escolher por quaisquer características é, segundo entendo, optar por um paradigma que pressuporá certas identidades que, sob outro paradigma, não seriam relevantes.

Segundo, a descrição daqueles que possuem as características necessárias e suficientes para predicar conceitos implica em violência contra aqueles que, sob aquele ponto de vista determinado, não as predicam.

É por partir dessa perspectiva que, ao longo dos capítulos precedentes, procurei mostrar que na nossa tradição ocidental (seja no domínio religioso – principalmente a corrente judaico-cristã – seja no domínio da tradição da filosofia ocidental), existe um paradigma de *humano* (alicerçado sobre uma descrição parcial que foi universalizada) que durante muito tempo esteve pressuposto, em detrimento do outro que, desde o ponto de vista paradigmático, não possui as características necessárias e suficientes para ser categorizado daquela forma específica, em sentido pleno (seja por características físicas ou espirituais). Assim, minha hipótese leva a parafrasear Adriana Cavarero – já citada no capítulo quatro – da seguinte forma: o pensamento ocidental não é um saber *neutro-universal*, mas supõe um sujeito sexuado no *masculino*, *branco*, *heterossexual* e sem *deficiências aparentes*. Tomando por base esse pressuposto, todo aquele que não é sujeito é, nesse sentido, *objeto* e é pensado a partir dos estereótipos construídos por certos paradigmas, como o negativo, a falta.

Segundo entendo, essas descrições do humano sustentam valores éticos e direitos políticos, de modo que algumas vidas passam a valer mais do que outras, define-se o que *é* e o que *não-é*. Aquele que *é* tem suas reivindicações levadas em consideração, seu sofrimento é relevante, suas condições de vida são importantes, seus direitos são assegurados, sua possibilidade de agência é garantida; aquele que *não-é* é invisível, supérfluo.

Os acontecimentos desastrosos da nossa história podem ser analisados à luz dessa hipótese (ainda que não seja a mais ortodoxa). Dito de outro modo, todo e qualquer caso de exclusão e violência contra o outro com base num conceito de *humano* – que parta de uma descrição das características necessárias e suficientes para a pertença ao conceito – ilustram esse fenômeno de violência e exclusão. Nessa perspectiva, pode-se pensar lado a lado tanto as leis de Nuremberg, quanto as leis de Jim Crown. Ou seja, uma determinada descrição do humano torna-se o fundamento da moral corrente, assume contornos éticos e sustenta orientações políticas, como afirma Hannah Arendt a propósito do totalitarismo: “[...] não opera sem

orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois afirma obedecer rigorosa e inequivocamente àquelas leis da Natureza e da História que sempre acreditamos ser a origem de todas as leis.” (ARENDDT, 1989, p. 513).²⁷⁰

Para concluir minha argumentação, propus *uma* leitura do pensamento arendtiano que se coaduna à hipótese que apresento nesse trabalho, a saber, que qualquer ideia – conceito universal – de humanidade é baseada em um *tipo* paradigmático e implica a exclusão, o preconceito e, por consequência, profundos problemas éticos que fatalmente deram (e dão) origem a concepções políticas discriminatórias. Assim, desde o estigma dos descendentes de Cam – que serviu de justificativa teológica para a escravidão negra – até Platão, Aristóteles, Locke, Rousseau, Kant, Hegel e a recente teoria da justiça de John Rawls, pode-se encontrar justificativas para a escravidão ou a subordinação das mulheres aos homens ou o não-status de pessoa moral às pessoas com deficiência. Há sempre, pressuposta, a ideia de uma essência que autoriza hierarquias de valor, definindo o que é humano em sentido pleno e o que não é – mais e o menos humano –, ao mesmo tempo em que está pressuposta a descrição de quem deve ser protegido pela lei e quem, por oposição, ou por omissão, pode ser excluído.

A minha proposta de trabalho é que pensemos que a negação do *outro* (do diverso) e a autorização para a violência, dominação e exploração está já implicada na suposição de um conceito universal, que impõe condições necessárias e suficientes para que se participe de uma certa noção de *humanidade*, que é forjada, segundo entendo, tendo em vista um protótipo de descrição limitada e condições restritivas. Portanto, no cerne da negação do *outro* está a negação da singularidade, reafirmá-la pode ser uma alternativa para se combater o *mal moral* e a *injustiça política*.²⁷¹

A questão da igualdade se coloca, nesse contexto, como um problema de filosofia política urgente, porque se relaciona diretamente com o problema da justiça. Considero difícil conceber uma sociedade fundamentada no pressuposto da justiça e que, ao mesmo tempo, seja excludente por estar baseada em uma certa descrição de *humanidade* que será a detentora de *status* moral e político válidos.

270 “But it operates neither without guidance of law nor is it arbitrary, for it claims to obey strictly and unequivocally those laws of Nature or of History from which all positive laws always have been supposed to spring.” (ARENDDT, 1979, p. 461)

271 Sob as expressões *mal moral* e *injustiça política* entendo toda a forma de preconceito/exclusão que tornam a vida de certos tipos humanos de menor valor – menos dignas de serem vividas – frente a outros tipos humanos.

Sendo um conceito formal e relacional, tratar da questão da igualdade, coloca a prioridade de estabelecer quem são os iguais. Ao serem forçados conceitos restritivos, os iguais passam a ser descritos como aqueles que podem ser entendidos sob um determinado conceito, violentando todos aqueles que não correspondem à descrição. Minha proposta de reflexão parte da suposição de que por mais diversas que duas pessoas sejam, isso não implica em justiça ou injustiça. O que caracteriza questões de justiça é o valor atribuído à pressuposição de identidade – a necessidade da fidelidade à descrição que constitui o conceito – ou à marca da diversidade. Por outras palavras, a diversidade não pode ser o fundamento para a exclusão nos âmbitos: ético, político e legal.

Ademais, como venho sugerindo, uma mudança de concepção monorreferencial de elaboração conceitual para uma concepção plurireferencial indica profundas alterações na concepção própria de diversidade/outridade, tornando sem sentido a discriminação baseada na noção clássica de identidade.

Assim, proponho que pensemos uma ética que esteja ancorada no conceito de singularidade apresentado neste trabalho. Vendo cada instância de humano como semelhante ética e politicamente às outras instâncias de humano, sem, contudo, buscar ancorá-las em uma especificidade ontológica que, como aqui foi apresentado, não faz sentido ser pensada, posto que não se concebe dois seres exatamente iguais de modo a tomá-los como paradigma de *humanidade*.

O que proponho é que nos libertemos de uma metafísica mesmificante, que ao categorizar o humano, deixou um rastro de exclusão que gerou, e ainda gera, preconceito, ausência de direitos, superfluidade, determinismos e guerras por toda nossa história. Entendo que somente a perspectiva, segundo a qual, não faz sentido pensar uma descrição rígida, pode libertar o pensamento das leituras de *mundo* (e da humanidade) estigmatizadas, da padronização forçada e de uma moralina que banaliza o mal por não entendê-lo como tal.

Em resumo, minha proposta é a de um entendimento da ética e da política que não necessita de conceitos que exijam núcleos comuns de identidade para a atribuição de direitos e deveres. Segundo meu entendimento, as teorias éticas clássicas (e as teorias políticas que as seguiram) têm, em seu âmago, pressuposições de identidade construídas a partir de descrições parciais de *tipos* que foram alçadas ao universal. Mas, no contexto aqui proposto, essas pressuposições não são necessárias

para que a ética – e a política – possa ser aplicada.

Proponho, portanto, uma indiferença ética quanto às identidades ontológicas e sugiro a inclusão, no âmbito ético-político, de um princípio de beneficência, no qual todos os que vivem em sociedade tenham sua singularidade levada em consideração. Daí, a construção de regras mínimas de convivência (nas quais o respeito pelo outro seja o fator primordial) que tenham como pressuposto a singularidade de cada instância de humano de modo que as sociedades sejam erigidas, tanto nas suas leis quanto em sua estrutura física, com o intuito de respeitar a todos aqueles que nela convivem independentemente de cor da pele, religião, preferência sexual, sexo, gênero ou capacidades físicas e mentais.





REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALCOFF, L. M. **Visible Identities:** race, gender, and the self. New York: Oxford University Press, 2006.

APPIAH, K. A. **In My Father's House:** Africa in the philosophy of culture. New York: Oxford University Press, 1992.

_____; GUTMANN, A. **Color Conscious:** the political morality of race. Princeton: Princeton University Press, 1996.

_____. **Na Casa de Meu Pai:** a África na filosofia da cultura. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

_____. **The Ethics of Identity. Princeton:** Princeton University Press, 2005.

ARENDT, H. **Between Past and Future:** six exercises in political thought. New York: Viking Press, 1961.

_____. **Eichmann in Jerusalem:** a report on the banality of evil. New York: Viking Press, 1965.

_____. **The Origins of Totalitarianism.** New York: Harcourt Brace & Company, 1979.

_____. **The Life of Mind.** San Diego: Harvest Books, 1981.

_____. **Eichmann em Jerusalém:** um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de Sônia Orieta Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.

_____. **As Origens do Totalitarismo.** Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **The Human Condition.** 2. ed. Chicago: University Chicago Press, 1998.

_____. **Responsability and Judgement.** New York: Schocken Books, 2003.

_____ **Responsabilidade e Julgamento.** Tradução de Rousaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____ **Entre o Passado e o Futuro.** Tradução de Mauro W. Barbosa. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____ **A Vida do Espírito.** Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida; Antônio Abranches; Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a.

_____ **A Promessa da Política.** Tradução de Pedro Jongensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008b.

_____ **A Condição Humana.** Tradução de Roberto Raposo. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARISTÓTELES. **Política.** (a cura di) Carlo Augusto Viano. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2002.

ASSY, B. **Eichmann, Banalidade do Mal e Pensamento em Hannah Arendt.** In: MORAES, E. J. e BIGNOTTO, N. (orgs.). Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 136-165.

AUSTIN, J. L. **Como Hacer Cosas con Palabras.** Traducción de Genaro R. Carrió; Eduardo A. Rabossi. Barcelona: Paidós, 1991.

BAUM, B. D. **The Rise and Fall of the Caucasian Race:** a political history of racial identity. New York: New York University Press, 2006.

BAUMAN, Z. **Le Sfide Dell'Etica.** Traduzione di Giovanna Bettini. Milano: Feltrinelli, 1996.

BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F. **Principles of Biomedical Ethics.** 5 ed. New York: Oxford University Press, 2001.

BECKETT, A. E. **Citizenship and Vulnerability:** disability and issues of social and political engagement. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

BERNASCONI, R.; COOK, S. (ed.) **Race and Racism in Continental Philosophy**. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

BERNINI, L. **Maschio e Femmina Dio li Creò!? Il Sabotaggio Transmodernista del Binarismo Sessuale**. Milano: Il Dito e la Luna, 2010.

BERTILOTTI, T.; et al. (a cura di) **Altri Feminismi: corpi, cultura, lavoro**. Roma: Manifestolibri, 2006.

BEZERRA, B. G. **Questões de Gênero em Traduções da Bíblia para o Português e Inglês**. Discurso & Sociedad. Vol 5 (3). 2006, pp. 492-513.

BOBBIO, N. **Eguaglianza e Libertà**. Torino: Einaudi, 1995.

BOBBIO, N. **Igualdade e Liberdade**. Tradução de Carlos Nelso Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

BONNETT, A. **Anti-Racism: key ideas**. London: Routledge, 2000.

BONO, P.; KEMP, S. (ed.) **Italian feminist thought: a reader**. Oxford: Basil Blackwell, 1991.

BROWNLEE, K.; Cureton, A. (ed.) **Disability and Disadvantage**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BUSCAGLIA, L. **Os Deficientes e seus Pais**. Tradução de Raquel Mendes. 5 ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

BUTLER, J. **Bodies that Matter: on the discursive limits of "sex"**. New York: Routledge, 1993.

_____ **The Psychic Life of Power: theories in subjection**. California: Stanford University Press, 1997.

_____ **Gender Trouble: feminism and the subversion of identity**. New York: Routledge, 1999.

_____ **Undoing Gender**. New York: Routledge, 2004.

_____ **Giving an Account of Oneself.** New York: Fordham University Press, 2005.

_____ **Problemas de Gênero:** feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CALHOUN, C. **Feminism, the Family, and the Politics of the Closet:** lesbian and gay displacement. New York: Oxford University Press, 2000.

CAMPBELL, K. **Abstract Particulars** (Philosophical Theory). Oxford: Blackwell, 1990.

CARVALHO, M. P. F. S. **A Questão da Diferença dos Sexos em Aristóteles.** Rio de Janeiro, *Ethica*, v.12, n. 2, 2005. pp.157-175.

CAVARERO, A. **Per una teoria della differenza sessuale.** In. *Diotima: Il pensiero della differenza sessuale.* Milano: La Tartaruga, 1987a. pp. 43-79.

_____ **L'elaborazione filosofica della differenza sessuale.** In.: *La ricerca delle donne.* Torino: Rosenberg, 1987b. pp. 173-187.

_____ **Dire la nascita.** In. *Diotima: Mettere al mondo il mondo.* Milano: La Tartaruga, 1990. pp. 93-121.

_____ **Il Feminile Negato:** la radice greca della violenza occidentale. Verucchio: Pazzini Editore, 2007.

_____ **Nonostante Platone:** figure femminile nella filosofia antica. [Prima edizione: Roma: Editori Riuniti, 1990]. Verona: Ombre Corte, 2009a.

_____ **Tu che mi guardi, tu che mi racconti.** Filosofia della narrazione. 8 ed. Milano: Feltrinelli, 2009b.

_____ **Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea.** Barcelona: Anthropos Editorial, 2009c.

_____ **A Più Voci:** filosofia dell'espressione vocale. 3 ed. Milano: Feltrinelli, 2010.

CAVELL, S. **The Claim of Reason:** Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy. New York: Oxford University Press, 1999.

CHANTER, T. **Gênero:** Conceitos-Chave em Filosofia. Porto Alegre: Artmed, 2011.

CORREIA, A. (2004) **Crime e Responsabilidade:** a reflexão de Hannah Arendt sobre o direito e a dominação totalitária. In. DUARTE, A. et al. (org.) A Banalização da Violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. pp. 83-98.

DAVID-MÉNARD, M. **Sexualités, Genres et Mélancolie.** S'entretenir avec Judith Butler. Paris : Campagne Première, 2009.

DE GOUGES, O. **Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã** - 1971. Tradução de Selvino José Assmann. Interthesis. Vol. 4 n.1 Florianópolis Jan/ Junho - 2007.

DÌAZ, E. B. **Qué Cuenta como una Vida:** la pregunta por la libertad en Judith Butler. Madrid: Machado Libros, 2008.

DINIZ, D. **O que é Deficiência.** São Paulo: Brasiliense, 2007.

_____; SANTOS, W. (org.) **Deficiência e Discriminação.** Brasília: Letras Livres, 2010.

_____; et. al. (org.) **Deficiência e Igualdade.** Brasília: Letras Livres, 2010.

DU BOIS, W. E. B. **The Conservation of Races.** American Negro Academy Occasional Papers, nº 2, 1897. Copyright: The Pennsylvania State University - 2006. <<http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/webdubois/DuBoisConservationRaces.pdf>> Acesso em 10/10/2012.

DUARTE, A. **O Pensamento a Sombra da Ruptura:** política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ELLISON, R. **Invisible Man.** New York: Random House, 1952.

ERIBON, D. **Reflexões sobre a Questão Gay**. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

EZE, E. C. (ed.) **Postcolonial African Philosophy: a critical reader**. Cambridge: Blackwell, 1997.

FANON, F. **Los Condenados de la Tierra**. Traducción de Julieta Campos. 2 ed. Rosario: Kolectivo Editorial, 2007.

_____ **Piel Negra, Máscaras Blancas**. Traducción de Angel Abad Buenos Aires: Editorial Abraxas, 1973.

FELIPE, S. T. **Racionalidade e Vulnerabilidade**: elementos para redefinição da sujeição moral. Porto Alegre: Veritas v. 52, nº 1, 2007. pp. 184-195.

FERREIRA, M. L.R. (org.) **O que os Filósofos Pensam sobre as Mulheres**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998.

FORTI, S. **Banalità del Male**. In. PORTINARO, P. P. I Concetti del Male. Torino: Einaudi, 2002. pp. 30-52.

_____ **Hannah Arendt**: tra filosofia e politica.[Prima edizione: 1996] Milano: Bruno Mondadori, 2006.

_____ **I Nuovi Demoni**: ripensare oggi male e potere. Milano: Feltrinelli, 2012.

FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade** (Curso no Collège de France 1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GARNER, S. **Racisms**: an introduction. London: SAGE Publications, 2010.

GARRETT, B. **Metafísica**: conceitos-chave em filosofia. Porto Alegre: Artmed, 2008.

GLASGOW, J. **A Theory of Race**. New York: Routledge, 2009.

_____ **Racism as Disrespect.** In. *Ethics* 120 (1), 2009. pp. 64-93.

GOFFMAN, E. **Estigma:** notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Tradução de Mathias Lambert. Edição Eletrônica: Coletivo Sabotagem, 2004 Disponível em <www.sabotagem.revolt.org>. Acesso em 05/02/2011.

GOULD, S. J. **Desde Darwin** – Reflexiones sobre historia natural. Traducción de Antonio Resines. Madrid: Hermann Blume Ediciones, 1983.

_____ **A Falsa Medida do Homem.** Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____ **The Mismeasure of Man.** New York: W. W. Norton & Company, 1996.

GUARALDO, O. **Pensadoras de peso:** o pensamento de Judith Butler e Adriana Cavarero. Tradução de Maria Isabel de Castro Lima. In.: *Revista de Estudos Feministas*. Vol 15, nº 3, 2007. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/1715>>. Acesso em 09/02/2012.

_____ (a cura di) **Il Novecento di Hannah Arendt.** Verona: Ombre Corte, 2008.

_____ **Figure di una relazione:** sul pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero. In.: BERNINI, L.; GUARALDO, O (a cura di) *Differenza e relazione: L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero.* Verona: Ombre Corte, 2009. pp. 90-121.

GUERRA, E. **Storia e Cultura Politica delle Donne.** Bologna: Archetipolibri, 2008.

HALLEN, B. **A Short History of African Philosophy.** Bloomington: Indiana University Press, 2002.

HOOKS, B. **Mujeres Negras:** dar forma a la teoría feminista. In. hooks, b. et al. *Otras Inapropiables: feminismos desde las fronteras.* Traducción de Maria Serrano Gimenez et al. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004. pp. 33-50.

KANT, I. **Antropologia em Sentido Pragmatico**. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

_____. **Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime**. Campinas: Papirus, 1993.

KITTAY, E. F. **Love's Labor: essays on women, equality and dependency**. New York: Routledge, 1999.

_____. **At the Margins of Moral Personhood**. In. *Ethics* 116 (October-2005). pp. 100-131. Disponível em: <http://www.stonybrook.edu/commcms/philosophy/people/faculty_pages/docs/Kittay_Margins.pdf>. Acesso em 01/10/2012.

_____; CARLSON, L. (ed.) **Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy**. *Metaphilosophy Series in Philosophy*. Wiley-Blackwell, 2010.

KLEIBER, G. **La Sémantique du Prototype: catégories et sens lexical**. Paris : Press Universities de France, 1990.

KOHN, J. **O Mal e a Pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção á Vida do Espírito**. Tradução: Odilio Alves Aguiar. In. AGUIAR, O.; et al. (org.). *Origens do totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. pp. 9-36.

KRISTIANSEN, K.; et al. (ed.) **Arguing about Disability: philosophical perspectives**. New York: Routledge, 2009.

KUHN, T. S. **The Structure of Scientific Revolutions**. *International Encyclopedia of Unified Science*. Vol. 2, nº 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

LA BARRE, F. P. **Obras Feministas**. Edição Crítica de Daniel Cazés Menache, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, 2007.

LAFER, C. **A Reconstrução dos Direitos Humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **Hannah Arendt**: pensamento persuasão e poder. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LAKOFF, G. **Women, Fire and Dangerous Things**: what categories reveal about the mind. Chicago: Cambridge University Press, 1987.

_____. **No Pienses en un Elefante**: language y debate politico. Traducción de Magdalena Mora Mallo. Madrid: Editorial Complutense, 2004.

LEVINAS, E. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivitto; et al. Petrópolis: Vozes, 1997.

LOSURDO, D. **Controistoria del Liberalismo**. Bari: Laterza, 2010.

LOIZIDOU, E. **Judith Butler**: ethics, law, politics. New York: Routledge-Cavendish, 2007.

MACINTYRE, A. **Dependent Rational Animals**: why human being need the virtues. 3 ed. Illinois: Open Court, 2002.

MACKENZIE, I. **Política**: conceitos-chave em filosofia. São Paulo: Artmed, 2011.

MANN, M. **Il Lato Oscuro della Democrazia** : alle radici della violenza etnica. Traduzione Bruno Amato. Milano: Università Bocconi Editore, 2005.

MARGOLIS, E.; LAURENCE, S. (ed.). **Concepts**: core readings. Edição digital: Bradford Books, 1999.

MARTINO, G; BRUZZESE, M. **Las Filósofas**: las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento. Madrid: Ediciones Catedra, 1996.

McMAHAN, J. **Cognitive Disability, Misfortune, and Justice.** In. Philosophy and Public Affairs. Vol 25, nº 1. (Winter, 1996), pp. 3-35. Disponível em: <<http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/Courses/MCMAHANcogmisfortune.pdf>>. Acesso em 08/10/2012.

MELO, G. F.; Giavoni, A.; Tróccoli, B. T. **Estereótipos de Gênero Aplicado a Mulheres Atletas.** In.: Psic.: Teor. e Pesq. Vol .20 nº 3 Brasília Sept./Dec. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-37722004000300006&script=sci_arttext>. Acesso em 26/10/2012

MILES, R. M; BROW, M. **Racism.** New York: Routledge, 2003.

MILL, J. S. **A System of Logic Rationative and Inductive.** In. ROBSON, J. M. (ed.) Collected Works of John Stuart Mill – Vol VII. Toronto: University of Toronto Press, 1974.

_____**Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva.** São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).

_____**Sobre a Liberdade.** Tradução de Pedro Madeira. Lisboa: Edições 70, 2006.

MILLS, C. W. **Blackness Visible: essays on philosophy and race.** Ithaca: Cornell University Press, 1998.

_____**The Racial Contract.** Ithaca: Cornell University Press, 1999.

MOORE, C. **Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para a compreensão do racismo na história.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

NAVARRO, P. P. **Del Texto al Sexo: Judith Butler y la performatividad.** Madrid: Egales Editorial, 2008.

NEIMAN, S. **O Mal no Pensamento Moderno: uma história alternativa da filosofia.** Tradução de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da Moral.** Tradução de Paulo César Souza. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____ **Aurora:** reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NUSSBAUM, M. C. **Women and Human Development.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____ **Frontiers of Justice:** disability, nationality and species membership. Tanner Lectures on Human Values. Harvard University Press, 2006.

OLIVEIRA, N. **Affirmative Action, Recognition, Self-respect:** Axel Honneth and the phenomenological deficit of critical theory. In: Civitas. Vol. 9, nº 3. Porto Alegre: set-dez: 2009. pp. 369-385.

_____ **Towards a Phenomenology of Liberation:** a critical theory of race and the fate of democracy in latin America. In: CANTENŠ, B. J. (ed.) The American Philosophical Association: newsletter on hispanic/latino issues in philosophy. Vol 10, nº 1: 2010. pp. 15-23.

_____ **Racismo, Reconhecimento, Respeito:** Axel Honneth e o deficit fenomenológico da teoria crítica. In: BAVARESCO, A. et. al (org.) Projetos de filosofia [recurso eletrônico]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011. pp. 59-79.

ORTEGA Y GASSET, J. **A Rebelião das Massas.** Tradução de Marylene Pinto Michael. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ORTONY, A. (ed.) **Metaphor and Thought.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

PATERMAN, C. **O Contrato Sexual.** Tradução de Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PENA, S. D. J. **Razões para Banir o Conceito de Raça da Medicina Brasileira.** História, Ciências, Saúde – Manguinhos, v. 12, n. 1, Maio-Agosto – 2005. pp. 321-346.

PEREIRA, P. P. G. **Sucatas do Mundo:** noções de contaminação e de abjeção em uma instituição de portadores de AIDS. Sociedade e cultura, Vol. 4, nº 2, Julho-Dezembro, 2001. Universidade Federal de Goiás – Brasil, pp. 127-147.

PERRY, R. J. **“Race” and Racism:** the development of modern racism in America. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

PINZANI, A. **Os Sonâmbulos do Mal:** Eichmann e o nazismo na ótica de Hannah Arendt. In: CESCÓN, E. e NODARI, P. C. (org.). O Mistério do Mal: urgência da educação para o bem. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

PLATÃO. **Tutti gli Scritti.** (a cura di) Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000.

PLUMELLE-URIBE, A. **La Ferocité Blanche.** Paris: Albin Michel, 2001.

PRECIADO, B. **Testo Yonqui.** Madrid: Espasa Calpe, 2008.

PULEO, A. H. **Filosofia e Gênero:** da memória do passado ao projeto de futuro In: GODINHO, T. e SILVEIRA, M. L. (org.) Políticas Públicas e Igualdade de Gênero. São Paulo: Coordenadoria Especial da Mulher (Cadernos da Coordenadoria Especial da Mulher, nº 8), 2004. pp. 13-34.

RANCIERE, J. **O Desentendimento:** política e filosofia. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.

RATTANSI, A. **Racism:** a very short introduction. New York: Oxford University Press, 2007.

RAWLS, J. **A Theory of Justice.** New York: Oxford University Press, 1971.

_____. **O Liberalismo Político.** Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

_____. **Political Liberalism.** New York: Columbia University Press, 1996.

REALE, G. **Metafísica:** ensaio introdutório. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

REISIGL, M; WODAK, R. **Discourse and Discrimination:** rhetorics of racism and antisemitism. New York: Routledge, 2001.

RESTAINO, F.; CAVARERO, A. **Le Filosofie Femministe**. Torino: Paravia, 1999.

RICHARDS, R. **The Species Problem**: a philosophical analysis. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

RICOEUR, P. **O Mal**: um desafio à filosofia e à teologia. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988.

ROSCH, E., and Mervis, C. B. **Family Resemblances**: Studies in the Internal Structure of Categories. In.: *Cognitive Psychology*, 7, 573-605. (1975). Disponível em : <<http://homepage.psy.utexas.edu/homepage/group/loveLAB/love/classes/concepts/RoschMervis1975.pdf>>. Acesso em 07/10/2012.

_____ et. al. **Basic Objects in Natural Categories**. (1976) In.: *Cognitive Psychology*, 8, 382—439. Disponível em: <<http://l3d.cs.colorado.edu/~ctg/classes/lib/cogsci/rosch.pdf>>. Acesso em 07/10/2012.

_____ **Principles of Categorization**. In E. Rosch and B. Lloyd (eds.), *Cognition and Categorization*. (pp. 27-48). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates. Disponível em: <http://www.tamaraberg.com/teaching/Spring_12/cse591/papers/Cognition&Categorization.pdf>. Acesso em 05/1/2012.

ROSENFELD, D. L. **Do Mal**: para introduzir em filosofia o conceito de mal. Porto Alegre/São Paulo: L&PM, 1988.

ROSS, Sir. D. **Aristotle**. New York: Routledge, 1995.

_____ **A Teoria das Ideias de Platão**. Tradução de Marcus Reis. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2008. Disponível em <http://www.4shared.com/document/dhiuTOFk/ROSS_Sir_David_A_Teoria_das_Id.htm>

SAHLINS, M. **The Western Illusion of Human Nature**: with reflections on the long history of hierarchy, equality and the sublimation of anarchy in the West, and comparative notes on other conceptions of the human condition. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008.

SALIH, S. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Tradução de Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

SALIS, F. A. (2007) **O Documentário Corretivo**: performance e performatividade na teoria de Bill Nichols. In. Machado Jr., R. et. al. (org.) Estudos de Cinema. São Paulo: Annablume: Socine, 2007. pp. 101-109.

SCANLON, T. **What We Owe to Each Other**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

SEN, A. **Equality of What?** In. Tanner Lectures on Human Values. Ed. S. M. McMurrin. Salt Lake City: University of Utah Press, 1980.

_____ **Inequality Reexamined**. New York: Oxford University Press, 2006.

_____ **Desigualdade Reexaminada**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SCHIO, S. M. **Hannah Arendt**: história e liberdade (da ação à reflexão). Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

_____ **A Ética da Responsabilidade em Arendt e Jonas**. In.: Revista Dissertatio- UFPel [32] – Verão 2010, pp. 157-174, 2010.

_____ **Hannah Arendt**: o mal banal e o vulgar. In. Veritas, v. 56, nº 1 - jan/abr, 2011. pp. 127-136.

SHETH, F. A. **Toward a Political Philosophy of Race**. Albany: State University of New York Press, 2009.

SINGER, P. **Compendio de Ética**. Traducción de Jorge Vigil Rubio; Margarita Vigil. 2 ed. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

SOUKI, N. **Hannah Arendt e a Banalidade do Mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

STAMOS, D. N. **The Species Problem**: biological species, ontology, and the metaphysics of biology. Maryland: Lexington Books, 2003.

SULLIVAN, S.; TUANA, N. (ed.) **Race and Epistemologies of Ignorance**. Albany: State University of New York Press, 2007.

TAYLOR, C. **Multiculturalism**: examining the politics of recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994.

TAYLOR, J. R. **Linguistic Categorization**: prototypes in linguistic theory. Oxford: Clarendon Press, 1995.

TEMPLETON, A. R. **Human Races**: a genetic and evolutionary perspective. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 100, No. 3. (Sep., 1998), pp. 632-650. Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0002-7294%28199809%292%3A100%3A3%3C632%3AHRAGAE%3E2.0.CO%3B2-7>> - Acesso em: 24/10/2012.

TODOROV, T. **A Raza y el Racismo**. In: *Nosotros y los otros*. Madrid, Siglo XXI, 1991. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/111248951/Todorov-La-Raza-y-El-Racismo>>. Acesso em 20/10/2012 , pp. 115-121.

TÜRCKE, C. **Sesso e Spirito**: la filosofia nella guerra tra sessi. Traduzione di Giuseppe Cospito. Milano: Il Saggiatore, 1995.

VASCONCELLOS, Z. **A Influência da Experiência Cotidiana na Linguagem**. CIFEFIL (Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos) - 2006. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/viiiifelin/06.htm#_ftn7>. Acesso em 20/10/2012.

VYGOTSKI, L. S. **Fundamentos de Defectología**. Obras Escogidas V. Traducción de Julio Guillermo Blank. Madrid: Visor, 1997.

WARNKE, G. **After Identity**: rethinking race, sex and gender. New York: Cambridge University Press, 2007.

WEST, C. **Questão de Raça**. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. **Race Matters**. 2 ed. Boston: Beacon Press, 2001.

WILLIAMS, D. C. **The Elements of Being.** In. *Metaphysics* 7. 3-18, 171-192: 1953. Disponível em < <http://www.hist-analytic.org/WILLIAMS3.htm> >. Acesso em 05/08/2009.

WILLIAMS, M. E. (ed.) **Racism.** San Diego: Greenhaven Press, 2004.

WITTGENSTEIN, L. **Investigaciones Filosóficas.** Traducción de Alfonso Garcia Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Ediciones Altaya, 1999.

YOUNG-BRUEHL, E. **Por Amor ao Mundo:** a vida e a obra de Hannah Arendt. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

ZACK, N. (ed.) **American Mixed Race:** the culture of microdiversity. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

_____ **The Ethics and Mores of Race:** equality after the history of philosophy. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2011.

ZINGANO, M. A. **Homonimia do Ser e o Projeto Metafisico de Aristóteles.** Tradução Aulus Mandagará Martins; Delamar Dutra; João Hobuss. Pelotas: Dissertatio, (5), p. 5-31, Inverno, 1997.