

# ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 02 ISSN 2179 – 3441

---

## Ecce Negro: Como se tornar um teórico da raça\*

*Ecce Negro: How to Become a Race Theorist\*\**

Paul C. Taylor

Professor no Departamento de Filosofia da Universidade da Califórnia (UCLA College), Califórnia, Estados Unidos. Contato: [ptaylor@humnet.ucla.edu](mailto:ptaylor@humnet.ucla.edu)

**Resumo:** Este artigo examina as interseções entre a filosofia nietzschiana e o pensamento afro-americano, com foco especial na teoria racial. O autor relata seu contato pessoal com as obras de Nietzsche e como isso influenciou seu desenvolvimento filosófico, levando-o ao pragmatismo e ao Afrocentrismo. Ele se envolve criticamente com a abordagem afrocêntrica de Molefi Asante, destacando seus pontos fortes na recuperação da agência africana, mas também criticando suas tendências essencialistas e a falta de envolvimento com as complexidades raciais contemporâneas. Ele contrasta essa abordagem com a posição eliminativista de K. Anthony Appiah, que defende a inexistência de raças e a nocividade das categorias raciais. A abordagem eliminativista de Appiah em relação à raça baseia-se na autoridade epistêmica exclusiva que ele atribui às ciências naturais, ou assim argumenta o autor. Usando insights nietzschianos, ele defende uma teoria crítica e historicista da raça que reconhece enquanto construção social e, ao mesmo tempo, aborda as realidades vividas e a dinâmica social dos indivíduos racializados. Inspirado tanto por Nietzsche quanto pelo pragmatismo, ele convoca os teóricos a abraçarem a complexidade das identidades raciais para promover uma compreensão mais inclusiva e justa da raça. O leitor deve ter em mente, no entanto, que alguns dos debates reconstruídos aqui são representativos dos primórdios da Teoria Crítica da Raça. Portanto, este artigo é, em grande medida, um documento histórico.

**Palavras-chave:** Nietzsche, Molefi Asante, Afrocentrismo, Pragmatismo, Appiah, Eliminativismo, Teoria Crítica da Raça, Historicismo

**Abstract:** This paper examines the intersections between Nietzschean philosophy and African American thought, particularly focusing on race theory. The author recounts his personal journey with Nietzsche's works and how it influenced his philosophical development, leading him to pragmatism and Afrocentrism. He critically engages with Molefi Asante's Afrocentric approach,

---

\* Tradução de Daniel Melo Soares (mestrando em Filosofia pelo PPG-Filosofia da UFMG). Revisão técnica de Rogério Lopes (Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFMG).

\*\* Esse artigo foi publicado originalmente em Taylor, Paul C. 'Ecce Negro: How to Become a Race Theorist' como um capítulo no volume coletivo organizado por Jacqueline Scott & A. Todd Franklin (2006). *Critical Affinities: Nietzsche and African American Thought*. NY: State University New York Press, pp. 101-123. Nossos mais sinceros agradecimentos ao professor Paul Taylor, por ter muito gentilmente se disposto a colaborar com o presente dossiê, mesmo estando em seu ano sabático. Um agradecimento especial à Dra. Lisa Madura, por ter mediado as tratativas para a obtenção dos direitos de publicação desta tradução para o português a pedido do Prof. Paul Taylor. Agradecemos também à State University of New York Press na pessoa de Sharla Clute (Nota do editor convidado).

---

highlighting its strengths in reclaiming African agency, but also critiquing its essentialist tendencies and lack of engagement with contemporary racial complexities. He contrasts this with K. Anthony Appiah's eliminativist stance, which argues for the non-existence of races and the harmfulness of racial categories. Appiah's eliminativist approach to race is grounded on the unique epistemic authority he ascribes to the natural sciences, or so argues the author. Using Nietzschean insights, he advocates for a critical and historicist race theory that acknowledges the social construction of race while addressing the lived realities and social dynamics of racialized individuals. Inspired by both Nietzsche and pragmatism, he calls for embracing the complexity of racial identities to foster a more inclusive and just understanding of race. The reader must keep in mind, however, that some of the debates reconstructed here are representative of the early days of Critical Race Theory. So this piece is very much of an historical artifact.

**Keywords:** Nietzsche, Molefi Asante, Afrocentrism, Pragmatism, Appiah, Eliminativist, Critical Race Theory, Historicism.

“Ainda não vos havíeis procurado: então me encontrastes...  
Agora ordeno que me percais e vos encontreis; e somente *quando me*  
*tiverdes todos renegado* retornarei a vós...”  
(Nietzsche, *Ecce Homo*<sup>1</sup>)

## I

Me perdi de Nietzsche logo no início, embora não da maneira proposital recomendada por Zaratustra. Eu o havia lido de forma quase ininterrupta durante meu primeiro ano no Morehouse College, começando com *Além do bem e do mal* para uma disciplina e terminando com uma leitura menos compromissada de *Zaratustra* durante o verão. De certa forma, essa experiência me trouxe para a filosofia, em parte por demonstrar a possibilidade de fazer o que quer que os filósofos façam sem renunciar a uma voz reconhecível, ou sem renunciar ao que é reconhecível como uma voz, em parte por me fornecer palavras para minhas incipientes, mas inconfundíveis inclinações antifundacionistas e historicistas.

Logo aprenderia a articular minhas primeiras inclinações na linguagem fornecida pelos filósofos pragmatistas, principalmente John Dewey e William James. Mas eu também me inclinava em outras direções, principalmente em direção a trabalhos que falavam sobre as condições da vida dos negros nos Estados Unidos. Em um esforço para conciliar o impulso em direção ao estudo de questões raciais com meu amor filosófico pela abstração e pela teoria, adotei uma variedade de Afrocentrismo. No entanto, embora essa acomodação inicial tenha alimentado meu apetite pelo historicismo de maneiras que discutirei em breve, ela coexistiu de forma desconfortável com meu instintivo antifundacionalismo. À medida em que me firmei em minhas convicções

---

<sup>1</sup> Para as citações da obra de Nietzsche foram utilizadas as traduções de Paulo César de Souza para a Companhia das Letras, com exceção das citações da *Segunda Consideração Extemporânea*, para as quais utilizamos a tradução de André Itaparica para a Editora Hedra (Nota do Tradutor).

pragmatistas, meu compromisso com um modelo afrocêntrico de debate intelectual sobre raça tornou-se um compromisso com o ramo da filosofia africana que se preocupa com a teoria da raça.

Tanto a minha aproximação do pragmatismo, quanto a minha aproximação e posterior afastamento do Afrocentrismo me distanciaram de Nietzsche. Ele parecia, na melhor das hipóteses, indiferente e, na pior, abertamente hostil ao meu interesse pelos estudos sobre raça – afinal, havia toda aquela conversa sobre senhores e escravos, sobre bestas louras, (os quais admito francamente não entender) e sobre cultura(s) europeia(s). Os recursos que obtive dele poderiam ser obtidos do pragmatismo sem o ônus adicional da misoginia desenfreada, do elitismo explícito e da exigência de que as formas literárias tivessem peso filosófico. Por fim, seu perspectivismo genealógico parecia mais adequado para me servir como uma mera preparação para os desmascaramentos (*debunkings*) e reorientações do classicismo Afrocêntrico. Vou retornar a este ponto em breve.

Acontece, porém, que alguns alunos ficaram sabendo de meu antigo, embora há muito adormecido, interesse por Nietzsche, e me procuraram para discutir a possibilidade de um programa de estudos orientados sobre algumas das suas obras tardias. Eu os avisei que outras pessoas da universidade que então me empregava estavam melhor equipadas para acompanhá-los nessa jornada, mas eles insistiram. Não sei se eles tiraram algum proveito dos nossos encontros, mas para mim foi a oportunidade de constatar e refletir sobre algo que me havia escapado até então, que era a minha recusa de Nietzsche. O resultado é este capítulo.

Nunca considerei a substituição de Nietzsche pelo pragmatismo em minha vida intelectual como um ganho líquido. Nunca esqueci que o custo de ler livros como o *Ecce Homo* traz seus próprios benefícios ocultos. Mas tampouco expliquei a mim mesmo por que não deveria pensar dessa forma e que benefícios seriam esses. Portanto, gostaria de traçar um caminho alternativo do Afrocentrismo para a teoria racial, desta vez usando recursos nietzschianos.<sup>2</sup> Pense nisso como um primeiro passo para ver como a distinção entre o pragmatismo deweyano e o perfeccionismo nietzschiano fazem alguma diferença (Um segundo passo envolveria a comparação dos dois caminhos, mas as coisas mais importantes devem vir em primeiro lugar).

## II. Afrocentrismo: usos e abusos

Quem não só compreende a palavra “dionisíaco”, mas se compreende nela, não necessita de refutação de Platão, do cristianismo ou de Schopenhauer – *fareja a decomposição* (Nietzsche, *Ecce Homo*)

<sup>2</sup> Asante e Appiah, meus interlocutores aqui, são os personagens do meu drama. Peço desculpas por confiná-los a papéis que lhes cabem por aquilo que produziram na década de 1990.

## II.A

Em seus escritos, em sua editoria do *Journal of Black Studies*, e em sua longa gestão do Departamento de Estudos Afro-Americanos da Temple University, Molefi Asante fez mais do que qualquer outra pessoa para popularizar e refinar a noção de Afrocentrismo (essa é a razão principal para que nesse artigo eu use o nome de Asante e “Afrocentrismo” quase que indistintamente). Em *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge*, que talvez seja o seu melhor livro, Asante apresenta o Afrocentrismo como um desdobramento natural do descentramento pós-moderno da Europa e da deflação das pretensões ocidentais à objetividade, à neutralidade, à capacidade de julgar com validade universal e independentemente do contexto. Esses ideais iluministas, diz Asante, serviram como máscaras para a promoção de valores e interesses locais europeus. Esse reconhecimento nos coloca diante de dois desafios: revelar o modo como o interesse opera na investigação supostamente objetiva e no comportamento neutro; e encontrar um novo modelo para conduzir a investigação e orientar o comportamento. Na visão de Asante, o Afrocentrismo é a chave para nos desincumbirmos de ambos os desafios.

A alternativa de Asante à universalidade envolve a exploração e a adoção do *centrismo*, que ele descreve como “a fundamentação da observação e do comportamento nas próprias experiências” (ASANTE, 1990, p. 1). Segundo ele, uma vez que reconhecemos que o comportamento e a investigação dependem necessariamente do contexto, em especial dos contextos epistêmicos e experienciais, devemos explorar os contextos relevantes e reconhecer os papéis que eles desempenham. As culturas fornecem os contextos que Asante leva mais a sério, e as culturas com as quais ele se preocupa são as que correspondem, na medida do possível, ao que consideramos como raças. Portanto, o centrismo dele é cultural e “racialista” – onde “racialista” aparece entre aspas, pois ele rejeita explicitamente a ideia de raças biológicas. Nessa visão, existe uma cultura africana que obviamente se manifesta de diferentes maneiras nas culturas locais de diferentes povos africanos, tanto no continente, quanto na diáspora. Há também uma cultura europeia, que de forma similar se manifesta de várias maneiras. E, embora existam outras culturas abrangentes, essas duas desempenham o papel crucial no projeto de Asante, que é, afinal, um projeto para o centrismo africano e para uma maior compreensão da condição de “Africanidade”.

Eis o que o foco no contexto epistêmico europeu revela: a Europa inscreveu a si mesma na história como uma unidade autônoma, crescendo de forma mais ou menos constante e sozinha a partir de suas raízes gregas. Ela

obscureceu tanto as relações entre seu pilar fundamental (a Grécia) e outras culturas mediterrâneas (como o Egito), quanto o papel que outras culturas (como a do Islã medieval) desempenharam em seu desenvolvimento posterior. Além disso, ao longo desse percurso ela negou que as culturas africanas fossem civilizadas e, pior, que os africanos tivessem qualquer cultura digna desse nome. Quando a criatividade, a produtividade e a sofisticação de alguma cultura africana não puderam ser negadas, foi preciso negar o seu caráter propriamente africano. Assim, o Egito passou a fazer parte do Oriente, do Oriente Próximo ou do Oriente Médio, e as antigas ruínas do grande Zimbábue passaram a ser obra de uma obscura civilização não-africana, com raízes na Pérsia, na Índia ou em outro lugar qualquer.

Do mesmo modo que o movimento de adoção do centrismo e de recusa da universalidade nos permite diagnosticar o caráter obscurantista e egoísta da imagem que a Europa tem de si mesma, ele também nos ajuda a substituir essa imagem por algo melhor. O centrismo exige que qualquer pessoa que busque entender uma cultura tente, tanto quanto possível, fazê-lo do ponto de vista de seus participantes. O centrismo africano, em particular, incentiva “o estudante que investiga os fenômenos africanos a ver o mundo do ponto de vista do africano” (ASANTE, 1990, p. vi)<sup>3</sup>. Abordadas dessa forma, as práticas culturais africanas não aparecerão como tentativas fracassadas de fazer algo que a Europa faz melhor, ou como prova de insensibilidade frente às exigências mesmas da cultura, mas antes como elementos de um modo de vida abrangente, com seus próprios significados. Por fim, a história africana não seria uma narrativa da África como um objeto passivo, que sofre a ação de outros, mas como um sujeito ativo, que oferece suas contribuições originais para o mundo. Aqui chegamos ao que Asante identifica como a ideia central do Afrocentrismo: “a projeção absoluta da agência africana” – em oposição à passividade e à quietude – “em todo discurso e situação” (ASANTE *apud* HENDERSON, 1997, pp. 505-507).

Qualquer estudante de cultura pode se beneficiar da perspectiva afrocêntrica. Mas a injunção de entender “os fenômenos africanos do ponto de vista do africano” também se estende a fenômenos africanos tais como a vida de indivíduos afrodescendentes. Como sou afro-americano, minha tentativa de criar uma vida satisfatória para mim é um fenômeno africano e, como tal, é inexplicável sem referência à cultura africana. Se eu usar as normas europeias como guias, não compreenderei meu futuro e meu eu vindouro. Nos termos de Asante, terei *perdido meu centro* e arriscado minha sanidade. Recentemente, ele colocou a questão da seguinte forma:

---

<sup>3</sup> Asante refere-se à investigação conduzida nessas bases como Africalogia, ou “o estudo afrocêntrico dos fenômenos... relacionados com a África... baseado na centralidade do africano” (1990, p.14).

---

Apesar das persistentes dificuldades ao longo dos séculos, das reviravoltas no caminho para a agência, os africanos nas Américas estão claramente caminhando na direção certa *para a sanidade*. E embora nunca tenhamos tido... *uma sessão de terapia coletiva para endireitar nossas cabeças*... tivemos a sorte de herdar a confiança em nossos instintos... e a capacidade de manter um olho de águia na *bússola africana*, não no sentido de uma visão romântica da África ou de algum determinismo biológico exótico, mas na valorização histórica deliberada do papel de nossos ancestrais em manter em suas almas o conhecimento de nosso continente de origem (ASANTE, 1998, pp. 39-51).

A incapacidade histórica dos afro-americanos de navegar pela bússola africana – evidenciada, como explica Asante em outro lugar, por tradições como dar aos nossos filhos nomes como Paul Christopher Taylor em vez de, digamos, Nnamdi Azikiwe ou Adib KMT – é o tipo de problema que poderia se beneficiar de uma “terapia coletiva” (ASANTE, 1988, pp. 28-30).<sup>4</sup> Mas estamos aprimorando nossa capacidade de nos orientarmos em torno do centro africano e, portanto, estamos “caminhando na direção certa para a sanidade”. O oposto de sanidade nesse contexto é o desajuste, como vemos nessa passagem:

O significado no contexto contemporâneo deve ser derivado dos aspectos mais centrados do ser africano. Quando esse não é o caso, o desajuste psicológico cria autômatos que são incapazes de captar totalmente o momento histórico porque estão vivendo nos termos de outra pessoa... Onde a pessoa africana encontrará satisfação emocional e cultural se não for em seus próprios termos? (ASANTE, 1990, p. 35)

## II.B

Uma pergunta óbvia a ser feita a Asante concerne ao essencialismo: pode-se questionar a sinceridade com que o Afrocentrismo rejeita o “determinismo biológico exótico”. Isso produziria uma conversa com mais nuances do que muitos pensaram, já que Asante pode conseguir muito do que quer sem raças biológicas. Mas, em vez disso, me pego pensando que o primeiro passo para percorrer um caminho nietzschiano, que vai do Afrocentrismo para a teoria da raça, deveria envolver a visão que geralmente é reconhecida, mesmo em associação com Nietzsche, como a teoria pragmática da verdade. Esse rótulo é bastante enganoso, principalmente porque Nietzsche, assim como William James, permaneceu em grande parte indiferente às questões que suscitam o que hoje consideramos teorias da verdade. Eles estavam mais interessados em entender como passamos a aceitar as coisas como verdadeiras e como esse processo promove ou inibe a vida do que em explicar o que faz com que as frases representem o mundo com sucesso.

---

<sup>4</sup> Nnamdi Azikiwe (1904–1996) foi o primeiro presidente da Nigéria (1963–1966).

Em vista da sensibilidade historicista do Afrocentrismo, estou especialmente interessado em explorar a discussão de Nietzsche sobre verdade e poder em suas primeiras reflexões acerca da pesquisa histórica. No ensaio *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, Nietzsche distingue três maneiras diferentes de conduzir um estudo histórico, cada uma com seus perigos, com seus praticantes e áreas de aplicabilidade características. O historiador monumental cria mitos para encorajar e inspirar; ele ignora a confluência única de circunstâncias que produziram o passado e elabora uma narrativa que se adapta às necessidades do presente, sempre com o intuito de encontrar modelos para sua própria atividade heroica. O historiador antiquário registra e comemora; ele venera o antigo e rebaixa o novo, sempre com o objetivo de manter para os outros as condições que se mostraram favoráveis ao surgimento da (sua – e para Nietzsche sempre foi a “sua”) vida. O historiador crítico, por fim, questiona e condena o passado a fim de se libertar dele e abrir espaço para a atividade criativa de moldar o futuro. Na visão de Nietzsche, precisamos de todas as três abordagens, criteriosamente recrutadas nos momentos apropriados.

O ponto de tudo isso (ou, um ponto nisso tudo) é que a vida humana envolve narrativa, contação de estórias, trama discursiva: precisamos estabelecer um sentido de nós mesmos, de quem somos e do que fazemos, a fim de nos engajarmos no mundo. As estórias, assim como a vida, se desenvolvem ao longo do tempo, e os seres humanos são os únicos entre os animais que têm consciência de sua historicidade. Se contar estórias é sempre uma tarefa seletiva, uma questão de decidir o que importa e o que não importa, então, para animais contadores de estórias, como nós, a *vida* é sempre seletiva. Contamos estórias, escrevemos as histórias que fazem sentido para nós, mas, essa criação de sentido é moldada por fatores extrarracionais: por impulsos inconscientes, por um senso pré-consciente do contexto no qual o ato de investigação ocorre. Um dos objetivos de *Utilidade e desvantagem* é tornar explícito esse aspecto da condição humana, para nos colocar em uma posição que nos permita aprimorar a narrativa seletiva sobre nós mesmos com a qual inevitavelmente nos ocuparemos de todo modo. Nietzsche pretende aqui nos tornar conscientes das diferentes maneiras pelas quais a seletividade pode operar, dos diferentes tipos de estórias parciais que podemos contar sobre o passado, para que possamos reconhecer a importância de cada abordagem.

É tentador dizer que o classicismo Afrocêntrico envolve um tipo de história monumental. A reorientação afrocêntrica da história de Asante, em geral, mas de forma mais vívida em outras mãos do que nas suas,<sup>5</sup> faz mais do que restaurar o lugar do Egito no continente africano e sua relação com a cultura

---

<sup>5</sup> Eu estou pensando aqui, por exemplo, na ASCAC – The Association for the Study of Classical African Civilizations. Ver HILLIARD, 1986.

e a filosofia gregas. Ela estabelece o Egito como a civilização *clássica* africana, tão importante para os povos africanos quanto a Grécia é para os europeus.

Ainda assim, não estou seguro em relação ao vínculo entre o classicismo afrocêntrico e a história monumental. O monumentalismo, diz Nietzsche, “pertence ao ser humano ativo e poderoso, à pessoa que está envolvida em uma grande luta e que precisa de exemplos, professores e consoladores, mas não consegue encontrá-los entre seus contemporâneos” (HV 2). Essa é uma das primeiras aparições da doutrina que Stanley Cavell (1988 e 1994, p. 15, p. 50, p. 166) valoriza sob o título de perfeccionismo, a ideia de que o eu atual é algo a ser superado, que um eu não alcançado, mas alcançável, aguarda reconhecimento e aproximação. O Afrocentrismo, assim me parece, não está tão preocupado com o objetivo de fornecer recursos para a autocriação individual. O objetivo de empoderar o indivíduo está sempre na linha de frente da teoria afrocêntrica, mas tal objetivo é por sua vez constrangido pela integração do indivíduo no projeto cultural nacionalista mais abrangente de Asante. O projeto pode ser interpretado como um modelo de autossuperação, mas apresenta um eu específico a ser superado, ou seja, o eu eurocêntrico, alienado e desajustado, e um eu específico que devemos nos tornar, ou seja, o eu afrocentricamente centrado. Enquanto Nietzsche enfraquece a maioria de suas recomendações específicas com relação à aparência do eu não alcançado – “Não quero crentes”, diz ele, e “não construo novos ídolos” (EH, Por que sou um destino, 1; EH, Prólogo 2) –, Asante nos diz diretamente que avançar na direção de uma grande saúde, como ele concorda com Nietzsche em chamá-la, significa tornar-se membro do sistema cultural africano.

A história afrocêntrica não parece ser guiada pelo objetivo monumentalista de autossuperação, mas isso talvez ainda não seja motivo de crítica. Nietzsche nos incita a combinar as três modalidades de história e, talvez, a diminuição do fervor monumentalista venha da disposição de Asante em atender a essa prescrição. Há, por exemplo, um grau razoável de antiquarianismo no esforço afrocêntrico de recuperar a história suprimida da cultura africana. Nietzsche parece quase estar escrevendo sobre o afrocentrista quando descreve o antiquário como alguém que

Ele vê esse “nós” através de vidas singulares pretéritas e maravilhosas e se sente como o espírito do lar, da espécie, da cidade. Nisso ele saúda, através de séculos obscuros e confusos, a alma de seu povo como a sua própria alma; um sentimento transpassa e daí surge uma nostalgia, um farejar de rastros apagados, uma leitura correta de um passado rasurado, um entendimento ágil do palimpsesto... estes são seus talentos e virtudes (HV 3).

O perigo do antiquarianismo é “tomar-se tudo o que for antigo e pretérito... como igualmente digno de honra; enquanto o que é novo e em

transformação, o que não se dirige ao antigo com veneração, é recusado e hostilizado” (HV 3). Mais uma vez, isso parece não se aplicar ao afrocentrista, já que Asante, pelo menos, se esforça bastante para vincular as novas práticas e os “fenômenos africanos” às suas raízes antigas ou às predisposições culturais que geraram o antigo tão certamente quanto o contemporâneo. E, mais uma vez, talvez o fato de evitar essa armadilha mostre a combinação bem-sucedida das diferentes modalidades históricas por parte do afrocentrista.

Há, no entanto, um sentido em que o Afrocentrismo se fecha para o futuro, um sentido em que ele não consegue fundir sua abordagem com a terceira modalidade nietzschiana de história, a modalidade *crítica*. Como observei, o quadro afrocêntrico está preso a um tipo de racismo cultural. Asante geralmente prefere não os chamar de raças, mas seus grupos culturais são coextensivos com as raças das linhagens dominantes da “ciência” racial ocidental do século XIX. Além disso, ele escolhe os membros desajustados dos seus grupos culturais pela determinação da raça a que eles pertencem de fato – quem conta como descendente de africanos e quem não conta, digamos – e pela avaliação de sua relação com a cultura do seu “continente de origem”. O que esse quadro nos leva a dizer sobre o crescente reconhecimento de que a metafísica da pureza racial é insustentável? Em um ponto, Asante admite a “impureza” de todos os grupos raciais, especialmente dos afro-americanos. No entanto, ele simplesmente continua insistindo que “o núcleo de nosso ser coletivo é africano” e que “somos, em virtude de compromissos, história e convicções, um povo africano” (ASANTE, 1988, p. 27). Mas mesmo que possamos defender esse esforço para encobrir a “impureza” das pessoas que ainda categorizamos com uma intuitiva naturalidade, o que devemos dizer sobre o número crescente de pessoas que resistem à categorização estável e se identificam como birraciais ou multirraciais, ou seja, que se ligam a mais de um “continente de origem”?

Voltamos a nos preocupar com o essencialismo, mas a questão aqui tem mais a ver com o modo como Asante lida com a novidade representada por essas experiências e pessoas que rompem com o essencialismo. Ele poderia dizer que, mesmo que as pessoas aceitem sua heterogeneidade e se declarem miscigenadas, a distribuição racializada de bens sociais em lugares como os Estados Unidos ainda se dará como se essas pessoas pertencessem exclusivamente a um grupo ou a outro. Mas dizer isso é tornar a identidade dependente das operações da supremacia branca e, portanto, é violar o princípio básico de Asante: “a projeção absoluta da agência africana”, a representação dos africanos como sujeitos que se autodefinem em vez de objetos definidos externamente. Como alternativa, ele poderia dizer que é politicamente importante para os negros observarem a regra de uma única gota (*the one-drop rule*), de modo a recrutar para a raça negra qualquer pessoa com algum “sangue” negro discernível. Mas a alegação até agora não foi a de que as pessoas que se identificam erroneamente são politicamente ingênuas; a alegação é a de que elas

são *doentes*. Por fim, ele poderia dizer que as pessoas mestiças simplesmente têm mais opções, que elas podem se identificar com qualquer parte de sua ascendência. Mas é difícil ver como isso pode ser conciliado com a *ipse dixit* [sua opinião] de inspiração hipodescente oferecida em resposta ao problema geral da pureza [da raça], ou com a aparente suposição de que uma ou outra cultura conta claramente como minha.<sup>6</sup>

Independentemente do que Asante possa dizer, não consegui encontrar nenhum relato publicado sobre o que ele [*de fato*] diz, o que me parece sugerir uma espécie de insensibilidade a um futuro emergente. Em vez de seguir o caminho do historiador crítico – e do grande historiador, que artisticamente, poeticamente, mistura os vários modos [de narrativa histórica] para promover a vida – em vez de se libertar dos aspectos problemáticos de nosso passado racial para imaginar criativamente um novo futuro, o afrocentrista venera. De certa forma, ao agir assim o Afrocentrismo se alinha com os grandes alvos de Nietzsche, o cristianismo, o socratismo, a democracia liberal e assim por diante: ao privilegiar o Ser – nesse caso, a pureza racial e cultural – em detrimento do Vir-a-ser e das formas de vida fluidas e em constante mudança. O Afrocentrismo se torna incapaz de dizer sim quando o mundo se apresenta de maneiras que minam as condições de possibilidade para [propostas] como as de Asante.

Um exemplo final pode esclarecer melhor a questão: ao argumentar que os povos africanos devem ter nomes africanos, Asante pergunta: “Você consegue imaginar um europeu branco com um nome como Kofi Adegbola? Ou um japonês nos Estados Unidos... com um nome como Gerhard Casmir?” (ASANTE, 1988, p. 29). Por acaso, não preciso imaginar esse último caso ou outro semelhante: já tive uma aluna de ascendência japonesa que foi adotada quando bebê e, é claro, batizada por um casal irlandês-americano. Essa aluna, que chamarei de Siobhan O'Reilly – não é seu nome verdadeiro, mas está próximo disso – estava interessada em sua ascendência japonesa e, na verdade, ela a investigava em seus estudos, embora se sentisse confortável e amasse sua família adotiva. Acho que é esperado que eu pense nela como desajustada, como se tivesse perdido o contato com sua cultura. Essa é uma maneira intuitivamente plausível de pensar; pode-se até especular que isso tenha motivado seu estudo do Japão. Há um sentido em que o lar de seus pais biológicos pertence a ela, dada a maneira como o mundo é e a maneira como pensamos sobre identidade. De resto, ela deve ser livre para explorar esses aspectos e criar conexões. Há até mesmo um sentido em que negar qualquer conexão, negar que seu corpo e sua ascendência a tornam sujeita, em certos lugares, a certos modos de tratamento, a ser abordada como uma mulher asiática, com tudo o que isso significa, pode revelar um autoengano de sua parte. Mas será que devemos dizer que ela está

---

<sup>6</sup> Para outra possível perspectiva afrocêntrica acerca desse problema, ver JONES, 1994, pp. 201–211).

desajustada, que precisa de terapia, se ela reconhece sua interpelação como asiático-americana em uma sociedade racializada, mas não faz mais nada além disso? Se ela se recusa a reivindicar seu direito não apenas de explorar, mas de abraçar a cultura japonesa?

O caso de Siobhan O'Reilly resume grande parte da complexidade que acompanha as identidades sociais contemporâneas, complexidade que a abordagem afrocêntrica nega em sua perspectiva restrita da vida. A transmissibilidade da cultura e a mobilidade dos povos, que torna possível uma mulher irlandesa-americana com, digamos, um corpo japonês; as assimetrias do desejo racializado, expressão com a qual me refiro, entre outras coisas, à disparidade no “mercado” de adoção dos EUA entre a demanda robusta por bebês da Ásia e a demanda estagnada por crianças afro-americanas; os efeitos acumulados de algumas décadas de aplicação extremamente relaxada da identificação racial nos Estados Unidos – em comparação com seu apogeu histórico – razão pela qual os casamentos inter-raciais estão aumentando e até mesmo o censo abandonou a ilusão de pureza; a crescente conscientização da natureza extremamente paroquial das práticas raciais dos Estados Unidos e da adequação menos que perfeita entre cultura, nacionalidade e raças. Todas essas condições da vida social contemporânea precisam ser excluídas da abordagem afrocêntrica ou aparecer como *doenças* dentro do seu escopo, como sinais da doença da [nossa] época.

E se adotássemos as condições que tornam o caso de Siobhan tão complicado? E se aqueles de nós que estão envolvidos no debate intelectual sobre raça considerassem a complexidade da raça não como um incentivo para a rejeição e a negação, mas como um desafio à nossa capacidade de nos envolvermos de forma criativa e produtiva com o mundo, ou seja, de recriá-lo? E se passássemos do Afrocentrismo antiquário para uma teoria crítica, ou criticamente historicista da raça?

### III. Teoria da raça: preconceitos cosmopolitas

O olho, por necessidade tremenda mal-acostumado a ver *longe*...é obrigado a enfocar com agudeza o imediato, à época, o *em torno* (Nietzsche, *Ecce Homo*)

Uso a expressão “teoria crítica da raça” para indicar alternativas ao que chamo de “teoria clássica da raça”. A teoria clássica da raça é a visão da variação humana que ganhou força no século XIX e que moldou grande parte da história e da sociedade dos EUA desde então. É a visão de que a população humana compreende naturalmente um pequeno número de subpopulações, chamadas de “raças”, cada uma das quais é distinta das outras devido ao fato de seus membros possuírem grupos de características distintas e herdadas. Para o

racialista clássico, os traços que definem a raça são tanto fisionômicos (cor da pele e textura do cabelo, por exemplo) quanto não fisionômicos (valor moral, inteligência e cultura). Os traços se agrupam de forma a apoiar generalizações científicas e motivam classificações hierárquicas dos tipos humanos distintos (alguns tipos são mais bonitos, mais inteligentes e mais civilizados do que outros).

A teoria crítica da raça, em contraste, começa com o reconhecimento de que as “bases” científicas de sua predecessora clássica são [falsas e indefensáveis] e que o mundo, o mundo da fisiologia humana, simplesmente não funciona da maneira que o racismo clássico supõe. [Para o teórico crítico da raça] o século XIX precisa, de certa forma, ser destruído, condenado, dissolvido (HV 3). Uma abordagem da teoria crítica da raça insiste que o conceito “raça” é útil apesar da falência do racismo clássico. Entre as pessoas que argumentam dessa forma, algumas sustentam que as raças são reais, que o conceito se refere a populações humanas reais, mas não da maneira ou pelos motivos que os teóricos do século XIX aceitavam. Outros afirmam que, embora não existam raças de fato, o conceito é importante como um dispositivo heurístico, como uma forma de nos manter sintonizados com dinâmicas sociais de alguma importância. Em contrapartida, os praticantes de um modo alternativo de teoria crítica da raça insistem que o pensamento racial faz mais mal do que bem, que não existem raças e que seria melhor pararmos de agir como se existissem. Algumas pessoas se referem a essa abordagem como “eliminativismo”, porque seus adeptos buscam eliminar as raças de nossas ontologias sociais.

Um encontro com um desses eliminativistas confirmou minha preferência pela teoria filosófica da raça em detrimento do Afrocentrismo: na pós-graduação, tive o privilégio de conhecer K. Anthony Appiah. Ele estava lecionando na disciplina de filosofia Africana a versão manuscrita do que se tornaria seu livro premiado, *In My Father's House*, e suas análises sutis e sofisticadas do que Asante chama de “fenômenos africanos” reforçaram minha esperança de que a filosofia poderia ser recrutada para o debate intelectual sobre raça. Mas, quando me debrucei sobre o livro algum tempo depois, me vi discordando veementemente do eliminativismo que encontrei ali, assim como viria a discordar da reformulação desta tese em seu livro posterior, *Color Conscious*. Minhas dúvidas em relação à abordagem de Appiah conformaram meu interesse pela teoria racial, bem como meu esforço para refinar as sensibilidades pragmáticas que fundamentaram minhas críticas. Tendo discordado dele como pragmatista, aproveitarei esta oportunidade para articular minha discordância

---

em termos que eu poderia ter encontrado se tivesse permanecido como nietzschiano (APPIAH, 1992).<sup>7</sup>

### IIIA.

A influente corrente do eliminativismo de Appiah se alia ao que é usualmente chamado de “ideal cosmopolita”. Estou pensando aqui em autores como Ross Posnock (2000), Paul Gilroy (2000) e, até certo ponto, Naomi Zack (1993). Tenho em mente a abordagem que Posnock descreve como uma espécie de universalismo e que distingue por sua rejeição esteticista das exigências de autenticidade e pela aceitação das perspectivas de múltiplos vínculos culturais e afetivos. Appiah, por sua vez, explica que “a única raça humana... é a raça humana” e que as identidades raciais são extremamente suscetíveis a “se tornarem imperiais”, como ele diz. Isso é o que acontece quando subordinamos a personalidade e o estilo individuais às exigências dos “scripts” raciais; quando delimitamos as possibilidades de associação humana de modo que relações, como o amor e a solidariedade, fiquem presas dentro de limites raciais estreitos; e quando sacrificamos a autonomia individual às exigências da solidariedade racial. Como alternativa, ele sugere que “vivamos com identidades fraturadas; participemos de jogos de identidade; encontremos solidariedade, sim, mas reconheçamos a contingência e, acima de tudo, pratiquemos a ironia” (APPIAH, 1996, pp. 103-104).

Esse cosmopolitismo soa bastante nietzschiano, especialmente na forma rortyana e perfeccionista que Appiah endossa. Seus adeptos defendem as virtudes da autocriação individual e da independência face a programas culturais coercitivos. E, em sua oposição ao pensamento racial, eles parecem demonstrar a força que Nietzsche exige de seus espíritos livres e dos filósofos genuínos, ou pelo menos dos “trabalhadores filosóficos” que preparam o caminho para esses tipos mais elevados: eles estão prontos para se tornarem inimigos dos ideais atuais, para parecerem “desagradáveis tolos e perigosos pontos de interrogação”, para levar uma “faca no peito das *virtudes do [seu] tempo*”, se é que a fé ainda influente na política de identidade pode ser considerada uma virtude (BM 211-212).

No entanto, ao contrário do Nietzsche maduro, que endossa de forma explícita e entusiástica um radicalismo aristocrático, os cosmopolitas se comprometem com a democracia liberal como garantia de sua independência. Nietzsche afirma que a sociedade aristocrática, com sua “longa escada de diferenças de valor entre homem e homem”, é uma pré-condição para o

---

<sup>7</sup> Para uma discussão anterior, ver APPIAH, 1986, pp. 21-37; 1996, pp. 30-105. Para a minha divergência, ver TAYLOR, 2000, pp. 103-28. Sobre a concepção mais ampla que motiva tanto essa divergência como boa parte do presente artigo, ver TAYLOR, 2003.

aprimoramento da humanidade. A “diferença arraigada entre os estratos” permite que “a classe dominante” despreze as almas mais fracas, menos saudáveis e menos íntegras, cultivando, assim, o “anseio por uma sempre nova ampliação das distâncias dentro da própria alma” e recebendo uma espécie de treinamento para a autossuperação perfeccionista (BM 257). Ele ainda sugere que o próximo aprimoramento humano pode envolver a criação de uma nova classe dominante para a Europa por meio de uma perversão dos processos de democratização. As mesmas forças que levam a “um nivelamento e à mediocrização do homem – um homem animal de rebanho útil, laborioso, variamente versátil e apto” – também dariam origem, diz ele, a “homens de exceção da mais perigosa e atraente qualidade” – embora apenas em “caso[s] singular[es] e de exceção” (BM 242). Como isso funcionaria? Nietzsche explica:

[...] o processo de homogeneização dos europeus, seu crescente libertar-se das condições em que surgem as raças ligadas a clima e classe, sua independência cada vez maior de todo meio determinado, que durante séculos se inscreveria com exigências iguais no corpo e na alma – ou seja, a lenta ascensão de um tipo de homem essencialmente supranacional e nômade, que fisiologicamente possui... o máximo em força e arte de adaptação (BM 242)

Como faz com frequência, Nietzsche usa o termo “raça” aqui em uma das suas formas menos ambiciosas, ou seja, ele o usa para descrever as comunidades definidas histórica, geográfica e linguisticamente; comunidades que, em sua época, clamavam por expressão política na forma de estados-nação. Podemos distinguir aqui entre as quatro ou cinco raças “codificadas por cores” do racismo clássico – marrom, preto, vermelho, branco e amarelo – e a miríade de raças, por exemplo, do anglo-saxonismo, que imaginava uma variedade de raças europeias distintas constituindo a raça branca mais ampla. Nietzsche tem em mente aqui as raças brancas menores e sugere que elas estão se tornando menos importantes diante das forças unificadoras da democratização – e, presumivelmente, do liberalismo, do capitalismo industrial e do colonialismo supremacista branco (afinal, ele está escrevendo logo após a Conferência de Berlim de 1884-85 formalizar a disputa pela África). Um representante do tipo superior emergirá da humanidade, algo tão raro como antes, porém, agora, como um nômade adaptado e supranacional, que “terá de ser mais forte e mais rico do que possivelmente jamais foi – graças à ausência de preconceitos em sua educação, graças à enorme diversidade de sua exercitação, dissimulação e arte.” (BM 242). Se esses nômades se tornarem seres humanos “excepcionais e perigosos”, eles poderão ser cultivados em uma classe dominante, na visão de Nietzsche, contanto que haja um pathos de distância: se o rebanho versátil permanecer disponível para servir de estímulo à autossuperação.

Tudo isso me faz lembrar dos ironistas brincalhões de Appiah, dos cosmopolitas de Posnock e dos humanistas transculturais de Gilroy, por alguns motivos. Primeiro, seus modelos preferidos são, como diz Nietzsche, nômades, pessoas que, como Richard Wright, W. E. B. DuBois e eles próprios, são livres em relação a qualquer meio cultural único e circunscrito. Em segundo lugar, e mais importante, esses nômades são necessariamente uma pequena minoria da população humana. A maioria de nós não é capaz de explorar tradições diferentes das nossas, seja por meio da leitura ou de viagens. A maioria de nós não é capaz de viver e trabalhar em lugares muito distantes, geográfica e culturalmente, daquele onde nascemos ou, mais precisamente, de fazê-lo de uma forma que nós, ao contrário dos trabalhadores migrantes, consideremos mais agradável. Como a maioria de nós simplesmente não tem os recursos materiais para viver dessa forma, pouquíssimos têm a oportunidade de ter seus preconceitos culturais examinados e solapados, ou de visitar lugares onde as expectativas consolidadas que os outros têm em relação a nós são menores ou distintas. De certo modo, o próprio Appiah levanta o problema ao responder antecipadamente a uma queixa comum:

Está tudo muito bem para vocês, que são acadêmicos e vivem uma vida privilegiada; têm empregos estáveis... status por causa de seu lugar na manutenção do capital cultural. Brinquem com suas identidades o quanto quiserem, mas deixem a minha em paz.  
Ao que eu respondo apenas: meu trabalho como intelectual é dizer o que vejo. Devo respeito aos meus concidadãos, certamente, mas não uma aquiescência fingida (APPIAH, 1996, p. 104).

Digo que Appiah levanta o problema *de certo modo* porque ele apresenta a inquietação como algo opcional, como uma questão de preferência: aquele que se queixa *prefere* não ser incomodado. A inquietação que tenho em mente, em contraste, é estrutural: por uma questão de economia política, por exemplo, aquela que deveria fazer a crítica provavelmente não se encontrará em posição de apresentar a queixa. Sua identidade, a identidade que lhe é *atribuída* pela sociedade, está alinhada demais com suas oportunidades de vida e seu estoque de bens sociais para que ela esteja em posição de brincar com isso, de ser demasiado irônica. Ou seja, alguém pode dizer: *eu prefiro não ser vista como uma mãe negra e pobre*, mas se as outras pessoas a virem dessa forma, é provável que ela tenha de lidar, pelo menos em algumas circunstâncias, com o mundo como ele se apresenta para as mães negras e pobres. Além disso, ela pode *escolher* uma identidade negra como um recurso de oposição, como uma ferramenta para resistir às devastações da opressão e da injustiça ou como uma forma de capturar sua posição em um terreno social racializado por meio de uma fórmula compacta e direta (e, neste caso, em uma fórmula parcial, já que deixei de indicar, por razões de espaço, meu interesse na convergência da raça com as questões como

gênero, classe e cidadania).<sup>8</sup> Appiah pode não ter o dever de fingir aquiescência, mas provavelmente tem o dever de permanecer sensível às condições sob as quais as identidades não são apenas matéria de escolha e de livre jogo, mas instrumentos nas lutas por dignidade e sobrevivência.

Appiah é bastante sensível aos usos da identidade na vida cotidiana, de modo que não pretendo sugerir que os nômades cosmopolitas *precisam* necessariamente do pathos da distância da maneira sugerida por Nietzsche, ou seja, como uma condição psicológica para a autossuperação. O que quero dizer é que, na situação atual, o cosmopolita só é possível graças às condições político-econômicas (chamemos isso de capitalismo tardio, liberalismo de mercado ou globalização transformacional) que tornam inevitável a distância geradora do pathos. O cosmopolita flutua acima, ou entra e sai das práticas concretas que sustentam e, muitas vezes, restringem a vida em determinados lugares. Essa liberdade pode ganhar algum sabor em contraste com as pobres almas que permanecem atoladas nas contingências das situações em que foram lançadas ou, simplesmente, nas condições em que nasceram. Mas, neste momento, estou menos interessado no aspecto psicológico do que no seguinte: Nietzsche refletiu sobre as consequências elitistas de seu radicalismo aristocrático e as assumiu; os cosmopolitas podem não querer assumir essas consequências, mas eles devem refletir melhor sobre elas ao invés de se contentar com o gesto de Appiah de “dizer as coisas como ele as vê”.

### IIIB.

Como eu disse, Appiah permanece sensível às condições sob as quais as identidades são utilizadas. Em *Color Conscious*, ele chega ao ponto de moderar seu eliminativismo e admitir a existência tanto de identidades raciais quanto de certos “objetos socioculturais”, criados por práticas de classificação humana, que correspondem, mais ou menos, aos grupos que chamamos de raças. Ainda assim, ele insiste na tese de que não existem raças e que as identidades raciais são apenas *rótulos* e não perspectivas sobre o mundo ou nós em redes sociais de privilégio e poder. Essa é uma ambivalência peculiar e decorre, creio eu, de preconceitos fundamentais que os filósofos sempre cultivaram em si mesmos. No entanto, antes de discutir esses preconceitos, tenho algo mais a dizer sobre porque Appiah insiste no eliminativismo e sobre a perspectiva que lhe é bloqueada por essa insistência.

Dizer que as práticas históricas e sociais atuais classificam as pessoas em populações e que nos referimos a essas populações como raças é quase dizer que as raças são construídas socialmente por meio da atribuição de significado aos

---

<sup>8</sup> Para uma explicação desse argumento, embora ocorra em um contexto que a autora chama de identidade cultural ao invés de racial, ver MOYA, 2000, pp. 67–101.

corpos humanos e às linhagens sanguíneas – assim como os estados constroem a moeda legal por meio da atribuição de significado ao papel e ao metal e *não* como Salem que construiu as bruxas fantasiando acerca da influência do demônio sobre as mulheres. Dizer ainda que pertencer a essas populações pode ser um índice de posição social (por exemplo, de acesso a bens sociais e de modos prováveis de tratamento sob condições específicas), é dizer que pensar em termos dessas populações pode ser útil, que a ideia de classificar as pessoas dessa forma não é simplesmente um veículo para a injustiça, mas, talvez, uma maneira de rastreá-la e de responder a ela. Mesmo concordando com boa parte dessas afirmações, Appiah ainda assim se recusa a falar dessas populações em termos de raças, aparentemente porque ele acha que “raça” se refere necessariamente às populações impossíveis postuladas pelo racismo clássico do século XIX. Ele sustenta essa afirmação por meio de um exame do modo como “nós” normalmente usamos o conceito de raça no discurso, o que o leva a concluir que o que dizemos sobre raça, o que chamarei de nossa conversa sobre raça, nos compromete com estados de coisas que de fato não existem.

Appiah propõe descobrir o que queremos dizer quando falamos sobre raça por meio de uma investigação histórica porque, como ele afirma: “as formas atuais de falar sobre raça são o resíduo, o detrito, por assim dizer, de formas anteriores de pensar... o pálido reflexo de um discurso racial mais puro-sangue que floresceu no século passado” (APPIAH, 1996, p. 38). Nesse discurso mais “puro-sangue”, certas pessoas – como, por exemplo, “as elites intelectuais e políticas dos Estados Unidos e do Reino Unido” (APPIAH, 1996, p. 41) – receberam o que Hilary Putnam chama de “deferência semântica”. Putnam ressalta que não esperamos uma definição adequada de, por exemplo, “próton” do leigo médio, embora não queiramos necessariamente dizer que os leigos não sabem como usar a palavra. Assim, ele sugere, permitimos que a maioria das pessoas fale sobre prótons, por assim dizer, a crédito: na suposição de que há alguns especialistas em algum lugar que sabem o que “próton” significa e que podem, se necessário, anular ou corrigir nossas tentativas de usar o termo. Appiah estende essa oferta aos consumidores do discurso racial e argumenta que as multidões de pessoas comuns que participaram e usaram o discurso racial puderam fazê-lo graças aos “especialistas” que estabeleceram com precisão os significados dos termos relevantes.

Appiah considera Thomas Jefferson e Matthew Arnold como seus especialistas representativos e obtém resultados previsíveis. A visão do especialista acaba sendo, mais ou menos, o que chamei de racismo clássico. Teoria que, como Appiah nos lembra, podemos rejeitar confiantemente graças aos avanços das nossas ciências da variação humana. Portanto, se as raças são apenas as populações compreendidas pela antropologia de Arnold e Jefferson, se é apenas isso o que o termo “raça” significa, então é claro que não existem raças.

Uma objeção óbvia à posição de Appiah, tal como a apresentei até agora, poderia destacar o fato de que muitas pessoas, como W. E. B. DuBois e Alain Locke, rejeitaram o racismo clássico enquanto se esforçavam para “conservar” as raças (ver DuBOIS, 1996, pp. 38-47). Appiah exclui essas figuras de sua história autorizada do discurso sobre raça com base no fato de que suas tentativas de reconfigurar o significado de “raça” acabam se apoiando no essencialismo biológico. Seu argumento para esse ponto se concentra em DuBois. Já discuti as limitações desse argumento em outra ocasião, no espírito pragmático que tenho tentado manter no debate. No espírito nietzschiano que estou tentando cultivar aqui, prefiro discutir os preconceitos que me parecem motivar a abordagem de Appiah.

Appiah inicia seu argumento em *Color Conscious* com o seguinte experimento de pensamento: imagine que você esteja na Angel Island na década de 1920, ajudando “uma imigrante curiosa do Cantão... a preencher um formulário de imigração”, diz ele. Juntos vocês começam a preencher os espaços em branco. Você faz as perguntas do formulário e a mulher cantonesa fornece as respostas. Vocês passam sem maiores incidentes pelo *nome* e a *data de nascimento*. Então, vocês chegam à raça. “Essa”, diz Appiah, “você não precisa perguntar. Você escreve Oriental”. Quando a mulher pergunta o que você escreveu, já que você não perguntou nada antes, você (“dissimuladamente”) diz, segundo Appiah: “Estou anotando de onde você é”. Isso, obviamente, não é correto, porque, como dissemos, a mulher é do Cantão. Ela insiste em perguntar o que você escreveu. Appiah se pergunta: “Como você responde a essa pergunta? Setenta anos atrás, como você explicaria a alguém de fora do Ocidente moderno o significado da palavra ‘raça’?” Ele acrescenta um pouco adiante: “Você daria a mesma explicação hoje?”

Os experimentos de pensamento são um dispositivo padrão na filosofia analítica para expor e testar intuições familiares de forma imaginativa. E, assim como essa parábola da Angel Island, eles tendem a ser bastante vagos em relação a quem conduz o experimento no caso imaginado. Esses detalhes não devem ter importância. Mas quando se trata de um assunto tão contextual e socialmente específico como a raça, essa vagueza pode ser um tanto tendenciosa. Ou pode expressar uma abordagem casualmente desdenhosa das dimensões pessoais, perspectivísticas e sociais do assunto. Essas características da abordagem afetam o desenvolvimento do argumento, e a percepção disso não deveria nos causar qualquer surpresa. Sou eu que estou ajudando a mulher a preencher o formulário? Se fosse eu, penso que não diria a ela que anotei de onde ela era. Minha divergência com as intuições de Appiah sobre o que eu faria significa alguma coisa? Isso coloca em questão sua autoridade para falar por mim sobre o que dizemos? Suas intuições são sobre mim? Se não, ele está falando de algum “nós” do qual eu seja membro? Qual é o significado do fato, supondo que seja um fato, antevisto como óbvio pela última pergunta de Appiah, de que eu

explicaria a noção de “raça” de um modo diferente agora do que eu teria explicado em 1920? É mais significativo do que fatos como o de que a versão minha de 1920 teria gostado de músicas diferentes ou explicado as regras do futebol de forma diferente?

Não é esperado que eu faça qualquer dessas perguntas. As perguntas de Appiah, assim como seu experimento mental, devem me levar apenas a ter um ponto de vista de Deus sobre a raça, o que me permitirá fazer perguntas como estas: “O que pode ser a raça se não for objetiva e transhistórica?” e “A raça pode realmente existir se for tão histórica, geograficamente específica e arbitrária quanto parece?” É claro que muitas coisas não são objetivas, nem transhistóricas, mas localizadas e, em certo sentido, arbitrarias, como as regras do futebol americano e o que é considerado uma bebida aceitável antes do jantar. Isso significa que *touchdowns* e aperitivos não existem? Ou apenas que o ponto de vista de Deus é uma maneira inadequada de abordar alguns estados de coisas? Não é verdade que, pelo menos na vida cotidiana, um apelo a algum “nós” é apenas um esforço para ser histórica e socioculturalmente específico? E qual seria o objetivo de perguntar a um nós inespecífico, talvez a comunidade de seres racionais de Kant, sobre raça (ou, para prosseguir no exemplo, sobre futebol ou bebida)?

Faço essas perguntas para registrar uma insatisfação ainda inarticulada com a importação de métodos analíticos por Appiah para um contexto de pesquisa que exige seu questionamento. Sua abordagem despreocupada da questão de quem somos é o que me causa apreensão, embora isso não pareça ter importância para ele. Eu poderia me queixar de que o “nós” artificialmente circunscrito de Appiah deixa de fora o nós ao qual eu e muitos outros pertencemos, o lar de pelo menos um dos jogos de linguagem em que “raça” faz sentido. Mas observarei apenas que o silêncio de Appiah sobre como o seu “nós” é escolhido reflete uma incapacidade de considerar certos fatores pessoais que o levam a pensar, ou deixar de pensar, na realidade social do modo como ele o faz. Uma incapacidade de evitar o primeiro dos preconceitos filosóficos que Nietzsche me ensina a considerar. Nietzsche diz que os filósofos:

não se mostrem suficientemente íntegros... Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável...quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma “intuição”, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim... (BM 5).

A filosofia analítica, em particular, exhibe esse preconceito em sua permanente disposição de perguntar o que queremos dizer sem levar a sério as questões de quem somos e de quem está perguntando.

Nietzsche parece ter duas opiniões sobre o isolamento filosófico. Ele fala com eloquência sobre a necessidade de solidão do filósofo (EH, Por que sou tão inteligente 8), sobre a necessidade de se sentir separado da multidão e de “olhar para baixo” (BM 213); mas, também, discute a maneira como as experiências compartilhadas criam comunidade, facilitam a comunicação e cultivam o rebanho (BM 268). Há tensões aqui, parcialmente manifestadas na dificuldade que o filósofo e as pessoas “comuns” têm de se tornarem inteligíveis uns para os outros. Mas o verdadeiro filósofo – o filósofo genuíno, em oposição aos preconceituosos “acadêmicos” ou trabalhadores filosóficos – tomará essa tensão como uma oportunidade de autossuperação. Ele assumirá voluntariamente “o fardo e desgosto” de “descer” à massa, para se engajar no “sério, prolongado”, “estudo” do “homem médio” (BM 26). Não pretendo endossar a opinião elevada de Nietzsche sobre o filósofo e a opinião modesta sobre o indivíduo comum (ou médio), até porque, nessas passagens, ele certamente *não* tem em mente a distinção entre acadêmicos profissionais e não acadêmicos. Mas a tensão entre isolamento e imersão é instrutiva quando aplicada à filosofia analítica, que em um momento se apresenta como instrutivamente idiossincrática, como disposta a pensar aqueles pensamentos que escapam à massa da humanidade, e no momento seguinte, no próprio método de análise conceitual, tenta se passar por representativa, como se falasse por “nós”.

Se os filósofos são advogados, como afirma Nietzsche, não do “nós”, mas, tomando emprestada uma metáfora que ele aplica aos artistas, do solo cultural que eles fertilizaram e a partir do qual suas obras crescem, então, qual “nós” Appiah está representando (GM III 4)? Se toda a filosofia é uma “memória involuntária e inadvertida” (BM 6) então quais compromissos pré-teóricos seu trabalho escavou e tornou abstratos? *Não* estou construindo um caminho que leve à sugestão muito fácil de que o cosmopolitismo de Appiah provém de sua herança afro-europeia, de sua criação em dois continentes e de seu atual domicílio profissional em um terceiro. Ele relata tudo isso por conta própria em vários lugares e seu trabalho merece mais do que essa deriva que vai do engajamento crítico rumo ao diagnóstico clínico. Em vez disso, estou construindo um caminho que leve a uma sugestão paralela, talvez mais sutil. Um caminho que passa pelo positivismo de Cambridge, com sua fidelidade à virada linguística e sua suspeita do social, e que talvez tenha se sedimentado em Appiah como um legado tão intenso quanto qualquer outro vínculo afetivo. É possível que sua abordagem intelectual dos fenômenos sociais tenha sido moldada por uma educação filosófica; a mesma formação que o incentivou a escrever seu primeiro livro sobre a filosofia da linguagem (APPIAH, 1985). Não posso deixar

de pensar que alguém com esse treinamento tem muito mais probabilidade de insistir que as únicas ciências reais são as ciências naturais, ou que os únicos fatos reais são aqueles que podem ser descritos nas linguagens das ciências naturais.

Essa inclinação para os objetos da ciência “dura” me leva ao segundo dos dois preconceitos que Nietzsche me instiga a discutir: a desconfiança do mundo “fugaz, enganador, sedutor” da aparência e o impulso correspondente para estabelecer os valores no “seio do ser, do intransitório... da “coisa em si”” (BM 2). Essa desconfiança se traduz em suposições correlatas, tais como: a de que “que o determinado tenha mais valor que o indeterminado, a aparência menos valor que a “verdade”” (BM 3) e que “se preferirá sempre um punhado de “certeza” a toda uma carroça de belas possibilidades” (BM 10). Entendo isso como uma das deflações neokantianas operadas por Nietzsche sobre as noções de Verdade e de propriedade (inatingível) dos arranjos favoritos de símbolos que correspondem e representam com precisão o mundo como ele existe, anterior e independentemente de qualquer perspectiva ou esquema representacional. Mas vou estender o ponto um passo adiante, em direção a um refinamento da distinção entre tipos naturais ou, como diz Ian Hacking (1999), entre tipos *indiferentes* e tipos *interativos*.

Tipos são conjuntos de coisas sobre as quais fazemos generalizações, conjuntos de coisas que se comportam de maneira padronizada; os conceitos-tipo ou termos-tipo são os nomes desses conjuntos de coisas. Uma estrutura interna comum, explicável na linguagem da física, da química ou da biologia, causa a padronização que define os tipos indiferentes. Com os tipos interativos, a situação é um pouco diferente: esses tipos são sempre tipos humanos – o que não quer dizer que todos os tipos humanos sejam interativos – e as motivações humanas *inspiram*, motivam ou incentivam a padronização que os define. Para colocar em termos provocativos e breves, os tipos indiferentes têm causas, enquanto os tipos interativos têm motivos. Os tipos naturais são confiáveis [*reliable*]; bem ao contrário dos tipos interativos, suas regularidades não dependem da aquiescência, participação ou concordância de agentes humanos inconstantes. Podemos *criar e abolir* tipos interativos e fazer o mesmo com as ocorrências [*tokens*] do tipo em questão – é por isso que eles são interativos. Para usar um dos exemplos do próprio Hacking: tendo se munido da ideia de abuso infantil, em um determinado momento de sua história institucional (Foucault diria “disciplinar”), os assistentes sociais, pediatras e conselheiros escolares incentivam certas pessoas (clientes, pacientes) a se verem não apenas como pessoas que foram de alguma forma vitimadas quando crianças, mas também como um determinado *tipo* de pessoa, como alguém que instancia ou que sofre de uma condição chamada de abuso infantil. Ver a si mesmos desse modo pode fazer com que os abusados se comportem de determinadas maneiras padronizadas.

Nada disso implica, obviamente, que o abuso infantil não seja um fenômeno real, mas tão somente que ele deve sua realidade e persistência *como* fenômeno a condições diferentes das de Júpiter, por exemplo. Ainda assim, essa realidade diferente e menos confiável pode parecer aos filósofos como uma realidade rebaixada, como um embuste ou realidade falsificada. As verdades sobre esses tipos de coisas podem parecer como se não fossem realmente verdades. As raças, como eu e creio que muitos outros as entendemos, podem ser tipos interativos: em vez de procederem de causas que residem nos domínios austeros da química ou da física, elas procedem de razões e motivos, enunciáveis nos vocabulários da economia política, da história e da psicologia. É verdade que o conceito de raça foi originalmente apresentado como um termo para um tipo natural, um trabalho que agora sabemos que ele não pode fazer. Mas continuar a focar sua incapacidade de fazer esse trabalho é privilegiar as verdades sobre os tipos naturais em detrimento das verdades sobre o mundo confuso e transitório dos tipos interativos – onde trabalhamos mais diretamente nossas possibilidades de vida, morte, alegria, tristeza, privação e florescimento. Em resposta a esse foco e a essa tendência em direção à Verdade, sinto-me encorajado a dizer com Nietzsche: “É terrível morrer de sede no mar. Vocês têm de salgar sua verdade a tal ponto que ela nem sequer mais – mata a sede?” (BM 81)

#### IV.

Em um rascunho descartado de parte do *Ecce Homo*, Nietzsche explica a dificuldade que sua obra apresenta aos possíveis comentaristas:

Para se compreender a linguagem mais *concisa* jamais falada por um filósofo... é preciso seguir o procedimento *oposto* ao que normalmente pede a literatura filosófica. Esta é preciso condensar; de outro modo estraga-se o estômago; a mim é preciso diluir, ralar, acrescentar água... Eu sou breve; meus leitores mesmos devem se fazer extensos, volumosos, para trazer à tona e reunir tudo o que foi por mim pensado, e pensado até o fundo. (EH, Apêndice)

Não estou em posição de “diluir” a obra de Nietzsche. Em vez disso, procurei usá-la da forma como fui levado a entendê-la por outros que foram extensos e volumosos.<sup>9</sup> Portanto, não pude dizer muito, se é que pude dizer algo, sobre inúmeras discussões da pesquisa Nietzsche que têm relação com o que tentei fazer aqui. Falei pouco sobre sua aversão ao nacionalismo, sua reputação imerecida como o filósofo do nazismo ou sua insistência no futuro da Europa; falei menos ainda sobre os níveis relativos de ironia e aquiescência que encontro

---

<sup>9</sup> Ver CLARK, 1991; ANSELL-PEARSON, 1994; BERKOWITZ, 1995, com ressalvas ao seu arcabouço [interpretativo], mas em reconhecimento à sua leitura minuciosa de textos específicos; DANTO, 1965; por fim, ver também as notas de Walter Kaufmann para as suas traduções de BM e EH.

em seus endossos (desiguais) das noções tradicionais de raça e gênero; apenas abordei a disputa entre as interpretações radicais e tradicionais de sua obra, revelando minha própria opinião sobre o status (jamesiano, neokantiano) da verdade em sua obra e, por fim, não disse absolutamente nada sobre como conciliar a “grande política” da legislação filosófica e do poder político com a democracia radical que admiro em Dewey. Como eu disse, essas são questões que devem ser tratadas de forma longa e abrangente.

Meu objetivo aqui foi ver como eu poderia recuperar o Nietzsche que me levou à filosofia, ver o que ele gostaria que eu dissesse na presença de duas figuras que moldaram profundamente minha vida intelectual. Minhas conversas anteriores com essas figuras e suas ideias foram quase sempre conduzidas na companhia de Dewey, James e DuBois (entre meus professores canônicos, ou seja, aqueles que já se foram há muito tempo e, deixando de lado, com as perguntas acima, a questão de minhas outras influências vivas). Espero que meu engajamento com Asante e Appiah não tenha parecido malicioso, mas é difícil julgar isso perto dos ataques *vigorosos* de Nietzsche a seus alvos. Em deferência à possibilidade de eu ter caído na emulação de seu estilo por vezes mordaz de exercício da crítica, encerrarei evocando uma de suas desculpas: “Nunca ataco pessoas — sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado... geral, porém dissimulado” (EH, Por que sou tão sábio 7).

### Referência Bibliográficas

ANSELL-PEARSON, Keith. **An Introduction to Nietzsche As Political Thinker**. New York: Cambridge University Press, 1994.

APPIAH, K. Anthony. **Assertion and Conditionals**. New York: Cambridge University Press, 1985.

APPIAH, K. Anthony. The Uncompleted Argument: DuBois and the Illusion of Race. In: **Race, Writing and Difference**. Ed. Henry Louis Gates. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

APPIAH, K. Anthony. **In My Father's House**. New York: Oxford University Press, 1992.

APPIAH, K. Anthony. Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections. In: **Color Conscious**. Ed. K. Anthony Appiah and Amy Gutman. Princeton: Princeton University Press, 1996.

ASANTE, Molefi K. **Afrocentricity**. Trenton: Africa World Press, 1988.

ASANTE, Molefi K. **Kemet, Afrocentricity, and Knowledge**. Trenton: Africa World Press, 1990.

---

ASANTE, Molefi K. The African American as African, **Diogenes**, 45, inverno de 1998.

BERKOWITZ, Peter. **Nietzsche: The Ethics of an Immoralist**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

CAVELL, Stanley. **A Pitch of Philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

CAVELL, Stanley. **Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism**. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

CLARK, Maudemarie Clark. **Nietzsche on Truth and Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 1991.

DANTO, Arthur. **Nietzsche As Philosopher**. New York: Columbia University Press, 1965.

DuBOIS, W. E. B. The Conservation of Races. In: **The Oxford W. E. B. DuBois Reader**. Ed. Eric Sundquist. New York: Oxford University Press, 1996.

GILROY, Paul. **Against Race**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

HENDERSON, Errol Anthony. Review of *Afrocentrism and World Politics* (Molefi Asante), por, **African American Review**, v.31, n. 3, outono de 1997.

HACKING, Ian. **The Social Construction of What?** Cambridge: Harvard University Press, 1999.

HILLIARD, Asa. Pedagogy in Ancient Kemet. In: *Kemet and the African Worldview*, ed. Maulana Karenga and Jacob Carruthers. Los Angeles: University of Sankore Press, 1986, pp. 131–150.

JONES, Rhett S. The End of Africanity? The Bi-Racial Assault on Blackness **The Western Journal of Black Studies**, v.18, n.4, inverno de 1994.

MOYA, Paula. Postmodernism, “Realism” and the Politics of Identity. In: **Reclaiming Identity**. Paula Moya e Michael Hames-Garcia. Berkeley: University of California Press, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Unfashionable Observations**. Trad. Richard Gray. Stanford: Stanford University Press, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Beyond Good and Evil**. Trad. Walter Kaufmann. New York: Random House, Vintage Books, 1966.

POSNOCK, Ross. **Color and Culture**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

TAYLOR, Paul C. Appiah's Uncompleted Argument: DuBois and the Reality of Race, **Social Theory and Practice**, v.26, n.1, primavera de 2000, pp. 103–128.

TAYLOR, Paul C. **Race: A Philosophical Introduction**. Cambridge: Polity Press, 2003.

ZACK, Naomi. **Race and Mixed Race**. Philadelphia: Temple University Press, 1993.