

**RESSIGNIFICAR A VIDA PELO ESTRANHO:
UMA ABORDAGEM HERMENÊUTICA E PÓS-METAFÍSICA A PARTIR DE
RICHARD RORTY**

*Marcelo Martins Barreira**

RESUMO: O artigo recontextualiza na contemporaneidade a filosofia como modo de vida. A (trans)formação do humano no pensamento pós-metafísico retoma a atitude tradicional da filosofia antiga, pluralizando-a e deflacionando-a em seu caráter fundacional. Assim, nossa costura hermenêutica se tece pela figura do estranho, da estranheza e, mais concretamente, do estrangeiro como eixo-interpretativo desse decurso (trans)formativo do universo psíquico – na primeira parte do artigo, fortemente marcado pela proposta rortiana – e sociocultural – tratada na segunda parte deste artigo –, onde se trava mais amplamente o diálogo com, sobretudo, Derrida, Taylor e Honneth.

PALAVRAS-CHAVE: Estranho. Pós-Metafísica. *Self*. Diversidade Cultural. Rorty.

**RESIGNIFY LIFE BY THE STRANGER:
A HERMENEUTIC AND POST-METAPHYSICAL APPROACH BASED ON
RICHARD RORTY**

ABSTRACT: The article recontextualizes philosophy as a way of life in contemporaneity. The (trans)formation of the human being in post-metaphysical thinking retakes the traditional attitude of ancient philosophy but pluralizing it and deflating it in its foundational character. Thus, our hermeneutic seam is weaved through the figure of the stranger, of strangeness and, more specifically, the foreigner as an interpretive-axis of this (trans)formative course of the psychic universe – in the first part of the article, strongly marked by the Rortian proposal – and the sociocultural universe – in the second part of this article –, where there is a broader dialogue with, above all, Derrida, Taylor and Honneth.

KEYWORDS: Stranger. Post-Metaphysics. Self. Cultural Diversity. Rorty.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Docente na Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). E-mail: marcelobarreira@ymail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9367-3073>

Introdução

Neste artigo, o fio condutor de nossa abordagem hermenêutica de diálogo filosófico-edificante e não fundacional ou metafísica, assumida por Richard Rorty, será a proposta desse pensador contra um tipo dominante de filosofia teórica com características de sobreprofissionalização (RORTY, 2006, p. 105). O autor americano se aproxima esteticamente das formas de vida em seus processos (trans)formativos do humano. O estranho no *self* e na cultura reconfiguram filosoficamente o modo de vida humano. A contraposição rortiana entre o inconsciente e o consciente – embora como “quase-pessoas” em conversação – permite-nos associar o inconsciente à estranheza na dinâmica dialógica de construção da identidade do *self*. Na segunda seção, essa antropologia filosófica se desdobra numa filosofia político-cultural a partir do estranho como alternativa à “maioria moral”¹, tornando-se referência para uma efetiva construção democrática pautada pela diversidade; assim, políticas de reconhecimento das diferenças socioculturais constituem a mola mestra de uma escola afeita contra a invisibilidade e o desprezo às “maiorias minorizadas” (SANTOS, 2020).

A estranheza do inconsciente como modo de (trans)formação subjetiva

Contemporaneamente, Pierre Hadot, em *Exercícios espirituais e filosofia antiga* (2014), foi quem recuperou a filosofia como modo de vida, influenciando autores como Michel Foucault. Hadot, nessa obra, tem um capítulo intitulado *A filosofia como maneira de viver* (HADOT, 2014, p. 286ss). Nesse texto, ele mostra como a filosofia antiga visava transformar racionalmente a vida (HADOT, 2014, p. 286). Praticando o método filosófico a cada instante haveria um progresso espiritual em vista da conversão radical de todo o ser do filósofo (HADOT, 2014, p. 262). Por isso, a busca pela sabedoria era um exercício de todo o ser e a sabedoria implicava na tranquilidade da alma (*ataraxia*); na liberdade interior (*autarkeia*) e na consciência cósmica, no caso de várias escolas filosóficas, excluindo-se a do ceticismo (HADOT, 2014, p. 263). As teorias das escolas se condensavam num núcleo dogmático de forte eficácia psíquica por seu caráter minemotécnico, fornecendo ao espírito poucos e essenciais princípios para disporem o filósofo à atitude fundamental de orientar sua atenção (*prosoché*) ao presente (HADOT, 2014, p. 265) – disposição assim explicada por Michel Foucault: “O discurso filosófico deve ser escutado com toda atenção ativa de alguém que procura a verdade” (FOUCAULT, 2004c, p. 419).

¹ Expressão que é usada aqui apenas em analogia à *Moral Majority*, organização política conservadora fundada em 1979 por Jerry Falwell nos Estados Unidos; cujo lobby consistia na defesa da concepção tradicional de família e na contraposição ao aborto e à diversidade sexual.

Nesse movimento (trans)formativo e espiritual, importa o exame de consciência e, para Michel Foucault em *A escrita de si* (FOUCAULT, 2004a, p. 144-162), tal exame de consciência se sucede como uma ascese pela escrita, numa das mais importantes “técnicas de si”:

A escrita de si mesmo aparece aqui claramente em sua relação de complementaridade com a anacorese: ela atenua os perigos da solidão; oferece aquilo que se fez ou se pensou a um olhar possível; o fato de se obrigar a escrever desempenha o papel de um companheiro, suscitando o respeito humano e a vergonha; é possível então fazer uma primeira analogia: o que os outros são para o asceta em uma comunidade, o caderno de notas será para o solitário. Mas, simultaneamente, é levantada uma segunda analogia, que se refere à prática da ascese como trabalho não somente sobre os atos, porém mais precisamente sobre o pensamento: o constrangimento que a presença de outro exerce na ordem da conduta. a escrita o exercerá na ordem dos movimentos interiores da alma; nesse sentido, ela tem um papel muito próximo da confissão ao diretor espiritual sobre a qual Cassiano dirá, na linha da espiritualidade evagriana que ela deve revelar, sem exceção, todos os movimentos da alma (*omnes cogitationes*). Enfim. a escrita dos movimentos interiores aparece também, segundo o texto de Atanásio, como uma arma no combate espiritual: enquanto o demônio é uma potência que engana e faz com que o sujeito se engane sobre si mesmo (toda uma grande parte da *Vita Antonii* é consagrada a essas astúcias). a escrita constitui uma experiência e uma espécie de pedra de toque: revelando os movimentos do pensamento. ela dissipa a sombra interior onde se tecem as tramas do inimigo. Esse texto – um dos mais antigos que a literatura cristã nos deixou sobre o tema da escrita espiritual — está longe de esgotar todas as significações e formas que esta assumirá mais tarde. (FOUCAULT, 2004a, p. 145)

Foucault, na citação acima, recupera, a recomendação da obra *Vita Antonii*, de Atanásio, declarando o valor terapêutico-espiritual da escrita filosófica, concebida e praticada como “estética da existência”, sem, no entanto, o enfoque metafísico da antiguidade grega. No artigo *O uso dos prazeres* (FOUCAULT, 1998), essa prática da escrita como exercício de si no pensamento é igualmente uma ascese, contribuindo para uma compreensão de espiritualidade como “estética da existência” (FOUCAULT, 2004b, p. 288-300). As “práticas de si” retomam da filosofia estoica e platônica um movimento de conversão em direção a si. Hadot, contudo, diverge da ênfase foucaultiana. Hadot aponta para uma dimensão universal e além da consciência de si, equacionando-a desde a Natureza e a Razão Universal (HADOT, 2014, p. 297). A interiorização supera o âmbito solipsista, subjacente à apropriação dessa filosofia por Foucault, em prol da frágil sabedoria alcançada em face da totalidade cósmica (HADOT, 2014, p. 298).

O pensamento de Richard Rorty, na contemporaneidade, embora numa aproximação pós-metafísica, em sintonia com o pensamento antigo, é concebida pelo autor americano como uma filosofia edificante (RORTY, 2004, p. 319) e em vista de uma totalidade, mas, diferentemente da Filosofia Antiga estudada por Hadot, essa totalidade se constitui na utopia de uma “cultura como uma conversação, em vez de como uma estrutura erigida sobre fundações” (RORTY, 2004, p. 285). Ao contrário da busca por uma essência do ser humano diante do fundamento da Razão Universal, essa conversação deflacionada nos edifica por contribuir com nossa transformação da existência pela criação poética de novos vocabulários acerca de si e do mundo:

A tentativa de edificar [...] pode consistir na actividade hermenêutica de estabelecer ligações entre a nossa própria cultura e qualquer cultura exótica ou período histórico, ou entre a nossa disciplina e uma outra que pareça perseguir fins incomensuráveis num vocabulário incomensurável. Mas pode, em vez disso, consistir na actividade “poética” de projectar esses novos objectivos, novas palavras, ou novas disciplinas, seguida, por assim dizer, pelo inverso da hermenêutica: a tentativa de reinterpretarmos o nosso ambiente familiar nos termos pouco familiares das nossas novas invenções (RORTY, 2004, p. 319).

No tocante às formas de vida culturais, Rorty (1999) articula uma compreensão da vida como obra de arte em consonância com a proposta de Foucault, isto é, não visando uma essência universal do humano. Rorty, no entanto, vê o ser humano de maneira inovadora ao conceber o *self* como uma rede composta por conjuntos coerentes e plausíveis de crenças e desejos, caracterizando cada um deles como “quase-pessoa”. As “quase-pessoas” ampliam e dinamizam o *self* em contraponto à limitante busca pela essência de alguém. Essa ampliação “estética” assume um âmbito “social” na subjetividade. Em grandes linhas, haveria uma dupla estratégia de redescrição de si: a) pela via ascético-mística de purificação, a partir de uma essência, ou b) pela via estética de ampliação de si, especialmente pela inovação semântica, equiparável, a nosso ver, à “estética da existência” de Foucault. Optando pela segunda estratégia, a redescrição irônica usa a imaginação para alcançar o estranho, alargando o “nós”, ao ponto de fazê-lo nosso parceiro de conversação, seja no psiquismo e seja na cultura, a ser tratada na próxima seção.

Para Sigmund Freud, o *self* “não é senhor nem mesmo em sua própria casa” (FREUD, 1987, p. 336). Rorty lê essa citação como se ela indicasse uma relação entre “quase-pessoas” no mundo psíquico, formando uma sociabilidade entre elas. Com essa conversa entre pequenos eus, um deles passa a ser o “consciente” e outro, o “inconsciente”. Essas partes do eu conversam entre si e, por meio dessa conversação, uma dessas “quase-pessoas” se coloca, pela introspecção, como a identidade “estética” do *self*.

De um ponto de vista político-moral subjetivo, cumpriria facilitar a conversação com outras “quase-pessoas” estranhas no *self* como metáfora do conjunto alternativo e não-hegemônico de crenças e desejos, o “inconsciente”. Ficamos mais versáteis ao respeitarmos nossos pequeno outros “eus” intrapsíquicos como narrativas de redescrição de si alternativas, estranhas e inconscientes, convertendo-nos em pessoas mais maleáveis e desdobráveis. Isso é a autotransformação ou redescrição estética de si para Rorty – numa noção antropológica bem diferente dos extremos tanto de uma arquetípica pré-racionalidade, quanto de uma suprarracionalidade mística.

Rorty cita Strenger (*apud*: RORTY, 1998, p. 234) ao tratar a respeito da identidade do *self*, entendendo-a como a “criação estética na qual os vários vetores da personalidade integram-se numa direção geral. [...]. O sentido da direção e a luta em direção à coerência nos torna indivíduo”. Nesse horizonte interpretativo, a identidade subjetiva se plasma numa metaestabilidade psíquica pela coerência estético-existencial de um sentido formado por uma rede harmoniosa de crenças e desejos, impedindo

esfacelar esquizofrenicamente o psiquismo. A metaestabilidade da psique, portanto, é a coerência interna e não-aleatória de uma rede harmoniosa de crenças e desejos. O conteúdo particular de um conjunto de crenças e desejos se metamorfoseia enquanto representação total do sujeito, plasmando a identidade do *self*.

Aprofundemos essa forma de “estética” de redescrição do *self*. Cada conjunto de crenças e desejos se articula com os demais numa cadeia não-causal de equivalência no peso e valor de cada um deles. A conversação entre tais conjuntos se baseia nessa equivalência entre eles, mas, dessa conversação, contudo, aflora e se destaca um conjunto, qualificado então como o “consciente”. Desse modo, o conteúdo particular de um conjunto de crenças e desejos plasma precariamente a identidade transitiva do *self* como uma totalidade harmoniosa de histórias eventuais e suas “idiossincrasias acidentais” (RORTY, 1999, p. 199), abrindo caminho para uma salutar ampliação enriquecedora do *self*.

Sonhos, atos falhos e demais sintomas são indícios do inconsciente a serem decifrados; assim, caso se pretenda redescrever o termo “centralidade” para manter uma espécie de “ponto” arquimediano da vida psíquica, propõe-se – diverso de um centro fixo e objetivo da consciência – um centro móvel de gravidade narrativa da identidade do *self* (RORTY, 1999, p. 89). A tensa estabilidade desse “centro” semântico acontece de modo contingente e plural pela contínua disputa narrativa entre as “quase-pessoas” do *self* — como na harmonia de uma obra de arte, cuja harmonia se compõe de ricos elementos de contraste e dissonância. Por isso, a arte funciona como referência para se lidar com o “surrealismo” da complexa estabilidade-instável da produção narrativa da “quase-pessoa”, opondo-se à antropologia filosófica metafísica em sua identidade fixa, substantiva e hierarquizada das faculdades humanas.

O *self* acolhe uma extensa rede alternativa de crenças e desejos em conversação. No mundo político-linguístico intrapsíquico, a “quase-pessoa-consciência” – o “consciente” –, assim denominada porque é a “quase-pessoa” que hegemoniza a conversação entre “quase-pessoas” do *self*. A pluralidade de crenças e desejos no mundo psíquico estimula a singularidade individual de cada conjunto como “quase-pessoa”, favorecendo a conversação entre eles, sem uma teleologia ou caminho predeterminado de alcance para tal conversação. Essa ausência de orientação prévia, todavia, não exclui uma orientação ou responsabilização moral do *self*, ao inverso. Ora, a opção por um dos conjuntos como forma de autoidentificação se configura numa exigência para o agir moral. Uma responsabilização moral do *self* se institui pela hegemonização do *self* por um conjunto de crenças e desejos perante outro e alternativo conjunto; por isso, “minoritário” na representação psíquica: o inconsciente.

O jogo hegemônico se dá numa conversação que implica numa decisão e num critério de satisfação moral sem o pressuposto de um necessário consenso entre elas. A ausência de consenso não significa uma desresponsabilização moral do sujeito, pois essa responsabilização do sujeito se constitui exatamente pela hegemonia de um conjunto de crenças e desejos frente aos demais conjuntos, sem uma hierarquização apriorística e fixa entre eles. Diante de uma hierarquização provisória entre conjuntos de

crenças e desejos, articulam-se circunstancialmente múltiplas combinações possíveis entre eles no *self*; de acordo com nossas escolhas morais.

Adicionar “quase-pessoas” dificulta fixar e enclausurar o *self* numa subjacente e apriorística essência como condição indispensável de fundamentação do comportamento moral. Contra a estratégia essencialista de redescrição do *self*, lembra-nos Jurandir Freire Costa: “nossa realidade psíquica é contingente e somos uma pluralidade identificatória sem centro ordenador metafísico, dada a vicariância, a variabilidade e a imprevisibilidade de nossos desejos” (COSTA, 1995, p. 96). A singularidade existencial e qualidade moral do *self* demanda uma “série de descrições contextuais” (COSTA, 1995, p. 96) do *self* e em ruptura com uma concepção metafísica dele: “Freud desarticula todas as distinções tradicionais entre o superior e o inferior, o essencial e o acidental, o central e o periférico. Deixa-nos um eu que é uma trama de contingências, e não um sistema ao menos potencialmente bem ordenado de faculdades” (RORTY, 2007, p. 71). O jogo hegemônico se dá numa conversação claudicante e não nos extremos antagônicos da univocidade ou da equivocidade entre tais conjuntos. A estranheza representada pelo inconsciente funciona no *self* como uma “quase-pessoa”, ao mesmo tempo, alternativa e parceira da conversação por sua capacidade de ampliar e alargar as fronteiras do *self*.

Em síntese, por participar enquanto “quase-pessoa”, da conversação no *self*, Rorty instaura uma “racionalidade” onde não havia na filosofia antiga e metafísica da existência: na figura do “inconsciente”. Associada ao “inconsciente” como “quase-pessoa”, admite-se, então, uma “racionalidade” dos afetos como condição de conversação. O inconsciente é estruturado linguisticamente; por conseguinte, não faz sentido compreendê-lo desde uma hipotética condição pré-linguística. Por isso, Rorty se opõe à persistência metafísica de qualificar afetos como partes pré-linguísticas e “baixas da alma”. Mesmo agindo como uma espécie de hospedeiro, o “inconsciente” participa da conversação numa equivalência com as demais “quase-pessoas” do *self*. Logo, apesar da diferenciação entre o consciente e o inconsciente, ambos são imprescindíveis numa conversação acolhedora e estimuladora de narrativas mais úteis à redescrição formativa e estética do *self*.

O reconhecimento e a visibilidade do estranho-estrangeiro como modo de (trans)formação coletiva

A estranheza veicula uma experiência alternativa, inclusive no âmbito sociocultural, em analogia à leitura rortiana do inconsciente. Para Rorty, a psicanálise nos transfigurou para sermos mais metafóricos, jocosos, irônicos, livres, sonhadores e inventivos em nossas autodescrições. Para a psicanálise, certas questões não são úteis para vivermos melhor. Questões como “Há algo profundo no interior de meu torturador – sua racionalidade –, para o qual eu possa apelar?” (RORTY, 1999, p. 212), hão de ser substituídas por outras e mais promissoras questões, por exemplo: “Se eu fizer isso agora ao

invés daquilo, que estória eu contarei para mim mesmo depois?” (RORTY, 1999, p. 212). Essa pergunta, como outras desse tipo, convertem-se numa estratégia mais eficaz de resolução de nossos dilemas morais.

Os dilemas morais não se resolvem epistemológica ou teleologicamente, mas pela conversação familiar entre autônomas, alternativas e estranhas “quase-pessoas”, instaurando provisoriamente novas redescritões do *self* por uma precária e contingente hierarquização dentre as opções de conjuntos de crenças e desejos no *self*, estabelecendo provisoriamente um “consciente” e um “inconsciente”. De um ponto de vista sociocultural, os dilemas morais se referem hoje em dia à nossa múltipla pertença a comunidades culturais – basta checar a variedade dos grupos que participamos no WhatsApp –, permitindo-nos conviver em ambientes valorativos diferenciados de acordo com o perfil moral e político-cultural de cada grupo, e do qual participamos e nos apresentamos enviesadamente. Daí a relevância de se repensar o impacto da maioria moral em nossa herança cultural, pluralizando nossos valores pela riqueza da linguagem e da experiência humana.

Nessa transvaloração político-cultural, novos vocabulários enriquecem a experiência e o sentimento do viver. Não fica claro como acontece o caminho de inauguração de um novo vocabulário; seja como for, o acontecimento poético se define por sua subversão vocabular, oportunizando um desdobramento político-cultural pela reinterpretação de obrigações morais alheias ao paradigma da razão iluminista. Escreveu Rorty: “O único ponto sobre o qual eu insistiria é que a preocupação moral do filósofo deveria ser antes continuar a conversação do ocidente do que insistir sobre um lugar para os problemas tradicionais da filosofia moderna dentro dessa conversação” (RORTY, 1990, p. 394). Para tanto, há de se abrir e se expor à conversação, em especial, com o estranho-estrangeiro (do latim, *extranĕus*, de fora/estranho), expondo-se à sua interpretação de mundo.

O “estranho” é assim nomeado por ser uma incógnita para nós. Ele ainda não foi apropriado de acordo com nossos valores, recebendo a etiqueta de “amigo” ou “inimigo”; sendo, por isso, mais ameaçador. Estranhos-estrangeiros representam bem o desafio de se acolher, em especial, por nos sentirmos ameaçados em nossos costumes e nosso modo de sentir, agir e pensar. Incomoda-nos quem nos surge à modo de estrangeiro apenas pelo fato de existir, a começar por sua presença corporal: pele, olhar, gênero, etnia, classe social etc. O desafio é, então, a materialidade do “estranho” à porta, solicitando para conosco conviver e conversar.

O estrangeiro é, por definição, apartado de sua terra natal. Seu exílio nos desorienta, obliterando-nos diante do novo que representa. Só um tempo de convivência numa atitude de abertura contínua à conversação, transmuda-se o “estranho” em “outro”. O estranho-estrangeiro oportuniza, no bojo de seu ser, uma conversação franqueadora de horizontes e não um muro de separação, silêncio e desprezo. Esse muro se levanta especialmente em situações de crise social, quando fica patente a falta efetiva de reconhecimento da dignidade de estranhos-estrangeiros desagradáveis. Esses estranhos-estrangeiros simbolizam também aqueles que não se encaixam nos valores da maioria moral e que, por isso, Richard

Santos chama esses grupos alheios (estranhos) à maioria moral – a dos autointitulados “cidadãos de bem” – de “maiorias minorizadas” (SANTOS, 2020).

Para dar conta da diversidade cultural, os atuais governos constitucionais recorrem ao conceito liberal de “tolerância”, de inspiração lockiana. Em 1689, época em que John Locke escreveu a *Carta sobre a Tolerância* (1987), procurava-se, com esse conceito de tolerância, sanar na Europa o problema das guerras religiosas, sobretudo entre católicos e protestantes. Problema que obstaculizava ao Estado garantir a vida, os bens e a liberdade da burguesia nascente. Diante de circunstâncias como essa, Charles Taylor acusa o liberalismo político como um “credo em luta” (TAYLOR, 2000, p. 267). Corrobora com essa expressão o discurso de alegada neutralidade do Magistrado Civil frente às disputas religiosas, pois, de fato, a dupla e pressuposta separação liberal entre Estado e religião e entre as esferas pública e privada esconde a parcialidade de sua origem judaico-cristã, ignorando a ausência de tais distinções em outras religiões, como no vigoroso islamismo. Assim, do enviesamento puritano de Locke vem a paradoxal frase teológica: “sob a lei evangélica, não existe, evidentemente, nenhum Estado cristão” (LOCKE, 1987, p. 111).

O liberalismo da igualdade dos direitos tem sido cego à diversidade cultural (TAYLOR, 2000, p. 266). O liberalismo, por ser um “credo em luta” (TAYLOR, 2000, p. 267), participa de um processo civilizatório marcado pela maioria moral ocidental de matriz judaico-cristã. Desse modo, grupos com pouca ou nenhuma representatividade político-institucional continuam excluídos dessa conversação oficial pelo não reconhecimento de seus valores e cultura pela maioria moral, a começar pela imposição exclusiva do uso de uma língua pelo “dono da casa” (DERRIDA, 2003, p. 36), como apresenta Jacques Derrida na citação abaixo. Mesmo diante do princípio liberal da igualdade universal dos direitos, de matriz kantiana (TAYLOR, 2000, p. 258), as maiorias minorizadas são colocadas no fim da fila das políticas públicas. Por ser um “credo em luta”, Jacques Derrida preferiu substituir “tolerância” por “hospitalidade”:

Ele [o estrangeiro] tem de pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, a língua que o dono da casa lhe impõe, o hóspede, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Este impõe-lhe a tradução na sua própria língua, e é a primeira violência. A questão da hospitalidade começa aí: deveremos nós pedir ao estrangeiro para nos compreender, para falar a nossa língua, em todos os sentidos deste termo, em todas as suas extensões possíveis, antes e a fim de o poder acolher em nossa casa? Se ele já falasse a nossa língua, com tudo o que isso implica, se nós partilhássemos já tudo quanto se partilha com uma língua, seria o Estrangeiro ainda um Estrangeiro e poderíamos nós falar a seu respeito de asilo ou de hospitalidade? É um paradoxo que vamos ver precisar-se (DERRIDA, 2003, p. 36).

Falar a língua do poder como exigência para a tolerância e a obtenção de cidadania vai de encontro à hospitalidade. Ao inverso, com a manutenção do sotaque do estrangeiro, com sua história, temos, aí sim, a hospitalidade como efetivo acolhimento. A hospitalidade não verticaliza peremptoriamente quem acolhe e quem é acolhido como no discurso acerca da tolerância liberal. Ora, é imprescindível

ampliarmos, também no plano social, nossas crenças e desejos para alcançarmos e incorporarmos crenças e desejos alternativos e estranhos.

Cada pessoa e coletividade experiencia a singularidade do estranho de modo irrepetível e único pela apropriação do afeto e da nova racionalidade desse outro, pressupondo aí a oportunidade de uma exuberante conversação sem fim. Daí a imprescindível política da diferença, legitimando a variedade de formas de vida, individuais e coletivas, com suas respectivas concepções de “bem” em contexto intercultural:

No caso da política da diferença, também poderíamos dizer que há em sua base um potencial universal, a saber, o de formar e definir a própria identidade, tanto como indivíduo quanto como cultura. Essa potencialidade tem de ser respeitada igualmente em todos. Todavia, ao menos no contexto intercultural, surgiu recentemente uma exigência mais forte, a de que concedamos igual respeito a culturas atualmente evoluídas. Críticos da dominação europeia ou branca, tendo em vista que estas não somente suprimiram, mas não conseguiram apreciar outras culturas, consideram esses juízos depreciatórios não só factualmente errôneos como também, de alguma maneira, moralmente errados. Quando se citam palavras do romancista Saul Bellow, algo como “quando os zulus produzirem um Tolstoi, vamos lê-lo”, toma-se isso como uma afirmação quintessencial da arrogância europeia, não só porque Bellow se demonstra claramente insensível ao valor da cultura zulu mas frequentemente também porque essas palavras são vistas como reflexo de uma negação em princípio da igualdade humana. A possibilidade de que os zulus, embora tendo o mesmo potencial de formação de cultura de qualquer outro povo, apresentem uma cultura menos valiosa do que outras é descartada desde o início. O próprio fato de se admitir essa possibilidade é uma negação da igualdade humana. O erro de Bellow aqui não seria um erro particular (possivelmente inconsciente) de avaliação, mas a negação de um princípio fundamental (TAYLOR, 2000, p. 252).

Para Saul Bellow, laureado em 1976 com o Prêmio Nobel de Literatura, tão-só quando os zulus produzirem um Tolstoi, vamos lê-lo. Essa arrogante afirmação supõe como excelentes àquelas formas literárias ocidentais e familiares para nós; junto a isso, ela, de antemão, exclui etnocentricamente uma prévia contribuição literária dos zulus na hipotética expectativa de que isso ocorra no futuro (TAYLOR, 2000, p. 272).

A exigência político-cultural de se reconhecer a dignidade humana de grupos socioculturais minoritários fez Charles Taylor escrever o texto *A política do Reconhecimento* (p. 241-274), publicado como capítulo do livro *Argumentos filosóficos* (2000). O próprio Taylor, conterrâneo de Saul Bellow, pertence a um desses grupos, pois a cidade onde nasceu fica na província francófona de Quebec, situada, por sua vez, num país predominantemente de fala inglesa, o Canadá, situação analisada por Taylor nesse capítulo, porquanto escreve: “O não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora” (TAYLOR, 2000, p. 240). Isto é, o não reconhecimento ou reconhecimento errôneo ou distorcido de identidades gera desprezo, acarretando consequências político-pedagógicas a indivíduos e grupos representativos de valores alternativos aos da maioria moral.

O desprezo racista da maioria branca é retratado em *O homem invisível* (2013), publicado em 14 de abril de 1952, portanto, no início da luta pelos direitos civis nos EUA e que culminará na Lei dos Direitos Civis, de 1964 – uma curiosa observação diante do parágrafo acima é o fato desse livro ter sido elogiado, logo depois de sua publicação em junho de 1952, exatamente por Saul Bellow (2022). O escritor negro Ralph Wando Ellison inicia essa obra com o seguinte relato de seu protagonista:

Sou um homem invisível. Não, não sou um fantasma como os que assombravam Edgar Allan Poe; nem um desses ectoplasmas de filme de Hollywood. Sou um homem de substância, de carne e osso, fibras e líquidos – talvez se possa até dizer que possuo uma mente. Sou invisível, compreendam, simplesmente porque as pessoas se recusam a me ver. Tal como essas cabeças sem corpo que às vezes são exibidas nos mafuás de circo, estou, por assim dizer, cercado de espelhos de vidro duro e deformante. Quem se aproxima de mim vê apenas o que me cerca, a si mesmo, ou os inventos de sua própria imaginação – na verdade, tudo e qualquer coisa, menos eu (ELLISON, 2013, p. 25).

Em referência a essa citação, Axel Honneth, no capítulo *Invisibilidad* da obra *La sociedad del desprecio* (2011, p. 165-181), aponta para o desprezo subjacente à invisibilidade. A invisibilidade relatada acima foi a empreendida pela maioria moral da sociedade branca. Ao verem “através” do protagonista a realidade, a maioria moral explícita concreta e afetivamente o desprezo por sua existência e origem sociocultural. Desprezo que se opõe ao reconhecimento de sua dignidade como pessoa. Vejamos o comentário de Honneth ao início do livro de Ralph Ellison:

En muchos testimonios de la historia cultural son conocidos los ejemplos de situaciones en las que los dominantes expresan su superioridad social frente a los subordinados, aparentando que no los perciben; quizás la más conocida sea el hecho de que a los nobles les estaba permitido desnudarse ante su servidumbre porque, en cierto modo, no la consideraban presente. De estas situaciones de invisibilidad con presencia física se distinguen los casos descritos por Ralph Ellison por su carácter particularmente activo: aquí los protagonistas, esto es, los señores blancos, parecen querer indicar a todos intencionadamente que manifiestan a las personas negras presentes que para ellos no son visibles. La expresión que el lenguaje familiar tiene preparada para tales formas activas de la invisibilización es la de “mirar a través”, *looking through*: disponemos de la capacidad de demostrar nuestro desprecio a personas presentes mediante el hecho de comportarnos frente a ella como si no figurara físicamente en el mismo espacio. En este sentido, el “ver a través” tiene enteramente un aspecto performativo, porque exige gestos o modos de comportamiento que dejen claro que los demás no solo no son vistos accidentalmente, sino que no son vistos intencionalmente. Probablemente resulte razonable distinguir grados de vulnerabilidad mediante tal invisibilización según cuán activamente tome parte en ello el sujeto que percibe: lo que va desde la distracción inocente por la que se olvida saludar a un conocido en una fiesta, pasando por la ignorancia absorta del señor de la casa frente a la mujer de la limpieza, a la que pasa por alto a causa de su insignificancia social, hasta el ostensible “ver a través”, que la persona negra afectada solo puede entender como signo de humillación (HONNETH, 2011, p. 166-167).

Há uma invisibilidade performativa de gestos intencionais de humilhação. Mulheres e homens que usam crachás e macacões são explicitamente ignorados pelos “senhores da casa”. Seu gênero, etnia

e atuação se reduzem à máquina e à coisa, como parte da paisagem, menosprezando sua existência na interação social e como parceiros de conversação. A invisibilidade de um gari se exprime ao “vermos através” dele. Não se vê ele como pessoa, mas o rótulo de sua função social, escapando-lhe sua singularidade e seu jeito de ser. Rótulos reificam. Sartre indica tal reificação pela atuação profissional do garçom de café. Sartre, com sua acuidade fenomenológica de frequentador do Café de Flore – famoso por sua ilustre frequência –, assim descreve a figura modelar de “garçom”:

Vejamos esse garçom. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápidos demais, e se inclina com presteza algo excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de funâmbulo, mantendo-a em equilíbrio perpetuamente instável, perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. Toda sua conduta parece uma brincadeira. Empenhasse em encadear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros (SARTRE, 2005, p. 62).

Pelas palavras “demais”; “excessiva”; “demasiado”; “rigor”; “preciso”; “autômato” “perpetuamente”, Sartre mostra uma ação coreografada em atendimento à expectativa do imaginário social ao se portar como “garçom”. Ele cumpre o socialmente esperado. Ora, cá entre nós, diante de qualquer tema ou discussão entre casais ou amigos, não lhe careceria se intrometer em nossa conversa no restaurante. Espera-se dele exclusivamente uma postura profissional de neutralidade protocolar em falas e atitudes-padrão enquanto “garçom”. O próprio garçom, no entanto, sabe-se não existir tão-só como uma coisa (ser-em-si) no mundo:

Acontece que, paralelamente, garçom não pode ser garçom, de imediato e por dentro, à maneira que esse tinteiro é tinteiro, esse copo é copo. Não que não possa formar juízos reflexivos ou conceitos sobre sua condição. Sabe muito bem o que esta “significa”: a obrigação de levantar-se às cinco, varrer o chão do café antes de abrir, ligar a cafeteira, etc. Conhece os direitos contidos nessa condição: a gorjeta, direitos sindicais, etc. Mas todos esses conceitos e juízos remetem ao transcendente. São possibilidades abstratas, direitos e deveres conferidos a um “sujeito de direito”. E é exatamente o sujeito que devo ser e não sou (SARTRE, 2005, p. 63).

Para além da reificação de sua figura como “coisa-garçom”, conforme esse profissional é socialmente concebido, o garçom se percebe idealmente como “sujeito de direitos” e, em seu ser-para-si, constata o desafio de diariamente incorporar o personagem a ele destinado pelo imaginário social: sua condição de “garçom”. Não lhe é fácil a luta por direitos e melhores condições de trabalho e, após cumprir sua função social, dar vazão a um projeto pessoal.

Por fim, talvez o maior problema social, que não seria o caso do garçom analisado por Sartre, é a pior das invisibilidades: a invisibilidade assumida – e por isso não vista – por quem sobrevive à maioria moral. Esse alguém sabota a si – em seu mundo psíquico e social – ao se incapacitar a romper com essa

sua invisibilidade. Em analogia ao célebre ditado popular, a pior invisibilidade é a invisibilidade do próprio preconceito. Mesmo se a invisibilidade – devida a um excesso de vergonha – do desempregado ao introjetar a ideologia meritocrática divirja daquela dos familiares de um paciente psiquiátrico pela peculiar e “anormal” lógica de sua apreensão do mundo – daí a denúncia foucaultiana da naturalização da “normalidade” (FOUCAULT, 2001) –, em ambos os casos, ao se esconder a situação de dor, restringindo-a à esfera privada, a situação pessoal e social/familiar se agrava porquanto não se politiza a raiz do problema social. Não se justifica qualificar alguém de indolente se as causas de seu desemprego são fruto de políticas governamentais. O reconhecimento da dignidade dessas pessoas funciona aqui para elas como direito de existência.

Considerações finais

Abrir-se ao estranho é a mais efetiva estratégia de autotransformação e de transformação sociocultural e tais transformações acompanham a origem etimológica do termo “estética” (*aisthētikē*) por essa sua origem evocar a sensibilidade e não o anestesiamiento ou a indiferença quanto ao estranho. Não estamos, portanto, diante de uma “estética da existência” como uma atualização do dandismo. O estranho dentro e fora de nós persiste em nos incomodar existencial e historicamente. Nessa travessia histórico-existencial, a incerteza ou imprevisibilidade acompanha-nos pela aventura do caminho.

Nesse caminho, manteremos a injustiça de nosso conforto identitário, individual e coletivo, ao deixarmos de ver o estranho. A formação político-democrática exige que nos desinstalemos desse conforto para enxergar a pluralidade cultural, cujas fronteiras são crescentemente móveis e precárias. E para enfrentar preconceitos socioculturais, um aspecto emancipatório determinante é a visibilização de invisíveis e, para desmascarar paradoxalmente nosso preconceito de cada dia, ajudar-nos-ia resgatar o Livro II da *República* (2001, 359d-360b), onde Platão retoma o mito do anel de Gíges. A invisibilidade de quem coloca esse anel permite-lhe checar a moralidade efetiva das pessoas, desmascarando-as. Seria como se o uso do anel fosse uma forma paradoxal de se verificar nossa, bem nociva, hipocrisia de todo dia. Contudo, o anel de Gíges não existe; assim, essa visibilização de estranhos, de perto ou de longe, configura-se numa política a serviço da diferença.

Ao governo e à sociedade lhes cabe reconhecer o valor e a dignidade político-cultural de maiorias minorizadas. Os “valores” do senso comum, implícitos na maioria moral, frequentemente se reproduzem na escola, reforçando socioculturalmente a ameaça contra essas maiorias minorizadas. Essa pretensa ameaça se exprime na postura belicosa do movimento político chamado “Escola sem Partido”. Em perfeita oposição à reafirmação dos valores da maioria moral, reforçada pelo *homeschooling*, as várias singularidades criam uma escola como comunidade de aventureiros pelos caminhos do estranho. A escola se vincula inexoravelmente à demanda constitucional da defesa e do estímulo à diversidade cultural, em consonância aos princípios democráticos que a erigiu; daí seu dever de assumir a tarefa ético-política de

mobilizar a comunidade educacional e a sociedade civil organizada para rever o que nela se afeita aos preconceitos da maioria moral. A escola há de ser o lugar por excelência no Estado democrático de Direito para se acolher a diversidade cultural, tendo como eixo a abertura aos estranhos e às estranhezas de cada um. Diante do estranho-estrangeiro – como metáfora e realidade sociocultural – é possível e devemos alargar nossos horizontes político-culturais de reconhecimento da moralidade das maiorias minorizadas enquanto alternativa a da maioria moral que teima em nos habitar.

REFERÊNCIAS

- BELLOW, Saul. Man Underground *Commentary*, publicado em junho de 1952, p. 608-610. Disponível em: <https://www.writing.upenn.edu/~afilreis/50s/bellow-on-ellison.html> Acesso em: 08mar2022.
- COSTA, Jurandir Freire. Resposta a Zeljko Loparic. In: *Percurso*, São Paulo, Ano 7, n.14, p. 86-96, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.
- ELLISON, Ralph Wando. *Homem Invisível*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.
- FOUCAULT, Michel. “A escrita de si”. In: _____. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a, p. 144-162. (Ditos & escritos V).
- FOUCAULT, Michel. “Uma Estética da Existência”. In: _____. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b, p. 288-300. (Ditos & escritos V).
- FOUCAULT, Michel. *O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998. (História da sexualidade, 2).
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004c.
- FREUD, Sigmund. *Conferência XVIII: fixação em traumas — o Inconsciente* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 16). Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HONNETH, Axel. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta, 2011.
- LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Ed. 70, 1987.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell, 1990.

- RORTY, Richard. *Truth and progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- RORTY, Richard. “Freud e a reflexão moral”. In: _____. *Ensaaios sobre Heidegger e outros*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 193-219. (Escritos filosóficos 2).
- RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Dom Quixote, 2004.
- RORTY, Richard. “Uma visão pragmatista da filosofia analítica contemporânea”. In: _____ & GHIRALDELLI Jr., Paulo. *Ensaaios pragmatistas: sobre subjetividade e verdade*. Rio de Janeiro: DPA, 2006, p. 105-125.
- RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- PLATÃO. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- SANTOS, Richard. *Maioria minorizada: um dispositivo analítico de racialidade*. Rio de Janeiro: Telha, 2020.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

*Recebido em: 16 de maio de 2022.
Aprovado em: 30 de maio de 2022.*