

A Ding hegeliana e o mundo implicado em *A dívida impagável* (2019)^{1*,2**}

Hegel's Ding and the implicated world in A dívida impagável (2019)

Federico Sanguinetti
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
sanfede@hotmail.it

Resumo: No livro *Homo Modernus: para uma ideia global de raça*, Denise Ferreira da Silva fornece uma interpretação do pensamento de Hegel no contexto de uma escavação que visa explicar as condições de possibilidade filosóficas da opressão racial global contemporânea. Contudo, esta não é a única dimensão da relação de Ferreira da Silva com o pensamento de Hegel. A coletânea *A dívida impagável*, publicada pela autora em 2019, delinea uma tentativa de fundamentação de um projeto que ao mesmo tempo denuncie o horizonte teórico que originou a atual opressão racial/global e forneça as bases para um “pensar outra-mente”. O conceito hegeliano de *Ding* (= coisa) – figura entre as referências para este projeto. Os objetivos deste artigo serão, portanto, I) traçar as linhas fundamentais do “pensar outra-mente”, II) compreender a apropriação/torção do conceito hegeliano de *Ding* da parte de Ferreira da Silva, e III) destacar a relação entre estes dois pontos.

Palavras-chave: Ferreira da Silva; Hegel; *Ding*; Mundo Implicado; racialidade; projetos emancipatórios.

Abstract: In her book *Toward a Global Idea of Race*, Denise Ferreira da Silva provides an interpretation of Hegel's thought in the context of an excavation that aims to explain the philosophical conditions of possibility of contemporary global racial oppression. However, this is not the only aspect of Ferreira da Silva's confrontation with Hegel's thought. The collection *a dívida impagável*, published in 2019, attempts to develop a project that both denounces the theoretical horizon that gave rise to current racial/global oppression and provides the basis for “thinking other-wise”. The Hegelian concept of *Ding* (= thing) is one of the references for this project. The aims of this article are I) to outline the fundamental lines of “thinking other-wise”, II) to understand Ferreira da Silva's creative appropriation of the Hegelian concept of *Ding*, and III) to highlight the connections between these two aspects.

Keywords: Ferreira da Silva; Hegel; *Ding*; Implicated World; Raciality; Emancipatory Projects.

^{1*} Enquanto o artigo estava tramitando no processo editorial da revista, Denise Ferreira da Silva publicou a tradução portuguesa do seu livro de 2022 intitulado *Unpayable Debt*. A tradução portuguesa deste livro saiu em 2024 com o título *A dívida impagável*. Acontece que *a dívida impagável* já era também o título de uma antologia de ensaios publicada pela autora em 2019. Este artigo se baseia nos textos da coletânea publicada em 2019.

^{2**} Agradeço muito Pedro João da Silva Bisneto, Agnes de Oliveira Costa e Érico Andrade por ter lido e comentado versões anteriores do presente artigo.

Recebido em 10 de junho de 2024. Aceito em 10 de outubro de 2024.

INTRODUÇÃO

No livro *Homo Modernus: para uma ideia global de raça* (= *HM*), Denise Ferreira da Silva fornece uma interpretação do pensamento de Hegel no contexto de uma narrativa que visa explicar as condições de possibilidade filosóficas daquilo que ela chama de *analítica da racialidade*.³ A analítica da racialidade é um conjunto de ferramentas *científicas* (tais como “diferença racial”, “diferença cultural”, “miscigenação”, “hibridagem”)⁴, que produzem, segundo a autora, uma diferença insuperável entre os seres humanos: por um lado, subjetividades tidas como autônomas, livres, autodeterminadas, plenamente racionais, identificadas com pessoas brancas; pelo outro lado, subjetividades tidas como heterônomas, não livres, determinadas por causas e agentes externos, não plenamente racionais, identificadas com pessoas não brancas. Ferreira da Silva chama as primeiras de *Eu transparentes* (para sublinhar como estas subjetividades não são identificadas com o elemento corpóreo, material, mas com o elemento puramente racional, e também o fato de que elas não se percebem como racializadas) e as segundas de *Eu afetáveis* (para sublinhar a identificação com o elemento corpóreo, sensível, afetivo, aberto à influência daquilo que escapa ao controle).⁵ Determinando esta diferença, a analítica da racialidade se configura como um saber/poder que determina a posição subalternizada e oprimida de determinados indivíduos e grupos. Uma condição de possibilidade necessária e fundamental para a determinação da diferença humana fixada pela analítica da racialidade é a própria *tese da transparência*, a saber, a específica concepção da subjetividade como sendo completamente autônoma, que a autora vê realizada no pensamento hegeliano⁶.

Contudo, esta não é a única dimensão da relação de Ferreira da Silva com o pensamento de Hegel, e no presente artigo me proponho a destacar um outro aspecto da confrontação da autora com a obra do filósofo alemão. Se *HM* pode ser interpretado como uma grande análise dos pressupostos teóricos da analítica da racialidade, de sua configuração, e de seus efeitos no atual cenário de opressão racial/global, o livro *A dívida impagável* (= *ADI*) me parece delinear uma tentativa de fundamentação de um projeto que ao mesmo tempo denuncie o horizonte teórico que originou a atual opressão racial/global e forneça as bases para um “pensar outra-mente” – entendendo com esta formulação, ao mesmo tempo, um pensar fora da tese da transparência e da distinção, “interna”⁷ ao humano, entre *Eu transparentes* e *Eu afetáveis* (pensar “uma outra mente”, ou melhor, além do conceito de mente), bem como pensar em geral uma outra configuração ontoepistemológica, um outro mundo que possa abrigar tanto as demandas para a emancipação racial/global como projetos emancipatórios eficazes. O conceito hegeliano de *Ding* (= coisa) – figura entre as referências centrais para este projeto. Os objetivos deste artigo serão, portanto, I) traçar as linhas fundamentais do “pensar outra-mente”, II) compreender a apropriação/torção do conceito hegeliano de *Ding* da parte de Ferreira da Silva, e III) destacar a relação entre estes dois pontos.

Desde um ponto de vista de recorte textual, focarei principalmente em *ADI*, que reúne e organiza uma série de contribuições publicadas em forma de artigos em língua inglesa⁸ – citando também, quando

³ Tenho tentado reconstruir a análise da autora no meu SANGUINETTI (2023).

⁴ Cf. FERREIRA DA SILVA (2017a).

⁵ Uma distinção pelo menos parecida é oferecida por DEJESUS (2022, p. 16, nota 14): “-branco/-Negro: duas das clausuras fundamentais – posto que dispostas pelo diagrama da racialidade – que o ser, na atualidade, realiza. Sua in-corporação produz seres marcados, de forma inversa, pela racialidade: o ser-Negro, assim gritado de um exterior, e para o qual a racialidade tende à experiência totalitária (tudo, ou quase, é racismo); o Ser-branco, cujo traço racial é apagado desde o começo do jogo, e de maneira que as questões de raça perdem a densidade ou se tornam rarefeitos (nada, ou quase, é racismo). Em cada clausura, um dos seus componentes é eclipsado pelo outro: na -branca é o rastro da raça que se põe à sombra; na -Negra, o próprio ser.”

⁶ Cf. *HM*, cap. 4 e FERREIRA DA SILVA (2005).

⁷ Coloco “interna” entre aspas, pelo fato do *Eu afetável* ser produzido, contraditoriamente, como humano e não humano ao mesmo tempo.

⁸ Cf. FERREIRA DA SILVA (2013, 2014a, 2017b, 2017c).

for oportuno, outros textos publicados, para preencher a discussão⁹. O que pretendo fazer, portanto, é desmontar e remontar o texto da autora com o intuito de mostrar a função (da apropriação) do conceito hegeliano de *Ding* no contexto argumentativo desta obra.¹⁰

Desde um ponto de vista estrutural, procederei da seguinte forma. Na Seção 1) fornecerei uma breve análise dos pilares ontoepistemológicos que configuram o cenário metafísico, o Mundo Ordenado, que está na base da analítica da racialidade e de seus efeitos em *ADI*. Na Seção 2) resumirei as linhas fundamentais do “pensar outra-mente”, a saber, a contraproposta epistemológico-metafísica de Ferreira da Silva, e destacarei as motivações que estão na sua base. Na Seção 3) tentarei mostrar a interpretação que autora fornece do conceito hegeliano de *Ding* e seu papel teórico no contexto da proposta do “pensar outra-mente”. Na Conclusão, colocarei – mesmo que de modo sumário – a posição interpretativa da autora com relação ao pensamento de Hegel no âmbito mais amplo dos estudos hegelianos contemporâneos.

1. O MUNDO ORDENADO

1.1 OS TRÊS PILARES ONTOEPISTEMOLÓGICOS DO MUNDO ORDENADO

Em *ADI*, Ferreira da Silva repensa a questão da representação moderna, já abordada em *HM*.

“Representação moderna” indica o modo de conceber o mundo dos modernos. “Modo de conceber o mundo” significa tanto o modo como se pensa que o mundo é estruturado (ontologia) como as modalidades segundo as quais se pensa que o mundo é conhecido pelo sujeito (epistemologia).

Em *HM*, ambas estas dimensões da representação moderna se aglutinam em torno do conceito de razão. Em particular, Ferreira da Silva destrincha esta tese reconstruindo o modo em que os modernos pensaram a razão como i) princípio regulador dos fenômenos,¹¹ ii) princípio de autoprodução e autodeterminação,¹² e iii) princípio de cognoscibilidade da realidade.¹³ Tais prerrogativas da razão, segundo a autora, têm sido alicerçadas em conceitos definidos pela autora de “pilares ontoepistemológicos”, a saber, princípios que constituem ao mesmo tempo determinações da realidade tidas como fundamentais e formas que estruturam o nosso modo de compreendê-la. Entre eles, Ferreira da Silva menciona: *tempo, interioridade, espaço, exterioridade, transparência, historicidade, globalidade*.¹⁴ Estes conceitos são tidos como os conceitos que estruturam a visão do mundo moderna no duplo sentido ontológico e epistemológico mencionado acima.

Em *ADI*, Ferreira da Silva traduz a questão da representação moderna na questão do modo em que os modernos abordam matéria e forma.¹⁵ E junto com esta redescrição do projeto nestes termos, Ferreira da Silva opera uma síntese dos princípios ontoepistemológicos da compreensão do mundo dos modernos. Os princípios ontoepistemológicos são resumidos nos conceitos de *separabilidade, determinabilidade* e *sequencialidade* e são atrelados à reflexão de três autores: Descartes, Kant e Hegel.

Com relação à *separabilidade*, Ferreira da Silva argumenta que

⁹ Me limitarei quase exclusivamente a textos publicados anteriormente a *ADI*.

¹⁰ Por razões de espaço, a minha análise focará prevalentemente na dimensão “metafísica” desta apropriação.

¹¹ A razão é entendida aqui como uma força determinante, que opera segundo leis limitadoras. Ferreira da Silva tem em mente tanto as leis dos fenômenos naturais como as leis no sentido do direito abstrato moderno.

¹² A razão é entendida aqui como força criadora. Ferreira da Silva tem em mente tanto a potência criadora do mundo natural como a capacidade humana de produzir a história.

¹³ Neste sentido, a razão é atributo exclusivamente humano, enquanto i) e ii) dizem respeito ao mundo humano e não humano.

¹⁴ Não pretendo aqui apresentar esta lista como sendo exaustiva.

¹⁵ Cf. *ADI*, p. 38.

[n]o século XVII [...] Descartes introduziu uma separação entre a mente e o corpo em que a mente humana, por causa de sua natureza formal, adquire a capacidade de determinar a verdade tanto sobre o corpo do homem quanto sobre qualquer coisa que compartilhe seus atributos formais, como solidez, extensão e peso (ADI, p. 38).

A separabilidade, portanto, parece implicar uma distinção fundamental entre duas regiões ontológicas, a mente e o corpo, bem como uma fundamentação do conhecimento certo na própria mente, a qual “é capaz de decifrar o ‘Livro da Natureza’ independentemente” (ADI, p. 129) a partir de determinações formais (“solidez, extensão, peso,” etc...) e da causalidade eficiente.¹⁶

Tal modo de conhecer, por sua vez, estabelece uma separação nos seus objetos, concebidos como relata conectados por relações externas.¹⁷

Este cenário constitui, segundo a autora, o pressuposto da reflexão kantiana:

Essa *separação* [grifo meu, FS] é justamente o que o sistema filosófico de Kant, desenvolvido a partir do programa de Newton, consolida, especialmente a ideia de que o conhecimento é responsável por identificar as forças ou leis limitantes que *determinam* [grifo meu, FS] o que ocorre nas coisas e eventos (fenômenos) observados (ADI, p. 38).

Com efeito, Ferreira da Silva vê na filosofia de Kant a *consolidação do princípio da separabilidade* e o desenvolvimento pleno do princípio da *determinabilidade*.¹⁸

Por um lado, a consolidação da separabilidade parece se dar em virtude de três movimentos teóricos. O primeiro é a instituição de espaço e tempo como formas da intuição: a apreensão dos fenômenos é limitada à juxtaposição espacial e temporal. O segundo é a consolidação de uma compreensão de mundo segundo leis que “unem” relata. O terceiro é a separação entre sensibilidade e entendimento, e a limitação do conhecimento às categorias da quantidade, qualidade, relação e modalidade.¹⁹

Pelo outro lado, este último elemento teórico produz a instituição plena da determinabilidade. Com efeito, esta remonta à “ideia de que o conhecimento resulta da capacidade do entendimento de produzir conceitos formais que podem ser usados para determinar (isto é, decidir) a verdadeira natureza das impressões sensíveis reunidas pelas formas da intuição” (ADI, p. 39). No cenário kantiano, “o mundo se torna um efeito, ou seja, o resultado da determinação – de julgamentos ou decisões produzidas pelas intuições puras e das categorias do Entendimento, isto é, as ferramentas que a mente emprega para acessar a Verdade sobre as coisas do mundo” (ADI, p. 133).

Neste movimento, Ferreira da Silva vê o reforço das ideias cartesianas segundo as quais o elemento formal é o elemento que caracteriza o conhecimento certo e a mente é capaz de produzir conhecimento certo precisamente em virtude de sua configuração formal.

De fato,

Kant define os limites do conhecimento ao que *nas* coisas – como *objeto* – está disponível aos sentidos (movimentos e alterações). Além disso, repetindo a afirmação de Descartes de que a mente somente pode conhecer *com* certeza o que lhe é semelhante – ou seja, o abstrato ou o formal –, Kant consolida o pensamento moderno ao elevar o formal (como o puro ou o transcendental) ao momento anterior e além do que é acessível aos sentidos. Somente lá, como Descartes já havia afirmado um século antes, a mente sente-se confortável para lidar com os tipos de objetos – números e figuras geométricas – dos quais trata sem referir-se ao Espaço-Tempo. Afinal, somente os

¹⁶ Cf. ADI, p. 128.

¹⁷ Há aqui uma rejeição das causas finais e formais.

¹⁸ Se interpreto corretamente, Ferreira da Silva vê a determinabilidade *in nuce* no pensamento de Descartes, mas não em forma plenamente desdobrada.

¹⁹ Cf. ADI, p. 39.

objetos com tais atributos são capazes de possibilitar os enunciados que Kant considera legítimos ao conhecimento, isto é, aqueles que adicionam ao que já é conhecido sem recurso à experiência (ADI, p. 133).²⁰

O pensamento de Hegel coincide com o estabelecimento do terceiro pilar ontoepistemológico do mundo moderno, a *sequencialidade*.²¹ Este pilar ontoepistemológico tem como pré-condição a noção de *atualização*, que também caracteriza segundo Ferreira da Silva o pensamento hegeliano.²² A noção de atualização descreve um movimento pelo qual os lados diferenciados pelo princípio da separabilidade (corpo e mente, objeto e sujeito, sensibilidade e entendimento, causa e efeito, etc...) são concebidos como manifestações de uma única realidade, o espírito. Nas palavras da autora, a noção de atualização faz com que “corpo e mente, espaço e tempo, Natureza e Razão, [sejam] duas manifestações da mesma entidade, a saber, o Espírito, ou a Razão *enquanto* Liberdade” (ADI, p. 39), isto é a razão em quanto princípio absoluto que se autodetermina. A partir deste cenário, a sequencialidade é a noção que organiza numa narrativa progressiva os vários conceitos que eram mantidos separados e estáticos nas configurações de pensamento de Descartes e Kant.²³ Em particular, segundo a autora, tais conceitos são concebidos como momentos do autodesenvolvimento do espírito. Além disso, a sequencialidade fornece a base para entender o próprio espírito como algo que se desenvolve no tempo, constituindo assim o pilar que está na base da concepção de historicidade: “a noção de *sequencialidade*, [...] descreve o Espírito como movimento no tempo, um processo de autodesenvolvimento, e a História como a trajetória do Espírito” (ADI, p. 39).

Com relação ao argumento de Ferreira da Silva em ADI acerca da consolidação dos três princípios ontoepistemológicos da separabilidade, determinabilidade e sequencialidade é necessário destacar três pontos, que serão importantes para a continuação da minha exposição.

i) Em primeiro lugar, é importante esclarecer que todo o percurso reconstruído pela autora é interpretado como uma resposta a um problema filosófico central da modernidade, isto é: como pensar a liberdade humana, concebida como autonomia e autodeterminação, de tal forma que ela seja protegida da ameaça do constrangimento externo e da determinação vinda de fora?²⁴

ii) Em segundo lugar, é necessário destacar que os três pilares ontoepistemológicos da separabilidade, determinabilidade e sequencialidade sustentam uma visão de mundo que Ferreira da Silva chama de “Mundo Ordenado”. O “Mundo Ordenado” é o mundo da modernidade ocidental, em que vige a separação entre sujeito e mundo²⁵, o “Mundo das Categorias [...]”, o território da separabilidade [...], sempre-já *no/do* Tempo” (ADI, p. 101), onde o paradigma da quantidade domina sobre o paradigma da qualidade²⁶ e

²⁰ Cf. ADI, p. 135: “Entre outras coisas, na versão kantiana do conhecimento, a coisa formal de Descartes (o *cogito*) [...] protagoniza a tarefa de ordenar o Mundo, ou de classificação e mensuração da Natureza [...]. Como destaquei anteriormente, a determinabilidade é crucial para o conceito de julgamentos sintéticos *a priori* articulado por Kant justamente por ser a noção que ele usa para tratar do que Descartes chamava do “nexo” das consequências, ou seja, precisamente aquilo que a mente racional persegue quando tenta estabelecer algo *com* certeza. Enfim, sem dúvida, a determinação é a tarefa da mente.”

²¹ Ferreira da Silva está aqui condensando aspectos da interpretação de Hegel que ela oferece em HM. Sobre este ponto, cf. o meu SANGUINETTI (2023).

²² Em HM, Ferreira da Silva discute também uma outra noção, gêmea da noção de *atualização*, a saber, a noção de *reconhecimento*. Cf. HM, p. 182 e ss.

²³ Um bom exemplo que corroboraria a leitura da autora me parece ser a *Enciclopédia das ciências filosóficas*, embora a autora não a mencione.

²⁴ Cf., entre outras passagens, HM, p. 213.

²⁵ Cf. ADI, p. 97.

²⁶ Cf. ADI, p. 96, nota 49.

“a efetividade torna-se o principal descritor do que acontece com as coisas” (ADI, p. 133) por meio de relações de causa e efeito necessárias, tornando possível uma concepção sistemática da natureza.²⁷

iii) Em terceiro lugar o Mundo Ordenado é considerado como o cenário que possibilita e justifica tanto o contexto atual de opressão racial, chamado por Ferreira da Silva de “reino da violência” (ADI, p. 97), como modalidades inadequadas de compreensão de tal fenômeno – em particular, a explicação denominada pela autora de “dialética racial”. No que segue, abordarei estas duas noções.

1.2 O REINO DA VIOLÊNCIA E A DIALÉTICA RACIAL

Para compreender o que Ferreira da Silva entende com “reino da violência”, é necessário pontuar novamente que o Mundo Ordenado fornece as condições de possibilidade conceituais para que se determine uma diferença, entre os seres humanos, entre Eu transparentes e Eu afetáveis.²⁸ Como lembrado na introdução, *Eu transparentes* são subjetividades conceituadas como livres – isto é, como sendo efetivamente autônomas, protegidas da determinação vinda de fora²⁹ –, autoconsciências plenas, e identificadas com as *subjetividades brancas europeias*. *Eu afetáveis* são subjetividades conceituadas como não livres, isto é, não autônomas, autoconsciências não efetivas, determinadas “na exterioridade” (ADI, p. 59) por agentes naturais (leis da natureza) e sociais (por exemplo, culturas tidas como superiores enquanto consideradas “civilizadas”), e identificadas com *subjetividades não-europeias* e racializadas como tais. E a diferenciação entre Eu transparentes e Eu afetáveis configura tanto um cenário de opressão racial dos Eu afetáveis da parte dos Eu transparentes, bem como uma relação conflituosa pela qual os Eu afetáveis são percebidos pelos Eu transparentes como resíduos de exterioridade que ainda ameaçam sua liberdade como autonomia irrestrita.³⁰

O argumento central de Ferreira da Silva é que as estruturas político-jurídico-econômicas dominantes (portanto as concepções dominantes de justiça, direito, economia, poder político, etc...) *são informadas pelos, e reproduzem os efeitos dos* princípios que, por sua vez, estão na base da diferenciação entre Eu transparentes e Eu afetáveis – diferenciação, esta, que por sua vez fundamenta tanto a subjugação racial quanto a expropriação colonial.³¹ Assim sendo, estas mesmas estruturas desempenham a função de proteger os *Eu transparentes*, como sujeitos autônomos, das (supostas, ou melhor, percebidas como tais) ameaças representadas pela presença dos *Eu afetáveis*. Neste contexto, a autora aduz como exemplo de funcionamento desta máquina jurídico-político-econômica as mortes de jovens negros da parte da polícia (portanto amparadas nas instituições jurídicas³²), as políticas de expropriação de terras e corpos baseadas nas políticas internacionais dos países dominantes,³³ e o caso dos empréstimos *suprime* nos EUA

²⁷ Cf. ADI, p. 133 e p. 166.

²⁸ Tal diferença é fixada pelo conjunto de ferramentas cognitivas/simbólicas do *racial* e do *cultural*, desenvolvidas pelas ciências do homem e da sociedade a partir da segunda metade do século XIX. Cf. as primeiras duas partes de HM.

²⁹ Como mencionado acima, esta é a tarefa da filosofia moderna como um todo, segundo Ferreira da Silva.

³⁰ Se o projeto da modernidade é a fundamentação e a preservação de uma subjetividade totalmente autônoma (= os Eu transparentes), protegida da exterioridade e da determinação vinda de fora, os próprios Eu afetáveis, enquanto não plenamente autônomos, se constituem por sua vez como elementos de exterioridade e portanto se tornam ameaças para tal projeto. Cf. ADI, p. 43, onde Ferreira da Silva aponta para esta dinâmica por meio do exemplo da “crise dos refugiados”, mostrando que o próprio conceito de “diferença cultural”, baseado no princípio da separabilidade, consolida a ideia de uma exterioridade ameaçadora.

³¹ Cf. ADI, pp. 136-137, p. 174. Para uma crítica das análises que interpretam a raça como um elemento externo à configuração jurídico-política moderna cf. HM, pp. 69 e 92.

³² Cf. ADI, pp. 51 e ss.

³³ Como “a invasão do Afeganistão e do Iraque, no início deste século, os conflitos incessantes na República Democrática do Congo, e depois, no Sudão, Nigéria, Etiópia, Eritreia, e agora, a guerra na Síria, Yemen, e outros conflitos de baixa intensidade midiática, que se observam no Haiti, Jamaica, Colômbia, Venezuela, México, e nas comunidades economicamente despossuídas no Brasil e Estados Unidos” (ADI, p. 36).

que levaram à crise de 2007/08.³⁴ Todos estes eventos, segundo a autora, mostram como as instituições jurídico-político-econômicas dominantes operam com base na e reproduzem a opressão racial com base na diferença entre Eu transparentes e Eu afetáveis, por sua vez possibilitada pelo Mundo Ordenado.

Além disso, a diferenciação entre Eu transparentes e Eu afetáveis está na base daquilo que Ferreira da Silva chama de *dialética racial*, a saber, uma explicação, oriunda da sociologia das relações raciais e que a autora considera enganosa, das causas da subjugação racial. Na versão aqui em jogo, esta explicação interpreta a) a situação de subalternidade econômica das vítimas da opressão racial resultante da expropriação colonial como b) consequência de uma falha moral das pessoas brancas, isto é, como consequência de um preconceito, de uma opinião. Tal preconceito seria o efeito da c) reação indevida, da parte de pessoas brancas, perante a diferença física (*racial*) e mental (*cultural*) dos *Eu afetáveis*, diferenças, essas, assumidas como dados empíricos.³⁵

De fato, segundo a autora, “o conhecimento racial produziu ferramentas político-simbólicas, que constituem a dialética racial, as quais explicam diferenças econômicas resultantes de séculos de expropriação da terra do nativo e do trabalho do escravo primeiro em diferença racial e, depois diferença cultural” (ADI, p. 139).

Por enquanto é suficiente destacar que tal explicação:

i) está baseada nos três pilares ontoepistemológicos da *separabilidade*, *determinabilidade*, e da *sequencialidade*.³⁶ Com efeito, ela pressupõe a *separação* entre Eu transparentes e Eu afetáveis, a *determinação* da verdade com base em julgamentos causais (falha moral como *efeito* de preconceito), e a *historicidade* como terreno em que se dão as experiências tanto dos Eu transparentes quanto dos Eu afetáveis.

ii) oculta a dimensão político-jurídico-econômica da subjugação racial, pois

ao fazer o primeiro termo (da expropriação colonial) desaparecer na relação causal estabelecida entre os outros dois (a falha moral e o defeito natural), oclui a relação (de expropriação colonial) política (jurídico-econômica), justamente a condição fundamental do encontro entre estes “estranhos” nas colônias das Américas (ADI, pp. 94-95).

Esta interpretação, portanto, opera tanto uma resolução moral da opressão de sujeitos racializados quanto uma “resolução moral da expropriação colonial [...]” (ADI, p. 166),³⁷ de tal forma que, “neste processo, os métodos e práticas jurídico-econômicos (violência total e expropriação do valor total) da expropriação colonial são desaparecidos” (ADI, p. 168).³⁸ O ponto de Ferreira da Silva, portanto, me parece ser precisamente a *denúncia da oclusão do modo em que as dimensões política, jurídica e econômica embasadas*

³⁴ Cf. ADI, p. 154 e ss.

³⁵ Cf. ADI, p. 94.

³⁶ Cf. ADI, p. 40: “A dialética racial [...] é apenas uma repetição do texto moderno. Além de persistir na reivindicação da certeza, seus enunciados sobre a verdade firmam-se sobre os mesmos pilares – *separabilidade*, *determinabilidade* e *sequencialidade* – montados por filósofos modernos para sustentar seu programa de conhecimento.”

³⁷ Cf. também ADI, p. 165.

³⁸ Cf. *ibidem*: “Ao tomar diferença racial, um produto do primeiro momento do conhecimento racial como *datum*, a sociologia das relações raciais montou um enunciado que atribui às causas sociológicas – preconceitos, discriminação e segregação – da subjugação racial, à presença dos “outros da Europa”, diferentes física e mentalmente, em configurações sociais construídas por brancos/europeus colonizadores e seus descendentes. Com isso, ela montou a dialética racial, o movimento de pensamento responsável por, como discutido anteriormente, tornar a defasagem econômica resultante da expropriação colonial em atualização de um atributo *natural* (efeito de suas características raciais, quer dizer, físicas e mentais particulares) dos que tiveram o valor total de seus territórios e trabalho apropriado. Neste movimento, como discutido anteriormente, a determinabilidade — a delimitação de uma causa eficiente ou uma semelhança formal — operando dentro dos conceitos, categorias e formulações do conhecimento racial, transubstancia efeitos da expropriação colonial em defeito moral (preconceitos e crenças raciais irracionais dos brancos) *vis-à-vis* um déficit natural (traços corporais que expressam o não-europeísmo).”

no *Mundo Ordenado* (organizado pelos princípios da separabilidade, determinabilidade e sequencialidade) operam na produção e na reprodução tanto da opressão racial quanto da expropriação colonial.

A partir deste cenário, o projeto da autora em *ADI* me parece apontar para uma alternativa ao *Mundo Ordenado*, uma alternativa que ao mesmo tempo subtraia a base metafísica ao reino da violência e forneça ferramentas para explicar a subjugação racial e a opressão/expropriação colonial de um modo adequado.³⁹ Acompanharemos esta parte construtiva do projeto de Ferreira da Silva na seção sucessiva.

2. O PENSAR OUTRA-MENTE E O MUNDO IMPLICADO

Diante da análise do *Mundo Ordenado* e de suas consequências, a proposta teórica de Ferreira da Silva em *ADI* é subverter as coordenadas mais fundamentais do mundo moderno – isto é da “representação moderna”⁴⁰: “Nada menos que uma mudança radical no modo como abordamos matéria e forma” (*ADI*, p. 37). Este projeto subversivo é ao mesmo tempo “um conhecer e um fazer” (*ADI*, p. 53).⁴¹ Ele aponta para uma configuração que Ferreira da Silva chama de “Mundo Implicado”, e o faz a partir de uma perspectiva prático/epistemológica que a autora chama de “poética negra feminista”. Nas próximas duas sub-seções, abordarei estes dois conceitos (ou melhor, estas duas imagens). Na terceira sub-seção, tentarei colocar em evidência quais são as razões que estão por trás da formulação do Mundo Implicado como um “outro mundo”.

2.1 A PARTIR DE ONDE O PROJETO DE MUNDO IMPLICADO É PENSADO? POÉTICA NEGRA FEMINISTA, NEGRIDADE, IMAGINAÇÃO

A poética negra feminista é definida como um “modo de intervenção” (*ADI*, p. 36). Em particular, Ferreira da Silva mobiliza a poética negra feminista como uma *praxis* capaz de fornecer pressuposições filosóficas que vão na contramão do *Mundo Ordenado*.⁴² Esta *praxis*, afirma a autora, é “inspirada pelo corpo sexual da nativa/escrava” (*ADI*, p. 85), a saber, ela move do corpo negro feminino, em particular de sua dimensão sexual, como aquilo que “escapa aos parâmetros epistemológicos e éticos do pensamento moderno” (*ADI*, p. 150). O corpo sexual da mulher nativa/escrava é tomado assim como ponto de partida para o pensar/agir, pois a dimensão sexual do corpo feminino nativo/escravo é, segundo a autora, o *outro* e o *fora* da configuração jurídico/moral moderna e nele estão abrigadas possibilidades de subversão tanto desta configuração quanto, mais em geral, de seus pressupostos ontoepistemológicos. Isso se dá na medida em que se considera o corpo feminino nativo/escravo para além da determinação possível pelas categorias do *Mundo Ordenado*: “Aqui, o corpo figura um desejo não-representável/não-regulado [...] fora da ordem legal-moral e fora da produção econômica e simbólica” (*ADI*, p. 71).⁴³

³⁹ Em particular, um elemento central da proposta teórica de Ferreira da Silva, que segundo a autora pode arrombar e fazer ruir a estrutura do *Mundo Ordenado*, é uma concepção da diferença que não pressuponha o pilar ontoepistemológico da separabilidade. Cf. abaixo, p.130 e p.132, nota 65. Em geral, me parece que o pilar da separabilidade tenha uma espécie de primazia sobre (ou ao menos anterioridade com relação a) os outros dois pilares do *Mundo Ordenado*.

⁴⁰ Cf. *ADI*, p. 55.

⁴¹ Cf. *ibidem*: “é uma *praxis* que desestabiliza o que veio a ser, mas que não fornece um guia para o que ainda virá-a-ser [...], [uma *praxis*] a qual reconhece todos os efeitos e implicações assim como as presunções que informam nossas narrativas sobre existir com/em outros.”

⁴² Cf. *ADI*, p. 85.

⁴³ Cf. *ADI*, p. 64: “O corpo sexual da mulher nativa/escrava – um referente usualmente repudiado nos textos que sustentam as atuais teorias críticas raciais, de gênero e de sexualidade – permanece inacessível justamente porque ela não pode ser recuperada como o sujeito do desejo em descrições ético-políticas que pressupõem o corpo político [polity] como este foi descrito por Locke e Hobbes.” Cf. também *ADI*, p. 62 e 65.

Por isso, argumenta Ferreira da Silva, o corpo sexual da mulher nativa/escrava é capaz de mostrar e denunciar o “reino da violência” instaurado pelas instituições político/jurídico/econômicas e que permanece além das análises da opressão racial e da exploração econômica oferecidas pelo materialismo histórico e por outros projetos de(s)coloniais.⁴⁴ De fato, o corpo sexual da mulher nativa/escrava, em particular na dimensão do desejo, é aquilo que fica além do âmbito da representação moderna – é o “não-representável”, um “lugar” inacessível ao Mundo Ordenado, que não se deixa capturar no terreno simbólico dele e que, precisamente por isso, é capaz de “expor” o reino da violência que dele se desprende. Com efeito, o corpo sexual da mulher nativa/escrava constitui “o avesso” do sujeito transparente e autodeterminado, livre – que no Mundo Ordenado constitui o sujeito dos direitos (jurídico/políticos) e da moralidade e que configura a opressão racial.⁴⁵

Este, segundo a autora, é um caminho para poder pensar mais em geral a noção de *negritude* fora do andaime categorial do Mundo Ordenado. A saber, a poética negra feminista, pensando/agindo a partir do desejo do corpo sexual da nativa/escrava, permite emancipar a *negritude* (e os Eu afetáveis que tal categoria produz) do horizonte simbólico do Mundo Ordenado – que forjou junto à ciência racial o próprio conceito de negritude como um conceito científico e histórico funcional aos projetos de dominação e opressão. Dito em outras palavras, a poética negra feminista libera a negritude da sua “categoricidade”, animada pelo princípio ontoepistemológico da *determinabilidade*, que a torna uma ferramenta de opressão. Assim, a negritude “não-categorial” abre um espaço de enfrentamento ao Mundo Ordenado (e ao reino da violência que ele sustenta) que não se deixa capturar pela lógica deste.

Poderia a intenção da poeta emancipar a Categoria da Negritude dos modos de conhecer científicos e históricos que a criaram, a qual é também a oficina da Crítica Negra Feminista? [...] Sim. Desde fora do Mundo que conhecemos, no qual a Categoria da Negritude existe no/como pensamento sempre-já um referente da mercadoria, objeto, outro, como um fato mais para além da evidência –, uma Poética [Poethics] da Negritude, ou seja, está figurada pelo sexual no corpo feminino, seria capaz de anunciar uma variedade de possibilidades para o conhecer, o fazer e o existir (ADI, pp. 85-86).⁴⁶

De fato, os sujeitos *transparentes* e *afetáveis* que emergem no contexto moderno ocidental são *efeitos* do Pensamento, da Razão Universal que está no cerne do Mundo Ordenado. Neste cenário, a *negritude* se reduz a um *pedaço de espaço e de tempo* “cartesianos”, a uma mera “categoria” que kantianamente *determina* e fixa a configuração de determinados sujeitos.⁴⁷ Perante este cenário, portanto, a poética negra feminista quebra as regras de pensamento do Mundo Ordenado, emancipando a *negritude* de suas amarras, desafiando o reino da violência que por ele é produzido. Destarte ela abre à possibilidade de pensar o mundo *outra-mente*,⁴⁸ um mundo regido por pilares ontoepistemológicos outros.⁴⁹ Pensar este outro mundo, que a autora

⁴⁴ Seria importante analisar aqui a categoria de *excesso* proposta pela autora. Tal como a Coisa, o excesso possui uma função ambivalente. Dentro das coordenadas do Mundo Ordenado, o excesso parece justificar a violência total sobre corpos negros, justificando a extração de valor. Ao mesmo tempo, ele se torna índice da possibilidade de um Mundo Implicado. A autora me parece portanto ver no excesso a possibilidade de exposição da violência do Mundo Ordenado e, ao mesmo tempo, a possibilidade de pensar o excesso *outra-mente*. Contudo, por razões de espaço, não é possível aqui analisar esta noção mais de perto. Agradeço Agnes de Oliveira Costa por ter me sugerido refletir sobre este ponto. Outra imagem fundamental é a imagem da *luz negra* (cf. FERREIRA DA SILVA, 2019a).

⁴⁵ Cf. ADI, pp. 62-63, 71 e 77.

⁴⁶ Cf. também ADI, p. 97: “Emancipar a Negritude do Mundo Ordenado exige que o conhecer e o fazer sejam emancipados do Pensamento, desarticulados das maneiras pelas quais o Pensamento – o suposto trono do universal – é limitado, circunscrito e encarcerado pela Verdade.”

⁴⁷ Cf. ADI, p. 98. A reprodução do conceito de *negritude* como categoria seria um dos erros que estão na base das explicações da “narrativa sociológica da subjugação racial”. Cf. também ADI, p. 93.

⁴⁸ Sobre a capacidade da poética negra feminista e da negritude de decretar o fim do Mundo Ordenado, cf. ADI, p. 37 e p. 91.

⁴⁹ Cf. ADI, p. 109: “A Poética Negra Feminista vem-a-ser, existe *aqui*, num Mundo Implicado cuja imagem é a Poética sem fim: isto é, como *Corpus Infinitum*, a existência para o além do Espaço-Tempo.”

chama de Mundo Implicado ou *Corpus Infinitum*, requer uma perspectiva epistemológica diferente do Pensamento embasado na concepção moderna de razão universal, e da “vontade de verdade” que lhe é própria. Esta perspectiva epistemológica diferente, proposta pela poética negra feminista é a Imaginação, entendida como uma capacidade criativa que permite encarar a tarefa de “*des-pensar* este mundo com vista a seu fim”,⁵⁰ “de pensar O Mundo outramente” (ADI, p. 37) fora da economia cognitiva e simbólica da racionalidade moderna ocidental pós iluminista.⁵¹ “[S]oltos das garras do *Subjectum*, com o Mundo emancipado da razão universal e suas separações, outras maneiras possíveis de conhecer e fazer podem ser contempladas sem as acusações de irracionalidade, misticismo ou vã fantasia” (ADI, p. 108).

Assim, a Imaginação que anima a poética negra feminista representa o lado epistemológico de uma ontoepistemologia não-moderna – em certo sentido, pode se dizer que o Entendimento categorial está para o Mundo Ordenado como a Imaginação está para o Mundo Implicado.⁵² E são precisamente os alicerces desta outra ontoepistemologia que teremos que investigar na próxima seção.

2.2 O MUNDO IMPLICADO OU CORPUS INFINITUM E SEUS PILARES ONTOEPISTEMOLÓGICOS

A poética negra feminista e a negridade que ela permite repensar se opõem, de fato, aos três pilares ontoepistemológicos que sustentam o Mundo Ordenado: separabilidade,⁵³ determinabilidade,⁵⁴ e sequencialidade.⁵⁵ O que resulta da dissolução do Mundo Ordenado é, portanto, o cenário que a autora chama de Mundo Implicado ou *Corpus Infinitum*.

Sem a *separabilidade*, a diferença entre grupos humanos e entre entidades humanas e não humanas possui poder explicativo e significado ético muito limitados. Afinal, como a não-localidade presume, além das superfícies em que a noção dominante da diferença é inscrita, tudo no universo coexiste [...]. Sem a *separabilidade*, é impossível reduzir o conhecer e o pensar à *determinação*, tanto na distinção cartesiana entre mente/corpo (na qual o segundo tem o poder de determinar) quanto na redução formal kantiana do conhecimento a um tipo de causalidade eficiente. Sem a *separabilidade*, a *sequencialidade* (o pilar ontoepistemológico de Hegel) não é capaz de explicar os diversos modos de existência humana no mundo, já que a autodeterminação possui uma área muito limitada (o espaço-tempo) de operação. Quando a não-localidade orienta nosso imagear do universo, a diferença não é uma manifestação de um *estranhamento* irresolúvel, mas a expressão de uma implicação elementar. Isto é, quando o social reflete o Mundo Implicado, a socialidade não é mais nem causa nem efeito das relações envolvendo existentes

⁵⁰ Cf. FERREIRA DA SILVA (2019a, p. 46).

⁵¹ Nas palavras da autora, a análise que ela faz do corpo sexual da nativa/escrava, ainda se coloca dentro desta economia cognitiva e simbólica da racionalidade moderna ocidental (dentro daquilo que Ferreira da Silva chama de “representação moderna”). Contudo, esta análise visa a produzir um “corte” que interrompe a narrativa do humano como ser autodeterminado e a partir do qual a poética negra feminista pode empreender sua tarefa de pensar o mundo outramente (cf. ADI, p. 77).

⁵² Cf. FERREIRA DA SILVA (2016, p. 58): “Depois de romper os muros vítreos, formais e fixos do Entendimento, liberada do jugo da certeza, a imaginação pode conceber um rearranjo dos componentes fundamentais de tudo para refigurar O Mundo como um todo complexo sem ordem. Consideremos uma possibilidade: e se, em vez de O Mundo Ordenado, pudéssemos imaginar O Mundo como uma Plenitude, uma composição infinita em que cada singularidade existente está sujeita a se tornar uma expressão possível de todos os outros existentes, com os quais ela está emaranhada para além do espaço e do tempo.” Cabe destacar aqui que singularidade é um termo (também) da física, e indica precisamente, pelo que pude entender, uma situação em que a gravidade chega a ser tão forte que espaço e tempo colapsam.

⁵³ Cf. ADI, p. 87-88. O mundo sem separabilidade é um mundo em que não se dá a separação sujeito-objeto inaugurada pela modernidade e que origina o sujeito autodeterminado que está na base do reino da violência - cf. ADI, p. 47 e p. 99. Seria interessante aprofundar a relação entre Ferreira da Silva e Deleuze, mesmo que a autora afirme que “[m]inha inspiração não é Deleuze, mas Gottfried Wilhelm Leibniz [...]” (FERREIRA DA SILVA, 2020b). Cf. abaixo, pp. 135-136.

⁵⁴ Cf. ADI, p. 48. O Mundo sem determinação é portanto um mundo sem causalidade eficiente. Sobre a crítica de como a causalidade eficiente produz a negridade *como categoria* (isto é, como ela “prende” a negridade nas coordenadas do Mundo Ordenado) - cf. ADI, pp. 91-95. Sobre a negridade entendida fora de sua interpretação categorial, cf. ADI, p. 95.

⁵⁵ Cf. ADI, p. 92.

separados, mas a condição incerta sob a qual *tudo* que existe é uma expressão singular de cada um e de todos os outros existentes atuais-virtuais do universo, ou seja, como *Corpus Infinitum* (ADI, pp. 45-46).⁵⁶

Os pilares ontoepistemológicos do Mundo Implicado se colocam, dessa forma, em radical oposição com relação aos pilares que sustentam o Mundo Ordenado, sendo eles a *transsubstancialidade*, a *transversalidade*, e a *atravessabilidade*. Em conjunto, eles dão corpo ao horizonte da *virtualidade*, que pode ser interpretado como o lado ontológico da Imaginação como princípio epistemológico da poética negra feminista.⁵⁷

Com efeito, a autora resgata os princípios ontoepistemológicos do Mundo Implicado de obras literárias, em particular de obras da escritora estadunidense Octavia E. Butler.⁵⁸ Cada princípio ontoepistemológico é exemplificado por personagens de livros da autora:⁵⁹ a transsubstancialidade é refigurada por Anyanwu, protagonista de *Wild Seeds*, a transversalidade é refigurada por Olamina, protagonista de *Parable of the Sower*, e a atravessabilidade é refigurada por Dana, protagonista de *Kindred*.

A *transsubstancialidade* indica uma função metamórfica, que permite ultrapassar as determinações categoriais que capturam os seres em classes separadas. Em outras palavras, ela rompe com as categorias e com a grade de gêneros (*kinds*) segundo a qual, desde Aristóteles até as classificações científicas modernas e contemporâneas, tendemos a compreender os entes e seus comportamentos.⁶⁰ A *transversalidade* indica uma função que possibilita o “atravessamento instantâneo das linhas de separação físicas e emocionais,

⁵⁶ Este cenário, em que o sujeito não é pensado em oposição ao mundo, a mente racional em oposição ao corpo, o interno ao externo, onde não há linearidade temporal e historicidade e onde o conhecer opera “sem as categorias modernas” (ADI, p. 93), abre a uma série de perguntas distintas: “E se, em vez de o Mundo Ordenado, imageássemos cada coisa existente (humano e mais-que-humano) como expressões singulares de cada um dos outros existentes e também do *tudo* implicado em que/como elas existem, ao invés de como formas separadas que se relacionam através da mediação de forças?” (ADI, p. 43). E se, ao invés continuar produzindo conhecimento dentro dos padrões científicos, animados pelas categorias modernas do Mundo Ordenado, construíssemos um discurso “fora das amarras do Entendimento” (ADI, p. 79) baseado em “descritores poéticos, isto é, indicadores da impossibilidade de se compreender a existência com as ferramentas do pensamento que sempre reproduzem a *separabilidade* e seus pilares, a saber, a *determinabilidade* e a *sequencialidade*?” (ADI, pp. 43-44). “Por que não presumir que além de suas condições físicas (corporais e geográficas) de existência, em sua constituição fundamental, no nível subatômico, os humanos existam emaranhados com todas as coisas (animadas e inanimadas) do universo?” (ADI, p. 45). Estas perguntas orientam para o desdobramento de novos pilares ontoepistemológicos em radical oposição com relação aos pilares que sustentam o Mundo Ordenado.

⁵⁷ Contudo, não me parece haver um paralelismo unívoco e simétrico com relação aos três princípios da separabilidade, determinabilidade e sequencialidade – quero dizer, não consigo enxergar uma correspondência inversa “1:1” entre os princípios ontoepistemológicos do Mundo Ordenado e os do Mundo Implicado. Isso me parece fazer sentido na medida em que as determinações do Mundo Implicado não manifestam a separabilidade e a determinabilidade próprias do Mundo Ordenado, a qual faz com que – embora interligados – separabilidade, determinabilidade e sequencialidade sejam conceitos intensionalmente distintos e separados de modo *categorial*. Pelo contrário, os princípios ontoepistemológicos do Mundo Implicado me parecem *se atravessar/transversalizar* de um modo diferente – não categorial, justamente como ferramentas *poéticas*. Sobre este ponto, cf. ADI, p. 116.

⁵⁸ Cf. ADI, p. 115: “[E]ncontro nesses três livros, e em outros livros de Octavia Butler [...] descritores que referem-se à virtualidade – isto é, à transsubstancialidade, à transversalidade e à atravessabilidade –, ou seja, que apontam para a imagem do Mundo Implicado por onde, inspirada pelo poeta Glissant, a Poética Negra Feminista vagueia.” Cf. também ADI, p. 150. Glissant me parece ser um autor pouco citado por Ferreira da Silva, mas que constitui uma referência importante para o projeto da autora. Também, uma fonte de inspiração da autora são os trabalhos da física quântica, que apontam para a não espacialidade e a não localidade, contra as rígidas determinações espaço-temporais da física clássica que regem o Mundo Ordenado. Ferreira da Silva me parece querer conduzir a física quântica além dos pressupostos do Mundo Ordenado que ainda lhe são (ao menos parcialmente) constitutivos.

⁵⁹ De acordo com a não separabilidade e não determinabilidade dos três conceitos, Ferreira da Silva observa que “[t]odos os três descritores, de fato, poderiam ser aplicados às três histórias justamente porque eles marcam os movimentos possíveis graças às conexões anteriores, à implicabilidade profunda, ao tempo e ao espaço, mas que operam no (e lidam com os efeitos das separações do) Espaço-Tempo” (ADI, pp. 116-117).

⁶⁰ Cf. ADI, p. 117: “A *transsubstancialidade* torna-se uma possibilidade justamente porque o corpo de Anywanu rompe as linhas formais (de separabilidade) inscritas pelas nossas categorias (Corpo, Espécie, Gênero). Além de ultrapassar essas formas, seu corpo torna-se naquilo em que tenha se *metamorfoseado* ou que tenha curado. Isto somente pode ser imaginado porque em seu corpo (órgãos, células, moléculas, partículas) já existe a possibilidade de que ela poderia ter existido como um golfinho, por exemplo.”

reais ou imaginadas”. Ela assinala ao mesmo tempo uma possibilidade virtual omnilateral e um horizonte de compenetração tanto entre os existentes entre si, como entre o âmbito do existente e o virtual.⁶¹ A *atravessabilidade* quebra com o princípio da causalidade eficiente, na medida em que admite a possibilidade que um efeito preceda uma causa. Isto é, permite a possibilidade de uma compreensão totalmente distinta da concatenação temporal dos eventos.⁶²

A partir dos pilares ontoepistemológicos da *transsubstancialidade*, *transversalidade*, e *atravessabilidade* é possível entender mais de perto as imagens de Mundo Implicado e *Corpus Infinitum*. A imagem do *Corpus Infinitum* expressa a ideia de que o mundo não é pensado como “o outro” de uma subjetividade cartesiana desencarnada. Como vimos acima, o humano não é definido pela racionalidade (moderna europeia) e não se constitui por negação determinada perante o resto dos entes. Também, a imagem de *Corpus Infinitum* põe o acento na dimensão corporal que a ontoepistemologia moderna tinha considerado irrelevante, para procurar apenas na mente e em seus atributos formais a fonte do conhecimento.⁶³ A imagem de *Mundo Implicado* expressa a ligação imanente de todas as coisas entre si. Ele é um Mundo infinitamente “dobrado” sobre si mesmo⁶⁴ cujas “dobras” não se dão no apenas nível da “efetividade”, da existência factual, mas abarcam também o virtual e o imaginário – cf. acima, p. XX.⁶⁵

Esta ontoepistemologia não é “uma ontologia diferente – uma resposta diferente ao modo em que o mundo é – mas inspira um modo diferente de pensar” (FERREIRA DA SILVA, NEUMAN, 2019, p. 30 - *tradução minha*). Entendo portanto que o projeto da autora não seja fornecer uma ontologia como resultado de um conhecer *determinante*, mas “uma nova *imagem* [grifo meu, FS] da existência”⁶⁶ – um modo de pensar o mundo em que tudo aquilo que acontece “é ao mesmo tempo expressão de, e expresso por, seja lá o que existe debaixo, acima e ao lado; o que já se foi, e o que ainda está por vir” (FERREIRA DA SILVA, 2020a, p. 214 – *tradução minha*).

Com base nos resultados alcançados até aqui, na próxima seção será possível recapitular desde uma perspectiva mais abrangente a proposta filosófica da autora em *ADI* e entender mais de perto as razões que estão por trás do seu gesto teórico.

2.3 PARA QUE UM OUTRO MUNDO? MUNDO IMPLICADO E DESCOLONIZAÇÃO

Dadas a amplitude e profundidade do argumento de Ferreira da Silva, bem como a grande quantidade de noções que ela mobiliza, é útil aqui percorrer novamente o que foi apresentado para poder apreciar

⁶¹ Cf. *ADI*, p. 116: “Agora, para esse tipo de transversalidade – o atravessamento instantâneo das linhas de separação físicas e emocionais, reais ou imaginadas – ser imaginável, é preciso contemplar o nível no qual *tudo* pode vir-a-ser e em que tal vir-a-ser e não-vir-a-ser afeta qualquer existente (humano e mais-doque humano, animado e inanimado).”

⁶² Cf. *ADI*, p. 117: “A *atravessabilidade*, isto é, o deslocamento imediato entre diferentes pontos no tempo presume a causalidade linear, ou seja, a existência de diferentes pontos no tempo, mas não obedece à limitação imposta pela mesma, justamente a causalidade eficiente, isto é, a ideia de que um efeito não pode preceder uma causa – Dana salva a vida de seu antepassado quando ele tinha três anos e ela vinte e sete; ao salvar sua vida, ela garante sua própria existência. Cf. também *ADI*, p. 151. É importante sublinhar que “esses descritores [*transsubstancialidade*, *transversalidade*, *atravessabilidade*, FS] como índices de implicabilidade profunda, não nomeiam ou determinam. Tal uso seria simplesmente uma repetição das manobras conduzidas pelos filósofos da razão universal” (*ADI*, p. 115).

⁶³ Sobre este ponto cf. em geral *HM*, parte 1.

⁶⁴ Pode ser útil lembrar que a palavra “implicar” vem do latim “*implicare*”, que significa literalmente “dobrar sobre si mesmo”, “dobrar junto”, “entrelaçar” (im = em + plicare = dobrar).

⁶⁵ Esta configuração ontoepistemológica constitui portanto a proposta de um novo modo de conceber a relação entre matéria e forma e um novo modo de pensar a diferença, que não se deixam capturar pela grade teórico/simbólica do Mundo Ordenado.

⁶⁶ Para citar o título de FERREIRA DA SILVA, DESIDERI (2022).

melhor a justificativa e os ganhos teóricos da proposta da autora. Na Seção 1 vimos que Ferreira da Silva aponta para três pilares ontoepistemológicos (separabilidade, determinabilidade, sequencialidade) que constituem os alicerces da cosmovisão ocidental moderna, a qual a autora chama de Mundo Ordenado e pretende desafiar. Podemos resumir os motivos centrais deste desafio nos seguintes pontos:

1a) O Mundo Ordenado é um projeto funcional a pensar o humano como um ser diferente de todos os outros na medida em que ele possui uma mente e é um ser livre e autodeterminado, autônomo.⁶⁷

2a) Contudo, nem todos os seres humanos são concebidos como autônomos. Com efeito, o Mundo Ordenado produz uma diferença entre Eu transparentes (sujeitos pós-iluministas europeus) e Eu afetáveis (sujeitos outros com relação à subjetividade pós-iluminista europeia).

3a) A produção da diferença entre Eu transparentes e Eu afetáveis constitui a base de projetos que configuram o cenário contemporâneo de opressão racial (= o reino da violência), produzindo uma relação de tensão em que os Eu transparentes percebem os Eu afetáveis como sujeitos que não apenas não habitam o espaço da liberdade e da autonomia, mas também o ameaçam. Portanto, eles se tornam alvo de uma violência amparada nas próprias instituições econômico/jurídico/políticas do Mundo Ordenado.

4a) O terreno simbólico-cognitivo do Mundo Ordenado não apenas configura o cenário de opressão racial dos Eu transparentes para com os Eu afetáveis. Também, ele não permite uma compreensão adequada desta relação. De fato, ele produz uma explicação que coloca como causa da opressão racial uma falha moral de pessoas brancas, baseada num preconceito, numa opinião ou crença errada. Isto é, coloca como causa da opressão racial a reação (moralmente injustificada) de pessoas brancas para com os traços físicos e os costumes de populações não-brancas. Exta explicação, segundo Ferreira da Silva, não apenas se baseia no pilar da *determinabilidade* que é constitutivo do Mundo Ordenado, mas faz também desaparecer a dimensão político-jurídico-econômica da subjugação racial, pois considera a subjugação racial como *externa* ao andaime político-jurídico-econômico do Mundo Ordenado. Assim este andaime não é atingido no seu cerne pela condenação da opressão racial global. Destarte, não apenas o Mundo Ordenado seria responsável pela configuração atual da opressão racial/global, mas ele a reproduz informando os próprios marcos de compreensão das dinâmicas de opressão. Daí a tarefa de pensar um outro horizonte ontoepistemológico, o Mundo Implicado, que permita, por um lado, fornecer uma compreensão adequada dos processos de subjugação racial, e, pelo outro lado, fundamentar um cenário alternativo ao Mundo que gera o reino da violência.

A ideia de Mundo Implicado, portanto, é pensada a partir da necessidade de subversão dos efeitos do Mundo Ordenado.

1b) O Mundo Implicado subverte a ideia de liberdade como autonomia, pensando o humano como profundamente imbricado com cada ser.

2b) Isso faz com que não se produza a separação entre Eu transparentes e Eu afetáveis.

3b) Por conseguinte, o Mundo Implicado desfaz o chão que sustenta a opressão racial/global.

4b) Ao mesmo tempo, o Mundo Implicado fornece ferramentas analíticas para uma compreensão da opressão racial/global funcional à emancipação (uma compreensão que não reproduz o Mundo Ordenado na base da opressão racial/global precisamente porque foge de explicações que o consolidam).

⁶⁷ Cf. FERREIRA DA SILVA (2017a).

Este ponto merece um aprofundamento. Em particular, precisamos mostrar quais são, segundo a autora, os ganhos de uma compreensão da opressão racial/global a partir do Mundo Implicado. Isso é algo que a autora faz contrapondo a sua análise, particularmente, ao materialismo histórico marxista e à dialética racial que mencionamos na seção 1.

Contra as interpretações marxistas da relação entre o racial, o capitalismo e a opressão colonial, Ferreira da Silva argumenta que os pilares da *separabilidade*, da *determinabilidade* e da *sequencialidade* que estão na base das interpretações materialistas históricas não permitem entender como a racialidade e a colonialidade informam o funcionamento do capital do cenário contemporâneo.⁶⁸ Em particular, a *separabilidade* faz com que a produção econômica seja vista como “um aspecto distinto da existência humana coletiva” (ADI, p. 175). A *determinabilidade* faz com que o modo de extração de valor próprio da apropriação colonial (= acumulação primitiva) seja considerado *categorialmente distinto* do modo de produção capitalista. A *sequencialidade* faz com que o conceito de acumulação primitiva seja colocado *antes* do modo de produção capitalista.⁶⁹

Esta análise das modalidades segundo as quais o materialismo histórico compreende as relações entre o racial, o colonial e o capital, nos permite estabelecer uma ponte com a análise que Ferreira da Silva faz da dialética racial. De fato, segundo a autora, o materialismo histórico ocuiu o modo em que o racial e o colonial estão implicados nas estruturas do capitalismo e nas configurações ético-políticas que a ele se acompanham assim como a dialética racial ocuiu o modo em que a racialidade opera no cerne da dimensão propriamente jurídico-político-econômica moderna reduzindo-a a uma falha moral.⁷⁰

Só uma análise que não reproduz os pilares ontoepistemológicos da separabilidade, determinabilidade, e sequencialidade pode fornecer ao mesmo tempo um marco de compreensão adequado da triada racial/colonial/capital:

Por isso, eu proponho uma figuração fractal da tríade formada pelo colonial, racial e capital que, ao violar a separabilidade, provoca o colapso de seus efeitos, quer dizer a anterioridade e a exterioridade. Em vez de descrevê-la como uma relação dentro de uma totalidade, a figura fractal descreve uma implicação, um momento na *infinitude*. Enfim, em vez do Mundo Ordenado, esta figura refere-se ao Mundo Implicado (ADI, p. 161-162).⁷¹

⁶⁸ Cf. ADI, p. 175.

⁶⁹ Em geral, cf. ADI, p. 171 e ss. para uma explanação mais detida de como os pilares ontoepistemológicos do Mundo Ordenado informam as análises materialistas-históricas. Cf. também ADI, p. 87 e p. 164: “A temporalidade linear, como uma conjugação de separabilidade e determinabilidade, quer dizer, como sequencialidade, ofusca como o colonial participa diretamente da acumulação do capital. Como? Nesta figuração, em ambos na delimitação do empírico e na delimitação de conceitos, a separabilidade sustenta a descrição clássica do materialismo histórico que circunscreve a produção capitalista propriamente dita à Inglaterra do fim do século XIX. Em outras palavras, a separabilidade opera nas teses sobre o colonial e o capital e em como ela ofusca o que expõe, como estes estão profundamente implicados.”

⁷⁰ Cf. ADI, p. 90 e ss. Um problema comum do materialismo histórico e da dialética racial “é a falta de ferramentas do materialismo histórico ou raciais críticas capazes de abordar o papel da escravidão na acumulação do capital, ou seja, como a dominação colonial-imperial é constitutiva das arquiteturas jurídico-econômicas próprias do – e não [...] temporalmente (*separadas* do) anteriores ao capital.”

⁷¹ Cf. PF, 207: “Apenas um pensamento complexo, não-linear, pode traçar como (a) a matriz colonial (jurídico-econômica) que sustentou o capital mercantil (b) opera através do *arsenal racial* (político-simbólico) que continua a alicerçar o capital industrial, bem como (c) o capital financeiro por meio da violência racial. “As bases metafísicas do pensamento fractal, que correspondem ao Mundo Implicado, são expostas como segue – cf. FERREIRA DA SILVA (2020a, pp. 212-213): “A partir daquilo que chamo de “perspectiva materialista primária”, por conta da pressuposição ôntica do *plenum* (no nível da partícula), o que acontece é também uma composição (ou *de-composição* ou *re-composição*), sempre já um reagrupamento do que aconteceu antes e do que ainda está para acontecer. Uma vez que se apreende tudo que existe como *plenum*, tanto o que acontece quanto o que existe não possuem mais os limites fixos dos corpos de Newton e das categorias de Kant (formas), e isso possibilita pensar diferentemente o mundo.” Cf. também FERREIRA DA SILVA (2014b).

Em virtude do maior potencial explanatório, este horizonte de compreensão expõe de modo adequado o “reino da violência” que resulta da relação racial/colonial/capital. Por um lado, a análise proposta pela autora pretende mostrar como a triada racial/colonial/capital está embutida nas práticas e no vocabulário ético-político que deveria condenar racismo, pobreza, desigualdade, etc. Pelo outro lado, a análise proposta é pensada de tal modo que ela própria não acabe alimentando tal cenário, pois, sendo ela conduzida a partir do Mundo Implicado, evita os próprios pilares ontoepistemológicos que dão sustento à divisão entre Eu transparentes e Eu afetáveis, bem como ao “reino da violência” que resulta desta divisão. Finalmente, este horizonte de compreensão é visto como um horizonte que dá conta das instâncias da de(s)colonização, isto é “a restauração do valor total expropriado de terras nativas e corpos escravos” (ADI, p. 37). De fato, segundo Ferreira da Silva, é só a partir de um cenário que não separa o racial, o colonial e o capital, mas os compreende como fractalmente co-implicados, que faz sentido a ideia de de(s)colonização nos termos aqui especificados.⁷² Assim, é apenas a partir de uma compreensão de mundo que foge dos pilares do Mundo Ordenado que projetos de(s)colonizadores eficazes e novas instituições jurídico-econômicas podem ser pensados.⁷³

Com base no cenário aqui delineado, acredito que seja agora possível se aproximar ao modo em que Ferreira da Silva mobiliza, reinterpretando-a, a noção hegeliana de *Ding* como uma noção que remete ao Mundo Implicado.

3. A DING HEGELIANA E O MUNDO IMPLICADO

3.1 DUAS OUTRAS FONTES DE INSPIRAÇÃO PARA O MUNDO IMPLICADO

Antes de nos deter sobre a interpretação do conceito hegeliano de *Ding* oferecida por Ferreira da Silva, é preciso lembrar que ele não é a única referência que a autora mobiliza para pensar os conceitos/imagens de Mundo Implicado e *Corpus Infinitum*. De fato, além das referências às obras literárias de Octavia Butler (cf. acima p. 131) e à física quântica (cf. acima, nota 56 e abaixo nota 77), cabe notar como a autora mencione outros dois autores que constituem fontes de inspiração para a criação dos conceitos/imagens em questão – a saber, G.W. Leibniz e, de modo mais pontual e menos desenvolvido, M. Pistoletto (cf. FERREIRA DA SILVA, 2020b).

Pistoletto me parece fornecer uma inspiração para Ferreira da Silva pelos seus trabalhos sobre a infinidade⁷⁴, a refração dos espelhos⁷⁵, e as reflexões teóricas sobre as ideias de implicação e criatividade⁷⁶ – confesso, contudo, não conhecer suficientemente a obra de Pistoletto para poder apontar aqui os elementos que relacionam sua trajetória com a elaboração do Mundo Implicado e do *Corpus Infinitum*.

⁷² Cf. ADI, p. 178 e ss.

⁷³ Cf. ADI, p. 97: “A decolonização exige a implantação de outras arquiteturas jurídico-econômicas de retificação através das quais o capital global restaura o valor total que continua a derivar da expropriação do valor total rendido pela capacidade produtiva do corpo do escravo e da terra do nativo. Antes de podermos desenhar tais arquiteturas, precisamos de uma outra descrição da subjugação racial pois a que possuímos hoje não é capaz de compreender a demanda pela decolonização, isto é, necessitamos um des-conhecer e des-fazer [*unknowing and undoing*] d/o Mundo que atinja seu âmago. Antes de começarmos a desenhar coletivamente um modelo da reconstrução, precisamos seguir a Negritude enquanto esta sinaliza que conhecer e fazer podem ser desatados de um tipo específico de pensamento, o que é necessário para abrir a possibilidade para um afastamento radical de um certo tipo de Mundo.” Cf. também FERREIRA DA SILVA (2020b).

⁷⁴ Cf. por exemplo a nova exposição “Infinity”, que está tendo lugar em Roma a partir de 18 de Março de 2023.

⁷⁵ Vejam-se as obras “*Quadri specchianti*” – cf. <http://www.pistoletto.it/it/crono04.htm#:~:text=I%20Quadri%20specchianti%20costituisc%20il%20significato%20e%20svilupparne%20le%20implicazioni>, acessado em 02.04.2023.

⁷⁶ Cf. MORIN, PISTOLETTO (2014) e PISTOLETTO (2022).

Um pouco mais à vontade me sinto com a segunda fonte de inspiração para autora, isto é, a ideia leibniziana segundo a qual o mundo é a totalidade das relações de todas as mônadas, as quais são perspectivas individuais sobre todas as coisas⁷⁷ – um mundo em que tudo “coexiste tal como Leibniz [...] descreve, isto é, *enquanto* expressão singular de todas as coisas no universo” (ADI, p. 45). Neste cenário, Ferreira da Silva me parece enxergar um modelo que vai na contramão (ou, pelo menos, que possui elementos que vão na contramão) do Mundo Ordenado. Mais especificamente, o conceito leibniziano de *Plenum* desafia a configuração do Mundo Ordenado definida essencialmente pelo princípio da *separabilidade*, em que Eu imateriais (mentes) são separados do corpo. Em virtude dessa diferença, o *Plenum* leibniziano é um cenário ontoepistemológico marcado pela radical afetabilidade de todos os entes, os quais são moldados pela totalidade das relações que entretêm com todos os outros entes (passados, presentes e futuros). Aqui parece claro como há uma violação dos pressupostos que fundamentam a distinção entre Eu transparentes e Eu afetáveis, bem como uma violação da *sequencialidade* temporal e da justaposição espacial. Ao mesmo tempo, o *Plenum* leibniziano é marcado por variações de ordem qualitativa, ao invés de quantitativas, como no cenário newtoniano que prepara o terreno à formulação kantiana da *determinabilidade*.⁷⁸

Contudo, é o conceito hegeliano de *Ding* que parece ser alvo de um resgate mais aprofundado. Ele é trabalhado pela autora com um grau maior de elaboração conceitual e figura como uma peça chave para elucidar a noção do Mundo Implicado. Na seção sucessiva, finalmente, abordarei esta função do conceito de *Ding* no contexto do argumento de ADI tal como ele foi exposto até aqui.

3.2 O CONCEITO HEGELIANO DE DING E ‘A COISA’ DE FERREIRA DA SILVA

O conceito hegeliano de *Ding* é tomado como ponto de partida para pensar a relação entre matéria e forma *fora* da representação moderna – nada menos do que um dos objetivos centrais declarados da autora.⁷⁹ Neste contexto, a relação de Ferreira da Silva com ele me parece ser ao mesmo tempo uma relação de apropriação e de transformação radical. No que segue, fornecerei uma breve reconstrução do contexto em que Hegel introduz o conceito de *Ding* no segundo capítulo da *Fenomenologia do Espírito* para depois mostrar como ele figura em ADI.

3.2.1 O LUGAR DO CONCEITO DE DING NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL

Antes de poder abordar o modo em que o *Ding* aparece em ADI e reconstruir sua função teórica na economia argumentativa deste texto, é preciso delinear brevemente o contexto em que ele aparece na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Para tanto, é necessária uma breve explicitação de minha leitura desta obra.

⁷⁷ Cf. LEIBNIZ (2009).

⁷⁸ Cf. ADI, p. 96, nota 49, em que a autora cita um trecho do próprio Leibniz: “No *Plenum*, todo movimento tem algum efeito sobre corpos distantes em proporção às distâncias entre eles. Afinal, cada corpo é afetado, não somente por aqueles em contato com este e de alguma maneira sente o efeito de tudo que acontece com eles, mas também, através deles, sente os efeitos daqueles em contato com os corpos com os quais estão em contato imediato. A partir disso, essa comunicação estende-se além de qualquer distância. Consequentemente, todo corpo é afetado por tudo que acontece no universo e, assim sendo, quem consegue enxergar tudo consegue ler em cada coisa o que acontece em todos os lugares e até mesmo o que já aconteceu e o que acontecerá ao observar, no presente, o que é remoto no Espaço e no Tempo.” Cf. ADI, p. 113: “Sem as leis e as formas da razão universal e suas formulações de Espaço e Tempo, a figuração do Mundo Implicado como *Corpus Infinitum* – inspirada pela descrição do universo como *Plenum* de Leibniz – possibilita uma descrição da existência marcada pela capacidade destrutiva e criativa (radical livre e partícula virtual) sinalizada pelo corpo sexual da nativa/escrava.”

⁷⁹ Cf. ADI, p. 38 e acima, Seção 1. Cf. também ADI, p. 123, nota 78: “Com essa manobra de reivindicar A Coisa – neste texto, ela refere-se à formulação de Hegel da própria, como ficará claro mais *adiante* –, proponho um ponto de partida “metafísico” radicalmente imanente inspirado pelos fracassos da física quântica, justamente o campo científico responsável por expor a *indeterminabilidade* fundamental da realidade além do espaço-tempo na dimensão quântica, isto é, o *plenum*.”

Interpreto a *Fenomenologia do espírito* (pelo menos a primeira parte dela, e talvez entre outras coisas)⁸⁰ como uma espécie de argumento transcendental que visa a fornecer uma justificação filosófica do conhecimento objetivo – isto é, da ideia do ser humano ser capaz de conhecer as coisas como elas são. Com “argumento transcendental” entendo aqui uma análise que visa reconstruir as condições de possibilidade de algo. No caso específico em questão:

- se parte da constatação de que os seres humanos conhecem, e “conhecer” não pode significar nada menos do que “conhecer objetivamente”, sob pena de cair em uma contradição interna (como definir “conhecimento” uma relação que fica aquém das coisas como elas são em si mesmas?);

- não se considera viável uma investigação prévia sobre a constituição do conhecimento ou seus critérios de validade, mas se propõe uma reconstrução imanente, guiada por um processo que se considera científico,⁸¹ de capacidades e condições que têm que se dar para que um ente possa ser entendido como um ente que conhece.

Mais especificamente, a primeira parte da *Fenomenologia* (até o capítulo sobre o Espírito) oferece as condições de possibilidade para que um ente possa ser considerado como possuindo *intencionalidade* – entendendo por “intencionalidade” a “capacidade de mentes e de estados mentais de serem acerca de, representar, estar por (*stand for*) coisas, propriedades e estados de coisas” (Jacob, 2003 - *tradução minha*). No capítulo intitulado “A Percepção ou: a coisa e a ilusão”, Hegel aborda a capacidade da mente de ser acerca de *coisas, objetos particulares* – tais como “uma determinada árvore”, “uma determinada casa”, ou “um determinado cristal de sal”. Aqui temos uma relação de tipo representacional entre um sujeito em um objeto. O sujeito da percepção é tematizado como um Eu. O objeto da percepção é tematizado por Hegel como “a coisa [*Ding*] de muitas propriedades.” “Assim está agora constituída a coisa da percepção e a consciência, determinada como percebente, enquanto essa coisa é seu objeto” (FE, p. 98).

No argumento de Hegel, a coisa como o objeto da percepção é constituída por três momentos: o momento do “aqui simples” (*este cristal de sal*, na sua própria singularidade e materialidade), o momento das propriedades (a *brancura* deste cristal de sal, a forma *cúbica* deste cristal de sal, o *peso* deste cristal de sal), e o momento da “*coisidade*”, como meio indiferente que “suporta” todas as propriedades deste cristal de sal. É importante aqui frisar que a *coisidade* (*Dingheit*) é um *momento* que constitui a *coisa* (*Ding*) como o correlato objetual da consciência perceptual. O objeto da percepção é *uma* coisa singular e material, que possui *muitas* propriedades, que coexistem nela: *este cristal de sal é branco, e também cúbico, também tem um determinado peso*, etc.: ele é “o referente de multiplicidades capturadas por termos como ‘Também’, o ‘Um’ e o ‘Muitos’” (ADI, p. 74, nota 27).

3.2.2 A COISA EM ADI

Se interpreto corretamente, Ferreira da Silva parte desta tematização hegeliana da coisa como *objeto* de consciência intencional de um *sujeito* entendido como um Eu para apontar para um outro caminho. Em particular, Ferreira da Silva me parece querer resgatar o momento da *coisidade* (o momento do *também*) para, através dele, detonar a própria relação representacional que se dá entre o Eu e o objeto, e, com isso, abrir um horizonte ontoepistemológico em que os próprios polos do Eu e do objeto *não se geram*. Isso se tornará mais evidente um pouco mais à frente.⁸²

⁸⁰ Cf. McDOWELL (2018 e 2020).

⁸¹ “Científico” aqui não é entendido no sentido das “ciências positivas” (tais como a física, a biologia, o direito), mas no sentido de “propriamente filosófico”.

⁸² Esta agenda teórica da autora se constitui como uma extensão para um âmbito filosófico mais abrangente de insights de Lloyd acerca de reflexões de Samuel Beckett sobre artes visuais. Cf. ADI, p. 53, n. 7: “Neste sentido,

Por enquanto, é necessário frisar a distinção que Ferreira da Silva faz entre *A Coisa*, e *uma coisa*. *A Coisa* não é *uma coisa* particular, já compreendida como um objeto para uma consciência.⁸³ *A Coisa* indica, antes, um horizonte ontológico outro, que não se deixa capturar pelo esquema sujeito-objeto, mente-mundo, que informa a *Fenomenologia do Espírito* e, mais em geral, a cosmovisão ocidental moderna baseada primeiramente no pilar ontoepistemológico da *separabilidade*.⁸⁴ *A Coisa* de Ferreira da Silva me parece assinalar precisamente a possibilidade de alternativas a esta visão – alternativas à representação moderna, entendendo este conceito tanto no sentido mais estrito, especificamente epistemológico, enquanto relação epistêmica entre um sujeito e um correlato objetivo, como no sentido mais abrangente, como visão de mundo. Desde este ponto de vista mais abrangente, *A Coisa* sinaliza a possibilidade de uma outra ontoepistemologia – a do Mundo Implicado, em que matéria e forma são pensadas além da estrutura categorial e simbólica própria da modernidade ocidental. No que segue, procurarei mostrar mais em detalhe a relação entre a proposição d'A Coisa e o projeto de substituição do Mundo Ordenado pelo Mundo Implicado, relacionando a proposição d'A Coisa com temas centrais que tecem a proposta teórica da autora.

a) *A Coisa como exterioridade radical* (= “anti-objeto”):

Na tradição que tem produzido o Mundo Ordenado as coisas são ob-jetos (aquilo que é posto perante a consciência, para a consciência) e, ao mesmo tempo, ob-stáculos (aquilo que se contrapõe, que está “contra” à consciência, exterioridades que ameaçam a possibilidade de uma concepção dos Eu enquanto livres, autônomos).⁸⁵ Por isso, como mencionado na Seção 1, pensadores como Descartes, Kant e Hegel (entre outros) têm se esforçado para reconduzir a exterioridade das coisas a princípios que remontam à interioridade da consciência.⁸⁶

A Coisa, pelo contrário, aponta para “um horizonte de *exterioridade radical*” (*ADI*, p. 55, *grifo meu*), que não é de algum modo *para* uma consciência – pois, como já observado, no cenário determinado pel' *A Coisa* não se gera o dualismo consciência/objeto, nem, conseqüentemente, a necessidade de proteger uma

minha manobra em direção à *Coisa* ecoa com a análise de David Lloyd sobre os trabalhos visuais de Samuel Beckett, mais especificamente em relação às reflexões sobre os enunciados de Beckett sobre a ‘decomposição do objeto’ ou ‘a decomposição do sujeito’, momento em que ele encontra ‘o problema da coisa que excede tanto o objeto e o sujeito, expressão e representação’ (LLOYD 2011, p. 2070). Na leitura de Lloyd, encontro a manobra de Beckett de distanciar-se do modernismo através de sua recusa à ‘anterioridade’ do sujeito no campo das artes, um momento da crítica geral da representação moderna, precisamente a manobra que, este artigo argumenta, deveria ser estendida aos textos históricos e sociais científicos.” Cf. também *ADI*, p. p. 54: “Sem oferecer um programa ou projeto, extraindo o que sustenta os programas de conhecer e fazer predominantes, eu contemplo o horizonte consistentemente articulado e rejeitado pelo pensamento moderno – aquele prometido pela *Coisa* ao apontar para além da representação moderna, o qual é também o referente de considerações sobre a afetabilidade.” Além disso, vejo aqui um link entre a interpretação d' *A Coisa* de Ferreira da Silva e o resgate que ela faz da ideia leibniziana de *expressão* como alternativa a relação representacional sujeito-objeto.

⁸³ Cf. *ADI*, pp. 52-53, nota 7: “[E]xiste uma diferença entre *A Coisa* (enquanto um referente ontológico) e *uma coisa* (o termo genérico mobilizado em relação a algo que ainda não tem nome, mas que já é abordado como um *objeto*).”

⁸⁴ Como mostrado na seção 1, o pilar ontoepistemológico da separabilidade é pressuposto pela determinabilidade e pela sequencialidade. A separabilidade parece ser a assunção ontoepistemológica fundamental do Mundo Ordenado.

⁸⁵ A exterioridade, de fato, implica a afetabilidade – ou seja, ameaça a transparência, a autonomia, a liberdade.

⁸⁶ Como mostrado na Seção 1, este movimento pode ser visto nas filosofias de Descartes, Kant e Hegel. Em Descartes a *res extensa* pode ser reconduzida aos princípios formais da mente. Em Kant, a estrutura transcendental do sujeito possui os requisitos formais necessários para julgar (= determinar) objetivamente acerca dos estados de coisas. Em Hegel, a natureza se torna manifestação do próprio espírito, que se reconhece nela. Em todos estes projetos, segundo Ferreira da Silva, a corporeidade é colocada entre colchetes.

consciência supostamente autônoma da afetabilidade causada pela exterioridade das coisas. A autora de fato quer tomar como “ponto de partida o momento anterior à, enquanto simultaneamente contempla o além da, representação.”⁸⁷ Em particular, enquanto exterioridade radical, ela se coloca como uma espécie de anti-objeto: “A Coisa resiste dissolvendo qualquer tentativa de reduzir o que *existe e acontece* aos registros do objeto, do outro ou da mercadoria” (ADI, p. 109).⁸⁸

A exterioridade radical da qual A Coisa é o referente, contudo, não indica um horizonte de indiferença omnilateral, generalizada – muito pelo contrário, ela prevê a profunda implicabilidade de todas as coisas.⁸⁹ E tal implicabilidade profunda de todas as coisas é ligada à dimensão material, elemental⁹⁰. A materialidade, a elementalidade, são aquilo que interliga todos os seres – não no plano das leis de natureza, como exterioridade desde sempre para um sujeito (= como *espaço*, e, mais em geral, dentro do âmbito “[d]as intuições puras e [d]as categorias do conhecimento de Kant” - ADI, p. 74), mas de um modo que quebra com a relação matéria/forma do Mundo Ordenado.

Domado, apreendido como um significante da *exterioridade* dentro do pensamento moderno ocidental, o corpo foi repetidamente usado como referente de outros modos de existir como seres humanos, daquilo que excede e, portanto, ameaça as narrativas da lei e da moral autorizadas pela razão soberana (ADI, p. 74).⁹¹

b) A Coisa como referente do corpo sexual feminino (= “anti-sujeito”):

Mais especificamente, a elementalidade d'A Coisa é o horizonte assinalado pelo corpo feminino nativo/escravo.⁹²

Aqui, eu estou atendendo ao convite de Moten de resgatar [*to retrieve*] o corpo da *espacialidade-exterioridade*, o momento de significação no qual a filosofia moderna o aprisionou; mas, o faço atendendo à figura da mulher (nativa/escrava) colonizada, através da qual ele situa a emergência do sujeito/objeto negro em resistência [*resisting black su(o)bject*]. Um referente da Coisa, sem/fora do valor (de conhecimento, de moralidade ou de troca), ela resiste/existe *como/em* excesso (ADI, pp. 74-75).

Em particular, se interpreto corretamente, Ferreira da Silva vê no corpo sexual da mulher nativa/escrava um anti-Sujeito, que precisamente pelo fato de ser excluído do quadro metafísico/moral/político/econômico do Mundo Ordenado e feito alvo de violência, é “uma resposta à possibilidade de existir e pensar outramente. Aqui, o corpo sexual da nativa/escrava figura a posição desde a qual o pensamento atende a A Coisa. Não como um significante, mas por ser sistematicamente rejeitado como significante de

⁸⁷ A proposta teórica de Ferreira da Silva, portanto, não parte do sujeito, da consciência, do Eu, mas é “pré-posicionada (antes do e em direção) ao Homem nascido no mundo” (ADI, p. 111).

⁸⁸ Cf. ADI, p. 52, onde, pelo contrário, a autora explica que no terreno da representação, “[a] Coisa [*Das Ding*] não faz mais do que possibilitar o sujeito, o “Eu”, a figura que media as formulações do objeto, do outro e da mercadoria.”

⁸⁹ Cf. ADI, p. 112: “Basicamente, isto significa que ao nível quântico *tudo* está (todas as partículas estão) profundamente implicado, porque os constituintes elementares de tudo existem (de uma forma ou de outra), tem existido desde os, e estiveram muito próximas uma das outras nos, primeiros momentos que seguiram o Big Bang. Muitas implicações seguem-se desta descrição de *tudo* [*everything*]. No que me toca, e como já disse outras vezes, eu leio como uma imagem da realidade (implicabilidade profunda) ao nível da “Coisa”, aquela dimensão (*em-si-mesma*) que Kant afirmou não interessar ao conhecimento e que Hegel transformou em conteúdo do Espírito.”

⁹⁰ Me parece possível afirmar que a proposta de Ferreira da Silva seja um “novo materialismo”. Cf. FERREIRA DA SILVA (2022, p. 263): “Only by attending to the elemental, I propose, in lieu of the metaphysical—that is, by abandoning the universal and the transcendental—is it possible to devise descriptors and maneuvers capable of dismounting the onto-epistemological pillars that support the reign of necessity. With elementum, I am moving to an anti/ante-Kantian reading of what Kant called the Thing (das Ding) by considering it in a materialist reading of Leibniz’s plenum—that is, I am approaching the Thing as matter.”

⁹¹ Sobre a desvalorização do corpo no pensamento moderno ocidental cf. HM, parte 1. Cf. acima, nota 42.

⁹² Cf. ADI, p. 75.

qualquer expressão ou atualização do Sujeito” (ADI, pp. 46-47).⁹³ A Coisa, portanto assinala a possibilidade de uma modalidade de existência do (ou além do) humano que não é pautada na subjetividade como autodeterminação.⁹⁴

c) *A Coisa como virtualidade:*

Mais especificamente, a exposição da violência no corpo da mulher nativa/escrava⁹⁵ é lida como “um vazio” e “um abismo”, “povoado por todas as possibilidades contidas pelos referentes o “Também”, o “Um” e o “Muitos” da Coisa” (ADI, p. 76). Este me parece ser o lugar da *virtualidade* como horizonte alternativo ao Mundo Ordenado, um horizonte no qual “o ‘Também’, o ‘Um’ e o ‘Muitos’ [são] não resolvidos”. Este cenário, portanto, oferece a possibilidade de uma concepção alternativa da diferença enquanto tal, pois reconfigura as relações entre as categorias de identidade e pluralidade que forjam a concepção de diferença do Mundo Ordenado.⁹⁶ E este pensar é guiado, como vimos na seção 2, pela imaginação, “quando em vez da ordem do Sujeito, o pensamento atende à infinidade que A Coisa tanto abriga e oferece” (ADI, p. 44).⁹⁷ Com efeito, A Coisa é aquilo que escapa o Pensamento e a representação moderna porque se coloca *aquém, antes* (e a autora espera também *além, depois* - no sentido de uma substituição, *ao invés de*) da distinção sujeito/objeto, tornando-a ao mesmo tempo impossível.

d) *A Coisa e a negritude:*

A Coisa possui também relação direta com a formulação hegeliana da negritude. Uma vez liberada da sua dimensão categorial (= a categoria de negritude como ferramenta da analítica da racialidade) pela poética negra feminista, a negritude é vista como aquilo que pode promover a liberação da própria Coisa (= do Mundo Implicado) em geral de sua captura no aparato categorial do Mundo Ordenado – a negritude se tornaria aqui a força disruptiva que permite pensar o mundo fora das amarras categoriais e do pensamento determinante.⁹⁸ Ferreira da Silva toma como ponto de partida do pensar a

capacidade disruptiva da Negritude ativada pelo corpo sexual feminino, através da atenção à virtualidade, a qual torna possível contemplar a implicabilidade profunda que prevalece na existência, ou seja, matéria imageada *como* contingência e possibilidade em vez de necessidade e determinabilidade. Esta

⁹³ Cf. ADI, p. 71: “Aqui, o corpo figura um desejo não-representável/não-regulado que, diferentemente do momento da violência divina de Benjamin e da cena erótica de Bataille, não refigura o soberano (a versão ideal da autodeterminação), mas continua fora da ordem legal-moral e fora da produção econômica e simbólica *como* uma figuração da Coisa.” Em particular, o interesse de Ferreira da Silva foca na dimensão do desejo – cf. ADI, p. 71: “Estou interessada num modelo de intervenção capaz de contemplar o corpo *como* um referente da Coisa *afora* da significação moderna, isto é, um modelo que exponha precisamente o referente que a versão da razão soberana de Hegel protegeu *na/como* interioridade, quer dizer, o desejo.”

⁹⁴ Cf. FERREIRA DA SILVA (2011, p. 146): “[I]t will be necessary to relinquish self-determination, which has led to the writing of the classical hierarchy in the global table of identity and difference organized by the arsenal of raciality and their assumption that the ‘other of Europe’ should remain separated to avoid contamination, or die out.”

⁹⁵ Cf. a discussão de Ferreira da Silva acerca de como Saidiya Hartman e Fred Moten abordam a cena do espancamento de Aunt Esther, descrita por Frederick Douglass. Em *Unpayable Debt* o corpo cativo ferido na cena da subjugação me parece se tornar o ponto de vista epistemológico privilegiado para expor a violência do Mundo Ordenado. Em ADI, cf. pp. 112-113

⁹⁶ Cf. ADI, p. 74. Não é possível me deter aqui, mas acredito que a proposta de repensamento da diferença proposta por Ferreira da Silva seja radicalmente anti-dialética.

⁹⁷ Cf. ADI, p. 80: “A Coisa deve ser contemplada, isto é, longe do universal, em direção ao cósmico (o abismo).”

⁹⁸ Cf. ADI, p. 101: “De fato, negritude abriga a esperança de que o Fim do Mundo emancipe A Coisa das Categorias (das estratégias de particularização do pensamento moderno) e também de qualquer tentativa de lhe conferir uma Essência (seja como signifiante da teleologia do Espírito ou do fluxo que é a Duração), modelada pelo Tempo ou não.” Como notado acima, pp. 128-129, “a negritude não fornece uma ontologia diferente – uma resposta diferente ao modo em que o mundo é – mas inspira um modo diferente de pensar”. O experimento da autora nos convida para um cenário em que “o pensamento dá um passo atrás, se encontra parte da grã bagunça que é o plenum e se contenta de oferecer soluções momentâneas para cada instância conforme uma intenção mediada pelo contexto dado” (FERREIRA DA SILVA, 2019b, p. 9 – *tradução minha*).

imagem emerge numa leitura materialista (da matéria) guiada pela “Coisa”, a “universalidade indiferente e passiva” de Hegel, o “Também” de tantas propriedades ou “matérias” – isto é, algo que em tudo que existe e ocorre apresenta-se como consciência e suas ferramentas, só porque deixa de ser quando apreendido no Espaço Tempo (ADI, p. 114).

Aqui vemos mais de perto como seja precisamente o momento da *coisidade* da *Ding* hegeliana que constitui o cerne da apropriação da autora. Com efeito, o momento da *coisidade*, no argumento hegeliano, é o momento da coexistência das propriedades da coisa individual, propriedades que, tomadas na sua universalidade, são chamadas de “matérias”.⁹⁹ Num determinado estágio do desenvolvimento dialético da dialética da percepção na *Fenomenologia*, encontramos a consciência assumindo para si a unificação da coisa num objeto, enquanto o correlato mundano é a multiplicidade de propriedades. Aqui, “o que se chama propriedade, vem a ser representado como *matéria livre*. A coisa é elevada, dessa maneira, a um verdadeiro *também*, enquanto se torna uma coleção de “matérias”; e, em vez de ser Uno, fica sendo uma simples superfície envolvente” (FE, p. 102). Esse momento registrado pela multiplicidade de “matérias” (= a *brancura*, a *cubicidade*, a *salinidade*, etc...) que coexistem ao mesmo tempo me parece ser a o cerne d’A Coisa de Ferreira da Silva como referente do Mundo Implicado: um horizonte *material* em que “cada uma dessas ‘matérias’ está onde está a outra”, uma “porosidade pura” (FE, p. 110).¹⁰⁰ Pela sua natureza extra-categorial, A Coisa se torna assim um modo para pensar a negritude fora das amarras do pensamento moderno, que a tornam uma ferramenta de subjugação:

quando não é abordada como categoria, mas *como* referente de um outro modo de existir no mundo, a negritude retorna (a) A Coisa, desde seu exílio nos limites do pensamento moderno. Aqui, eu mobilizo a negritude como guia, num procedimento poético feminista que tem como alvo o pilar central do mundo pensado (ADI, p. 123).

CONCLUSÃO

Chegado a este ponto, espero ter conseguido retrazar as linhas fundamentais da interpretação/apropriação da *Ding* hegeliana em ADI, bem como ter mostrado o contexto argumentativo mais amplo em que ela se insere. A *Ding* hegeliana fornece a base para a formulação d’A Coisa, como referente do Mundo Implicado, isto é, um cenário ontoepistemológico que pretende

- subtrair o chão “metafísico” ao reino da violência;
- explicar como o reino da violência se produziu;
- tornar inteligível a demanda para a de(s)colonização;
- e ao mesmo tempo possibilitar a formulação de projetos emancipatórios eficazes.

A partir destes resultados, é possível comparar a interpretação/apropriação do conceito hegeliano de *Ding* em ADI com a interpretação de Hegel oferecida pela autora em HM.

Como mencionado na introdução, em HM Hegel é interpretado como o autor que fundamenta a “tese da transparência”, a saber, uma concepção da subjetividade como racional, irrestritamente livre e autônoma. Esta concepção da subjetividade será fixada nas décadas sucessivas pelas ciências antropológicas e social

⁹⁹ Cf. FE, p. 98.

¹⁰⁰ Cf. FERREIRA DA SILVA (2019a, p. 47): “Em estado bruto, A Coisa, como um referente de indeterminação ($\infty - \infty$) ou como matéria prima, saúda a capacidade da negritude de libertar a imaginação das garras do sujeito e suas formas, o que não é senão um primeiro gesto em face de um modo de pensar que contempla total e simultaneamente a virtualidade e a realidade.

junto com o seu outro – uma subjetividade ligada ao corpo, não-livre, heterônoma – por meio do arsenal de ferramentas teórico-simbólicas que a autora chama de “analítica da racialidade”, e que produzem de modo científico a distinção entre Eu transparentes (brancos) e Eu afetáveis (não-brancos) que está na base da opressão racial/global.

Em *ADI*, Ferreira da Silva me parece resgatar do pensamento hegeliano um conceito, o conceito de *Ding*, que se contrapõe ao Eu transparente. Contudo, me parece haver uma diferença fundamental entre o modo como o conceito de *Ding* aparece em Hegel e em Ferreira da Silva. Na narrativa hegeliana da *Fenomenologia*, a *Ding* se torna objeto da consciência perceptual, a coisa das muitas propriedades – permanecendo assim dentro da representação moderna e do Mundo Ordenado que ela gera. Na narrativa de *ADI*, A Coisa é pensada como um horizonte ontológico que precede a polaridade entre consciência intencional e seu correlato objetivo e que não desemboca nesta dualidade sujeito-mundo. Portanto, A Coisa pode ser vista como o ponto de partida para pensar um horizonte ontoepistemológico que, evitando a cena da representação, não gera Eu transparentes – e, por conseguinte, Eu afetáveis – e evita assim os pressupostos que estão na base do reino da violência.

Esta diferença me parece ser significativa com relação à abordagem intepretativa de Ferreira da Silva perante uma tendência muito forte dentro dos estudos hegelianos, isto é, a tendência a atualizar o pensamento hegeliano, às vezes com correções e “departidas parciais”¹⁰¹ para encontrar nele instrumentos para lidar com problemas filosóficos contemporâneos.¹⁰² Com efeito, o resgate/transformação do conceito de *Ding* na imagem d'A Coisa operado pela autora visa a uma rejeição completa de todo o arcabouço ontoepistemológico hegeliano.

Neste sentido, se ainda hoje há projetos filosóficos que se concebem como hegelianos enquanto outros propõem correções, adaptações e atualizações do pensamento de Hegel segundo o mote “com Hegel, além de Hegel”, o mote de Ferreira da Silva me parece que poderia soar “a partir de Hegel, contra Hegel, fora de Hegel”. “A partir de Hegel” no duplo sentido de que, por um lado, para a autora é fundamental investigar a força produtiva do pensamento hegeliano no contexto simbólico/jurídico/econômico/político/moral hegemônico contemporâneo e, por outro, ela encontra no próprio pensamento hegeliano conceitos, como o conceito de *Ding*, dos quais ela se apropria de forma criativa. “Contra Hegel” porque esta apropriação criativa, bem como o projeto mais amplo em que ela se insere, visam procurar uma alternativa (metafísica, epistemológica, política, jurídica, econômica, ética) ao mundo que o pensamento hegeliano contribui a configurar. “Fora de Hegel” porque esta alternativa recusa completamente o terreno ontoepistemológico fundamental em que o projeto hegeliano está assentado.

Referências bibliográficas

Obras abreviadas:

ADI = FERREIRA DA SILVA, D. (2019). *a dívida impagável*. São Paulo.

FE = HEGEL, G.W.F. (2023). *Fenomenologia do Espírito*2. Petrópolis: Vozes.

¹⁰¹ A ideia de “departidas parciais” alude ao título de uma seção do cap. 1 de *HM*, em que Ferreira da Silva discute projetos críticos posmodernos e de teóricos/as críticos/as da raça. Com este título, a autora me parece sugerir, por um lado, que tais projetos não escapam os pressupostos fundamentais (tais como a historicidade e a transparência) que geram opressões que eles próprios pretendem criticar. Por outro lado, ela me parece indicar que o próprio projeto dela é uma departida destes projetos que ela vê como tentativas importantes, mesmo que limitadas. Uso aqui esta expressão para indicar projetos de atualização crítica do pensamento de Hegel no sentido de projetos que *não abandonam* pelo menos alguns pressupostos centrais do pensamento hegeliano.

¹⁰² Penso, por exemplo, em Butler, McDowell, Brandom, Žižek, Habermas, Honneth entre outr*s.

HM = FERREIRA DA SILVA, D. (2022). *Homo Modernus. Para uma ideia global de raça*. Rio de Janeiro: Cobogó.

Outras obras citadas:

DEJESUS, A. (2022). *Notas sobre a atualidade da ferida colonial*. Recife: Titivillus Editora.

FERREIRA DA SILVA, D. (2005). Bahia Pêlo Negro. *Ethnicities* 5-3: 321–342.

FERREIRA DA SILVA, D. (2011). Notes for a Critique of the Metaphysics of Race. *Theory, Culture & Society* 28-1: 131-148.

FERREIRA DA SILVA, D. (2013). To Be Announced: Radical Praxis or Knowing (at) the Limits of Justice. *Social Text* 31-1/114: 43–62.

FERREIRA DA SILVA, D. (2014a). Toward a Black Feminist Poethics: The Quest(ion) of Blackness Toward the End of the World. *The Black Scholar* 44-2: 81-97.

FERREIRA DA SILVA, D. (2014b). *Transversing the Circuit of Dispossession*. *The Eighteenth Century* 55-2/3: 283-288.

FERREIRA DA SILVA, D. (2016). Sobre diferença sem separabilidade. Texto de Denise Ferreira da Silva para o catálogo da 32a Bienal de Arte de São Paulo, “Incerteza viva”.

FERREIRA DA SILVA, D. (2017a). *O evento racial* - https://www.youtube.com/watch?v=T_QBEPK7too

FERREIRA DA SILVA, D. (2017b). $1 \text{ (life)} \div 0 \text{ (blackness)} = \infty - \infty$ or ∞ / ∞ : On Matter Beyond the Equation of Value. *E-flux journal* no. 79, Fevereiro 2017.

FERREIRA DA SILVA, D. (2017c). Unpayable debt: reading scenes of value against the arrow of time. In: LATIMER, Q., SZYMCZYJ, A. *The documenta 14 Reader*. Munique e Nova Iorque: Prestel Publishing.

FERREIRA DA SILVA, D. (2017d). Blacklight. In: MOLLOY, C., PIROTTE, P., SCHÖNHEICH, F. *Otobong Nkanga: Lustre and Lucre*. Berlin: Sternberg Press.

FERREIRA DA SILVA, D. (2019a). Em estado bruto. *Ars* 17-36: 45-56.

FERREIRA DA SILVA, D. (2019b). An End to ‘this’ World. Denise Ferreira da Silva interviewed by Susanne Leeb and Kerstin Stakemeier. *Texte zur Kunst*. <https://www.textezurkunst.de/en/articles/interview-ferreira-da-silva/>. (Consultado em 14.08.2023).

FERREIRA DA SILVA, D.; NEUMAN, A. (2019). 4Waters: Deep Implicancy. Correspondência publicada para o evento Images Festival.

FERREIRA DA SILVA, D. (2020a). Pensamento fractal. *PLURAL* 27-1: 206-214.

FERREIRA DA SILVA, D. (2020b). Reading the Dead. A Black Feminist Poethical Reading of Global Capital. In: Lethabo King, T., Navarro, J., Smith, A. *Otherwise World: Against Settler Colonialism and Anti-Blackness*. Duke UP.

FERREIRA DA SILVA, D. (2022). *Unpayable Debt*. Sternberg Press.

FERREIRA DA SILVA, D.; DESIDERI, V. (2022). Another Image of Existence. *Performance Philosophy* 7-1: 132-145.

JACOB, P. (2003). Intentionality. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/intentionality/>>.

LEIBNIZ, G. W. (2009). *Monadologia e outros textos*. Org. e trad. F. L. Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra.

LLOYD, D. (2011). Beckett's Thing: Bram Van Velde and the Gaze. *Modernist Cultures* 6-2: 269-295.

MCDOWELL, J. (2018). Qual é o tópico da *Fenomenologia*? *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 15-25: 1-17.

MCDOWELL, J. (2020). Brandom on the Introduction to the Phenomenology. In *Reading Brandom. On A Spirit of Trust*. Org. G. Bouché. Abingdon/New York: Routledge.

MORIN, E., PISTOLETTO, M. (2014). *Impliquons-nous. Dialogue pour le siècle*. Actes Sud, Arles.

PISTOLETTO, M. (2022). *La formula della creazione*. Biella: Cittadellarte Edizioni.

SANGUINETTI, F. (2023). Hegel e a analítica da racialidade de Denise Ferreira da Silva. *Veritas* 68-1: 1-19.