

Estado da publicação: Não informado pelo autor submissor

Corpos para além das transcendências: podemos nos situar de forma parcial?

Elias Dourado

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.6996>

Submetido em: 2023-09-18

Postado em: 2023-09-25 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

CORPOS PARA ALÉM DAS TRANSCENDÊNCIAS: PODEMOS NOS SITUAR DE FORMA PARCIAL?

Elias Francisco Fontele Dourado
<https://orcid.org/0000-0002-4677-6926>

<eliasfdourado@gmail.com>

Universidade de Brasília. Distrito Federal, DF, Brasil.

RESUMO: Em "As palavras e as coisas", Foucault (2000) menciona que o saber tripartido da renascença desemboca no saber binário da modernidade, a partir do século XVII. Tal binarismo é constituído pela percepção de um sujeito e aquilo que é percebido por este. A terceira parte, o mundo, não possui lugar nesse tipo de saber, senão como objeto a ser justificado pela percepção. Sendo um objeto dentre outros na análise perceptiva, o mundo se curva ao sujeito, de modo que o corpo deste nada mais é que um sustentáculo para a racionalidade. Como Foucault (2000) declara em seu livro, a constituição desse saber impacta todos os séculos seguintes, e continua a impactar. Se é a razão que deve constituir o mundo como se estivesse fora dele, então ela se coloca como uma transcendência, isto é, a propriedade *sui generis* de um sujeito que parece estar além deste mundo. Como podemos diluir tal transcendência? Como a noção de corpo situado constrange tal disposição?

Palavras-chave: transcendência, corpo, Foucault, parcial.

BODIES BEYOND TRANSCENDENCES: CAN WE SITUATE OURSELVES IN A PARTIAL WAY?

ABSTRACT: In "The Order of Things", Foucault (2000) mentions that the tripartite knowledge of the Renaissance leads to the binary knowledge of modernity, from the 17th century onwards. Such binarism is constituted by the perception of a subject and what is perceived by him. The third part, the world, has no place in this type of knowledge, except as an object to be justified by perception. Being an object among others in perceptual analysis, the world bows to the subject, so that the subject's body is nothing more than a support for rationality. As Foucault (2000) states in his book, the constitution of this knowledge impacted all subsequent centuries, and continues to do so. If it is reason that must constitute the world as if it were outside it, then it stands as a transcendence, that is, the *sui generis* property of a subject that seems to be beyond this world. How can we dilute such transcendence? How does the notion of a situated body constrain such a disposition?

Keywords: transcendence, body, Foucault, partial.

INTRODUÇÃO

Olhemos para trás, para o que há de primeiro em nossa análise. Em termos filosóficos, talvez não haja conceito tão diverso quanto o de *transcendência*. Cientes dessa diversidade, precisamos situar o nosso horizonte, a fim de não recairmos na ambiguidade ou em um labirinto que mistura diversos

sentidos. Em nossa pesquisa, defrontamo-nos com a escassez de bibliografia sobre os conceitos de *transcendental* e de *transcendência*, não encontrando um livro ou um artigo mais específico sobre a história do conceito. A tarefa está longe de ser simples, uma vez que tais conceitos podem ser compreendidos de alguma forma desde a filosofia platônica e o seu mundo das ideias (CHEN, 1972). Manter a precisão histórica por um período tão longo pode ser a tarefa para uma vida inteira. Em um momento mais oportuno, pretendemos redigir um livro sobre a história desses conceitos, visto que são basilares para a compreensão histórica de todas as ciências humanas. Faulconer (2003) já disse que entramos no terreno do transcendental, mas sem aprofundar em sua conceituação.

Esta introdução almeja fazer um pequeno breviário sobre o que seja uma transcendência. Como poderíamos pensar corpos para além das transcendências sem explicitar o recorte desses conceitos? Pois bem: Goris e Aertsen (2022) sublinham as principais disposições do que seja uma transcendência. Primeiramente, a partir do termo latino *transcendens*, temos a noção de um *alguilo que ultrapassa algo*, em um sentido que confere nobreza ao ser que é livre da matéria. Chen (1972) enxerga tal disposição em Platão, posto que o mundo das ideias seria justamente um local inteligível sem as ilusões da matéria sensível. A distinção entre um mundo real, inteligível e um mundo de cópias, sensível, apresenta aquele como transcendente e este como ilusório. Nessa colocação já percebemos o viés em enobrecer aquilo que é livre de matéria, como apontam Goris e Aertsen (2022). Em linhas gerais, Platão vê nas ideias a verdade, afastando-a da nossa sensibilidade e de nossa percepção imediata.

De imediato nos perguntamos: então não seria o corpo algo a ser superado? Algo de matéria sensível que nada mais é que uma passagem para a contemplação do mundo inteligível? Tal distinção marca profundamente o pensamento ocidental, a exemplo do que foi visível ainda na antiguidade com Plotino e Santo Agostinho. Como conta Porfírio (1982) em *Vida de Plotino*, o filósofo tinha vergonha de ter corpo, de modo que não suportava falar da própria raça, de seus progenitores e nem de sua pátria, que por acaso era o Egito. Foi Plotino, portanto, um pensador africano. Seria isso o reflexo de um racismo explícito? Seria a manutenção da filosofia platônica? Esta segunda possibilidade é algo de mais visível, posto que Plotino foi um neoplatônico. Não é preciso ir longe nas *Enéadas* para encontrar a visão de Plotino sobre o corpo: “quando a alma percebe que é tempo de se separar do corpo, a parte irracional se sentirá envergonhada em presença a parte racional, como um homem comum em presença de um sábio, ao buscar não fazer nada que esse sábio reprove”. (PLOTINO, 1982, p. 34-35). Sua escrita continua no sentido de que o corpo, a parte inferior, será purificado pela alma, a parte superior. Não é difícil de perceber as marcas platônicas em seu pensamento, os rastros daquela mesma

noção de *transcendens*, aquela que enobrece o ser livre de matéria e que busca o que há além do mundo sensível.

Com Agostinho não é diferente, como podemos interceptar em seu livro *A cidade de Deus*: “para o espírito é menos vergonhoso quando é desobedecido por suas partes inferiores do que quando seu querer e suas ordens são desobedecidas pelo corpo, corpo que é diferente dele, inferior a ele e não vive sem ele”. (AGOSTINHO, 2017, p. 352-353). Tanto em Plotino quanto em Agostinho vemos uma supervalorização do inteligível sobre o sensível, do espírito sobre o corpo, da alma sobre a matéria corpórea. Tal herança platônica é um dos capítulos do conceito de *transcendência*, um capítulo que vê no corpo apenas algo de impuro e de passageiro.

Goris e Aertsen (2022) também frisam um sentido outro de *transcendência*, baseando-se ainda no termo em latim *transcendens*, mas com a intenção de tratar daquilo que vai para além das categorias do ser de Aristóteles. O *bem* ele mesmo, a *verdade*, a *coisa*, o *um* ultrapassariam as categorias, pois são mais universais que elas. A busca por definições as mais gerais possíveis é um dos caminhos desse *transcendens* que se coloca como ciência. Compreender, pois, o ser, a coisa, a verdade, faz parte da doutrina transcendental, aquela que se coloca como aliada ou mesmo como sinônimo da metafísica. No texto *Concerning metaphysics*, Duns Scotus (1962) faz essa aproximação entre *transcendental* e metafísica. Vejamos:

Deve necessariamente existir alguma ciência universal que considera os transcendentais como tais. Essa ciência nós chamamos de “metafísica”, de “meta”, que significa “além” e “ciência da natureza”. É como, por assim dizer, uma ciência transcendente, porque se preocupa com os transcendentais. (SCOTUS, 1962, p. 2, tradução nossa).

Tal ciência que trata dos transcendentais, portanto, leva em consideração o que há de tão primordial e universal quanto a noção de *ser*, a exemplo do *um*, da *coisa*, como bem apontam Goris e Aertsen (2022) ao relembrem da problematização de Aristóteles no livro quatro da *Metafísica*. Esse ímpeto pela busca de uma filosofia primeira que esmiuça o que há de mais universal naquilo que podemos conhecer fez Honnefelder (2003) declarar duas coisas: que Duns Scotus foi o primeiro a tratar o *transcendental* como uma ciência metafísica e que também os seus pensamentos ressoaram na filosofia transcendental de Kant. Marco Sgarbi (2011) em seu texto *The Historical Genesis of the Kantian Concept of Transcendental* não chega a mencionar Scotus como faz Honnefelder, mas aborda a recepção do aristotelismo na Alemanha, a *Schulmetaphysik*.

Honnefelder chega em uma relevante comparação histórica, posto que tanto Kant quanto Scotus estavam preocupados em uma compreensão geral do conhecimento. É certo que o projeto

kantiano é inteiramente outro, mas ao menos o movimento em torno de uma ciência geral de um conhecimento fundamental foi uma motivação em comum. Desse modo, concordamos com a leitura de Honnfelder, e também acreditamos que essas duas variações do que seja *transcendência* de acordo com Goris e Aertsen (2022) compartilham de um sentido em comum. Se por um lado temos o *transcendens* que enobrece o ser livre de matéria, o *transcendens* no sentido de ciência também é uma forma de enobrecer aquele conhecimento mais livre de matéria, isto é, aquele que se ocupa mais do ser em geral, do bem, da coisa, da verdade enquanto conteúdos inteligíveis, mentais. Em esteira semelhante, Kant (2001) vai afirmar que *transcendental* é: “todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*”. (KANT, 2001, p. 79). Trata-se ainda de uma tímida forma de pensar a experiência em conjunto com a racionalidade, sem a presença basilar daquilo que Plotino e Agostinho chamavam de *parte inferior*.

Há ainda, por efeito de expressão, um *medo* do mundo para além do inteligível, daquele comprometido com as categorias e os conteúdos mentais. Há, pois, um terceiro significado para *transcendência*, como também apontam Goris e Aertsen (2022), aquele próprio de Kant, isto é, o mundo das coisas em si, que não podemos acessar senão pelos nossos modos particulares de conhecer, pela consciência. No prefácio à *Crítica da razão pura*, Morujão (2001) expressa que Kant formula uma metafísica imanente, ou seja, se compromete com uma forma de conhecer que é interna à consciência: o idealismo transcendental. Por fim, Morujão (2001) se pergunta se não há a possibilidade de ir para além dessa metafísica imanente, para o mundo da transcendência enquanto lugar das coisas em si, respondendo, conforme Kant legou a nós, a impossibilidade de tal acesso.

Colocadas as definições sobre *transcendência* à mesa, damos por concluída esta introdução. Doravante veremos, mormente, como a interpretação de Michel Foucault sobre os saberes em *As palavras e as coisas* é também uma forma aprofundada de entendermos o percurso da manutenção de um enobrecimento do ser que é livre de matéria em detrimento do corpóreo. Por fim, dialogaremos com os pensamentos que, enfim, realmente se comprometem com a realidade do corpo.

O PERCURSO DE FOUCAULT ATÉ O Esvaziamento da Representação

Em *As palavras e as coisas*, Foucault faz todo um percurso de análise dos saberes nos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, abrindo também espaço para a reflexão de nossa contemporaneidade. Por meio da arqueologia, o autor aponta para momentos onde de repente um saber é descontinuado e

outro tipo surge como preponderante. Ao falar sobre o século XVI, por exemplo, Foucault (2000, p. 91) diz que o renascimento tinha uma relação com a linguagem tal como um fato bruto do mundo, como se estivesse imbricada nas coisas, “um grafismo misturado às coisas ou correndo por sob elas” (FOUCAULT, 2000, p. 91). Em tudo há significado, tudo pode ser signo de tudo, em referências infinitas: “Por toda a parte há somente um mesmo jogo, o do signo e do similar, e é por isso que a natureza e o verbo podem se entrecruzar ao infinito, formando, para quem sabe ler, como que um grande texto único” (FOUCAULT, 2000, p. 46). Há uma simetria entre linguagem e mundo, como se fossem espelhos um do outro, em tudo há similaridade, microcosmo e macrocosmo. Nesse sentido, pareceu uma época contrária ao reforço daquele ser que é livre de matéria, uma vez que o mundo também se mostrava como um grande corpo, ainda que ao modo textual.

Dando continuidade ao itinerário, de repente toda a forma de saber pelas similitudes é descontinuada, uma outra forma irrompe no horizonte epistemológico. O século XVII se contrapõe ao XVI de múltiplas maneiras. Foucault começa o capítulo III de seu livro, dedicado à representação, com a figura de Dom Quixote. Se no século XVI era algo de comum ver as similitudes dobrarem-se sobre si mesmas, o século XVII já não comporta tal forma de entendimento. Vejamos algumas palavras de Foucault:

Dom Quixote desenha o negativo do mundo do Renascimento; a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica: não são mais do que o que são; as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las; não marcam mais as coisas; dormem entre as folhas dos livros, no meio da poeira [...] A escrita e as coisas não se assemelham mais. Entre elas, Dom Quixote vagueia ao sabor da aventura. (FOUCAULT, 2000, p. 58-59)

De modo semelhante, Walter Benjamin (1993, p. 201), em *O narrador*, ao diferenciar o romance da narrativa, expressa que o romance está essencialmente vinculado ao livro, à impressão, enquanto a narrativa se vincula à tradição oral. Como exemplo de primeiro grande romance, Benjamin menciona Dom Quixote que, segundo o filósofo: “mostra como a grandeza de alma, a coragem e a generosidade de um dos mais nobres heróis da literatura são totalmente refratárias ao conselho e não contêm a menor centelha de sabedoria”. (BENJAMIN, 1993, p. 201).

Trata-se de alguém que deve seus ouvidos aos livros, alguém que não precisa de um outro para lhe falar sobre os mais diversos assuntos, pois esse outro está em suas estantes, os livros amarelados. O romance transforma as similitudes em visões difusas, carentes, insuficientes, pois não possuem o cuidado de separar o delírio e a realidade. É preciso método, um novo caminho para separar aquilo

que importa daquilo que não importa. Nessa perspectiva, a tradição oral perde a sua força e encanto, pois não possuem a forma de um livro, de um documento palpável e disponível.

Tal dinâmica afasta as pessoas de uma disposição para se escutar histórias; Benjamin (1993, p. 205) menciona que ninguém mais fia ou tece ao ouvir uma história, não há um momento de entrega para a audição, senão o atropelamento desta faculdade e a eleição da visão como o sentido supremo do entendimento. Se o telescópio de Galileu é, no século XVII, a lente que abrirá as maravilhas do universo, os livros são as lentes para a verdade do mundo, mas uma verdade que deve alcançar ao indivíduo, não àqueles que se reúnem ao redor de uma fogueira para ouvir histórias. Mas não é a imprensa uma invenção do século XV? Por que só no século XVII os livros ganham esse estatuto?

Como dizem Lyons e Leahy (1999, p. 16) em *A palavra impressa*, mesmo um livro como a bíblia, no século XVI, era um artigo de luxo, nem mesmo boa parte dos pastores podiam obter uma. Apesar da invenção da imprensa ter sido no século XV, ainda no XVI os livros eram muito caros. Conforme sugerido por Fischer (2006, p. 212-213), os livros ainda tinham uma aura sagrada, como se fossem detentores de palavras que só os iniciados poderiam compreender. É no século XVII que os livros começam a ficar mais baratos, especialmente pela diminuição no tamanho deles. No lugar de uma bíblia enorme para se ter em cima da mesa, era possível uma bíblia que podia ser transportada com facilidade, como diz Fischer, um item que podia se misturar com outros bens do cotidiano. É a partir daí que burgueses começam a montar as suas pequenas bibliotecas, de modo que logo surgiriam pessoas com grande conhecimento de vários livros.

O reforço de uma individualidade se deve também à relação dos preços dos livros, logo as pessoas se prestariam somente à verdade desses objetos que há pouco eram sagrados, a tradição oral vai aos poucos perdendo a força, ao menos nesse itinerário da história ocidental. Mas se as similitudes só conduzem ao delírio, se a fala dos outros não é mais tão importante, são os livros que guiarão a autoridade do saber? Sim, mas também a individualidade do leitor e a individualidade do escritor. Se antes leitor e escritor eram como um espelho, no século XVII são separados por um muro. E que tijolos poderiam separar essa relação? O enfraquecimento da comunicação face a face, justamente. Conforme Benjamin: “A origem do romance é o indivíduo isolado, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos nem sabe dá-los”. (BENJAMIN, 1993, p. 201).

O século XVII marca um processo de emudecimento das relações, cada pessoa é a detentora de um cardápio variado de palavras e nelas se apoiam, não mais em outras pessoas, em relatos,

histórias, narrações. Para tanto, uma meditação sobre as palavras elas mesmas, sobre a linguagem enquanto representação de um pensamento que sabe separar aparências de realidade, sobre um espírito que se volta a si mesmo e que fundamenta a si mesmo se faz necessária. Não mais signos e semelhanças entre mundos, mas representação de pensamento, demonstração do privilégio do espírito. Conforme Foucault: “Representar deve-se entender no sentido estrito: a linguagem representa o pensamento como o pensamento representa a si mesmo”. (FOUCAULT, 2000, p. 90).

Foucault (2001) diz que tudo isso gerou grandes impactos no pensamento ocidental, por um motivo aparentemente singelo. Se antes as palavras e as coisas davam sentido umas às outras por meio das comparações, pelas similitudes, de repente uma cerca se instala entre elas. Não mais a intuição em comparar, mas a ordem de ir do simples ao complexo, uma forma mais truncada que preza pela categorização. É outra vez uma retomada do nobre ser sem matéria.

Se Dom Quixote marca esse indivíduo isolado que cresce com o romance, Descartes o reforça, encontra uma forma de fundar o próprio eu a partir das palavras do espírito. A obra cartesiana é oposição direta às similitudes da renascença, não pode haver enganos em seu edifício. Não se trata mais de ver a ordem entre mundo e espírito, mas de derivar o mundo a partir do espírito, do pensamento. Por se tratar de algo menos visível de imediato, é necessário que haja método. No *Discurso do método*, Descartes (2001, p. 23) afirma que precisa conduzir a ordem de seus pensamentos, a começar pela distinção dos objetos mais simples para então chegar, degrau por degrau, naqueles mais complexos. É de si para si mesmo que se chega às verdades, colocando todas as sensações, sentimentos e demais impressões em suspenso. É como aquilo que Foucault (2000, p. 59) escreveu sobre a verdade para Dom Quixote, a saber, de que para ele não há mais preocupação com a relação entre palavras e mundo, mas com a relação das palavras entre elas mesmas.

O método surge na impossibilidade da linguagem representar o pensamento, como diz Foucault: “a linguagem não pode representar o pensamento, de imediato, na sua totalidade; precisa dispô-lo parte por parte segundo uma ordem linear”. (FOUCAULT, 2000, p. 94). Daí a necessidade do pensamento representar a si mesmo, de ir pouco a pouco alcançando os meandros da linguagem, pois é ele que pode impor ordem às coisas. O método distingue o verdadeiro do falso, e nessa esteira se mantém. Se no renascimento os comentários seguiam um ao outro, no século XVII surge a crítica. Foucault (2000, p. 92) expressa que a crítica analisa em termos de verdade, de exatidão, não mais na busca de ver um microcosmo no macrocosmo. Verdade e exatidão despontam no terreno das aproximações vagas e difusas.

Em *Regras para a direção do espírito*, na regra IV, Descartes (1985, p. 29) relata que foi a sua reflexão sobre a matemática que levou ele à conclusão de que se deve relacionar tudo o que se refere à medida e à ordem para com a matemática, não importando qual objeto seja. Chega a dizer que a matemática sobrepuja as outras ciências no quesito utilidade e facilidade, de modo que deve ser a guia universal para as ciências. Com isso se instaura o paradigma de ciência moderna, a partir de uma matemática universal que pode derivar a complexidade do mundo. Ainda se segue, na regra IX, aquilo que Descartes (1985, p. 39) nomeia como um movimento contínuo e jamais interrompido do pensamento para que a ciência seja completa.

O século XVIII marca um período de cansaço da representação. Não basta que o pensamento funde e organize a ordem das coisas, precisa também constituir leis que revelem as condições de possibilidade do conhecimento. Se no século XVII vemos os burgueses constituírem suas bibliotecas, no século XVIII as bibliotecas parecem querer constituir a si mesmas. Não se trata mais de uma relação entre natureza e natureza humana, de ver no pensamento a própria existência do mundo ou o mundo como espelho duplo do pensamento, mas de interrogar a própria possibilidade de conhecimento. Ao tratar da tarefa crítica, Foucault (2000, p. 177) diz que ela se encontra, com Kant, em proporção totalmente generalizada. Trata-se não mais de dizer que se penso, logo existo, mas que penso, sinto, vejo, escuto. A razão se ancora em um conjunto de funções, ou como Kant (2001, p. 82) diz em sua *Crítica da razão pura*, há dois troncos do conhecimento humano, a sensibilidade e o entendimento. Tentar compreender a razão, portanto, apenas como experiência ou como racionalidade, trata-se de algo pré-crítico.

Para elaborar a matéria bruta das sensações, diz Kant (2001, p. 82), a experiência é o ponto de partida. Mas tal experiência mais excita do que dá certezas à razão. Que regras haveriam apenas com as contingências da experiência (2001, p. 65)? A filosofia precisa de uma nova ciência, conforme Kant: “A filosofia carece de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão de todo conhecimento a priori”. (KANT, 2001, p. 83). Ou seja, conhecimentos que são claros por si mesmos, independentemente da experiência (2001, p. 82-83). Daí a crítica se segue para aprofundar os caminhos lógicos da razão, as propriedades universais, de essência. Parte-se da experiência para que haja sensações, mas elas se transformam em outro tipo de conteúdo quando absorvidas pela razão, e essa possibilidade de saber, que então se desenvolve de forma independente à experiência, precisa ser esclarecida, as próprias condições de possibilidade precisam vir à luz.

Não basta uma representação do pensamento sobre si mesmo, mas uma interrogação sobre a sua possibilidade, sobre as condições de algo como a razão ser possível. E aqui voltamos ao impasse kantiano que já tratamos na introdução. Há a possibilidade de uma metafísica imanente, mas nada de um acesso à transcendência, no sentido de algo para além da consciência. A representação começa a esvaír, pois foi colocado um limite. O procedimento de ir do simples ao complexo encontra um ponto de travamento. Kant assim finaliza a sua *Crítica*, mas não foi o bastante para conter formas outras de se pensar uma síntese entre o imanente e o transcendente.

A VIRADA CORPÓREA

É só no século XX que veremos análises mais comprometidas com o corpo, este que foi jogado para debaixo do tapete durante séculos e mais séculos do pensamento ocidental. Em sua *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (1999) afirma que a percepção alcança as coisas tal como são, as coisas elas mesmas, isso pelo fato de que não se deve considerar a consciência como um elemento isolado do mundo, ela é corpórea, é tátil. A dificuldade de Kant em fazer uma síntese entre a imanência e a transcendência é a mera desconsideração do corpo, esse meio onde mundo e consciência perpassam. O corpo é a síntese das sínteses. No texto *O homem e a comunicação*, Merleau-Ponty (1974) afirma que compreender não é algo exclusivo do pensamento, mas é, de modo até mais essencial, o deixar desfazer-se e refazer-se por um outro, este que também é corpo, que é síntese. Nessa compreensão, o mundo volta a ser elemento protagonista, não só um algo que se curva ao sujeito da análise e que deve ser constituído na consciência, mas membro copartícipe. Pensar o mundo como um *fora* da consciência que é inatingível é uma outra forma de reforçar o ser que é livre de matéria, como se fosse possível separar uma coisa da outra, separar as palavras e as coisas.

É nesse sentido que Donna Haraway (1995) nos convoca à saída desses mundos murados de binarismos e transcendências, estas agora no sentido combinado de todas que vimos até então, isto é: *transcendens* enquanto aquele ser livre de matéria, *transcendens* enquanto doutrina que reforça o isolamento em um ser impalpável e *transcendens* enquanto condição de possibilidade que nos encerra em uma consciência impossibilitada de sintetizar as coisas elas mesmas. Todas essas formas de *transcendência* se comprometem com um saber em geral, com o universal, mas se isolam em uma consciência sem corpo, um órgão que flutua pelo espaço. Talvez tenha sido aquela vergonha de Plotino, algo já germinado por Platão e Aristóteles, que fez essa imagem circular por tantos séculos. A imagem de um cérebro flutuante, sem corpo, sem clima, sem toque. A vergonha de ter um corpo

criou essa ficção, vergonha que buscou no universal o refúgio à contingência de ser um corpo. Nesse sentido, Donna Haraway (1995), em seu *Saberes localizados*, afirma que totalizações e relativismos não passam de *truques de Deus*, que tudo prometem e em nada chegam. Devemos adotar perspectivas parciais, isto é, a visão a partir de um corpo complexo, contraditório, estruturante, de um corpo que é síntese relacional. Com isso, chegamos à pergunta do título: podemos nos situar de forma parcial? Não só podemos como é o mais responsável a se fazer. Nos situarmos de forma parcial quer dizer ir na contramão de toda transcendência que visa a totalidade de um cérebro sem corpo, quer dizer levar a sério cada pessoa em sua particularidade, sem que esta precise se devotar a todas as categorias aristotélicas para ser relevante.

Situarmo-nos de forma parcial é a melhor forma de estarmos atentos às tentativas de enobrecer os seres livres de matéria. Haraway já disse: “O único modo de encontrar uma visão mais ampla é estando em algum lugar em particular” (HARAWAY, 1995, p. 33). Para nos situarmos de tal maneira, é preciso que abandonemos o medo de não ser universal, o medo de estar no mundo com suas contradições e problemas. No texto *When species meet* (2008), Haraway sublinha que não há padrão menor em uma análise que não seja a relação. O relacionar-se é o que garante a síntese entre mundos e consciências, mas não uma síntese que visa a garantia de uma totalidade mundana, e sim uma que nos coloque em redes de contato, em situações sempre parciais e localizadas.

O compromisso com o parcial também se dá em nossas abstrações, não podemos fazer de nossos pensamentos um algo universal e estático, transcendente. Sobre isso, Whitehead em *A ciência e o mundo moderno* dedica algumas palavras:

Não podemos pensar sem abstrações; sendo assim, é de máxima importância manter-se vigilante em rever criticamente os “modos” de abstração. Aqui é que a filosofia encontra o lugar próprio como essencial ao sadio progresso da sociedade. É a crítica das abstrações. Uma civilização que não consegue romper com as abstrações correntes está condenada à esterilidade, depois de breve período de progresso. Uma escola ativa de filosofia é exatamente tão importante para a locomoção das ideias como uma escola ativa de maquinistas para a locomoção a combustível. (WHITEHEAD, 2006, p. 81)

Whitehead compreende que as abstrações são sempre provisórias. Aproximando-o de Haraway, ele já compreendia, na primeira metade do século XX, que as abstrações são parciais. A filosofia seria justamente o exercício de colocar em movimento essas abstrações, de constranger a esterilidade de ideais estáticos. Ao contrário da análise multicolorida de Whitehead, que vê matizes em abstrações diversas, a história da filosofia é repleta de abstrações monocores e universais. Como o próprio Whitehead (1978, p. 39) diz no livro *Processo e realidade*, a tradição filosófica europeia consiste em uma série de notas de rodapé a Platão. O que isso quer dizer, em outras palavras? Que a tradição

filosófica é uma sucessão de transcendências, em todos os sentidos que vimos no presente texto. Para tanto, a lida permanente com as contingências e a parcialidade talvez seja a melhor forma de fincarmos que cá estamos enquanto corpos complexos, partindo de um lugar situado que compreende histórias e mundos diversos. Esse compromisso é algo de inteiramente diferente de um holismo fácil, a exemplo de que seríamos todos corpos e que cá devemos ficar de forma igualitária. Sobre isso, devemos sempre ter em mente aquela frase de Haraway: “A visão é sempre uma questão do poder de ver – e talvez da violência implícitas em nossas práticas de visualização. Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?” (HARAWAY, 1995, p. 25).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo primeiro analisou as diferentes formas de se conceber os conceitos de *transcendência* e *transcendental*, articulando as possíveis semelhanças entre elas. Também nos posicionamos acerca de algumas visões sobre o corpo ao longo da história, evidenciando o desprezo deste como algo inferior ao espírito. O fundamental em nossa análise foi a demonstração de como essa conjuntura se arquitetou ao longo da história, de modo que também dialogamos com Foucault em sua análise sobre as formas de saber ao longo dos séculos. Por fim, tratamos da virada corpórea, um momento onde finalmente o corpo foi compreendido em sua relevância e enquanto síntese. Concluímos, assim, que o compromisso com o parcial é aquilo que podemos fazer de mais responsável em termos epistemológicos.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos, parte II*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, p.197-221, 1996.

CHEN, Chung-H. *Aristotle and Plato's Theory of Transcendent Ideas*. Rochester: The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter, 1972. Disponível em: <https://orb.binghamton.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1075&context=sagp>. Acesso em: 16 de set. de 2023.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1985.

FAULCONER, James E. Thinking transcendence. In: *Transcendence in Philosophy and Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

FISCHER, Steven Roger. *História da leitura*. São Paulo: Editora UNESP, 2006

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GORIS, Wouter; AERTSEN, Jan. *Medieval Theories of Transcendentals*. Califórnia: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/>. Acesso em: 16 de set. de 2023.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *cadernos pagu*, v. 5, p. 7–41, 1995.

HARAWAY, Donna. *When species meet*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2008.

HONNEFELDER, Ludger. *Metaphysics as a discipline: from the “transcendental philosophy of the ancients” to Kant’s notion of transcendental philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

LYONS, Martin; LEAHY, Cyana. *A palavra impressa: histórias da leitura no século XIX*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. *O homem e a comunicação: a prosa do mundo*. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1974.

MORUJÃO, Alexandre F. Prefácio da tradução portuguesa. In: *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLOTINO. *Enéadas I e II*. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

PORFÍRIO. *Vida de Plotino*. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

SCOTUS, Duns. *Philosophical Writings*. Nashville: Thomas Nelson and Sons LTD, 1962.

SGARBI, Marco. *The Historical Genesis of the Kantian Concept of Transcendental*. Koblenz: Archiv für Begriffsgeschichte, 2011.

WHITEHEAD, Alfred. N. *A ciência e o mundo moderno*. São Paulo: Paulus, 2006.

WHITEHEAD, Alfred. N. *Process and reality: an essay in cosmology*. Nova Iorque: The Free Press, 1978.

Todo o conjunto de dados de apoio aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

FINANCIAMENTO: Esta pesquisa não recebeu nenhuma subvenção específica de qualquer agência de financiamento dos setores público, privado ou sem fins lucrativos.

CONTRIBUIÇÃO DAS/DOS AUTORES/AS: **Elias Francisco Fontele Dourado:** Conceitualização, Metodologia, Validação, Redação – Revisão e Edição.

DECLARAÇÃO DE CONFLITO DE INTERESSE: O autor 1 declara não haver conflitos de interesse.

Elias Francisco Fontele Dourado

Doutorando em Comunicação (PPGCOM-UnB). Mestre em Filosofia (UnB).
Professor de Filosofia na Seduc Go. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4933092757297984>.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.