



UMA LEITURA DECOLONIAL DO VISÍVEL E O INVISÍVEL: DIÁLOGOS SOBRE O ENCOBRIMENTO*

10.62506/phs.v6i2.262

A Decolonial Reading of the Visible and the Invisible: Dialogues about the
Eclipsing

FRANCIANE INDIANARA NOLASCO**
JOANNELIESE DE LUCAS FREITAS***

Una Lectura Decolonial de lo Visible y lo Invisible: Diálogos sobre el En-
cubrimiento

Resumo: Na ocasião dos 60 anos de O visível e o invisível de Merleau-Ponty, o presente ensaio revisita esse trabalho tardio do filósofo com o objetivo de colocá-lo em diálogo com o pensamento decolonial, como uma forma de se pensar as condições de possibilidade das existências entendidas como periféricas à modernidade europeia. A proposta é pensar junto à fenomenologia e não a partir dela, para que possamos, com um gesto fenomenológico crítico, fissurar compreensões já naturalizadas e visibilizar existências que, apesar de frequentemente não aparecerem como fenômenos para nós, constituem o nosso mundo-vida. Para tanto, são cotejados o trabalho de Merleau-Ponty e, em especial, de Dussel, de modo a permitir tessituras e reflexões sobre as possíveis aproximações e distanciamentos entre o gesto de visibilização do sensível e do negativo em Merleau-Ponty e o gesto de denúncia do encobrimento do outro em Dussel. Concluímos ser necessária a reflexão sobre a instituição de lacunas em nossas experiências e saberes, os quais são instituídos (em termos merleau-pontianos) na carne do mundo, no quiasma da intercorporeidade, colaborando com situações de invisibilização de populações do sul do globo.

Palavras-chave: Invisível; Sensível; Encobrimento; Fenomenologia; Decolonialidade

Abstract: On the occasion of the 60th anniversary of Merleau-Ponty's *The Visible and the Invisible*, this essay revisits this late work by the philosopher, aiming to place it in dialogue with decolonial thinking, as a way of thinking about the conditions of possibility of existences understood as peripheral to European modernity. The proposal is to think along with phenomenology and not from it so that we can, with a critical phenomenological gesture, crack already naturalized understandings and make visible existences that, despite often not appearing as phenomena to us, constitute our life-world. To this end, we compare the work of Merleau-Ponty and, in particular, Dussel to allow for discussions and reflections on the possible approximations and distances between Merleau-Ponty's gesture of making the sensitive and the negative visible and Dussel's gesture of denouncing the concealment of the other. We conclude that it is necessary to reflect on the institution of gaps in our experiences and knowledge, which are instituted (in Merleau-Ponty's terms) in the flesh of the world, in the chiasm of intercorporeality, collaborating with situations of invisibilization of populations in the global south.

Keywords: Invisible; Sensible; Eclipsing; Phenomenology; Decoloniality

Resumen: En ocasión del 60 aniversario de *Lo visible y lo invisible* de Merleau-Ponty, este ensayo revisita esta obra tardía del filósofo con el objetivo de ponerla en diálogo con el pensamiento decolonial, como una forma de pensar las condiciones de posibilidad de existencias entendidas como periféricas a la modernidad europea. La propuesta es pensar junto con la fenomenología y no a partir de ella, para que podamos, con un gesto fenomenológico crítico, fisurar comprensiones ya naturalizadas y hacer visibles existencias que, a pesar de muchas veces no aparecernos como fenómenos, conforman nuestro mundo-vida. Para ello, comparamos la obra de Merleau-Ponty y, en particular, la de Dussel, con el fin de permitir discusiones y reflexiones sobre las posibles aproximaciones y distancias entre el gesto de Merleau-Ponty de hacer visible lo sensible y lo negativo y el gesto de Dussel de denunciar el ocultamiento del otro. Concluimos que es necesario reflexionar sobre la institución de lagunas en nuestras experiencias y conocimientos, que se instituyen (en términos de Merleau-Ponty) en la carne del mundo, en el quiasma de la intercorporeidad, colaborando con situaciones de invisibilización de poblaciones del sur global.

Palabras clave: Invisible; Sensible; Encubrimiento; Fenomenología; Decolonialidad

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

** Universidade Federal do Paraná (UFPR). Email: francianeinolasco@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2577-7444>

*** Universidade Federal do Paraná (UFPR). Email: joanne@ufpr.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0856-3460>



Introdução

O visível e o invisível (1964/2003), obra inacabada de Merleau-Ponty devido à sua morte prematura, nos ensina a ver a partir de uma nova perspectiva, ou ainda, a partir da profundidade. Alterando a compreensão fenomenológica sobre o aparecer do fenômeno, o filósofo dedica essa obra à interrogação ontológica do negativo que se faz presente no Ser (Moutinho, 2004). O fenômeno, a partir dessa leitura, não pode mais ser transparente à consciência, pois toda visibilidade comporta uma não-visibilidade. Entretanto, há que se tomar cuidado, pois, esse invisível não é um intocado ou um ainda não visto, mas aquilo que torna possível o que se vê, o que se torna fenômeno para nós, a condição de possibilidade do Ser. O que se vê (o que se fenomenaliza) e o que não se vê (o invisível) caminham e se engendram conjuntamente. Ou ainda, o que se vê é um engendramento de um vínculo entre visível e invisível que se configura no sensível, em uma relação promíscua e de intromissão entre corpo e mundo e, portanto, não pode ser desvelado apenas pela racionalidade, especialmente a de sobrevoo, contrariando a fé perceptiva que se fia no que vê. Essa proposição merleau-pontyana deu espaço a distintas contribuições nos campos da filosofia, das artes, da psicologia e de diversas outras áreas.

Recentemente, a fenomenologia tem sofrido uma virada crítica que busca vislumbrar o impensado em seu próprio campo, investigando as condições de possibilidade para que certos objetos apareçam para nós e outros não, bem como evidenciando uma certa tendência universalista na área, que não permite que estruturas políticas e de poder sejam fenomenologizadas como engendramentos de nossas experiências singulares e coletivas e como parte daquilo que se mostra nos fenômenos (Ahmed, 2006; Guenther, 2020; Weiss, Murphy, & Salamon, 2020). Nesse esforço, há uma compreensão de que certas condições estruturais e sociais precisam aparecer na compreensão do engendramento dos fenômenos, tanto por seus desdobramentos ontológicos quanto, principalmente, pelos desdobramentos de opressão e violência que atravessam algumas existências e seus modos de ser-no-mundo. Ou seja, a proposta é de construir uma fenomenologia que se abra para as diferenças e que não apenas descreva, mas também mude o mundo (Weiss, Murphy, & Salamon, 2020). Assim, entendemos que a compreensão sobre o invisível articulada por Merleau-Ponty, especialmente em *O visível e o invisível* (1964/2003), torna-se uma ferramenta interessante não apenas para problematizar tais engendramentos, como também para desenhar possibilidades de novos sentidos e novos campos de articulação que reivindiquem mudanças sociais necessárias para a transformação da vida e da sociedade.

No território em que vivemos, não nos passa despercebida uma proposta desta monta. O Brasil, assim como a América Latina, é parte de um sistema-mundo organizado e estruturado desde a colonialidade, com especificidades culturais e estruturais que engendram nossa situação existencial, com repercussões ontológicas para os povos que aqui habitam. A situação colonial e seus desdobramentos existenciais já foi o solo do pensamento de vários autores e autoras, destacando-se aí, por exemplo, o trabalho de Franz Fanon (1952/2008). Considerando esses estudos sobre a colonialidade, no presente ensaio propomos pensar junto com Merleau-Ponty (1964/2003) o problema do invisível e do lacunar no contexto da colonialidade e suas consequências para as existências localizadas no sul do globo. O fazemos como uma forma de questionar a universalidade fenomenológica e uma certa pretensão de neutralidade, ao mesmo tempo que reconhecemos que o gesto fenomenológico nos permite abrir horizontes de sentido sobre o familiar e o impensado, ambos elementos caros à reflexão sobre existências que escapam à hegemonia europeia, como é o caso das populações latino-americanas. Para tanto, propomos um diálogo entre o pensamento decolonial, em especial, sobre a condição de encobrimento de certas existências e o estatuto do invisível e do lacunar nessa tão importante obra. Para promover essa tentativa de diálogo, antes, há que se apresentar algumas considerações relevantes para que tal aproximação se faça minimamente possível. A primeira delas é que não queremos de modo algum conceber a ideia de que Merleau-Ponty pode ser considerado um autor fora do contexto da colonialidade, entretanto, o que propomos neste trabalho é que possamos nos desprender da fenomenologia de modo a exercitarmos um pensar junto com ela e não a partir dela. Tudo isso para que possamos, a partir deste desprendimento, fissurar compreensões já dadas e visibilizar existências que, apesar de frequentemente não aparecerem como fenômenos para nós, constituem o nosso mundo-vida. Assim, esse texto não deixa de ser uma tentativa de descolonizar o pensamento fenomenológico sem, no entanto, assumir uma postura ingênua, mas crítica de suas possibilidades para mostrar e fazer aparecer fenômenos, vidas e existências fora do centro.

O Visível, o Invisível e a Epistemologia da Carne

As questões sobre o corpo e a percepção sempre estiveram presentes no gesto fenomenológico de Merleau-Ponty, seja de modo seminal em seus primeiros escritos ou entranhadas em sua filosofia tardia, quando o autor se afasta de suas formulações iniciais sobre tais questões, tal como presentes na *Fenomenologia da percepção* (1945/2011). Nas linhas de *O visível e o invisível* (1964/2003), conforme se afasta dos resquícios da noção de consciência constitutiva, é notório o deslocamento de seu exercício fenomenológico que alcança, para além do gesto



descritivo, o projeto interrogativo de uma ontologia e seus imbricamentos ao que veio nomear como a *carne* (Merleau-Ponty, 1964/2003).

Ainda que este projeto chegue até nós de modo inacabado devido ao falecimento precoce do autor, são evidentes os esforços de Merleau-Ponty (1964/2003) para desvelar a gênese do pensamento e do visível no sensível, da linguagem no silêncio. Em contrapartida ao argumento da consciência intencional como doação de sentido ou da consciência intencional como perceptiva, o fenomenólogo busca descrever as condições de aparecimento desse sensível em sua condição de negatividade, ou melhor, em suas juntas, suas membruras, sua imbricação (Moutinho, 2004) com o nada, com o vazio e o lacunar.

Radicalizando a ideia de reversibilidade, o filósofo dissolve as dicotomias consciência *versus* mundo, consciência *versus* corpo, eu *versus* outrem e, sobretudo, percebido *versus* impercebido, presença *versus* ausência, e coloca essas relações se entrelaçando e se perfazendo como quiasma. Esse entrelaçamento só é possível pela dimensão orgânica do meu corpo no sensível do mundo: “La chair est l’oeil et l’ esprit. [A carne é o olho e o espírito]” (Saint Aubert, 2006, p. 207). A partir daí, se estabelece uma topologia da carne, segundo Saint Aubert (2006):

Cette topologie de la chair veut décrire les paradoxes de la respiration qui nous anime: la pulsation du dedans et du dehors, la doublure passive-active, la réversibilité de l’ouverture et du repli [O objetivo desta topologia da carne é descrever os paradoxos da respiração que nos anima: a pulsação do interior e do exterior, o duplo passivo-ativo, a reversibilidade da abertura e da retração]” (p. 207).

Nessa topologia da carne, o autor salienta a presença do sujeito anônimo que já sempre somos em nosso entrelaçamento com o mundo e, dando um novo estatuto à relação entre corpo e mundo, Merleau-Ponty (1964/2003) caracteriza como nos fazemos na condição de carne do mundo. A carne do mundo se dá por meio do peso, da espessura e do tempo do sensível do próprio mundo, ao passo que é experienciada por mim apenas e na condição de seu interior (Merleau-Ponty, 1964/2003). Em outras palavras, o impercebido a que Merleau-Ponty se refere é sempre o lacunar *deste* mundo, carne universal do sujeito anônimo, precisamente daquele que habito, que sustenta e se torna percebido aos olhos de outrem em lacunas que, para mim, jamais poderão receber contornos a não ser por seu olhar. Nessa condição quiasmática, eu e outrem somos entrelaçados sem podermos ser reduzidos um ao outro, sem podermos ser exatamente dois ou, ainda, como distintos não mais apartados (Merleau-Ponty, 1968). O interessante que se destaca aqui é a radicalização do outro com um estranho de mim: “quando digo que vejo o outro, acontece sobretudo que objetivo meu corpo, outrem é o horizonte ou o outro lado dessa experiência – é assim que se fala ao *outro*, embora só se tenha relação consigo” (Merleau-Ponty, 1964/2003, p. 278).

É dessa espessura da carne do mundo de onde brotam as articulações do sensível que se expressam não apenas entre corpos no mundo, mas, sobretudo, na condição da intercorporeidade. Nesta, segundo o fenomenólogo, o ser não se encontra diante de mim, mas nos envolve e nos atravessa em solidariedade ao lacunar *deste* mundo. Fazendo, deste modo, com que o perceber e o ser percebido, o tangível e o que toca, o senciante e o sensível necessariamente se deem em uma reversibilidade estreita e irreconciliável em que o mostrar-se é sempre um mostrar-se ocultando-se (Merleau-Ponty, 1964/2003).

Se o ser se mostra ocultando-se, significa que o lacunar da experiência não pode ser ultrapassado nem depurado pelas metodologias científicas e epistemologias clássicas, que têm como fundamento o projeto da neutralidade. Nelas, depurar significa tratar tal lacunar como um erro irreparável que necessita do controle da racionalidade como um processo que o sobrevoa e o ultrapassa (Merleau-Ponty, 1964/2003). Este projeto, segundo o filósofo, ao negar tal entrelace solidário e a participação do invisível na manifestação do conhecido, recusa também o mundo perceptivo o tomando como dado de antemão, assim como tomando os “objetos” científicos como dados em si mesmos, ou seja, como possuidores de verdades que se dão ao próprio objeto anteriormente e depois ao olhar da ciência. A isso, Merleau-Ponty (1964/2003) chamou de fé perceptiva, isto é, um movimento que, ao recusar o lacunar da experiência como articulação da manifestação do conhecer, jamais interroga a si mesmo a partir daquilo que encontra no campo da intercorporeidade a ponto de não conseguir descobrir aquilo que ainda não é em seu gesto de conhecer.

Em contrapartida, uma proposta fenomenológica sustentada nas interrogações da ontologia da carne de Merleau-Ponty (1964/2003), nos convoca a abdicarmos do movimento tético de reduzir aquilo que a carne e o quiasma solidarizam e a permanecer no lócus de confusão entre o que é classicamente na ciência nomeado como sujeito e objeto. Abrindo mão dessa atitude de redução, o autor nos convida a permanecermos neste solo em que as experiências ainda não foram trabalhadas — dado o quiasma como campo primordial de união radical de ambos —, uma vez que é nele que se encontram as potencialidades de um método fenomenológico do vivido que descentraliza o sujeito pesquisador reavendo-o à generalidade da carne *deste* mundo. É aí que se abre, segundo Merleau-Ponty (1964/2003), a interrogação da experiência por meio do campo do percebido e do impercebido, implicada em uma temporalidade e espacialidade primordiais. Trata-se de uma interrogação que se dá precisamente para sabermos como a experiência nos abre aquilo que ainda não somos em nossa relação com o que desejamos conhecer, movimento este que se apresenta como possível com nossa saída de uma posição de dominação sobre o mundo e pelo acesso a nosso co-pertencimento nele.



Pensamento Decolonial, Fenomenologia e Mundo

Por volta da década de 1950, na América Latina, os estudos pós-coloniais começaram a surgir em paralelo a movimentos semelhantes que ocorriam em outros continentes colonizados. Esses estudos passaram a questionar e reconhecer os efeitos da colonialidade nas experiências vividas nos países colonizados, especialmente seus efeitos para as populações que enfrentaram escravização e genocídio, bem como para os descendentes dessas populações (Ballestrin, 2013; Vigoya & Navia, 2021). Anos mais tarde, após estudos pioneiros como os de Aimé Césaire e Frantz Fanon, surgiram intelectuais que aprofundaram e radicalizaram tais argumentos, confrontando aqueles conhecimentos acadêmicos que, embora sejam produzidos na e para a América Latina, têm como raízes epistemológicas e metodológicas as filosofias e ontologias originadas em países que foram colonizadores (Almeida & Silva, 2015; Ballestrin, 2013).

Tendo se originado no âmago deste movimento na década de 1970, o trabalho do filósofo argentino Enrique Dussel (1977) nos apresenta a necessidade de situarmos a gênese político-ideológica de qualquer tipo de saber, recusando a ideia de neutralidade do saber. Dussel foi, por um lado, fortemente influenciado pelos estudos do fenomenólogo Emmanuel Lévinas e, por outro, crítico e contestador das fenomenologias de autores como Husserl, Merleau-Ponty e Heidegger, o que o levou a caracterizar o campo fenomenológico como ingênuo.

Em *Filosofia da Libertação na América Latina* (1977/1982), Dussel evidencia esse caráter de ingenuidade da fenomenologia quando demarca que, embora reivindique certa universalidade, ela é também localizada. Localizada como uma filosofia que se encontra enraizada em uma certa posição do espaço político-ideológico hegemônico que, como tradição filosófica europeia, garante e sustenta sua centralidade em relação ao pensamento considerado periférico, ou seja, oriundo de países periféricos à Europa, conforme suas origens e posições estabelecidas e mantidas desde os processos de colonização. Se, por um lado, temos uma fenomenologia enraizada e garantida por um espaço pacificado em termos de posição de centro, por outro, na América Latina:

Estamos em guerra. Guerra fria para os que a fazem; guerra quente para os que a sofrem. Coexistência pacífica para os que fabricam as armas. Existência sangrenta para aqueles que são obrigados a comprá-las e usá-las. O espaço como campo de batalha, como geografia estudada para vencer estratégica ou taticamente o inimigo, como âmbito limitado por fronteiras, é algo muito diferente [...] do espaço existencial da fenomenologia. (Dussel, 1977/1982, p. 8)

Neste espaço de guerra, surgem outras posições que divergem da compreensão de horizonte fenomenológico e da compreensão sobre o que torna possível o aparecimento de certos objetos, ou sua fenomenologização. Para Dussel (1977/1982), na colonialidade, os objetos e as vidas se constituem como existentes¹ dentro e a partir da totalização dada em sistemas-mundo hegemônicos, que organizam o mundo em países centrais e periféricos, nos quais os centros impõem sistemas organizadores dos distintos mundos nos âmbitos do poder, do ser e do saber, a partir das esferas econômicas, políticas e culturais. Essa é uma perspectiva diversa daquela dada pela fenomenologia, que vislumbra o horizonte como condição de aparecimento das possibilidades de Ser, como desdobradas de uma espacialidade orgânica e sem contradições, uma vez que confronta a ideia de que o aparecer possa se dar independentemente de suas condições. Em outras palavras, por meio da ideia de sistema-mundo, Dussel evidencia a necessidade de confrontarmos tal ingenuidade fenomenológica, de que o mundo pode ser acessado sem ser situado politicamente. Também defende a necessidade de compreendermos as consequências desse sistema para determinadas populações e de propormos transformações junto às existências que ainda enfrentam as heranças dos tempos coloniais – e que precisam (r)existir para sobreviver – dentro de um sistema que as constitui e as posiciona continuamente como existências periféricas, em detrimento de vidas consideradas e garantidas em posição de centro (Dussel, 1977/1982).

Em sua tarefa, notamos que o filósofo se movimenta de modo ambíguo em relação à própria fenomenologia, sendo tanto influenciado pela perspectiva fenomenológica, interrogando-se e se aproximando do mundo-vida quanto questionando sua posição ingênua em relação ao espaço político-ideológico que participa, que engendra um sistema totalizante. Trata-se de uma totalidade configuradora de referenciais qualificadores das condições de como vidas colonizadas estão sob condição de encobrimento no sistema da colonialidade.

É possível compreendermos que, diferentemente do que sempre nos ensinou o pensamento não situado em seu espaço político-ideológico, a colonialidade persiste para além dos anos da colonização e encontra sua manutenção ao longo do tempo conforme

[...] se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna [se mantém viva nos manuais de aprendizagem, no critério do bom trabalho acadêmico, na cultura, no bom senso, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos súditos e em tantos outros aspectos da nossa experiência moderna]. (Maldonado-Torres, 2007, p. 131).

¹ É importante demarcar que tal explicitação faz parte de nossa interpretação e argumento, mas que Dussel (1977/1982) não se propõe a pensar em termos ontológicos justamente por sua crítica a este tipo de projeto e sua impossibilidade de saída da totalidade do sistema-mundo.



Essa persistência ocorre, principalmente, pelo sentido do projeto colonizador que se estabeleceu pelo controle do poder, do ser e do saber. Pela colonialidade do poder, na qual as relações de poder foram instauradas segundo os critérios inventados de raças e da sustentação de hierarquias naturalizadas entre essas, justificando os processos pelos quais raças consideradas inferiores foram desde o início da colonização destinadas a papéis inferiores, previamente localizados no sistema social e de trabalho (Quijano, 2005). Pela colonialidade do saber, na qual se deu e ainda se perpetua a manutenção dos saberes, conhecimentos, histórias, culturas e modos de relação com o mundo considerados válidos de serem perpetuados, segundo o projeto civilizatório europeu, em detrimento do apagamento daqueles considerados periféricos, inferiores e que necessitavam de evolução (Mignolo, 2014). Finalmente, pela colonialidade do ser, na qual se sustentam, desde a colonização, processos de invisibilização de determinadas existências. Nesse processo de invisibilização, a única forma de aparecimento de tais existências diz respeito àquela em que seu aparecer é engendrado pelas referências interpretativas (hermenêuticas, estéticas, científicas e ontológicas) do centro, fazendo-as aparecer já de antemão por meio de patamares de acontecimentos existenciais distintos daqueles considerados o referencial do que seria o ser humano (Dussel, 1977/1982; Maldonado-Torres, 2007).

Se a filosofia europeia e suas conseqüentes epistemologias eurocentradas jamais pensaram sobre as situações de vidas tornadas periféricas pelo sistema da colonialidade, segundo Dussel (1977/1982), é preciso pensá-las, então, como o não-filosófico. No sentido de que, ao situarmos as ciências e as ontologias em sua gênese no espaço ideológico eurocentrado, é preciso nos aproximarmos da realidade dos povos oprimidos e colonizados ao mesmo tempo em que garantimos que elas não sejam interpretadas ou apreendidas pelas totalidades de sentidos advindas dos sistemas historicamente centrados e hegemônicos. A partir disso, o autor defende que os movimentos ontológicos e epistemológicos situados nessa condição de centro precisam ser confrontados pela *realidade histórica nova*, aquela que nunca foi por eles incorporada. Dussel (1977/1982) enfatiza que por realidade histórica nova não devemos entender o negativo da história antiga ou hegemônica no sentido dialético em que as populações colonizadas são tomadas como os Outros do centro. Mas no sentido analético, em que compreendemos por realidade histórica nova o aparecimento dos povos oprimidos que estão para além do centro e cuja existência precisa estar refletida como filosofia (Dussel, 1977/1982). A ultrapassagem do modelo dialético é proposta por Dussel (1977/1982) pela necessidade de enfrentamento do modo como a colonialidade tematiza esses Outros como exterioridades, isto é, como periferias já sempre constituídas em relação aos referenciais do centro. Nestes referenciais, o outro é apreendido não como alteridade, mas pelo processo de espelhamento ao si-mesmo do sujeito colonizador e aquilo que ele representa no interior da história universal por ele inventada (Dussel, 1993). Para o autor, uma filosofia que não reflete a realidade dos povos oprimidos, no sentido de que não é fissurada em seus enraizamentos na totalidade do sistema, é uma filosofia que não passa de um exercício de abstrações conceituais e teóricas (Dussel, 1977/1982). Isso significa que a realização da tarefa de saída da linha hegemônica da história e tradição colonizada no âmbito acadêmico é condicionada, em um primeiro momento, pela necessidade de reconhecermos e questionarmos o sentido da colonização do poder, do saber e do ser para as existências no território da América Latina, sentido este abordado por Enrique Dussel (1993) em seu exame do mundo da vida dos povos colonizados sob a ótica do *Encobrimento do Outro*.

O Encobrimento do Outro

Em sua obra *1492 - O Encobrimento do outro (a origem do "mito da modernidade")* (Dussel, 1993), Dussel desmantela o discurso retórico dos colonizadores sobre o descobrimento das Américas ao caracterizar a colonização a partir da realidade histórica e do resgate da perspectiva dos povos colonizados e marginalizados. O autor inicia essa tarefa pelo desvelamento do campo da tradição filosófica europeia originária dos séculos das chamadas Grandes Navegações, como aquela que se beneficiou desse momento histórico. Segundo o autor, essa tradição teve seu estabelecimento junto à consolidação da Europa como centro hegemônico, uma vez que ofereceu elementos de interpretação dos povos não-europeus que justificavam a necessidade de conquista e civilização empreendidas pela Europa sobre estes povos, cujas imagens encontravam-se agora fixadas como povos atrasados e inferiores. Ao mesmo tempo, nesse horizonte de consolidação do eurocentrismo, essa tradição passava a ser considerada como o saber cujos critérios e postulados eram os mais avançados para pensar o sentido das sociedades, histórias e culturas, além da essência do ser humano e de seus modos de existir (Dussel, 1993). Esse desvelamento de Dussel (1993) se concretiza em um giro de descolonização quando o filósofo encontra a perspectiva dos povos colonizados sobre esse mesmo evento, resgatando algumas dessas histórias, culturas e formas de ser no mundo dos povos originários e nos instigando a um giro de reorientação diante deste projeto colonial. Neste giro, passamos a compreender tal projeto junto ao vivido dessas populações e, portanto, a contá-lo como a história da afirmação da Europa como centro mundial concretizada por meio das invasões, genocídios, escravidão, exploração dos territórios e populações das e nas Américas — ao que Dussel (1993) sistematiza, em termos de desprendimento da retórica do descobrimento, como movimentos de encobrimento daqueles que, pela perspectiva dos centros hegemônicos, eram considerados como os Outros.

Segundo esta lógica do encobrimento, se o europeu nasceu no berço de uma categoria egóica privilegiada, sua marcha rumo à conquista e, posteriormente, à colonização desses Outros se justificava pela criação de uma linha histórica universal em que as sociedades não mais se localizavam a partir de seus próprios tempos (alguns adiantados em relação à Europa em certos aspectos). Mas necessitavam, agora, que suas histórias fossem compreendidas e deslocadas para o sentido de uma história universal, da qual a Europa era a que mais detinha o caráter do padrão de



uma civilização, expresso, em última instância, pela vontade do sujeito livre que abria os primórdios do sujeito da modernidade às custas dos processos de encobrimentos (Dussel, 1993). Nos escritos de Dussel (1993), percebemos que os desdobramentos da noção de encobrimento desarticulam a ideia romântica e colonizada de que a exploração e civilização advindas do projeto de estabelecimento da Europa como centro se deram no formato de encontros entre mundos. O que figura aí é uma ideia que sustenta a perspectiva de vidas em espaços de paz e em relações de equilíbrio em detrimento aos espaços de guerra e contradições que os estudos decoloniais descrevem.

Os encobrimentos se deram pelo sentido da descoberta, da conquista e da colonização expressas como negação, apagamentos, ocupações, extermínio e escravização das populações originárias e dos povos africanos em termos de domínio e controle dos corpos e do espaço vivido (Dussel, 1993). São corpos e espaços vividos constitutivos, segundo o exercício fenomenológico de Dussel (1993), do mundo-vida (*Lebenswelt*) dos colonizados. Essa conquista e colonização do mundo-vida se sustentou, segundo o autor, pela forma como esses ditos Outros apareceram e ainda aparecem como aqueles que nada são para além do si-mesmo do europeu, sendo destituídos, de antemão, de sentido ontológico que sustenta suas existências e seus mundos e sendo posicionados em relação ao centro desde sempre como periféricos. São os Outros que, para se tornarem civilizados, ou anteriormente, para terem suas vidas e a vida dos seus preservadas (ainda que na condição de vidas inferiores) precisaram abandonar ou transformar seus modos de ser no mundo-vida. Conforme Dussel (1993) menciona, este processo

Foi um “choque”, e um choque devastador, genocida, absolutamente destruidor do mundo indígena. Nascerá, apesar de tudo, uma nova cultura [...], mas uma cultura sincrética híbrida, cujo sujeito será de raça mestiça, longe de ser o fruto e uma aliança ou um processo cultural de síntese, será o efeito de uma dominação ou de um trauma original (que, como expressão da própria vida, terá a oportunidade de uma criação ambígua). (p. 64).

Este “choque”, chamado por Dussel de “a outra face da Modernidade” (1993, p. 159), neste espaço de guerra na América Latina fez e ainda faz desaparecerem muitas existências e formas de ser no mundo, principalmente pela aglutinação dos povos colonizados neste grande Outro homogêneo. Neste sentido, influenciado pela fenomenologia de Lévinas, Dussel (1977/1982; 1993) compreende que o rosto do oprimido representa a manifestação visível da alteridade radical, isto é, daquele que está fora dos sistemas de poder e que sofre as consequências da dominação. Seu aparecimento significa, portanto, o confronto com a vulnerabilidade e a saída de uma posição do outro como um ser universal e generalizável, constituindo antes de mais nada um encontro em que necessariamente há um apelo ético que desafia a indiferença e a cegueira moral das estruturas de poder da colonialidade. Trata-se antes de mais nada de um chamado às ações concretas de responsabilidade ética e política, à solidariedade e à luta pela justiça social, buscando sempre reconhecer e respeitar a dignidade dos que sofrem sob sistemas de opressão (Dussel, 1993).

O Invisível e o Encoberto

Quais as possibilidades de aproximação entre a compreensão do invisível e a do encoberto? Entre o exercício fenomenológico de Merleau-Ponty (1964/2003) de recolocação do conhecimento no emaranhado do vivido no quiasma intercorporal e o exercício decolonial de Dussel (1993) de visibilização das existências encobertas pela colonialidade, encontramos a convergência de um gesto de questionamento do naturalizado por percepções hegemônicas historicamente estabelecidas, que engendram as impossibilidades de aparecimentos de certos fenômenos. De um lado, pelo questionamento da fé perceptiva e da transparência, do outro, pela denúncia dos modos de invisibilização de existências que garantem a existência do centro hegemônico.

Ainda que seus encontros e questionamentos não possam ser nivelados, chamamos a atenção para o fato de que ambos os autores se debruçam sobre tarefas de compreensão das condições de possibilidade que permitem a fenomenologização da existência. Merleau-Ponty (1964/2003), em sua crítica ao projeto de neutralidade presente nos pressupostos teóricos, epistemológicos e metodológicos dos modelos científicos da tradição, aponta para o modo como tal projeto tenta ultrapassar o campo da experiência vivida, buscando inferir sobre uma suposta realidade sustentada em si mesma por meio de um conhecimento também pressuposto como claro e distinto. O fenomenólogo aponta que, neste movimento, o sujeito científico deixa de se haver com aquilo que acrescenta no espetáculo do mundo, sobrepondo suas teorias, métodos e epistemes àquilo que deseja conhecer. Por meio dessa crítica, Merleau-Ponty (1964/2003) desconstrói a possibilidade de um conhecimento claro, distinto e acabado, uma vez que este jamais poderia se dar para além do campo da experiência vivida, um campo em que o aparecimento se dá solidarizado ao que é invisível e lacunar. Por meio dessa desconstrução, o filósofo contesta como poderia tal modelo nos servir de caminho para sustentarmos o conhecimento ontológico que temos sobre o mundo, uma vez que nos pressupostos desse modelo, o sensível desaparece em seu entrelaçamento com a experiência, para ser apreendido como objeto do pensamento que o sobrevoa. É um gesto que fenomenologiza o invisível e o lacunar. Já nos exercícios de visibilização de Dussel (1993), o campo da descolonização se concentra na tarefa de fenomenologizar aquilo que a colonialidade encobre, sejam seus próprios modos de manutenção de poder, sejam as vidas e existências que lhe servem nesse processo.

Apesar de suas diferenças, o que nos interessa aqui são seus movimentos de visibilização de experiências, nos quais encontramos a possibilidade e a potência de um diálogo tensionado ou de uma tensão dialogada. Pois, embora



Merleau-Ponty (1964/2003) tenha nos deixado a convocação e os primeiros apontamentos para a radicalização da antiga questão do corpo e da intersubjetividade, ele ainda assim não nos ensinou a pensar o não-filosófico apontado por Dussel (1977/1982). Ao passo que, embora Dussel (1977/1982; 1993) nos ensine que no horizonte da colonialidade as relações vividas no sistema-mundo são atravessadas e engendradas pelos movimentos de encobrimento, seus ensinamentos, a nosso ver, ainda podem ser aprofundados pela perspectiva da intercorporeidade tal como tratada na profundidade do pensamento de Merleau-Ponty (1964/2003). Em outras palavras, embora saibamos que o projeto decolonial preveja torsões nas possibilidades de nos apropriarmos de filosofias europeias, torsões com as quais também confluímos no presente ensaio, isso não significa necessariamente uma convocação ao seu abandono total. Sendo, pelo contrário, uma convocação para que sejam explicitadas tanto a coerência dessas filosofias quanto suas consequências e implicações para os gestos de visibilização das experiências ou das juntas e membruras que engendram os sentidos em países colonizados, como em nosso caso.

Um primeiro diálogo e tensionamento entre a radicalidade do pensamento tardio de Merleau-Ponty (1964/2003) e as críticas e giros decoloniais empreendidos por Dussel (1977/1982; 1993) pode se dar, portanto, por meio de dois sentidos de movimento: por um lado, enraizamos a potência do exercício fenomenológico de visibilização do sensível, ao mesmo tempo em que, por outro, o envolvemos em nossas experiências e o fazemos a partir do comprometimento com existências que encontram-se em situação de encobrimento no Brasil. O que se assiste aí é um diálogo realizado sob condições de desnorteamento e circularidade em nosso modo de nos orientarmos entre os saberes, o que significa que, ao mesmo tempo em que realizamos esse exercício fenomenológico, inscrevemos neste gesto clássico o seu envolvimento com a situação de experiência a que estamos entrelaçadas, assim como o convocamos a partir de e junto às vidas que são sistematicamente violentadas por situações que se estruturam (Silva, 2024) de diferentes modos ao longo das histórias dos diferentes territórios e populações no país.

Conforme mencionamos, na radicalidade do pensamento tardio de Merleau-Ponty (1964/2003) encontramos que o gesto que interroga pelo conhecimento de algo sempre é realizado no emaranhado entre o *visível* e o *invisível*, junto ao percebido e ao impercebido, não podendo ultrapassar o sentido lacunar e intercorporeal da experiência originária no interior da carne do mundo. Neste sentido, para o autor, uma epistemologia fenomenológica precisa se reaver com o horizonte da tradição filosófica e científica que resguardou o sentido de verdade àquela ciência que a alcança se sustentando sobre a fé perceptiva, sobre a tese do mundo em-si e na ratificação de metodologias e epistemes de purificação do mundo-da-vida. Abandonar este horizonte significa, sobretudo, a saída do campo do modelo de uma consciência que constitui o mundo, instaurada no pensamento ocidental desde as reflexões cartesianas sobre o *ego cogito*, reflexões que a fenomenologia critica desde seu nascimento, mas que Merleau-Ponty (1964/2003) sugere a superação a partir de nosso enraizamento como sujeitos anônimos no quiasma intercorporeal que já sempre somos.

Merleau-Ponty (1964/2003) nos mostra, portanto, que na experiência vivida aquilo que aparece o faz também se ocultando e que se reaver com nosso emaranhamento ao mundo e aos outros, em se tratando de epistemologias, significa sustentar o desconhecido e o inacabamento constitutivos daquilo que aparece. Não apenas daquilo que aparece, mas, sobretudo, do que somos, pois isso significa, em primeira instância, permanecermos na temporalidade e espacialidades em que o lacunar engendra os sentidos do vivido. Salientamos, entretanto, o ponto que a nosso ver é fundamental na demarcação da proposta de Merleau-Ponty (1964/2003), a saber, o fato de que o lacunar do vivido e este peso temporal e espacial lhes são conferidos não apenas pelo mundo, mas por *este* mundo (grifo do autor, p. 146). Isso significa que sua noção da carne nos dá espaço e nos convoca a nos reavermos com *este* mundo já sempre revestido da carne que aqui compartilhamos.

Nesse âmbito, a crítica de Dussel à espacialidade e ao mundo fenomenológicos, nos incita a percebermos a possibilidade de nos situarmos e nos reavermos na carnalidade *deste* mundo. Destarte, aqui não se trata apenas de enfrentarmos e sustentarmos as críticas e ultrapassagens do *ego cogito*, da fé perceptiva e da tese do mundo em si, tarefa que nos auxilia na saída dos sistemas científicos clássicos e seus projetos de neutralidade. Mas, também, de nos emaranharmos na carnalidade *deste* mundo — do mundo vivido da América Latina, mais especificamente do Brasil e seus encobrimentos. Mundo este atravessado por suas distintas e desiguais condições de existência, de experiência e aparecimento diante do outro. Significa, portanto, além de sustentarmos o lacunar e permanecermos no vivido, confrontarmos nosso lacunar o interrogando acerca dos movimentos de encobrimento que ele realiza, uma vez que o espaço *deste* mundo é dado por relações hierarquizadas, genericadas, racializadas, etaristas, capacitistas, lgbtfóbicas, cosmo-fóbicas dentre outras aberrações afetivas² criadas pela colonização em nosso território.

Em outras palavras, para que possamos sustentar um olhar fenomenológico que de fato visibilize experiências na condição *deste* mundo, não falaremos apenas daquilo que aparece ocultando-se, dado o caráter lacunar da experiência, mas seremos convocados pelo que está encoberto e não tem lugar para ser *visível* senão apenas por meio das lacunas. São lacunas produzidas em nosso sistema-mundo-vida por meio de mais de 500 anos de processos históricos de apagamentos, silenciamentos, escravização e genocídios. São ainda lacunas que não podem ser lidas apenas em termos daquilo que sustenta o aparecimento dos fenômenos no mundo compartilhado, mas que engendram encobrimentos na medida em que nessa intercorporeidade territorializada as alteridades tornadas pe-

² O termo “aberrações afetivas” é primeiramente descrito por Fanon (1952/2008) em seus estudos pós-coloniais, tendo surgido como um termo que denuncia aquilo que as condições de mundo engendradas pelo racismo oferecem às experiências de pessoas negras em termos de relações. Nos utilizamos de empréstimo deste termo devido ao fato dele melhor nos aproximar, a nosso ver, desses traços de colonialidade para os quais apontamos.



riféricas não são nada para além do si-mesmo do sujeito hegemônico, em outras palavras o sujeito universal branco, europeu ou do norte do globo, homem, cis, hetero, capaz e adulto. *Neste* mundo, as alteridades lidas estritamente como exteriores e Outras estão muito mais em condição de um espaço da carne contraditório, disputado, “conquistado” ou em “choque” como descreve Dussel (1993) sobre o mundo-vida colonizado.

Neste sentido, podemos compreender que no âmbito da visibilização dos encobrimentos o ato de sustentarmos nosso inacabamento junto ao lacunar, como nos ensina Merleau-Ponty (1964/2003), significa também interrogarmos quem somos nós na história das heranças coloniais no Brasil — tanto em termos pessoais como a partir do campo acadêmico herdeiro da fenomenologia, seja na filosofia, psicologia ou ciências humanas. Isto significa problematizarmos a instituição de lacunas em nossas experiências, as quais são instituídas (em termos merleau-pontyanos) na carne do mundo, no quiasma da intercorporeidade, colaborando com situações de invisibilização. Além disso, significa nos interrogarmos sobre as lacunas no conhecimento institucional produzido na academia, questionando como a colonialidade do saber opera na manutenção do lugar dos *Invisíveis* — aqueles Outros que permanecem encobertos nas intercorporeidades também em situações de pesquisa. Em especial, nos campos onde a fenomenologia se situa, incluindo-se aí, filosofia, psicologia, psiquiatria e outros campos, dado que vivemos em um país colonizado como o Brasil. Encobrimentos estes que ocorrem seja pelo fato de estarmos perdidos nas abstrações filosóficas tal como as nomeadas por Dussel (1977/1982), seja por suas vidas historicamente invisíveis que não aparecem para nós enquanto não nos deslocarmos de nossa totalidade ou ainda pelo fato de apenas nos aproximarmos dessas existências refazendo o gesto colonizador de manutenção de seu lugar de Outros.

Considerações Finais

Partindo de uma primeira aproximação entre o invisível de Merleau-Ponty (1964/2003) e o encoberto de Dussel (1993) consideramos que, embora o filósofo francês proponha ultrapassarmos o horizonte da tradição científica e filosófica que centraliza o sujeito apartando-o do mundo, ainda mantém em sua tarefa uma centralidade do mundo a partir do sensível situado na totalidade do sistema-mundo eurocentrado, não abrindo espaço em seu horizonte de pensamento para a compreensão de existências consideradas periféricas a este sistema. Embora ele inclua no seu ato de fenomenologizar o que não está tematizado, o sensível, não há um questionamento sobre a possibilidade de que os sensíveis também se alterizem. Neste sentido, para tematizarmos as experiências vividas *neste* mundo, precisamos nos haver com os estudos, saberes e sensíveis pós-coloniais, decoloniais ou contra-coloniais na América Latina que têm descrito processos de apagamentos e de resistência em se tratando da questão da colonialidade do ser.

Estes aspectos situam as filosofias de ambos os autores como práticas particulares em que, ao passo que Merleau-Ponty se interroga (1964/2003) pela possibilidade de uma ontologia em entrelaçamento ao ser que mostra ocultando-se, Dussel (1977/1982) quer realizar a analética de denunciar a totalidade do sistema-mundo eurocentrado pensando as existências que nunca foram pensadas pela filosofia europeia em sua condição de centro a não ser por apreensões sempre enraizadas na totalidade que os condiciona. Compreendemos, portanto, que não basta apenas modificarmos a noção de mundo e importarmos novamente o mesmo modelo ontológico do *visível* e do *invisível* tal como vislumbrado por Merleau-Ponty (1964/2003), pois para falamos da carne *deste* mundo e de fato nos aproximarmos das experiências com as quais trabalhamos sem as encobrirmos é preciso compreendermos que as condições de aparecimento do Ser *neste* mundo são dadas desde a colonização por modelos de encobrimento. No sentido de que se Merleau-Ponty (1964/2003) sustenta que o fenômeno é aquilo que aparece ocultando-se, dado o caráter lacunar da experiência, queremos falar sobre aquilo que é encoberto e não tem lugar para ser *visível* senão apenas por meio das lacunas. Para tanto, salientamos que as consequências para nosso campo de atuação é que ao lançarmos mão do gesto fenomenológico decolonial é preciso territorializarmos ou aterrarmos este pensar no emaranhado na carne *deste* mundo.

Referências

- Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology*. Duke University Press.
- Almeida, E. A. & Silva, J. F. (2015). Abya Yala como território epistêmico: pensamento decolonial como perspectiva teórica. *Revista Intertérios*, 1(1), 42-64. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/intertorios/article/view/5009>
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11, 89-117. <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>
- Dussel, E. (1982). *Filosofia da libertação*. (L. J. Gaio, Trad). São Paulo: Loyola. (Trabalho original publicado em 1977).
- Dussel, E. (1993). *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt*. (Jaime A. Clasen Trad.). Petrópolis: Vozes.



- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. (R. Silveira Trad). Salvador: EDUFBA. (Trabalho original publicado em 1952).
- Weiss, G., Murphy, A. V., & Salamon, G. (2020). *50 concepts for a critical phenomenology* [50 conceitos para uma fenomenologia crítica]. Evanston: University Press.
- Guenther, L. (2020). Critical phenomenology [Fenomenologia crítica]. Em G. Weiss, A., V. Murphy, & G. Salamon. *50 concepts for a critical phenomenology* [50 conceitos para uma fenomenologia crítica] (pp.11-16). Evanston: University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto [Sobre a colonialidade do ser: Contribuições ao desenvolvimento de um conceito]. In S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Orgs), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* [O giro decolonial: Reflexões para uma diversidade epistêmica para além do capitalismo global] (pp.127-168). Siglo de Hombre.
- Mignolo, W. (2014). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* [Desobediência epistêmica: Retórica da modernidade, lógica da colonialidade e gramática da descolonialidade]. Buenos Aires: Del Signo.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *O visível e o invisível*. (J.A. Giannotti & A. M d'Oliveira Trad.). 4ª ed. São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1964).
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Fenomenologia da percepção*. (C. A. R. de Moura Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1945).
- Moutinho, L. D. S. (2004). O invisível como negativo do visível: a grandeza negativa em Merleau-Ponty. *Trans/formação*, 27(1), 7–18. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732004000100001>
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em E. Lander (org). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais* (pp. 117-142). Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.
- Saint Aubert, E. (2006). *Vers une ontologie indirecte*. Paris: J. Vrin.
- Silva, C. A. F. (2024). As duas faces de Janus: Merleau-Ponty e a noção lévistaussiana de estrutura. In: C. A. F. Silva, & R. Furlan (Org.). *Figuras da carne: diálogos com Merleau-Ponty* (pp. 169-194). São Paulo/São Carlos: Cultura Acadêmica/Pedro & João, v. 1
- Vigoya, M. V., & Navia, A. M. F. (2021). Discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire: Uma chave de leitura feminista latino-americana descolonial. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*. 8(14), 1-16. <https://doi.org/10.21680/2446-5674.2021v8n14ID23828>

Recebido em 01.09.2024 – Primeira Decisão Editorial em 03.12.2024 – Aceito em 02.01.2024