

## Como ensinar a filosofar com a vulnerabilidade do jeito do corpo

Fernanda Carlos Borges<sup>42</sup>

### Resumo

Este artigo trata de um filosofar com o jeito de corpo implicado na phronesis, um tipo de conhecimento que pondera a relação entre o controle normativo e a circunstância para a tomada de decisão circunscrita à situação e cujos princípios não podem ser universalizados. Trata de fundamentos que possibilitam ensinar e aprender a pensar filosoficamente levando em conta o reencontro da razão com a vulnerabilidade do corpo. Para isso, é situado no campo da filosofia corpada e considera suas implicações sobre a filosofia no Brasil. Termina oferecendo exemplos de pensamentos filosóficos brasileiros em perspectiva corpórea, como a antropofagia cultural, a afroperspectividade e o filosofar inerente ao jeitinho brasileiro.

### Palavras-chave

Jeito; phronesis; filosofia corpada; ensino de filosofia; jeitinho.

Este artigo trata de um filosofar com o jeito, mais especificamente de ensinar e aprender a filosofar a partir da vulnerabilidade do jeito do corpo. Deste nosso ponto de vista, tratamos das condições para um filosofar que nasce de problemas situados que afetam nossas disposições corporais e que remetem à phronesis: uma produção de conhecimento que não pode ser praticada como episteme, entendida como a ciência do universal, e nem como *techné*, entendida como a produção de coisas mediante um objetivo prático e uma lógica instrumental. A phronesis leva em conta “o coletivo e o particular; controle e circunstância; diretivas e deliberação; poder soberano e poder

---

<sup>42</sup> Fernanda Carlos Borges é filósofa pela PUC/RS, mestre em ciências da motricidade humana pela UNESP-CAPES, doutora em comunicação e semiótica pela PUC/SP-CNPq, desenvolveu um pós doutorado sobre a performatividade do corpo na arte da performance no Instituto de Artes da UNICAMP-FAPESP e uma pesquisa no exterior no Centro de migrações e relações internacionais da Universidade Aberta de Portugal-FAPESP sobre ensino de filosofia. Publicou artigos sobre a Filosofia do jeito no Brasil e no exterior. É autora do Livro *A filosofia do jeito, sobre um modo brasileiro de pensar com o corpo* (Summus), entre outros. Conduz o Laboratório de filosofia em movimento em São Paulo. Atualmente é professora visitante na Faculdade de Filosofia da UFABC.

individual” (FLYVBJERG. 2008, pg. 59), implicada no “modo como um ator social e político elabora seus julgamentos e toma decisões” (Idem, pg.2) e que afeta o trabalho filosófico sobre o conceito.

Neste artigo, aproximamos a *phronesis* da filosofia do jeito para fundamentá-la no contexto teórico da filosofia corpórea. Para Aristóteles, classificado na história da filosofia como o pai da filosofia da imanência e, portanto, da inteligibilidade nos corpos, a *phronesis* é uma habilidade intelectual cujo conhecimento é radicalizado na experiência e circunscrito a um contexto. Distinta, portanto, da *episteme*, enquanto um conhecimento universalizável, e da *techné*, enquanto um conhecimento técnico voltado para um fim específico. Embora, para Aristóteles, o homem sábio que maneja a *phronesis* não precisa ser filósofo, o filósofo deve estar comprometido com a *phronesis*, que é a sabedoria prática. Em que medida a sabedoria prática é levada em conta da produção de pensamento filosófico no Brasil é uma questão que precisamos levar em conta.

É preciso diferenciar a filosofia prática da *phronesis*: a filosofia prática trata de objetos cujos princípios são geralmente, portanto tende para a universalidade; e a sabedoria prática trata de objetos cujos princípios podem ser diferentemente, portanto são singulares. Os princípios singulares da *phronesis* têm calculadora, como a *tecné*, mas de natureza moral e ética. Que cálculo ético e moral é este que caracteriza a *phronesis* do ponto de vista da filosofia com o jeito do corpo? Para aproximar esta questão da filosofia do jeito, é preciso retomar a origem etimológica de jeito na palavra latina *jactus*, que significa lançamento, arremesso e também colocar, pôr. Assim, a palavra jeito carrega um significado ativo. Para nós, o jeito do corpo é a colocação das disposições no mundo por meio da postura biomecânica. Uma colocação dinâmica que lança o corpo no mundo de um jeito ou de outro. O jeito é o modo como a postura sustenta as atitudes. Portanto, não se trata de maneiras ou de maneirismos que são elementos secundários, mas da radicalidade do modo como no sistema sensorio motor são organizadas formas dinâmicas de ação e de percepção lançadas na relação com o outro a partir de uma determinada posição. Sendo assim, como filosofar a partir do jeito?

Quando foi inserida a disciplina de filosofia no currículo do ensino médio brasileiro, em 2008, foi iniciada uma discussão nacional sobre o que ensinar em filosofia, implicada nas dificuldades de articulação entre a história da filosofia e um filosofar situado no Brasil. Problema que envolve os cursos de graduação em filosofia

na medida em que persiste uma “sensação mais ou menos viva de desconforto experimentada por quem cuida de filosofia no Brasil, um certo sentimento íntimo de andar meio à deriva, justamente à procura de assunto” (ARANTES. 1995, pg.27). Trata-se das dificuldades de produção de uma filosofia em perspectiva, na medida em que a implantação da filosofia em solo brasileiro nos anos 30 foi pautada pela especialização na história da filosofia europeia.

## **Filosofar e o saber do jeito no mundo**

A aproximação entre filosofar e ação como um cálculo ético coloca no campo da *phronesis*, conhecimento inteiramente comprometido com o “melhor a fazer” na circunstância e não geralmente, implicado no trânsito entre o universal e o particular, a submissão às diretivas e a responsabilidade pela deliberação (FLYVBJERG. 2008). Um filosofar que nasce nas situações em que o princípio universal e sequer o hábito não são capazes de responder pela urgência demandada pela novidade e pela singularidade. As situações que demandam a *phronesis* implicam na presença do *thauma* filosófico em tempo real e prático. Importa, então, verificar se tratar do filosofar a partir de uma demanda por sabedoria prática poderá apontar um caminho sobre um filosofar situado na singularidade da vida dos interessados por filosofia.

Tomemos como exemplo Bourdieu (2005) que, em “Esboço de auto-análise”, trata de contextualizar sua produção filosófica para dizer que ela nasceu de um *jactare*, de uma disposição, do jeito do corpo em movimento. Tratou de compreender as tensões disposicionais dentro dos campos sociais nos quais e contra a razão das quais se fez e que formaram suas disposições intelectuais. Assim, passou a identificar as estabilidades que permitiriam compreender a reprodução e a exclusão e as instabilidades que favoreciam a crítica, “um dos princípios de tantas eleições intelectuais, as quais permanecem de todo obscuras e por vezes vividas como inexplicáveis, pelo fato de mobilizarem os dois *habitus* envolvidos.” (BOURDIEU 2005, p.56). Por isso, a lógica da teoria deve ser aproximada da lógica das práticas, ou: a filosofia, enquanto um sistema teórico falado ou escrito, deve ser aproximada da sabedoria prática. Em termos gerais, Bourdieu definiu *hábitus* como esquemas de ação e de percepção estabilizados dentro das relações. No entanto, também repara que o *hábitus* não é determinante, na medida em que é possível uma margem de instabilidade dentro dos jogos parametrizados pelos *hábitus* e que possibilitam as estratégias. As estratégias são

soluções inesperadas que implicam no desenvolvimento de novas disposições e, portanto, novas formas de ação, de percepção e de juízo. As estratégias devem ser relacionadas à sabedoria prática: a *phronesis*.

Na introdução de “Os Meus Demônios”, Morin (1995) dá continuidade mais amadurecida ao trabalho que iniciou em *Autocritique* e em *Le Vif du Sejet*:

Senti progressivamente a necessidade de saber como e por que acredito no que acredito, como e por que penso como penso e, no fim das contas, de reexaminar o que penso nas suas próprias raízes. (...) A minha vida intelectual é inseparável da minha vida, tal como escrevi em *O Método*: não escrevo de um modo que me subtrai à vida, mas sim no âmago de um turbilhão que me implica na minha vida e na vida. (...). Sei que o olhar do presente retroage sempre sobre o passado histórico ou biográfico que examina. (...). Tornou-se um princípio epistemológico primordial: o observador/conceptualizador deve incluir-se na observação e na concepção. O conhecimento precisa de autoconhecimento.

## **A sabedoria prática como cálculo do jeito**

A filosofia corpórea com a qual trabalhamos leva em conta o chamado para o “retorno ao fluxo da *physis*”, como expressou Morin no primeiro livro da série *O Método* (1977). Em termos gerais, trata de compreender o pensamento e a cognição a partir das teorias evolutivas, da antropologia, das neurociências, das teorias da complexidade e dos sistemas dinâmicos auto-organizáveis e da cibernética. Investiga, portanto, como os sistemas conceituais e a razão emergem do sistema sensório-motor do corpo humano. Em outras palavras: como as lógicas das teorias estão comprometidas com as lógicas das práticas. Estamos de acordo com Lakoff e Johnson (1999) quando partem do princípio de que

O pensamento é comprometido com esquemas de imagens que, por sua vez, se confundem com esquemas motores; os significados desenvolvidos pelas estruturas mentais estão interligados com nossa experiência como corpos e não como relação formal entre símbolos autônomos; a estrutura dos conceitos inclui protótipos de vários tipos: casos típicos, casos ideais, estereótipos sociais, pontos de referência cognitiva, pontos graduados de escalas, casos de sonhos-pesadelos, etc.; a razão é corpada; a razão é imaginativa, as formas de inferência corporal são mapeadas de modo abstrato pelas metáforas que emergem do sistema sensório-motor (pg. 77, tradução nossa).

Bourdieu (2004) também entende que para compreender a teorização é preciso compreender como “o ritual passa de dança à álgebra, de ginástica simbólica ao cálculo lógico” (pg. 140). Trata-se de superar a aparente dissociação entre os signos gráficos da linguagem: a produção de significado, e os processos de orientação do corpo: a produção de sentido. Sentido corresponde à orientação espacial, que diz respeito ao posicionamento e à tendência do movimento. A relação entre os signos gráficos e o corpo foi dissociada na medida em que se passou a acreditar que o significado pudesse ser apreendido exclusivamente por meio da divagação intelectual, da busca pela verdade abstrata em si. Perdida a relação entre o ethos e a ética, o significado é verticalizado na direção da transcendência e perde-se as necessidades práticas na linha do horizonte do sentido. Para Gaiarsa, trata-se de um “esforço muscular que fazemos a fim de nos obrigarmos a cumprir nossos compromissos, deveres e princípios, o elemento real a analogia verbal. (...) esforço que fazemos para obrigar a outros, ou às coisas, a obedecerem a uma certa norma ou a se conformarem a um certo molde. É preciso muito esforço físico para conseguir este propósito” (GAIARSA. 1988, pg. 101).

Para Bourdieu (2004), a ideia de que a filosofia e a lógica são expressões puramente verbais pode ser originada das dificuldades de objetivação de um sentido prático. O enfraquecimento do sentido prático resultou na tradição letrada que desenvolveu um processo de reinterpretação permanente sobre os textos, sem levar em conta as transformações dos estados disposicionais em transformação: ou a posição do interpretante ou, ainda, as necessidades de orientação em novas situações. O que resulta na interpretação como uma busca de uma essência que se justificaria por si mesma. Para Bourdieu (2004), isso corresponde à dissociação do mito, como texto, com relação ao rito, como movimento do corpo: “a partir do momento em que um rito é narrado, ele muda de sentido, e passa-se de uma práxis mimética, de uma lógica corporal orientada para algumas funções, a uma relação filológica: os ritos tornam-se textos a serem decifrados” (pg. 140).

A phronesis é definida por Aristóteles como um conhecimento que envolve um certo cálculo, na medida em que está a serviço de situações determinadas. Trata-se, portanto, do cálculo estratégico. Mas em termos da filosofia do jeito que cálculo é este? Na pesquisa sobre Pitágoras, Santos (2000) demonstra que

Se atentarmos para os fatos que constituem nosso mundo, e nesse conceito devemos incluir todos os corpos e fatos psíquicos, veremos que eles não constituem, todos, tensões estáticas, paradas inertes, mas constituem

tensões dinâmicas que se processam, que passam de um estado para o outro, que tomam uma direção. O número é, por isso, também processo, ritmo, vetor, fluxo (SANTOS, 2000, pg. 113).

Ora, em termos do jeito do corpo, sabemos que a postura produz continuamente ritmo, vetor e fluxo. Os vetores são especialmente interessantes neste caso, pois a resultante dos esforços musculares da postura, que sustenta as disposições, podem ser entendidos como vetores projetados no mundo: jogados na direção do outro, formando um espaço de sentido. O conceito pitagórico de número está relacionado com o tempo, daí ritmo: “ritmo é a experiência do fluxo ordenado de um movimento (...) ritmo está para o tempo assim como a simetria está para o espaço (...) há ritmo quando há geração e corrupção, onde há aumento e diminuição, onde há alteração, onde há movimento” (SANTOS, 2000, pg. 111).

Para a filosofia do jeito, a phronesis implica no conhecimento sobre o fluxo ordenado do movimento disposicional do sistema sensório-motor do corpo humano. Um conhecimento imanente comprometido com a propriocepção, que é a sensação muscular que informa ao cérebro a resultante dos esforços. Implicam nos parâmetros da posição sustentada na postura e produzem o sentido dentro do espaço relacional. A solução para os desafios advindos das relações implicam num cálculo biomecânico, disposicional, que resultará no jeito de resolver a situação.

A postura do corpo humano não tem forma pré definida, mas sim uma abertura para formar a partir das necessidades e dos interesses nas relações, de onde resultam as atitudes e as disposições. Para Pitágoras, segundo Santos,

Nenhuma coisa é perfeitamente limitada em sua espécie; mas há sempre algo que as des-limita, o que escapa ao limite. Por essa razão, a harmonização é uma combinação da multiplicidade, uma acordância do discordante, o que realiza uma nova unidade, especificamente superior (SANTOS, 2000, pg. 162).

Isso é especialmente adequado como verdade para o sistema sensório-motor do corpo humano que não tem forma predefinida, cujas possibilidades para formar-se e deslimitar-se são muitas: são muitas as possibilidades de jeitos e suas combinações. A harmonização é um cálculo que leva à resultante de significado e de sentido, no processo contínuo de uma dialética da multiplicidade. Cada unidade é uma resultante

temporária, uma abstração, cujo sentido também pode ser abstraído como um significado na forma de signo.

Para os pitagóricos, número deve ser entendido como arithmós, derivado de verbo “*rhein*” que significa fluir. Esse significado de número ultrapassa o valor quantitativo para expressar relação e relação de relação: função e, deste modo, número implica no processo que produz a coerência que sustenta e dá sentido a um todo, “constituem tensões dinâmicas, que se processam, que passam de um estado para outro, que tomam uma direção. O número é, por isso, também processo, ritmo, vetor, fluxo” (SANTOS, 2000, pg. 112). Nada define melhor os esforços musculares do que tensões dinâmicas que passam de um estado para o outro tomando uma direção, sem a qual não há sentido. E o significado?

A origem da palavra teoria vem do grego “*theorien*”, que significa *ver*. O significado está implicado nos signos que usamos para abstrair o sentido do que foi visto, do que está sendo visto e do que pode ser visto na tendência do movimento no campo do sentido, a partir de uma dada posição dinâmica neste campo. É assim que devemos levar em conta “as perspectivas, os pontos de vista que, em função da posição que ocupam no espaço social objetivo, os agentes têm sobre essa realidade” (BOURDIEU, 2004. pg. 156).

Assim,

O habitus é ao mesmo tempo um sistema de esquemas de produção de práticas e um sistema de esquemas de percepção e apreciação das práticas. (...) Em conseqüência, o habitus produz práticas e representações que estão disponíveis para classificação, que são objetivamente diferenciadas; mas elas só são imediatamente percebidas enquanto tal por agentes que possuem o código, os esquemas classificatórios necessários para compreender-lhes o sentido social. Assim, o habitus implica não apenas em um *sense of one's place*, mas também um *sense of other's place*” (BOURDIEU, 2004, pg. 158).

Ou seja, ao mesmo tempo em que o habitus implica num modo de fazer a si e de dizer de si mesmo, também implica no fazer o outro e de dizer quem o outro é.

Gaiarsa (1988, pg. 129), levando em conta a postura, repara num tipo de consciência que emerge da dissolução dos referenciais conhecidos pelos esquemas de classificação do hábitus.

Uma consciência que se forma onde os hábitos estabelecidos entram em colisão uns com os outros, onde há colisão uns com os outros ou onde há

discordância com a situação. Uma vez formada (a atitude) sua função é “re-solver” a interferência e restabelecer a ordem, modificando, dissolvendo e re-estruturando novos hábitos.

E é aqui que entra a sabedoria prática na vulnerabilidade do jeito do corpo.

Para Gaiarsa, “a abstração consiste em captar o elemento proprioceptivo de uma dada situação. Explicar a situação significa saber como se distribuíram as forças que a criaram. O mesmo acontece – e com maior razão – quando falamos em examinar uma situação a fim de modificá-la” (1988, pg. 41), trata-se de uma natureza estética baseada na percepção e na sensação da composição e da dinâmica das forças formativas em movimento, de um imaginário configurado por uma geometria intensiva, como elemento importante da emergência do processo de abstração. Sem a sensação dos esforços da postura, cuja abstração é o vetor, não poderíamos pensar em sentido. Assim, as palavras teriam a função de levar a *ver* ou “a perceber como transita a força de um corpo a outro, como ela se divide, reúne, organiza ou se anula, ao fazer os corpos mudarem de posição, de distância relativa, de forma” (pg. 43). É preciso compreender que este jogo de movimentos e de forças tem um aspecto social.

Para Georg Lakoff e Mark Johnson (1999, pg. 18, tradução nossa), a teoria também depende dos movimentos do corpo: “a categorização é uma consequência de como estamos corpados (...). Nós categorizamos porque nós temos um cérebro e um corpo que interagem com o mundo”. As categorias dependem de categorizações pré-conscientes que não controlamos e que dependem do modo como nosso copo é, sendo que “as relações espaciais são o ‘coração’ do nosso sistema conceitual” (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 30, tradução nossa). No espaço, a formulação conceitual de relações causais devem ser compreendidas a partir do trabalho muscular ao aplicar força dirigida para um certo fim, enquanto o sistema visual provê um mapeamento topográfico que proporciona uma determinada estrutura para a conceitualização de orientações espaciais (LAKOFF; JOHNSON, 1999, pg. 19, tradução nossa). Sendo assim, a concepção de tempo é relativa aos conceitos de movimento, espaço e eventos. Definem o tempo como metonímia: como resultante de interações sucessivas de eventos variados formando intervalos entre si: “o tempo tem uma direção e é irreversível porque os eventos têm uma direção e são irreversíveis; os eventos não podem se repetir. O tempo é contínuo porque nossa experiência de eventos é contínua. O tempo é segmentado porque os eventos são periódicos: começam e acabam. O tempo pode ser



mensurado, porque a interação os eventos podem ser contadas” (LAKOFF; JOHNSON, 1999, pg. 138, tradução nossa).

É assim que, “filosoficamente, a razão corpada via sistema sensório-motor é de grande importância, porque propicia ajustar os conceitos à nossa função no mundo” (LAKOFF; JOHNSON, 1999, pg. 43, tradução nossa). Para Bourdieu (2004), a produção teórica por palavras, dissociada dos jogos disposicionais do corpo, leva a uma reinterpretação verbal sem fim e sem contexto, cuja “falsa clareza é com frequência obra do discurso dominante, o discurso daqueles que acham que tudo é óbvio, porque tudo está bem como está” (BOURDIEU, 2004, pg. 69) e, por isso, “é preciso inscrever na teoria o princípio real das estratégias, ou seja, o senso prático, ou, se preferirmos, o que os esportistas chamam de ‘sentido de jogo’, como domínio prático da lógica ou da necessidade imanente de um jogo, que se adquire pela experiência do jogo e que funciona aquém da consciência e do discurso (à semelhança, por exemplo, das técnicas corporais” (BOURDIEU, 2004, pg.79). A palavra jogar também deriva do latim *jactus*, de onde deriva igualmente *jeito*, como já vimos.

### **A rasteira da lógica teórica no dualismo intelectualista, a favor do jeito**

A teoria intelectualista cartesiana serve como um exemplo da dissociação entre a mente que teoriza e o corpo. Ryle (1970) faz uma análise lógica da teoria intelectualista de Descartes para demonstrar a inconsistência teórica do dualismo mente e corpo, que ele chama a Teoria da Dupla Vida. Esta teoria concebe mente e corpo como substâncias distintas, reunidas na existência humana. Para esta teoria, os corpos existem no espaço, estão sujeitos às leis mecânicas, sua realidade é pública e observável; a mente, ao contrário, não ocupa lugar no espaço e não está sujeita às leis mecânicas, é definida pelo que ela não é. Ao contrário dos corpos, que podem ser observados, o que acontece na realidade da mente não pode ser observado. Trata-se de uma realidade essencialmente privada e acessada somente pelo próprio sujeito através dos dados imediatos da consciência e pela introspecção. O problema desta teoria é explicar o modo como um processo mental se traduz em um movimento corporal. Para resolver este problema, o intelectualismo usou o conceito de vontade para fazer estabelecer uma relação causal entre mente e corpo. Ryle (1970) mostra como, no intelectualismo, o conceito de vontade é usado para servir como uma alavanca que transforma idéias em movimentos

musculares, ou seja, em fatos. Assim a vontade funcionaria como um elo entre a atividade livre da mente e as atividades corporais, dependentes das leis da natureza.

No entanto, Ryle (1970) mostra como a vontade, no intelectualismo, também é concebida como uma atividade da mente e como tal deve ser interior e oculta. E aqui ele encontra um erro de princípio lógico, na medida em que Descartes perguntou pelo princípio causal que regularia o comportamento inteligente. Como causalidade implica em influência de coisas sobre coisas, ele buscou uma causalidade que preservasse a independência da mente não corpórea e supôs uma “coisa” causal mental: a vontade. O erro lógico foi ter colocado na mesma categoria lógica categorias lógicas de espécies diferentes para conseguir o alinhamento causal: corpo e mente. Descartes entendeu como “coisa” algo que deveria ser entendido como um processo. Um exemplo, é colocar o nível de abstração universidade no mesmo nível de abstração de sala de aula. A mente, para Ryle (1970), não é uma “coisa”, mas a resultante de um processo.

Ryle (1970) aplica o método de levar às últimas conseqüências as premissas do intelectualismo e encontra o absurdo. Em síntese: a tese fundamental do Intelectualismo é que a realidade da mente é distinta da realidade causal do corpo, portanto a hipótese da causalidade da substância mente sobre a substância corpo, por meio da vontade, é contraditória em si mesma. Por exemplo: se a vontade pode ser aplicados nas operações consideradas mentais (como raciocinar resolutamente), pode-se admitir que alguns processos mentais podem ser voluntários. Então, se as operações mentais também podem estar sujeitas à vontade, pode-se questionar se a vontade é um ato voluntário ou involuntário do espírito. Considerando que a voluntariedade em executar ações essencialmente mentais é necessária, seria impossível executar qualquer ação mental, pois cada volição dependeria de uma volição prévia.

Não negando a existência de fenômenos corporais e mentais, mas também não os entendendo como “coisas” distintas, ele desenvolve o trabalho lógico de encaixar estes conceitos em categorias lógicas adequadas. A pergunta adequada para solucionar esta questão entre ações mecânicas e mentais seria: *como* o comportamento inteligente se distingue do comportamento não inteligente? O “como” implica em processos e não em causalidade. Sua intenção é demonstrar um modo diferente de conceber o comportamento inteligente, independente dos atos invisíveis da mente. Ser inteligente não é apenas estabelecer critérios e regular nossas ações a partir deles. Fazer considerações, para ele, é saber executar algo. Assim, uma ação inteligente é distinta pelo processo e não por seus antecedentes. O “como” se realiza pelo treino: tentativas,

críticas e exemplos. O treino crítico é o que distingue o comportamento inteligente do hábito.

Usando o exame de regras gramaticais que se referem às funções da mente, Ryle (1970) analisa, entre outros, os verbos “saber”, “aspirar”, “correr”, “acordar”. Os verbos saber e aspirar são distintos dos verbos correr e acordar. Estes últimos tratam de ocorrências que podem ser determinadas, relatadas ou descritas, são termos de termos episódicos. Saber e aspirar, no entanto, correspondem a um outro tipo de abstração, abarcando a totalidade das etapas de um processo. Estes tipos de termos indicam estados predisposicionais. Seria um erro lógico interpretá-los como termos episódicos. O erro do dualismo intelectualista foi supor que termos como estes correspondessem a episódios, ainda que não verificáveis pois supostamente ocorrem no campo invisível da mente.

Verificando a distinção lógica entre os termos “saber” e “acreditar”, Ryle (1970) observa que saber indica a capacidade para fazer com êxito alguma coisa. Acreditar é um verbo de tendência, não implicando no êxito de uma ação. O termo saber é da família dos termos que indicam habilidade e acreditar faz parte da família que indica motivo. Habilidade (saber) implica em método e inclinações (acreditar) implicam em origem. Discriminados estes termos, pode-se perceber que as ações com características mentais não implicam necessariamente num princípio causal oculto. Nas nossas ações apuramos estados de disposição como capacidade para se fazer ou sentir ou perceber determinadas coisas em determinadas situações.

Ryle (1970) supõe que as considerações tradicionais intelectualistas sobre a consciência, como característica das atividades do mundo mental, podem ter sido tentativas para esclarecer o conceito de atenção. Ele demonstra que atenção não implica em reunir uma investigação teórica anterior a uma ação executiva, numa linearidade causal, como supõe o intelectualismo. Para ele, quando fazemos alguma coisa com atenção não estamos fazendo duas coisas – uma mental e outra corporal - mas fazendo-a de um modo especial. A atenção é uma “coisa” acontecendo em um mundo obscuro, assim como “universidade” não é uma “coisa” em relação à “sala de aula”. Para ele, a ação atenta implica na observação do processo da execução das etapas que totalizam uma tarefa.

## **A auto-organização do sistema complexo do jeito do corpo**

A teoria dos sistemas dinâmicos que se auto-organizam também vêm trazendo a razão de volta ao fluxo da physis. Atlan (1992) trata da humanidade inserida em um mundo onde existe o acaso e auto-organização a partir do aleatório. Neste mundo, a desordem é assimilada em novos sistemas, desenvolvendo no todo mais complexidade. Mostra como um impasse vindo da Física com a Biologia abriu portas para esse novo passo. Na Física, o segundo princípio da termodinâmica remete à entropia: a tendência dos sistemas físicos, abandonados em si mesmos, para a homogeneidade, quer dizer, cada vez menos diferenciação e maior desagregação. No entanto, a Biologia mostra o quanto a evolução da vida seguiu o rumo da especialização da heterogeneidade. Descobriu-se que a utilização da entropia pelos sistemas abertos e dinâmicos ao invés de levar à desagregação e à homogeneidade é assimilada pelo sistema gerando maior diversidade e heterogeneidade. Mesmo o programa genético dos organismos vivos não é determinante único. O “programa” interage com o ambiente onde se executa e realiza, podendo ambos transformarem-se nessa relação. O tempo, neste sistema, não é absoluto como o da mecânica clássica, nem o tempo devorador do segundo princípio da termodinâmica (entropia), existindo condições para um tempo/espço criativo, já que a novidade é possível.

Mesmo que, no curso do desenvolvimento dos organismos, algumas determinações possam ser encontradas num certo nível de generalidade e de aproximação, o lugar do aleatório e, portanto, da possibilidade do novo e do imprevisível, continua a ser grande no nível do detalhe, e seu papel efetivo aumenta cada vez mais com a complexidade e a riqueza de interações do sistema considerado (ATLAN. 1992, pg.116).

A vontade humana, neste contexto, encontra lugar na organização da natureza. A liberdade e a vontade só podem existir onde existe a novidade e é essa a natureza que vem aparecendo diante dos olhos desta teoria. Nas palavras de Atlan (1992), “a novidade é realmente nova e a consciência de si como lugar de criação e de inovação, e portanto, de individualidade e originalidade, pode não ser apenas ilusão” (pg.117). Ruído é conceito aplicado por esta teoria ao aleatório e à novidade agindo sobre o sistema e, como sistema natural, considera também o homem no seu ambiente. O homem oscila entre a repetição em uma ordem já estabilizada e os abalos dos efeitos da novidade (ruído), até que este ruído seja assimilado alterando o sistema original e desenvolvendo mais complexidade no conjunto.

Para Atlan (1992), um dos grandes enganos do intelectualismo foi associar a consciência à vontade, no sentido de uma consciência voluntária como fonte de nossa determinação e de nossa liberdade. Para ele, a consciência está ligada à memória e assume o papel de armazenar os recursos de assimilação dos ruídos pelo sistema. A memória deve ser compreendida em muitas dimensões: no nível cortical, celular, de respostas imunológicas, etc. Logo, a consciência está voltada para o passado, ao já vivido. A vontade, ao contrário, é o princípio auto-organizador orientado para o futuro na medida da ação em interação. Este querer só pode ser inconsciente, na medida em que age a partir da novidade e do desconhecido. A novidade assimilada modifica os padrões memorizados na consciência como memória.

A interação entre a consciência e a vontade produz o que Atlan (1992) chama de fenômenos híbridos ou secundários.

Esse querer inconsciente, não precisa, na maioria das vezes, para se realizar, desvelar-se, tornar-se consciente e se transformar em desejo. Ao contrário, uma visualização demasiadamente grande como memória dos processos auto-organizadores pode bloqueá-los. Às vezes, para a sobrevivência do sistema, mais vale que ele continue a se manter inconsciente. O próprio desejo não é da ordem do querer inconsciente “puro”, mas da ordem da sua emergência na consciência, de sua inscrição como memória e de sua representação. As situações de conflito entre a consciência voluntária e os desejos não são conflitos entre o consciente e o inconsciente, mas, antes, entre dois modos simétricos de interação entre memória e auto-organização, que são a memória organizadora e a auto-organização memorizada (pg. 121).

A teoria dos sistemas dinâmicos que se auto-organizam abre espaço para um "saber em andamento". Neste contexto, o problema do dualismo intelectualista pode ser reformulado: como nos deixamos envolver pelo mundo das palavras ao ponto de deixarmos de perceber sua conexão com as disposições do corpo e, com isso, perdemos a habilidade da sabedoria prática, quer dizer, da *phronesis*?

## **O corpo que dá um jeito como *phronesis***

A palavra grega *phronesis* é, muitas vezes, traduzida por prudência e remete ao pensamento em tempo real, não submetido ao conhecimento universalizável. Alguns sinônimos de prudência, em português, são: ponderação, equilíbrio, prumo, temperança. Para Gaiarsa, ponderar é o movimento de balanço que a postura do corpo faz ao ampliar suas oscilações auto-organizadoras. Ponderar, neste caso, é balançar. A sabedoria

prática exige balanço do sistema sensorio-motor. Na ponderação, não seguimos um caminho guiado pelo conhecimento prévio do passado, já assimilado. Nossa biomecânica é organizada por contradições que se combinam numa rede de multiplicidade, em função das quais o movimento é possível. Então aprender a pensar em ação movida na singularidade é tão importante quanto a capacidade para o estabelecimento de princípios universais, especialmente do que diz respeito à ética e à política. Gaiarsa desenvolveu no Brasil, a partir de uma posição marginal à academia, fundamentos para o que hoje pode ser entendido como um filosofar em movimento, ocupado com o fato de que “uma idéia bem compreendida – não apenas bem dita ou bem repetida – é exatamente a consciência de uma resultante virtual, pura percepção de uma ação possível ou de uma possibilidade de ação” (GAIARSA. 1988, pg 51).

Já vimos o argumento de Ryle de que a ação mental inteligente não depende de um saber antes de fazer. Vamos comparar com a citação de Gaiarsa (1988, pg. 77):

Se me fosse necessário pensar (no sentido intelectualista) para manter meu equilíbrio, ao iniciar a primeira consideração eu já estaria no chão; sem contar que essa tarefa me absorveria totalmente a cada instante e em todos os instantes. Esses reajustes automáticos, inconscientes quanto à operação, não são inconscientes quanto à sensação. A propriocepção dos mesmos tem sobre a consciência um poder regulador absolutamente coercitivo, capaz de organizá-la toda, de alterá-la em qualquer sentido e, no limite, de suprimi-la.

Gaiarsa se espanta ao perceber que “há no aparelho muscular uma contínua concorrência entre as tensões ativas. Esse fato esclarece um outro, sobremodo exasperante para mim: nunca sabemos onde começa o movimento em nós. Creio que esse problema se entrelaça com o problema da iniciativa e da vontade humana” (Idem, 142). Isso corresponde à questão colocada por Ryle sobre o erro de procurar compreender a vontade por meio da linearidade causal, como se propôs o intelectualismo dualista de substância. Para Atlan, a vontade é colocada na assimilação do ruído que move o corpo na direção do futuro, como um processo adaptativo e crítico, na medida em que mobiliza os dados cognitivos intelectuais assimilados como memória. A variabilidade e redundância que caracterizam o desenvolvimento dos sistemas complexos é aplicável ao sistema complexo da postura: o reequilíbrio é constante, o equilíbrio é passivamente perturbado e ativamente mantido numa auto-regulação constante. Num primeiro momento, a variabilidade pode ser reconhecida na capacidade do sistema postural de refazer-se em novas disposições; e a redundância nos limites do equilíbrio, tanto com relação às exigências primárias de respeito ao polígono

de sustentação quanto com relação ao impacto que o ruído-desequilíbrio causa sobre os parâmetros definidos pelas atitudes habituais, sustentadas na postura.

O erro intelectualista foi ter limitado a vontade aos critérios do conhecido. Partindo do princípio de que há espaço para a novidade, a complexidade situada só pode realizar-se havendo espaço para uma vontade inconsciente que mobiliza uma nova ordem, que com o tempo será assimilada pela consciência como memória e conhecimento prévio, ampliando nossos recursos na vida. Em termos de postura, na ocorrência de um desequilíbrio por um ruído, o reequilíbrio acontecerá por meio ajustes inconscientes quanto à deliberação mental, como uma vontade inconsciente e autorreguladora. Como se trata de músculos, e muitos músculos podem ser treinados para o movimento, reencontramos aqui o conceito de treino como operante da inteligência, como vimos com Ryle acima.

A postura não serve apenas para sustentação mecânica de movimentos utilitários, ela também sustenta as relações disposicionais na forma das atitudes: a preparação do corpo de uma certa posição para uma determinada ação. As atitudes conformam funções e significados existenciais, sociais e culturais. Portanto, éticos e políticos. Resulta daí que o fenômeno híbrido, entre o querer inconsciente e a vontade consciente, mobilizam questões para além do drama do indivíduo isolado sobre si mesmo. A intervenção muito forte da memória na auto-organização pode impedir a assimilação do ruído na resolução do presente para a produção do futuro. As forças conservadoras do comportamento humano são tecidas por determinados parâmetros perspectivos de equilíbrio, justificados por narrativas com pretensões universais: crenças verbais e crenças motoras. A crença é diferente da inteligência e define uma tendência (Ryle), a inteligência implica em treino (Ryle) e auto organização (Atlan). A resistência conservadora é um reficar, pode-se dizer que se trata de um reficar que não considera a vulnerabilidade do corpo e por isso não dá um jeito.

Mas a ineficiência da memória na auto-organização também pode prejudicar a assimilação do ruído, dada a ausência de referências. Em termos de postura, a ineficiência da memória nos processos de auto organização do equilíbrio derrubaria a pessoa, porque “pode-se demonstrar que não é possível suprimir toda a atitude; dadas as suas relações com a postura, anular totalmente a primeira é suprimir toda a segunda, e isso nos levaria ao chão (GAIARSA. 1988, pg. 53). O desconhecido dialoga com o conhecido, em vários níveis. O efeito do ruído sobre os parâmetros perspectivos da

postura afeta, também, significado do conceito assimilado como memória, aos poucos reorganizado em novos contextos de sentido.

Para Atlan (1992, pg. 122):

Ante a pergunta: “o que é que aumenta, o que é que diminui na aprendizagem?” Podemos responder que o que aumenta é a diferenciação, a especificidade dos padrões aprendidos, e isso implica, portanto, um aumento da variedade, da heterogeneidade; ao contrário, o que diminui é a redundância da totalidade do sistema, é o caráter indiferenciado.

## **Por filosofias do jeito do corpo em perspectivas brasileiras**

Com estes fundamentos desenvolvidos até aqui, pode-se dizer que as teorias da história da filosofia correm o risco de uma função delirante a depender do modo do seu ensino, quando não consideradas as referências perspectivas para a visão de e a colocação no contexto original e, principalmente, como os conceitos criados por elas colaboram com a visão de e a colocação no contexto do presente de quem lê, o que os transforma uma coisa nova, quando dá um jeito. Assim, somos levados à tradicional questão sobre a necessidade de uma filosofia brasileira situada e em perspectiva. Arantes (1995, pg. 33), compreendendo a necessidade de uma filosofia brasileira mas, também, criticando a posição extrema dos defensores radicais de uma isenção da influência da filosofia europeia ou dos “modismos filosóficos”, traz as seguintes questões que levamos em conta:

Ficam então desconsideradas as contribuições brasileiras à maré de papers sobre a Filosofia da Ação, a Pragmática Universal, a Ética cognitivística? Não devemos então mudar de Paradigma? Deixar de incorporar o linguistic turn? O “passo globalizante” que nos pedem a partir da profundidade local reconstruída, deveria deixar de lado, por exemplo, o rejuvenescimento da fala filosófica na pia batismal da nova história das mentalidades? Se renunciássemos a arbitrar a gigantomaquia internacional que envolve o progressismo da Nova Teoria Alemã e o vanguardismo errático da Ideologia Francesa, mais uma vez não perderia a Europa outra oportunidade de curvar-se diante do Brasil?

Os recursos conceituais para ajudar na compreensão dos problemas phronéticos não estão isolados dos ventos que espalham esporos das ideias no contexto global, como metaforizou Morin (1977). Assumimos os esporos do pensamento corpóreo como fundamento teórico para a nossa tese, associando-o ao conhecimento popular que produziu o conceito de jeito para ensaiarmos uma filosofia em perspectiva nossa.



Mencionaremos brevemente a proposta de Antropofagia Cultural como um exemplo do desenvolvimento de uma práxis filosófica em perspectiva brasileira na situação das relações internacionais. Para o pensamento antropofágico, “o espírito recusa-se a conceber o espírito sem corpo” (ANDRADE, 1995, pg. 48). Nunes (1995) repara que Oswald de Andrade, criador da filosofia da antropofagia cultural, entende a humanidade como “animal em contínuo processo de adaptação biopsíquica, reagindo contra o meio e criando seu ambiente, o homem tem sua inteligência limitada a coordenadas espaciais que passam pelo lugar em que habita, e que o ligam, para sempre, a uma região determinada.” (NUNES, 1995, pg. 22). A espacialidade é, portanto, fundamental para a filosofia antropofágica como o é para a filosofia do jeito e para o filosofar com base na *phronesis*. No Manifesto da Poesia Pau-Brasil, Oswald de Andrade (1995) já propunha um pensar situado “contra o gabinetismo a prática culta da vida. Engenheiros ao invés de jurisconsultos, perdidos como chineses na genealogia da ideias” (pg. 42).

Oswald de Andrade entendeu o xenofobismo como um Tabu da contaminação pelo contato, já que na história do Brasil o estrangeiro de fato trouxe a violência. No entanto, essa recusa de contato com o estrangeiro reforça o que nele, enquanto Tabu, é poder. O pensamento filosófico antropofágico propõe, então, a transformação do Tabu em Totem: do adverso ao favorável. Trata-se da “transfiguração do Tabu em Totem. Antropofagia” (ANDRADE, 1995, pg. 50). A transformação do Tabu do estrangeiro em Totem tecnológico a favor da disposição primitiva. A transformação do Tabu do Progresso, como resistência à submissão ao modelo de desenvolvimento estadunidense, em Totem Tecnológico em benefício de uma sociedade diferente daquela que produziu essa mesma tecnologia, baseada na disposição primitiva.

Oswald de Andrade pretendia o cultivo de uma perspectiva adequada às condições sócio-históricas nas quais o Brasil esteve envolvido desde a primeira metade do século XX, afirmando uma disposição oriunda do amálgama das culturas primitivas (SILVA. 2009), especialmente a disposição do guerreiro Tupinambá para comer o poder do inimigo. Para Oswald de Andrade, o poder do inimigo moderno é a tecnologia, que deve ser devorada favor da disposição nativa. A disposição da vida primitiva propiciaria não somente uma alternativa de futuro ao Brasil, como também teria inspirado as utopias da própria modernidade européia. A descoberta do Novo Mundo pelos europeus teve o efeito de inspirar um outro modo de vida para eles mesmos: “as Utopias são, portanto, uma consequência da descoberta do Novo Mundo e sobretudo da descoberta

do novo homem, do homem diferente encontrado nas terras da América” (ANDRADE, 1995, pg. 163).

A concepção de homem que rege o antropófago cultural é diferente do homem-indivíduo dos ideais modernos. O indivíduo é herdeiro das ilusões salvacionistas, firmemente ligada ao movimento protestante (PIERUCCI, 2003). O indivíduo acredita na preservação da imparcialidade e, ao garantir a estabilidade exterior, preserva, de um lado, o isolamento subjetivo e, de outro lado, uma convivência baseada em uma ideia de igualdade massificante e objetivada. Oswald de Andrade chamou a atenção para uma concepção de homem alternativa ao indivíduo moderno. Uma concepção de homem que não tende para o isolamento subjetivo e a persuasão, mas para a participação e a alteridade, “poder-se chamar de alteridade o sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação e a alegria do outro” (ANDRADE. 1995 pg.157).

Embora militante comunista, Oswald de Andrade percorreu um caminho teórico diferente do materialismo dialético que deu suporte às revoluções socialistas. Tratou da inevitabilidade do sentimento órfico como antídoto contra a homogeneidade e a universalidade que caracterizaram a segunda etapa totalitária das revoluções socialistas assim como o pensamento instrumental totalitário do capitalismo. Para ele, o sentimento órfico, irreduzível, implica na experiência do extraordinário da qual emerge de consciência participativa e a percepção da alteridade. É assim que a antropofagia ritual órfica é colocada como uma alternativa à verdade sem lugar de gabinete.

Como na vanguarda européia, os modernistas antropófagos brasileiros também pretendiam romper com o passado, influenciados pelas perspectivas utópicas de um novo mundo favorecido pelas máquinas. Oswald de Andrade foi leitor da revista dadaísta *Canibale*, fundada por Picabia, acompanhou a evolução do modernismo europeu e imaginou que as utopias modernistas seriam realizadas nas terras brasileiras, como destino da história com o retorno do primitivo tecnizado: “já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A Idade do Ouro” (trecho do Manifesto Antropófago, na coletânea *A Utopia Antropofágica*, 1995).

O primitivismo correspondeu ao sobressalto étnico que atingiu o século XX, encurvando a sensibilidade moderna (...) no rumo (...) do “pensamento selvagem” – o pensamento mito-poético, que participava da lógica do imaginário e que é selvagem por oposição ao pensar cultivado, utilitário e domesticado (NUNES, 1995, pg. 9).

A postura do corpo humano transforma continuamente o Tabu em Totem, assimilando as forças que podem derrubá-lo, o Tabu, e transformando-as a favor do movimento por meio da atitude. A atitude pode ser convertida em um Totem Vivo, devorador e auto-organizador, capaz de dar um jeito “contra todas as catequeses” persuasivas, apoiada em princípios autoritários. Esta competência advém da percepção da vulnerabilidade do corpo transformada em poder do jeito em movimento.

Cabe ainda mencionar, como outro exemplo, o trabalho de Renato Nogueira para o desenvolvimento de uma filosofia afroperspectiva, que consideramos próxima da proposta da filosofia do jeito do corpo. Antes de tudo, ele coloca em crítica a história de filosofia que a situa como criação exclusiva dos gregos. Entendendo que o modo de pensar filosófico é uma competência congênita da condição humana. Mostra como exemplo o pensamento filosófico se desenvolveu na África, Egito, dando como exemplo o sábio Ptah Hotep, entre outros. Denuncia um racismo epistêmico ocidental, consolidado com o positivismo e o empirismo da segunda metade do século XIX e propõe o afroperspectivismo para fomentar perspectivas policêntricas e multiracionais. Ele entende, como nós que propomos a filosofia do jeito, que a área acadêmica da filosofia, no Brasil, é mais tímida e acuada do que as outras áreas das humanidades. Propõe colocarmos a atenção sobre uma geopolítica da filosofia, ou seja, levar em conta um pensar situado a partir de uma posição, relacional e dinâmica, e para isso há de se pensar no eurocentrismo e na colonialidade, pois "a aparente neutralidade do discurso filosófico ocidental esconde categorias próprias da lógica colonial, do império, das raízes da modernidade (...) que podem ser subsumidas pela ideia de subalternização epistêmica baseada em critérios de raça" (NOGUEIRA, 2011a, p.27).

Os problemas básicos colocados pela filosofia afroperspectivista no artigo *Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas* (NOGUEIRA, 2011b) são: por que o Ocidente é o berço da filosofia? O que uma filosofia incorporada e dançarina tem a dizer para uma proposta de educação que se orienta a partir de uma desvalorização do corpo? Como conceber o “direito” de uma filosofia afroperspectivista, se os cânones seriam estrangeiros? A questão racial é colocada não no contexto do essencialismo, mas naquele da perspectiva fora do centro de poder, como acontece com o pensamento feminista, por exemplo. Assim, a filosofia afroperspectivista é apresentada em três teses básicas: "pensar é movimentação, todo pensamento é um movimento que ao invés de buscar a Verdade e se opor ao falso, busca a manutenção do movimento; o pensamento é sempre uma incorporação, só é

possível pensar através do corpo; a coreografia e o drible são os ingredientes que tornam possível alcançar o alvo do pensamento: manter a si mesmo em movimento" (NOGUERA, 2011b, pg. 6), cujo dissenso é efeito da imanência para propiciar a alforria da diferença. Do ponto de vista da phronesis, pode ser identificada na "modalidade dos arranjos, cujos "desafios são definidos a partir das possibilidades de coreografias, dribles e cadências das movimentações resolução" que entende "o aprendizado como resultado da insuborninação diante da imobilidade" (NOGUERA, 2011b, pg. 7) cujo processo de filosofar acontece como dança ou jogo.

Enquanto uma filosofia da imanência, a aproperspectividade tem como matriz a terra e a ancestralidade rizomática africana como antídoto contra a cisão entre natureza e cultura, acionando "potências negras e forças pretas que primam pela diversidade, elas são xenófilas, cultivam o dissenso, percebem e inventam a vida em conexões imanentes" (NOGUERA, 2011b, pg. 10), cujo pensar não prioriza a transparência, mas fazê-lo retinto, colorindo a vida, enegrecendo. Tem na galiha d'angola o animal símbolo, conectada com a terra ao ciscar, deslocando conceitos, "se a coruja observa e contempla numa visada de 360° ou como disse Hegel no prefácio da Filosofia do Direito, a coruja só alça vôo no crepúsculo; a galinha d' angola cisca no terreiro, se mantém na terra, atada à imanência, ciscando no alvorecer ou no crepúsculo" (Idem, pg.11).

A proximidade da filosofia do jeito com a filosofia afroperspectiva é ainda mais evidenciada quando Noguera repara que "em kimbundo – língua do tronco etnolinguístico banto – jongo significa arremesso, flecha ou tiro; é preciso arremessar as palavras no mesmo ritmo do corpo" (Idem, pg. 13) portanto carrega o significado de jeito oriundo do latim jactus (lançar, pôr, jogar), como vimos no início deste capítulo, o que remete à ginga com seus traços dinâmicos e relacionais.

Para finalizar, lembramos a nossa tese do que consideramos uma perspectiva filosófica popular imanente e inerente às situações de jeitinho brasileiro. Considerando a diferenciação proposta por Livia Barbosa (1992) entre o jeitinho brasileiro e outras práticas como "levar vantagem", "sabe com quem está falando", "dívida de favor" e "corrupção", ela mostra que a expressão "jeitinho brasileiro" foi criada para designar a ato de exceção à regra por uma pessoa que cede para outra que solicita esta concessão, dentro das instituições modernas que vieram para o Brasil no início do século XX. A decisão depende da apreciação de quem concede sobre a vulnerabilidade de quem

solicita, levando em conta os imprevistos e não corresponde a nenhum benefício para quem concede, é gratuito.

Trabalhamos com a hipótese de que jeitinho aponta para o valor cultural dado pelo povo brasileiro para a comunicação que nasce da vulnerabilidade do corpo (BORGES, 2006), embora caiba a ressalva de que nas relações de classe permaneça o mau jeito dos que se identificam com as disposições invulneráveis da Casa Grande. Entendemos que o pensamento e a deliberação que prima pela observação da vulnerabilidade possibilita dobras no espaço absoluto que corresponde à dominação colonial da subjetividade e das práticas. Isso acontece especialmente no denominado jeitinho brasileiro, que articula o espaço absoluto no tempo: ao conceder o jeitinho, o espaço impessoal e universal das instituições modernas é dobrado na relação perspectiva entre quem pede e de quem concede um jeitinho. É um feito extraordinário, não ordinário. A concepção de homem anglo-saxônica de indivíduo, de quem herdamos das instituições modernas, implica em uma disposição que cria uma espacialidade rígida dentro da qual o critério de justiça é pautado sobre a impessoalidade e a imparcialidade: lugar nenhum. Na prática do jeitinho, valoriza-se um espaço articulado na parcialidade, cuja ética se pauta sobre a percepção da singularidade da situação diante da vulnerabilidade do corpo (BORGES, 2006). Não se concede o jeitinho para quem não convence sobre a sua própria vulnerabilidade diante das imprevisibilidades da vida, cujo processo de comunicação deve ser capaz de mostrar humildade e despertar simpatia e compaixão diante de uma verdadeira necessidade (BARBOSA, 1992). O jeitinho, por isso, ocorre no fluxo do modo como os corpos afetam uns aos outros e corresponde a um filosofar, porque implica em juízo ético, não verbal e em tempo real, dentro do campo de produção de sentido imanente ao jogo das forças do contexto, sob critérios que não podem ser colocados em princípios universais, dependentes dos problemas colocados na situação. Portanto, pode-se dizer que o que rege o jeitinho é uma produção de conhecimento do tipo phronesis, que considera o trânsito entre diretivas e deliberação, entre o poder soberano e o poder individual, para a elaboração de julgamentos e a tomada de decisões sobre conceder ou não conceder um jeitinho. O jeitinho implica, sobretudo, em uma ética phronetica. Uma gíngua filosófica, cujos fundamentos não são expostos na fala, mas cujo juízo que determina a decisão é ponderado na experiência não verbal.

Importa reparar que para ensinarmos e aprendermos um filosofar situado é preciso, antes de tudo, o reconhecimento da vulnerabilidade dos corpos nas relações

humanas e especialmente nas relações de dominação. A palavra vulnerável, em português, deriva da palavra latina “*vulnerabile*”, que significa "que pode ser ferido". Assim, a consciência de que é possível ser ferido nas relações de dominação alerta para a necessidade de resistência num caminho singularizante que nem sempre é reto, às vezes repeleto de curvas e vizes e cruzamentos, mediante um pensamento em movimento que é capaz dar um jeito.

### **Bibliografia de apoio:**

ANDRADE, Oswald. *A Utopia Antropofágica*. São Paulo: Editora Globo/Secretaria do Estado da Cultura, 1995.

ARANTES, P. et al. *Filosofia e seu ensino*. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 1995.

ATLAN, Henry. *Entre o Cristal e a Fumaça*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1992.

BARBOSA, Lívia. *O Jeitinho brasileiro, a arte de ser mais igual que os outros*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BORGES, Fernanda. *A Filosofia do Jeito, sobre um modo brasileiro de pensar com o corpo*. São Paulo: Editora Summus, 2006.

BOURDIEU, Pierre. *Esboço de auto-análise*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Reprodução. elementos para uma teoria do sistema de ensino*, Lisboa: 2004.

BRAGA, B.F; VELASCO, P.D.N. *Pressupostos teóricos do PIBID-Filosofia da UFABC: o ensino de filosofia como um problema filosófico*. Anais do Simpósio do PIBID/UFABC, v. 01, 2012

FLYVBJERG, Bent. *Aristotle, Foucault and Progressive Phronesis: Outline of an Applied Ethics of Sustainable Development*. *Critical Essays in Planning Theory*, v. 2, p. 65-83, 2008.

GAIARSA, J. A. *A Estátua e a Bailarina*. São Paulo: Editora Ícone, 1988.

LAKOFF, George. E JOHNSON, Mark. *Philosophy in the Flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books, 1999.

MORIN, Edgar. *O Método: a natureza da natureza*. Portugal: Publicações Europa-América, 1977.

NOGUERA, Renato. *O ensino de Filosofia e a Lei 10.639* . Rio de Janeiro: CEAP, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas*. Griot – Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia – Brasil, v.4, n.2, dezembro/2011b.

NUNES, Benedito. *Prefácio*. In. ANDRADE, Oswald. *A Utopia Antropofágica*. São Paulo: Editora Globo/Secretaria do Estado da Cultura, 1995.

PIERUCCI, Antônio F. *O Desencantamento do Mundo*. 34, São Paulo: Editora 2003.

RYLE, G. “*O conceito de espírito*”. Lisboa, Portugal: Moraes, 1970.

SANTOS, Mário Ferreira dos. *Pitágoras e o tema do número*. São Paulo: IBRASA, 2000.

SILVA, Anderson P. *Mário e Oswald – uma história privada do Modernismo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.