

TRANSFORMAÇÃO

Revista de Filosofia

Universidade Estadual Paulista/unesp

43. 1. 2020

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor

Sandro Roberto Valentini

Vice-Reitora

Sergio Roberto Nobre

Pró-Reitora de Pesquisa

Carlos Frederico de Oliveira Graeff

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretor

Marcelo Tavella Navega

Vice-Diretor

Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Departamento de Filosofia

Chefe

Paulo César Rodrigues

Vice-Chefe

Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador

Marcos Antonio Alves

Vice-Coordenadora

Ana Maria Portich

Conselho de Curso do Curso de Filosofia

Coordenador

Kleber Cecon

Vice-Coordenador

Marcos Antonio Alves

Revista financiada com recursos Pró-Reitoria de Pesquisa da Universidade Estadual Paulista

Apoio:



Processo n.º.: 2020/04417-7

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

ISSN 0101-3173
TFACDH

Trans/Form/Ação	Marília	v. 43	n. 1	p. 1-312	Jan./Mar.	2020
-----------------	---------	-------	------	----------	-----------	------

Correspondência e artigos para publicação deverão ser encaminhados à:
Correspondence and articles for publications should be addressed to:

TRANS/Form/AÇÃO
http://www.unesp.br/propel/revcientifica/Transformacao/Historico.php
transformacao.marilia@unesp.br
Departamento de Filosofia/Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FFC-Unesp
Av. Hygino Muzzi Filho, 737
17525-900 – Marília – SP

Editor Responsável

Marcos Antonio Alves; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho; Marília/SP, Brasil.

Comissão Editorial

Andrey Ivanov; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho; Marília/SP, Brasil.
Kleber Cecon; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho; Marília/SP, Brasil.
Lúcio Lourenço Prado; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho; Marília/SP, Brasil.
Márcio Benchimol Barros; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho; Marília/SP, Brasil.
Reinaldo Sampaio Pereira; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho; Marília/SP, Brasil.
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho; Marília/SP, Brasil.

Conselho Consultivo

Alain Grosrichard; Université de Genève; Genebra, Suíça.
Antônio Carlos dos Santos; Universidade Federal de Sergipe; São Cristóvão/SE, Brasil.
Bertrand Binoche; Université de Sorbonne-Paris I; Paris, França.
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento; Unicamp; Campinas/SP, Brasil.
Catherine Larrêce; Université de Sorbonne-Paris I; Paris, França.
Gregorio Piaia; Università di Padova, Pádua, Itália.
Hugh Lacey; Swarthmore College; Swathmore, EUA.
Itala M. Loffredo D'Ottaviano; Unicamp; Campinas/SP, Brasil.
Marco Aurélio Werle; USP; São Paulo/SP, Brasil.
Marcos Barbosa de Oliveira; USP; São Paulo/SP, Brasil.
Maria das Graças de Souza; USP; São Paulo/SP, Brasil.
Marilena de Souza Chauí; USP; São Paulo/SP, Brasil.
Michael Löwy; Centre National de Recherche Scientifique – CNRS; Paris, França.
Oswaldo Giacóia Junior; Unicamp; Campinas/SP, Brasil.
Paulo Eduardo Arantes; USP; São Paulo/SP, Brasil.
Willem F.G. Haselager; University of Nijmegen; Nijmegen, Holanda.
Wolfgang Leo Maar; UFSCar; São Carlos/SP, Brasil.

Publicação trimestral/*Quarterly publication*
Solicita-se permuta/*Exchange desired*

Trans/form/ação : revista de filosofia / Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis. – no. 1 (1974)-.
– Assis: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1974-
Trimestral, 2016-
Quadrimestral, 2011-2015; semestral, 2003-2010; anual, 1974-2002.
Publicação suspensa entre 1976 e 1979.
Publicado: Assis, no.1-2, 1974-1975; São Paulo: Universidade Estadual Paulista, v. 3-32, 1980-2009;
Marília: Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, v. 33-, 2010-
ISSN 0101-3173

1. Filosofia - Periódicos. I. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. II. Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências. III. Transformação.

CDD 105

Os artigos publicados em TRANS/Form/AÇÃO são indexados por:

The articles published in TRANS/Form/AÇÃO are indexed by:

Bibliografia Teológica Comentada; Bibliographie Latinoamericaine D'Articles; Clase-Cich-Unam; Dare Databank; DIADORIM; ISI Web of Science; MLA Internacional Bibliography, International Directory of Philosophy and Philosophers; The Philosophers Index; International Philosophical Bibliography (Repertoire Bibliographique de la Philo-sophie); Linguistic & Language Behavior Abstracts; Revista Interamericana de Bibliographia; Sociological Abstracts; Worldwide Political Science Abstracts; Scientific Eletronic Library on-line (www.scielo.br).

SUMÁRIO / CONTENTS

EDITORIAL / EDITORIAL

Apresentação <i>Presentation</i>	9
---	---

ARTIGOS / ARTICLES

A relação entre ciência natural e cosmologia em Tomás de Aquino <i>The relationship between natural and cosmology in Thomas Aquinas</i> Evaniel Brás dos Santos	17
Comentário ao artigo de Evaniel Brás: A relação entre ciência natural e cosmologia em Tomás de Aquino Jakob Hans Josef Schneider	39
“Kierkegaard não se desprende de Hegel”: notas sobre o Juízo de Heidegger sobre Kierkegaard em <i>A Hermenêutica da Facticidade</i> <i>“Kierkegaard did not break free from Hegel”: remarks on Heidegger’s evaluation of Kierkegaard in The Hermeneutics of Facticity</i> Gabriel Ferreira da Silva	51
Tecnología y Transparencia <i>Technology and Transparency</i> Iago Ramos; Elías Fuentes Guillén	77
Comentário ao artigo Tecnología y Transparencia Evandro Smarieri Soares	99
Guattari: máquinas e sujeitos políticos <i>Guattari: machines and political subjects</i> Larissa Drigo Agostinho	103
O estádio estético, interesses e política: um debate entre Kierkegaard e Rancière <i>Aesthetic stage, interests and politics: discussing Kierkegaard and Rancière</i> Lauro Ericksen	127

A ciência pós-determinista, supradisciplinar e transparadigmática: reacendendo o debate sobre teoria, analogia e conceito <i>Post-deterministic, supradisciplinary and transparent-science science: rekindling the debate on theory, analogy and concept</i> Leo Peixoto Rodrigue	151
Sobre a negatividade conceitual do sentimento ou a filosofia schopenhaueriana da linguagem <i>On the sentiment's conceptual negativity or the schopenhauerian philosophy of language</i> Luan Corrêa da Silva	173
Conquistar o Tertium Datur: Sloterdijk em defesa de uma “antropologia cibernética” (entre Heidegger, Günther e Latour) <i>Conquering the Tertium Datur: Sloterdijk in defense of a “cybernetic anthropology” (between Heidegger, Günther and Latour)</i> Maurício Fernando Pitta; José Fernandes Weber	189
<i>Drones, imagem-tempo e o fim do poder soberano</i> <i>Drones, time-image and the end of sovereign power</i> Ulysses Pinheiro	213
Comentários sobre Drones, imagem-tempo e o fim do poder soberano: a anomalia do político em Carl Schmitt Deyvison Rodrigues Lima	245
Comentários sobre Drones, imagem-tempo e o fim do poder soberano: Drones e a geopolítica contemporânea Leonardo Monteiro Crespo de Almeida	251
Ordenação moral de mundo e justificação da existência na metafísica de Schopenhauer <i>Moral ordination of the world and justification of existence in Schopenhauer's metaphysics</i> Wander Andrade de Paula	255
TRADUÇÃO / TRANSLATION	
A amplificação nos processos de informação Pedro Peixoto Ferreira; Evandro Smarieri	283


Normas para apresentação dos originais	301
Submission guidelines	305
Normas para la publicación y la evaluación de artículos	309

APRESENTAÇÃO

*Marcos Antonio Alves*¹

Com muito prazer apresentamos este novo fascículo da *Trans/Form/Ação*: revista de Filosofia da Unesp. Este número contém dez artigos, apresentados em ordem alfabética dos autores, e uma tradução. Nove deles estão em língua portuguesa, de autores de diversos locais e instituições do Brasil, e um em língua espanhola, de autores da Espanha e México, além de uma tradução para o Português. Embora o primeiro texto apresentado seja referente ao período medieval, a grande maioria das publicações trata de assuntos ou filósofos da contemporaneidade. Em especial, são retratados, em diferentes questões filosóficas, pensadores como Heidegger, Kierkegaard, Schopenhauer, Deleuze, Guattari, Latour, Schmidt, Rancière.

Conforme descrito em sua página, a revista adota como objetivo a socialização do conhecimento, buscando promover o debate e a interlocução de ideias. Em vista disso, a partir deste fascículo, inauguramos uma nova modalidade de textos, a qual consiste de comentários de artigos aprovados, consentidos previamente pelos autores destes. Eles são produzidos pelos pareceristas do manuscrito submetido e anexados ao artigo original. Trata-se de uma crítica construtiva, não mais da qualidade do artigo, uma vez que o processo avaliativo já foi ultrapassado. O comentador pode expor

¹ Editor responsável da *Trans/Form/Ação*: revista de Filosofia da Unesp. Docente no Departamento de Filosofia e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-5704-5328>. E-mail: marcos.a.alves@unesp.br

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n1.01.p9>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

possíveis discordâncias de ideias, comparação de conceitos entre autores, perspectivas ou sistemas filosóficos, diferenças hermenêuticas, metodológicas, epistemológicas. É possível também construir uma ampliação, explicitação ou mesmo a inserção de algum conceito importante para a compreensão da linha argumentativa do artigo comentado, notas explicativas relevantes ou a posição do comentador a respeito da tese exposta. Nesse sentido, procuramos promover um diálogo entre ambos os textos, almejando o aprimoramento e a ampliação do conhecimento.

Os comentários também são uma forma de valorizar formalmente o trabalho dos avaliadores do periódico, oferecendo-lhes oportunidade de publicação de suas ideias e reflexões que podem, inclusive, ter tido origem a partir da análise do manuscrito avaliado. A política de avaliação da revista, no entanto, continua sendo por pares duplo-cega. Apenas depois de o artigo ser aprovado para publicação, conforme as normas da revista, revisado e consentido pelos seus autores, solicitamos o comentário aos pareceristas, sendo-lhes facultativo o aceite da atividade.

Considerando o tempo escasso para tal atividade neste fascículo e sua natureza inovadora, foram publicados quatro comentários para três artigos. Jakob Hans Josef Schneider comenta o texto escrito por Evaniel Brás, intitulado “A relação entre ciência natural e cosmologia em Tomás de Aquino.” Evandro Smarieri Soares comenta o artigo escrito em parceria por Iago Ramos e Elías Fuentes Guillén, intitulado “Tecnología y transparencia”. O artigo “Sobre Drones, imagem-tempo e o fim do poder soberano: a anomalia do político em Carl Schmitt”, escrito Ulysses Pinheiro, é seguido de dois comentários, um deles composto por Deyvison Rodrigues Lima e o outro por Leonardo Monteiro Crespo de Almeida.

O primeiro texto apresentado é justamente um dos comentados. Trata-se de “A relação entre ciência natural e cosmologia em Tomás de Aquino”, escrito por Evaniel Brás dos Santos. O texto aborda a articulação entre ciência natural e cosmologia em Tomás de Aquino. O autor explicita as concepções da noção de cosmo, mediante a questão: o cosmo (mundo ou universo) pode ser o assunto central da ciência natural em Tomás? No intuito de refletir sobre essa questão, ele desenvolve três concepções de cosmo. A primeira é a da metafísica, na qual o cosmo é uma hierarquia de entes. A segunda é a da cosmografia segundo a qual o cosmo é a relação de esferas intercaladas. A terceira, por fim, é a da cosmologia que entende o cosmo como o conjunto dos corpos simples em perene locomoção natural.

O segundo artigo, “Sobre o juízo de Heidegger sobre Kierkegaard em A hermenêutica da facticidade”, de Gabriel Ferreira da Silva, visa a expor, analisar e avaliar as teses de Heidegger sobre a relação Kierkegaard-Hegel, a fim de sopesá-las em sua correção. Segundo o autor do artigo, o curso proferido por Heidegger, no semestre de verão de 1923, publicado posteriormente, sob o título de *Ontologia: a hermenêutica da facticidade*, é um dos importantes loci nos quais Heidegger deixa entrever tanto a influência e a importância de Kierkegaard quanto algumas de suas avaliações sobre o pensamento do filósofo dinamarquês. A questão investigada nesse artigo é uma delas. Não obstante formule um interessante juízo sobre a relação entre Kierkegaard e Hegel, a partir da figura de Trendelenburg, um dos temas mais revisitados da literatura interpretativa sobre Kierkegaard, ela não tem sido objeto frequente de avaliação por aqueles intérpretes. Para encerrar, Gabriel desenvolve algumas reflexões metafisológicas, avaliando o juízo de Heidegger sobre Kierkegaard, quanto a não se ter “desprendido de Hegel”.

O terceiro artigo, escrito em espanhol, outro seguido de comentário, é de autoria de Iago Ramos e Elías Fuentes Guillén, denominado “Tecnología y transparencia”. Conforme os autores, a concepção do ser humano como animal tecnológico, juntamente com a ideia de progresso como meio de vida da civilização, expõe várias questões que precisam ser consideradas em detalhes, incluindo o que se entende por progresso e qual o sentido e o valor da tecnologia. É este o objetivo desse artigo. O caso da realidade virtual de fato patenteia a suposição usual da tecnologia como algo estranho à produção cultural e humana. No entanto, a tecnologia compartilha nossos limites e está sujeita ao nosso design, não importa o quanto queiramos assumir independente de nós e o quanto tentemos substituir nossa interação com o espaço natural por um relacionamento totalmente controlado em um ambiente virtual, enfatizam os autores.

O quarto artigo, escrito por Larissa Drigo Agostinho, intitulado “Guattari: máquinas e sujeitos políticos”, busca, a partir de uma apresentação do contexto político e social no interior do qual a obra de Guattari se insere, definir o debate político francês da década de 1960, no campo do marxismo, sobretudo do materialismo histórico em torno da questão do sujeito da história. A autora almeja explicitar as razões que levam Guattari a romper com o estruturalismo, representado na psicanálise por Lacan e no marxismo por Althusser. A relevância desse texto está na apresentação do conceito de máquina, definido em oposição ao conceito de estrutura, o qual, unindo

história e inconsciente, busca traçar o espaço de emergência de um sujeito da história, de um sujeito político.

Em seguida, o fascículo apresenta “O estádio estético, interesses e política: um debate entre Kierkegaard e Rancière”, de autoria de Lauro Ericksen. O artigo aborda a conjugação temática entre estética e política, discutindo o pensamento de dois autores da filosofia contemporânea os quais fazem essa conexão: Kierkegaard e Rancière. Lauro debate como o critério do interesse no estádio estético kierkegaardiano pode ser comparativamente analisado, no contexto estético-político de Rancière. O texto aborda os regimes políticos de Rancière em alusão aos estádios da vida humana em Kierkegaard, especificamente se relacionando ao estádio estético. Objetiva oferecer um estudo atualizado da multiplicidade política contemporânea, através dos diversos interesses estéticos que influenciam a formação social. Conforme o autor, o trabalho resulta em uma abordagem estético-política despida de inclinações ideológicas por si mesmas, mas que possibilita a indicação de vanguardas e retaguardas no pensamento político hodierno.

A sexta produção, intitulada “A ciência pós-determinista, supradisciplinar e transparadigmática: reacendendo o debate sobre teoria, analogia e conceito”, é de Leo Peixoto Rodrigues. O artigo se inicia discutindo um tema relativamente clássico na epistemologia, as relações entre analogia, conceito e teoria, explorando uma perspectiva contemporânea do fazer científico e, em alguma medida, da filosofia. A partir daí, procura reacender o debate sobre os três elementos epigrafados à luz da produção do conhecimento científico, destacando abordagens supradisciplinares e transparadigmáticas. Para tanto, busca suporte em diferentes áreas do conhecimento científico, da sociologia clássica e contemporânea, elementos da biologia, aspectos da cibernética, objetivando mostrar que a ciência, de modo geral, considerando suas múltiplas disciplinas, intercambia, de forma cada vez mais dinâmica, raciocínios analógicos, com vistas a dar conta da crescente complexidade em que se encontra.

No artigo seguinte, Luan Corrêa da Silva trata, em “Sobre a negatividade conceitual do sentimento ou a filosofia schopenhauriana da linguagem”, de algumas relações entre elementos cognitivos, conceito e sentimento a partir de Schopenhauer. Conforme Luan, o filósofo em questão possui uma concepção acerca da natureza do conceito que atravessa o seu pensamento, desde o início de sua produção filosófica. Inicialmente abordado através de sua aceção racional abstrata, em O mundo como vontade e como representação,

o conceito adquire traços mais profundos em função do sentimento (*Gefühl*). O conceito “não-conceito” sentimento determinará os rumos da filosofia de Schopenhauer, ao evidenciar os limites da linguagem. A linguagem filosófica, por consequência, exprime um paradoxo, pois pretende expressar em linguagem abstrata um conteúdo concreto cuja natureza não pode ser por ela determinado. Por ser um construto conceitual abstrato, a linguagem filosófica possui um estatuto ontológico secundário e, portanto, incompleto, em relação ao conteúdo da realidade concreta. O autor visa a mostrar que os sentimentos são, nesse sentido, o meio não conceitual o qual esclarece a própria natureza dos conceitos e, por consequência, a via não-filosófica que paradoxalmente melhor expressa o conteúdo da filosofia. No registro do sentimento, Schopenhauer reconhece na linguagem musical o âmbito de justificação adequado da linguagem filosófica.

O oitavo artigo, chamado “Conquistar o *tertium datur*: Sloterdijk em defesa de uma “antropologia cibernética” (entre Heidegger, Günther e Latour)” é de Maurício Fernando Pitta e José Fernandes Weber. Segundo os autores, Martin Heidegger desenvolveu uma análise da metafísica e da tecnologia que questionava radicalmente seus pressupostos ontológicos. Contudo, para Sloterdijk, autor de uma revisão do motivo da clareira (*Lichtung*) heideggeriana intitulada *Domesticação do ser: clarificando a clareira*, Heidegger padece daquilo mesmo que ele critica: uma pendência para a ontologia clássica que, desde pelo menos Platão e Aristóteles, separa o ser e o nada, fundamenta o princípio de bivalência na lógica, excluindo qualquer terceira possibilidade, e permite os dualismos constitutivos da metafísica. Seguindo Latour, o qual evidenciara que “modernidade” não é senão uma crença na cisão entre os polos de forma e matéria, sujeito e objeto, natureza e cultura, também Sloterdijk vai atribuir a Heidegger a pendência à ontologia clássica, elevada ao nível da cisão entre o ôntico e o ontológico. Diante disso, o que sugere Sloterdijk? Uma alternativa à ontologia clássica na cibernética de Wiener e Günther, reatando os laços, desfeitos por Heidegger, entre ontologia e antropologia. Nesse trabalho, os autores almejam articular a crítica de Sloterdijk, a investigação de Latour e a revisão ontológico-lógica de Günther, a fim de assentar bases para compreensão do projeto sloterdijkiano de se pensar a antropologia com base em pressupostos cibernéticos.

O penúltimo artigo, “Drones, imagem-tempo e o fim do poder soberano”, de Ulysses Pinheiro, é seguido de dois comentários. O texto trata da especificidade de um dos produtos tecnológicos de vigilância e de ataque

aéreos mais importantes em uso atualmente, os drones, mostrando em que sentido essa nova tecnologia traça um marco decisivo na evolução do domínio dos ares e, portanto, como sugere Carl Schmitt, na transformação do campo teológico-político das sociedades contemporâneas. A imanência radical do campo político proposta pelo liberalismo, diagnosticada por Schmitt, terá nos drones um de seus instrumentos mais exemplares. Para caracterizar a especificidade dos drones frente a outros aparelhos visuais e aéreos de guerra, o autor propõe uma aproximação com o conceito de imagem-tempo de Gilles Deleuze, de tal modo a determinar essa sua singularidade em função das propriedades intrínsecas da imagem gerada. A principal característica da imagem-tempo deleuziana a ser integrada à análise dos drones será seu aspecto tátil. Nesse momento, a aproximação dos livros de Deleuze sobre o cinema, com sua obra escrita com Félix Guattari (especialmente *O anti-Édipo*), será essencial para determinar a dimensão política da imagem-drone.

Por fim, o décimo artigo, escrito por Wander Andrade de Paula, é denominado “Ordenação moral de mundo e justificação da existência na metafísica de Schopenhauer. Conforme lembra Wander, Schopenhauer ficou conhecido como o pensador do “pessimismo filosófico”. Trata-se de uma doutrina que, em linhas gerais, apresenta uma determinada interpretação acerca do valor do mundo, mas que, em seu sentido ainda mais básico, questiona a possibilidade de atribuição de valor ao todo da existência: há “justificação” (*Rechtfertigung*) para a existência? A partir da resposta a essa pergunta, o filósofo alemão desenvolve sua “metafísica da vontade” e, como seu desdobramento, sua teoria da “redenção” (*Erlösung*), ou soteriologia. Entretanto, o “filósofo do pessimismo” também afirma, em sua obra, haver uma “ordenação moral de mundo” (*moralische Weltordnung*) e um “significado moral da existência” (*moralische Bedeutung des Daseyns*), o que parece ir na direção oposta ao “pessimismo”. Nesse artigo, o autor analisa o significado das noções de ordenação moral de mundo e justificação da existência no pensamento de Schopenhauer, a fim de demonstrar em que medida significado moral da existência e pessimismo filosófico se relacionam no pensamento do autor.

Por fim, para fechar o número 1 do volume 43 da *Trans/Form/Ação*, publicamos uma tradução para o português, feita por Pedro Peixoto Ferreira e Evandro Smarieri, de um texto de Gilbert Simondon. Trata-se de “*L’amplification dans les processus d’information*”, traduzida como “*A amplificação nos processo de informação*”. O artigo é uma transcrição de uma

conferência ministrada por Simondon em 1962, no Colloque de Royaumont, sobre “o conceito de informação na ciência contemporânea (Le concept d’information dans la science contemporaine). Nela, Simondon apresenta, e correlaciona, três “níveis do processo informacional de amplificação”: a amplificação transdutiva “por recrutamento positivo”; a amplificação moduladora “por limitação”; e a amplificação organizadora “por descoberta de um sistema de compatibilidade”. Para cada um dos três níveis, Simondon apresenta exemplos dos mundos físico, vivo, técnico e psicossocial.

Assim, encerramos a apresentação deste fascículo. Esperamos que ele seja proveitoso aos seus leitores. Também desejamos que os comentários aos artigos, essa nova modalidade de publicação inaugurada na revista, possam ser profícuos para os objetivos do periódico, especialmente útil e prazerosa para quem escreve e para quem lê. Obrigado por sua participação – e boa leitura.

A RELAÇÃO ENTRE CIÊNCIA NATURAL E COSMOLOGIA EM TOMÁS DE AQUINO


*Evaniel Brás dos Santos*¹

RESUMO: O presente estudo aborda a articulação entre ciência natural e cosmologia em Tomás de Aquino. Para tanto, são investigadas as concepções da noção de cosmo, mediante a questão: o cosmo (mundo ou universo) pode ser o assunto central da ciência natural em Tomás? No intuito de refletir sobre essa questão, são apresentadas três concepções de cosmo. A primeira é a concepção da metafísica, na qual o cosmo é uma hierarquia de entes. A segunda, por sua vez, é a concepção da cosmografia segundo a qual o cosmo é a relação de esferas intercaladas. A terceira, por fim, é a concepção da cosmologia que entende o cosmo como o conjunto dos corpos simples em perene locomoção natural.

PALAVRAS-CHAVE: Ciência natural. Cosmo. Cosmologia. Cosmografia. Tomás de Aquino.

1 A NOÇÃO METAFÍSICA DE COSMO: A HIERARQUIA DE ENTES

Tomás de Aquino (1225-1274) segue um procedimento encontrado na tradução latina da *Metaphysica* de Aristóteles realizada por Moerbeke, qual seja, o não uso do termo latino *cosmo*.² Com efeito, embora o termo grego κόσμος seja empregado por Aristóteles na *Metaphysica*, em nenhuma parte de sua tradução Moerbeke emprega o termo latino *cosmo* para traduzir o termo grego mencionado. Em sua tradução, Moerbeke opta pelo termo *mundus*.³ É

¹ Pós-Doutorado Junior, CNPq, Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA – Brasil.
 <https://orcid.org/0000-0001-6662-3161> E-mail: evanielbras@gmail.com

² As obras de Tomás serão referenciadas do seguinte modo: ST (*Summa Theologiae*); SCG (*Summa contra gentiles*); QDP (*Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*); In Sent. (*Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*); DSS (*De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*); DEE (*De Ente et Essentia*); DAM (*De aeternitate mundi*); In Physica (*In octo libros physicorum Aristotelis expositio*); In DCM (*In libros Aristotelis De caelo et mundo*); In BDH (*Expositio super librum Boethii De hebdomadibus*); In GC (*De generatione et corruptione*); In SBT (*Super Boetium De Trinitate*).

³ Dentre outros casos, ver os seguintes: “τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἶον νήφων ἐφάνη παρ’ εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον.” (ARISTÓTELES. *Metafisica* I, 3, 984a 17-18). “causam et mundi et ordinis totius ut excitans apparuit priores preter convenientia dicentes.” (ARISTOTELIS. *Metaphysica* (Moerbeke) I, 3, linhas 95-96). “Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῆν χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020v43n1.02.p17>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

importante ainda registrar que o termo latino *cosmo* não aparece nas traduções latinas da *Physica* e do *De caelo* editadas e publicadas pela Brepols. Isso se aplica não só às traduções de Moerbeke, mas também às traduções de Tiago de Veneza, a anônima, assim como a de Grosseteste. Nesse ínterim, é possível constatar que na *Physica* e no *De caelo*, Aristóteles, ao se referir ao conjunto formado pelos corpos celestes e pelos elementos, adota os termos τὸ ὄλον, τὸ πᾶν, τὰ πάντα, τὰ ὄντα e φύσις. Ao traduzir tais termos, Moerbeke e os demais tradutores citados, além do termo *mundus*, também empregam as seguintes opções: *omnia, totus, universus, quae sunt e natura*.

Ao que parece, a ausência do termo latino *cosmo* pode remontar a Agostinho ou às épocas anteriores. Numa passagem da *De Civitate Dei*, o bispo de Hipona escreve o termo em grego e emprega *mundus* como seu correspondente em latim: “Nas suas reflexões preliminares sobre a teologia natural, o citado Varrão emite a sua opinião de que deus é a alma do mundo, que os gregos designam de κόσμος, e de que este mesmo mundo é deus.”⁴ Talvez o emprego do termo *cosmo* em contexto estranho à ciência natural (e à metafísica) seja a razão central pela qual os tradutores citados, assim como Tomás e Agostinho, não usam tal termo.⁵

Em todos os contextos da obra de Tomás, *mundus* e *universus* são necessariamente sinônimos e possuem, num primeiro momento, a mesma acepção do termo aristotélico κόσμος, incluído na ciência natural, a saber: o conjunto formado pelos corpos celestes e pelos elementos. Tomás começa a se diferenciar e a se distanciar do Estagirita quando, por um lado, aborda a natureza mesma do cosmo (ou mundo) e, por outro lado, entende o conjunto como corpo simples.

κοσμοποιίαν.” (ARISTÓTELES. *Metafísica* I, 4, 984b 19). “Anaxagoras enim artificialiter ad mundi generationem utitur intellectu.” (ARISTOTELIS. *Metaphysica* (Moerbeke) I, 4, linha 27). “ἀριθμὸν δ’ ἄλλον μηθένα εἶναι παρὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξ οὗ συνέστηκεν ὁ κόσμος.” (ARISTÓTELES. *Metafísica* I, 8, 989b 21-22). “numerum uero alium nullum esse preter numerum hunc ex quo constituit mundus?” (ARISTOTELIS. *Metaphysica* (Moerbeke) I, 8, linhas 108-109).

⁴ *De Civitate Dei*, VII, 6. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000, modificada): “Dicit ergo idem Varro adhuc de naturali theologia prae loquens deum se arbitrari esse animam mundi, quem Graeci vocant κόσμος, et hunc ipsum mundum esse deum.”

⁵ Conforme Lewis e Short, o termo *cosmoe* foi empregado por Cícero (106-43a.C) em contexto político (cf. LEWIS; SHORT, 1958, p. 476). Ademais, os termos *cosmus, cosmata, cosmicos, cosmographia, cosmographus, cosmianus* eram utilizados em Roma (cf. *idem*), como é atestado por Marco Valério Marcial (entre 38-41 d.C. – entre 102-104 d.C.) e Flávio Magno Aurélio Cassiodoro (490-575). Dentre as acepções dos termos, duas estão próximas das discussões da ciência natural, quais sejam, a *cosmographia* entendida como “uma descrição do universo” (*idem*) e o *cosmographus* enquanto “alguém que descreve o mundo.” (*idem*).

Pelo viés da metafísica tomásica, o cosmo (ou mundo) é concebido como *creatura*. É, pois, uma cosmologia metafísica: “Parece que a universalidade das criaturas, denominada pelo nome de mundo, não começou, mas existe desde a eternidade.”⁶ À luz da noção metafísica de criação, cujo sentido fundamental é conferir existência, o cosmo em si mesmo é constituído de entidades incorpóreas e corpóreas. A noção de incorporeidade, em seu sentido geral, possui três referenciais: a *divinitas*, a inteligência (anjo) e a alma intelectual humana. Apenas o primeiro referencial não está incluído na natureza (ou constituição) do cosmo:

Ao segundo é preciso dizer que Deus não é alguma parte do universo, mas está totalmente além dele, pois possui em si mesmo, de um modo mais eminente, toda a perfeição do universo. O anjo, porém, é parte do universo.⁷

A explicação tomásica sobre a natureza do cosmo ocorre pelas noções de ordem e unidade, ou seja, a ordenação das partes constitui o todo, este que não inclui, é importante lembrar, a *divinitas*:

Os anjos, pois, são parte do universo: eles não constituem um universo em si mesmo, mas juntamente com a criatura corpórea constituem um mesmo universo. O que se mostra pela ordem de uma criatura em relação a outra, pois a ordem das coisas entre si é o bem do universo. Ademais, nenhuma parte é perfeita se separada do todo.⁸

Encontra-se subentendida, na passagem, uma noção de hierarquia dos entes, na qual os vivos, dentre os corpóreos, são os mais nobres. Nesse sentido, a locomoção natural, por ser o primeiro dos movimentos naturais, é o mais perfeito de todos, devendo ter como princípio ativo entes com determinados graus de ser (*esse*): a alma para os animais,⁹ os céus para os elementos e as

⁶ “Videtur quod universitas creaturarum, quae mundi nomine nuncupatur, non incoeperit, sed fuerit ab aeterno.” (ST, Ia, q. 46, a. 1, Ad primum).

⁷ “Ad secundum dicendum quod Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, praehabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem. Angelus autem est pars universi.” (ST, Ia, q. 61, a. 3, ad2).

⁸ “Angeli enim sunt quaedam pars universi, non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam, ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata.” (ST, Ia, q. 61, a. 3, resp.).

⁹ Cf. In Sent., II, d. 18, q. 1, a. 2, resp.

inteligências para os céus.¹⁰ É devido à potencialidade que pertence à natureza da forma,¹¹ seja da inteligência, seja dos corpóreos, que pela metafísica Tomás concebe o cosmo como hierarquia de entes.¹² Quanto menos potencialidade houver na forma, mais o ente possui ser (*esse*) e, portanto, ato, e mais próximo está da *divinitas*. Por outro lado, quanto mais potencialidade, mais distante da *divinitas*, sendo que o limite da distância se encontra naquilo que, por si, é desprovido de forma, a saber, a matéria-prima. Portanto, quanto mais próximo da matéria-prima, mais potencialidade o ente possui, e isso de tal sorte que a forma, nesse caso, é totalmente material.

Outro modo de tratar sobre a natureza do cosmo se dá pela articulação entre permanência e transitoriedade:

No universo considera-se uma dupla natureza, a saber: a natureza da permanência sempiterna que se encontra, sobretudo, nas substâncias separadas, e a natureza gerável e corruptível que está nos corpos inferiores. Os corpos celestes, ao serem intermediários, participam de ambas as naturezas de algum modo, segundo os dois movimentos. Pois, o primeiro movimento, que é o diurno, é a causa da duração sempiterna nas coisas; e o segundo movimento, que é o círculo oblíquo do ocidente ao oriente, é a causa da geração, da corrupção e de outras transmutações ou mudanças [...]. Assim, pois, o primeiro móvel, como é mais nobre e está mais próximo das substâncias separadas, na ordem da natureza, possui só o primeiro movimento, que pertence à natureza da uniformidade. Em contrapartida, os outros corpos celestes, na medida em que mais se afastam das substâncias imóveis, aproximando-se das substâncias geráveis e corruptíveis, participam de algo do outro movimento que pertence à natureza da não-uniformidade.¹³

¹⁰ Cf. QDP, q. 5, a. 8, resp.

¹¹ Cf. SCG II, 50-54.

¹² “Est ergo distinctio earum ad inuicem secundum gradum potentie et actus, ita quod intelligentia superior que magis propinqua est primo habet plus de actu et minus de potentia, et sic de allis. Et hoc complectur in anima humana, que tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus.” (DEE, c. 4, 8-9§).

¹³ “quod in universo est duplicem naturam considerare: scilicet naturam sempiternae permanentiae, quae est maxime in substantiis separatis; et naturam generabilem et corruptibilem, quae est in inferioribus corporibus. Corpora autem caelestia, cum sint media, utraque aequaliter participant, secundum duos motus. Nam primus motus, qui est diurnus, est causa sempiternae durationis in rebus: secundus autem motus, qui est in circulo obliquo ab occidente in orientem, est causa generationis et corruptionis et aliarum transmutationum [...]. Primum igitur mobile, tanquam nobilissimum et propinquissimum in ordine naturae substantiis separatis, habet solum primum motum, qui pertinet ad naturam uniformitatis. Alia vero corpora caelestia, in quantum magis recedunt a substantiis immobilibus, appropinquando substantiis generabilibus et corruptibilibus, aliquid participant de alio motu, qui pertinet ad naturam difformitatis.” (In DCM II, 15, n. 8).

Tomás afirma, portanto, que há uma dupla natureza no cosmo: a permanente e a transitória. A primeira é própria das inteligências (*substantia separati*), e a segunda, por sua vez, é própria dos elementos. Quanto aos corpos celestes, especificamente o céu sidério, este participa das duas naturezas, o que é assegurado mediante a afirmação do duplo movimento que realiza, o diurno (ou zodiacal) e o oblíquo, ou seja, o movimento próprio (*motu proprio*).¹⁴ Esses dois movimentos são afirmados com o propósito de mostrar o grau de nobreza de determinado corpo, o que ocorre pela concepção de que também o movimento pode ser dito mais e menos nobre de acordo com o fim, intrínseco e extrínseco. Se a referência é a nobreza do próprio corpo, então, o zodiacal é o movimento mais nobre, uma vez que, por ele, o corpo alcança seu fim intrínseco, a saber, assemelhar-se àquilo que lhe é superior tanto na posição quanto no ser. Em contrapartida, se a referência é outrem, o qual obviamente está abaixo do corpo em questão, tanto na posição quanto no ser, o movimento mais nobre é o próprio, pois, por este, o corpo em questão é causa para outrem, alcançando assim seu fim extrínseco.

A nobreza do primeiro móvel (*primus mobilis*) é assegurada por Tomás pela noção de proximidade com relação às inteligências. Nesse contexto, Tomás admite que o primeiro móvel, porque se encontra no limite material do cosmo, se configura como o corpo móvel mais próximo das inteligências na ordem da natureza. Quanto aos planetas, após o primeiro móvel, numa escala decrescente, encontra-se Saturno, o planeta supremo, o qual Tomás contrapõe com o mais inferior dos planetas, a Lua.¹⁵ Ambos os planetas realizam o movimento próprio. Saturno realiza o movimento próprio do modo mais lento possível devido à intensidade na participação do movimento diurno do primeiro móvel e, conseqüentemente, da sempiternidade das inteligências. A Lua, por sua vez, realiza o movimento próprio do modo mais veloz possível, porque está muito distante do primeiro móvel e, conseqüentemente, das inteligências. Acima da Lua e abaixo de Saturno estão Júpiter e os demais planetas, realizando os dois movimentos em seus períodos próprios e participando em menor grau do movimento diurno do primeiro móvel e na natureza das inteligências, quais sejam, Marte, Sol, Vênus e Mercúrio.

A articulação entre a dupla natureza encontrada no cosmo e o duplo movimento do céu sidério está fundamentada na noção metafísica de

¹⁴ Sobre as noções de céu sidério, assim como de movimento diurno, oblíquo e próprio, ver a segunda seção deste estudo.

¹⁵ Na seqüência da passagem de In DCM II, 15, n. 8.

participação. Sobre a noção de participação, Tomás diz: “Participar é como tomar uma parte. E, assim, quando algo recebe de modo particular o que pertence a outro de modo universal, se diz que participa”.¹⁶ Nesse sentido, tomar parte no movimento de algo superior, ou seja, participar no movimento deste é ser de algum modo influenciado pelo seu movimento. Tomar parte na natureza de algo superior, isto é, participar na natureza dele é depender do superior enquanto motor. Se o motor é movente movido, então, o ente que lhe é inferior participa de seu movimento e de sua natureza. Se o motor é movente imóvel, logo, o ente que lhe é inferior, ao ser movido pelo motor, participa na natureza desse motor imóvel (inteligência).

2 A NOÇÃO DE COSMO DA CIÊNCIA NATURAL: O CONJUNTO DAS ESFERAS (A COSMOGRAFIA)

Tomás não emprega o termo latino *cosmo* e seus derivados, conforme já mencionado. Entretanto, é notória a presença de uma cosmografia na ciência natural tomásica, ou seja, uma descrição visual do cosmo.¹⁷ Aliás, é muito possível que Tomás tivesse acesso aos mapas nos quais se encontrava desenhada a figura do cosmo, quando redigia sobre a ciência natural.¹⁸ Embora sua confecção tenha ocorrido no século XVI, a figura do cosmo elaborada por Petrus Apianus (1495-1552), designada como *Schema praemissae divisionis*, ilustra a cosmografia do século XIII.¹⁹

Na figura do cosmo de Petrus Apianus há quinze esferas, desde a menor delas, a Terra, até a mais extensa, qual seja, a esfera do céu empíreo. Também a posição dos sete planetas coincide com a posição adotada por Tomás, a qual remonta a Ptolomeu e difere da concepção aristotélica. Os sete planetas, ademais, constituem uma parte do cosmo, situada na região superior, o céu

¹⁶ “Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare aliud.” (In BDH, l. 2).

¹⁷ A noção de cosmografia possui como um de seus expoentes Petrus Apianus: “Cosmographia (vt etymo vocabuli patet) est mundi, qui ex quatuor elementis, Terra, Aqua, Aere, e Igne, Sole quoq, Luna, e omnibus stellis constat, e quicquid caeli circumflexu tegitur, descriptio.” (PETRI APIANI. *Quid sit cosmographia*, Fol. 1).

¹⁸ Em três passagens do In DCM II Tomás emprega a expressão “*caput et cauda*”, uma referência ao dragão (*draco*) desenhado pelos astrônomos. Cf. In DCM II, 13, n. 3; In DCM II, 17, n. 5; In DCM II, 21, n. 4.

¹⁹ Cf. PETRI APIANI. *Schema praemissae divisionis*, Fol. 3). A figura do mundo de Petrus Apianus pode ser facilmente vista na seguinte página da internet: <https://digitalcollections.nypl.org/items/adc4a100-90d8-0131-c0de-58d385a7b928#item-data>

sidério. Além do céu sidério e do céu empíreo, também se encontra na região superior do cosmo o céu aquoso (ou cristalino).²⁰

A introdução de dois céus, o empíreo e o aquoso, assim como a introdução da décima esfera, a esfera suprema, em sua concepção do cosmo, tornam tal concepção mais interessante e mais complexa e, ademais, tornam o cosmo de Tomás bem mais extenso do que aquele presente na concepção de Aristóteles. O próprio Tomás manifesta possuir plena consciência das novidades que a razão humana, representada pelos astrólogos (*astrologus*),²¹ como Ptolomeu e Hiparco,²² estabeleceu após Aristóteles:

Assim, este céu aquoso é a nona esfera, sobre a qual os astrólogos reduzem o primeiro movimento de ocidente a oriente, o movimento que é do orbe dos signos e que é comum a todas as estrelas; e ulteriormente [foi estabelecida] a décima esfera sobre a qual [os astrólogos] reduzem o movimento diurno, que é de oriente a ocidente.²³

O movimento comum a todas as estrelas, cujo início se dá no ocidente celeste em direção ao oriente celeste, é compreendido por Tomás como o “primeiro” movimento de ocidente a oriente. Ele é dito “primeiro” porque, além de pertencer às estrelas, há um “segundo”, o qual pertence à esfera de Saturno, assim como um “terceiro”, pertencente à esfera de Júpiter, e assim sucessivamente até a esfera da Lua. Nesse sentido, todo o céu sidério possui o movimento de ocidente a oriente, também designado por Tomás de círculo oblíquo (*circulo obliquo*)²⁴, ou seja, o movimento zodiacal.²⁵ É interessante notar que, diferentemente do movimento zodiacal, o qual é comum ao

²⁰ “Ad quantum dicendum, quod per triplex caelum intelligitur, secundum Glossam, triplex genus visionis, vel etiam triplex hierarchia. Vel potest dici quod tertium dicitur Empyreum, ut tantum triplex caelum sumatur quod naturam caelestem habet, ut dictum est, scilicet Empyreum, chrySTALLinum, sidereum.” (In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 4, ad3.).

²¹ No In DCM II, Tomás emprega a expressões *antiqui astrologi* (In DCM II, 19, n. 6) e *modernos astrologos*, cf. In DCM II, 8, n. 2; In DCM II, 19, n. 6.

²² “Dicitur autem Anaximander primo invenisse rationem de magnitudinibus stellarum, et distantii earum ab invicem et a terra; ordinem autem positionis planetarum dicuntur primi Pythagorici deprehendisse; quamvis cum *maiori diligentia et perfectius* sint haec considerata per Hipparchum et Ptolomaeum.” (In DCM II, 15, n. 1. Grifo meu).

²³ “Hoc autem caelum aqueum est nona sphaera, ad quam primo reducunt astrologi motum orbis signorum communem omnibus stellis, qui est de occidente in orientem; et iterum sphaeram decimam, ad quam reducunt motum diurnum, qui est de oriente in occidentem.” (In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 1, resp.).

²⁴ Cf. In DCM II, 15, n. 8.

²⁵ Doravante, designarei o movimento comum de ocidente a oriente como “zodiacal”. Ademais, empregarei o termo “diurno” apenas para a esfera suprema.

céu sidério e ao céu aquoso, o movimento diurno da décima esfera não é propriamente comum a todo o céu, pois é o único que tem seu início no oriente celeste em direção ao ocidente celeste. No caso de a Terra ser tomada como referência, a décima esfera completa uma volta ao redor da Terra em vinte e quatro horas, saindo do oriente celeste e para lá retornando.²⁶

Tomás admite três razões pelas quais a décima esfera é entendida como o corpo móvel mais nobre (*excellentia*):

Sua excelência pode ser considerada a partir de três razões: primeiro, porque é ordenada de modo mais imediato para o primeiro motor; segundo porque contém e carrega [gira] todas as demais esferas; terceiro, porque possui um movimento simplíssimo e velocíssimo.²⁷

O primeiro motor (imóvel), se a referência diz respeito à totalidade do cosmo, só pode ser a *divinitas*, o criador. Nesse sentido, a décima esfera está ordenada a ser instrumento para o criador, sendo concebida simultaneamente como o primeiro móvel e como primeiro motor móvel.²⁸ Ademais, a décima esfera possui apenas um único movimento, o diurno, de oriente a ocidente, razão pela qual ela possui um movimento simples. Por esse movimento simples, a décima esfera carrega consigo todos os demais corpos e esferas celestes. À exceção do céu aquoso, o qual é desprovido de astros, possuindo apenas o movimento zodiacal, o céu sidério não possui o movimento simples, mas o movimento zodiacal, do ocidente ao oriente, e o movimento próprio (*proprio motu*)²⁹, isto é, o movimento rotacional em torno do eixo de cada astro determinado que também ocorre de ocidente a oriente.

O duplo movimento realizado pelo céu sidério o torna “disforme nas partes”.³⁰ Isso inclui as estrelas que Aristóteles considerava como “fixas”, pois

²⁶ “Supponimus enim, tanquam sensu apparens, quod suprema caeli circulatio sit simplex, idest non composita ex pluribus motibus, quia in ea nulla irregularitas apparet: et est velocissima, utpote quae in brevissimo tempore, scilicet spatio unius diei, circuit maximum circulum continentem totum.” (In DCM II, 15, n. 2).

²⁷ “Excellentia considerari potest ex tribus: primo quidem quia immediatius ordinatur ad primum motorem; secundo quia continet et revolvit omnes alias sphaeras; tertio autem quia habet motum simplicissimum et velocissimum.” (In DCM II, 19, n. 2).

²⁸ Na figura do mundo de Petrus Apianus, Deus (*Dei*) é representado como primeiro motor imóvel e a décima esfera, por sua vez, como a primeira entidade a sofrer o movimento, isto é, o primeiro motor móvel (*primu mobile*).

²⁹ Cf. In DCM II, 15, n. 4.

³⁰ “difforme in partibus” (In Sent., II, d. 14, q. 1, a. 4, resp.).

entendia que elas não possuíam movimento próprio (*proprio motu*), ou seja, seriam imóveis *per se* e móveis pela esfera em rotação.³¹ O movimento próprio das estrelas é uma descoberta que Tomás atribui a Ptolomeu: “Aristóteles, pois, admite que somente a esfera é movida e não as estrelas por si mesmas, porém, Ptolomeu admite que as estrelas possuem seu próprio movimento além do movimento da esfera.”³²

A descoberta do movimento próprio das estrelas e sua admissão, como ocorre com Tomás,³³ implica em alargar o cosmo grego, pois a esfera das estrelas fixas não pode ser a suprema esfera, que, para Aristóteles, era a última esfera (*ultima sphaera*).³⁴ Assim, a concepção de cosmo do mestre do Liceu, pelo texto de Tomás, limita-se no céu sidério, abaixo do qual se encontra a região sublunar. A posição dos astros na concepção de céu do Estagirita, segundo Tomás, se dá do seguinte modo: (1º) estrelas fixas, (2º) Saturno, (3º) Júpiter, (4º) Marte, (5º) Vênus, (6º) Mercúrio, (7º) Sol, (8º) Lua.³⁵

Numa escala descendente, aliás, perfeitamente representável na figura do cosmo de Petrus Apianus, Tomás assim entende a posição na região superior (11º) céu empíreo, sem astro e imóvel; (10º) décima esfera, a esfera suprema, sem astro, móvel e uniforme; (9º) céu aquoso ou nona esfera, sem astro, móvel e uniforme; (8º) esfera das estrelas; (7º) esfera de Saturno, o planeta

³¹ Cf. In DCM II, 14, n. 10.

³² “Aristoteles enim vult tantum orbes moveri, et non stellas per se; sed Ptolomaeus vult stellas habere proprium motum, praeter motum orbis.” (In Sent., II, d. 14, *Expositio Textus*).

³³ “motus stellarum fixarum non erit omnino simplex, ut Aristoteles supponit, sed compositus ex duobus motibus.” (In DCM II, 19, n. 3).

³⁴ “Quod autem partes supremae sphaerae non moveantur irregulariter, ita scilicet quod una pars caeli quandoque citius quandoque tardius moveatur, ostendit supponendo [i.e., Aristóteles] quod sphaera stellarum fixarum sit suprema sphaera: nondum enim suo tempore deprehensum erat quod stellae fixae haberent proprium motum praeter motum diurnum; et ideo attribuit primum motum, scilicet diurnum, sphaerae stellarum fixarum, quasi proprium ei; cum tamen posteriores astrologi dicant quod sphaera stellarum fixarum habeat quendam proprium motum, supra quem ponunt aliam sphaeram, cui attribuunt primum motum.” (In DCM II, 9, n. 1). Sobre a identificação aristotélica entre “suprema esfera” e “última esfera”, cf. In *Physica* IV, 7.

³⁵ “Quorum primum est quod Aristoteles alium ordinem videtur assignare planetarum, quam astrologi nostri temporis. Primi enim astrologi posuerunt supremum planetam esse Saturnum, post quem posuerunt Iovem, tertio loco Martem, quarto solem, quinto Venerem, sexto Mercurium, septimo lunam. Astrologi autem qui fuerunt tempore Platonis et Aristotelis, mutaverunt hunc ordinem quantum ad solem, ponentes eum immediate supra lunam, sub Venere et Mercurio; quam positionem hic Aristoteles sequitur. Sed Ptolomaeus postea hunc ordinem planetarum correxerat, ostendens verius esse quod antiqui dixerunt; quod etiam moderni astrologi sequuntur.” (In DCM II, 17, n. 2).

supremo; (6º) esfera de Júpiter; (5º) esfera de Marte; (4º) esfera do Sol; (3º) esfera de Vênus; (2º) esfera de Mercúrio; (1º) esfera da Lua.³⁶

3 A NOÇÃO DE COSMO DA CIÊNCIA NATURAL: O CONJUNTO DOS CORPOS SIMPLES

Além da concepção metafísica e da concepção da ciência natural no domínio da cosmografia, há ainda outra concepção da noção de cosmo, na ciência natural tomásica, uma concepção da cosmologia entendida aqui como cosmologia natural, para demarcar sua diferença da cosmologia metafísica. Enquanto, na metafísica, a noção de cosmo referencia diretamente a incorporeidade, não é uma tarefa simples decidir se a ciência natural tomásica referencia ou não a noção de incorporeidade, quando aborda a noção de cosmo. É possível que, no âmbito da causalidade, quanto à totalidade do cosmo,³⁷ a ciência natural referencia, direta ou indiretamente, a incorporeidade. Se isso ocorrer, sobretudo se for uma referência direta, ela se dará numa instância bastante aprofundada da ciência natural. Entretanto, nos primórdios de sua investigação, a ciência natural não referencia a noção de incorporeidade. Nesse contexto, Tomás se posiciona com clareza sobre os primórdios do tratamento da ciência natural sobre a noção de cosmo ou universo.

No In DCM, próêmio, n. 3, bem como no In DCM I, 2, n. 1, Tomás emprega o caracterizador “corpóreo”, para determinar a noção de universo com a expressão “universo corpóreo” (*universum corporeum*).³⁸ É importante notar, ademais, que Aristóteles não tem nenhuma necessidade que o conduza a introduzir termos na *Physica* e no *De caelo* para caracterizar o cosmo, o universo (mundo) ou o todo, além das noções de unidade, perfeição e tridimensionalidade. Tomás sabe disso, pois é de modo deliberado que ele introduz o termo “corpóreo” para caracterizar o universo. A atitude de Tomás evidencia que, quando a ciência natural inicia sua investigação, já existe efetivamente uma cosmologia metafísica, a qual aborda a natureza do universo quanto à sua origem. Assim, é tarefa da ciência natural abordar a natureza do universo corpóreo no que concerne à posição e locomoção natural dos corpos simples que o constituem, os elementos

³⁶ Cf. In Sent., II, d. 14, q. 1, aa. 1-5; ST, Ia, q. 68, aa. 1-4; In DCM II, 17.

³⁷ O próprio Tomás emprega a expressão *totum mundum*: “Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus, vel tunc homines facere quando fecit, etiam si totum mundum fecisset ab aeterno; et sic non remaneret post corpora animae infinitae.” (DAM, p. 89, 4§). Ver também: In Sent., III, d. 34, q. 3, a. 1, qc. 2, ad 2; SCG I, c. 27; SCG III, c. 120; SCG IV, c. 125; ST, Ilae-IIa, q. 94, a. 1, resp.

³⁸ Tomás também emprega o expressão “mundo corpóreo” (*mundum corporeum*), cf. ST, Ia, q. 61 a. 3, arg. 1; ST, Ia, q. 61 a. 3, ad1; In DCM I, 1, n. 2.

e os corpos celestes. No intuito de apresentar a discussão sobre a abordagem da ciência natural sobre o cosmo como conjunto dos corpos simples, é preciso mencionar brevemente a noção de ciência natural em Tomás.

Tomás nomeia a mesma disciplina teórica de três maneiras, a saber: ciência natural (*scientia naturalis*), filosofia natural (*philosophia naturalis*) e física (*physica*). Enquanto ciência, a ciência natural necessita de um sujeito (*subiectum*) e do assunto central (*materia*) investigado por ela. O sujeito da ciência é aquilo que é tomado como evidente por ela, pois “nenhuma ciência prova a existência de seu sujeito.”³⁹ Ademais, o sujeito da ciência natural é o “ente móvel considerado de modo simples”⁴⁰, ou seja: “o movido na medida em que é móvel.”⁴¹ A referência ao ente móvel (*ens mobile*) visa a acenar para o aspecto de universalidade ou de matriz disciplinar da ciência natural, razão pela qual ela deve ser entendida como uma ciência geral e integral. A generalidade da ciência natural decorre do fato de ela ser a ciência teórica, depois da metafísica, que trata do ente, considerando-o do modo mais universal possível. Quanto à sua integralidade, esta diz respeito tanto ao fato de haver outras ciências naturais menos gerais, as quais tratam de determinados entes, quanto ao fato de essas ciências pressuporem a ciência natural, estando unidas a ela.

O assunto central da ciência natural é o corpo móvel (*corpus mobile*).⁴² É pela divisão desse assunto da ciência natural que são estabelecidas as ciências naturais. Tal divisão, com efeito, acompanharia a divisão dos livros de ciência natural feita pelo próprio Aristóteles, segundo Tomás:

Este é o livro da *Física*, que é designado também de *Sobre o Físico* ou *Ensino Natural*, porque foi transmitido aos ouvintes pelo modo de doutrinas, cujo sujeito é o *ente móvel* simplesmente. Não digo, entretanto, *corpo móvel* porque neste livro se prova que todo móvel é corpo e nenhuma ciência prova seu sujeito; e por essa razão, no início do livro do *de Caelo*, que vem depois deste, começa a investigação sobre os corpos. Ademais, depois desse livro seguem os outros livros de ciência natural, nos quais se trata das espécies de móveis; por exemplo, no livro do *de Caelo* se trata do móvel segundo o movimento local, que é a primeira espécie de movimento; no livro *de Generatione* se trata do movimento para a forma

³⁹ “nulla autem scientia probat suum subiectum.” (*In Physica*, I, 1, n. 4). Noutra passagem, Tomás afirma: “Est igitur communis suppositio in scientia naturali quod motus habeat esse in rebus. Unde de hoc non est quaerendum in scientia naturali: sicut nec in aliqua scientia movetur quaestio de suppositionibus illius scientiae.” (*In Physica* VIII, 1, n. 3).

⁴⁰ “ens mobile simpliciter”. (*In Physica* I, 1, n. 4).

⁴¹ “mobili in quantum est mobile”. (*In DCM* I, prooemium, n. 3).

⁴² Cf. *In Physica*, I, 1, n. 4. Ver também: *In DCM* I, 1.

e dos primeiros móveis, a saber, dos elementos no que toca ao aspecto comum de suas transmutações; quanto às transmutações especiais se trata no livro do *de Meteororum*; dos móveis mistos inanimados se trata no livro do *de Mineralibus*; dos móveis animados se trata no livro do *de Anima* e nos livros que se seguem.⁴³

O livro da *Physica* é um tratado geral da ciência natural, quer dizer, nele não há qualquer ciência natural determinada, mas tão somente a ciência natural em sua generalidade, isto é, considerações gerais sobre o sujeito da ciência natural, o ente móvel. O assunto central da ciência natural, o corpo móvel, começa a ser determinado no *De caelo*. Aliás, além dessa afirmação sobre o *De caelo*, Tomás ainda assevera que, nesse livro, é investigado o móvel (*mobile*) submetido ao primeiro tipo de movimento, a locomoção natural.

A questão aqui surgida diz respeito a saber se o móvel submetido à locomoção natural (*de mobili secundum motum localem*) pertence à generalidade da ciência natural ou a alguma ciência natural determinada. Em outras palavras, é preciso saber se o *De caelo* é um livro da ciência natural enquanto matriz disciplinar ou não. Se a resposta for positiva, então, a noção de cosmo da ciência natural será entendida como “móvel segundo o movimento local”, ou seja, o próprio cosmo encontra-se em locomoção natural, pois deve ser compreendido como o conjunto dos corpos (simples) em locomoção natural. Será, portanto, a locomoção natural do cosmo o caráter mais geral referente ao assunto central da ciência natural.

A questão mencionada torna-se mais interessante pela leitura do próêmio do In GC, mais precisamente pela seguinte passagem:

Como diz o Filósofo no *de Anima* III, as ciências se dividem de acordo com as coisas, pois todos os hábitos são distinguidos por seus objetos, dos quais recebem sua espécie. Ademais, as coisas que a *Natural* considera são o movimento e o móvel: o Filósofo diz na *Physica* II, que todo movente

⁴³ “Hic autem est liber *Physicorum*, qui etiam dicitur de *Physico* sive *Naturali Auditui*, quia per modum doctrinae ad audientes traditus fuit: cuius subiectum est *ens mobile* simpliciter. Non dico autem *corpus mobile*, quia omne mobile esse corpus probatur in isto libro; nulla autem scientia probat suum subiectum: et ideo statim in principio libri de *Caelo*, qui sequitur ad istum, incipitur a notificatione corporis. Sequuntur autem ad hunc librum alii libri scientiae naturalis, in quibus tractatur de speciebus mobilium: puta in libro de *Caelo* de mobili secundum motum localem, qui est prima species motus; in libro autem de *Generatione*, de motu ad formam et primis mobilibus, scilicet elementis, quantum ad transmutationes eorum in communi; quantum vero ad speciales eorum transmutationes, in libro *Meteororum*; de mobilibus vero mixtis inanimatis, in libro de *Mineralibus*; de animatis vero, in libro de *Anima* et consequentibus ad ipsum.” (*In Physica* I, 1, n. 4).

movido pertence à especulação da física. E por essa razão, é necessário que, conforme a diferença dos movimentos e dos móveis, as partes da ciência natural sejam diferenciadas e ordenadas. Além disso, o primeiro dos movimentos é o movimento local, que é o mais perfeito dentre os outros e é comum a todos os corpos naturais, como é provado na *Physica* VIII. E por essa razão, após a consideração dos movimentos e dos móveis em comum, que foi tratada no livro da *Physica*, foi necessário, primeiramente, o tratamento sobre os corpos na medida em que são movidos no movimento local, empreendido no livro do *De caelo*, que é a segunda parte da ciência natural.⁴⁴

A locomoção é investigada, segundo a passagem, na *Physica* e no *De caelo*. Na *Physica*, conforme Tomás, é provado que a locomoção é (i) o primeiro dos movimentos; (ii) é o mais perfeito dentre os movimentos; (iii) é comum a todos os corpos naturais. No *De caelo*, por seu turno, a locomoção natural é examinada quanto aos corpos locomovidos. A diferença entre as investigações sobre a locomoção na *Physica* e no *De caelo* repousa no fato segundo o qual na *Physica* a investigação ocorre juntamente com o tratamento geral sobre os outros movimentos nas categorias da substância, da qualidade e da quantidade, enquanto, no *De caelo*, acontece apenas na categoria do lugar.

Duas outras afirmações feitas no próêmio do In GC interessam aqui. A primeira diz que a diferença nas partes da ciência natural (enquanto matriz disciplinar) decorre da divisão entre os movimentos e os móveis. Isso significa que, enquanto os movimentos e os móveis são tratados em comum (*in communi*), quanto à totalidade, a ciência natural ainda não se encontra dividida. A outra afirmação assinala que o *De caelo* é a segunda parte da ciência natural (*est secunda pars scientiae naturalis*). É necessário saber se a referência à “segunda parte” é alusiva ao estabelecimento de uma ciência natural determinada que ocorre com a divisão da ciência natural. Para tanto, é preciso abordar o próêmio do In DCM.

⁴⁴ “Sicut tradit Philosophus in III *de Anima*, scientiae secantur quemadmodum et res: nam omnes habitus distinguuntur per obiecta, ex quibus speciem habent. Res autem quas considerat *Naturalis*, sunt motus et mobile: dicit enim Philosophus in II *Physic.* quod quaecumque mota movent, sunt physicae speculationis. Et ideo oportet quod secundum differentiam motuum et mobilium, distinguantur et ordinentur partes scientiae naturalis. Primus autem motuum est motus localis, qui est perfectior ceteris, et communis omnibus corporibus naturalibus, ut probatur in VIII *Physic.* Et ideo post considerationem motuum et mobilium in communi, quae fuit tradita in libro *Physicorum*, primo oportuit quod tractaretur de corporibus secundum quod moventur motu locali, in libro *de Caelo*; quae est secunda pars scientiae naturalis.” (In GC I, prooemium).

No texto referido, Tomás apresenta uma discussão sobre o assunto central (*subiectum*) do *De caelo*, conforme as leituras de Alexandre de Afrodísias, Jâmblico, Siriano e Simplício.⁴⁵ A discussão, conforme In DCM, proêmio, nn. 4-5, gira em torno de quatro noções: universo (mundo/cosmo), corpo simples, corpo celeste, elemento, e diz respeito a saber qual dessas quatro noções constitui própria e primeiramente o assunto do *De caelo*. Com efeito, de acordo com a opção que se assume, a ciência natural é configurada de um ou de outro modo.

Jâmblico e Siriano são alocados na mesma posição, qual seja, o assunto central do *De caelo* é o corpo celeste (*corpus caeleste*), razão pela qual Aristóteles teria intitulado seu tratado de *Sobre o céu*. Quanto à presença, no *De caelo*, de outros assuntos relacionados a outros corpos distintos do corpo celeste, cada um possuiria uma justificativa. O primeiro teria afirmado que a abordagem sobre os outros corpos se dá devido à causalidade celeste exercida sobre eles. O segundo, por sua vez, assinalaria que o conhecimento sobre os outros corpos é indispensável para o conhecimento sobre o corpo celeste, ou seja, que o conhecimento sobre o corpo celeste é derivado do conhecimento sobre os outros corpos.⁴⁶ Tomás, entretanto, recusa a leitura de Jâmblico e Siriano, baseado na composição dos quatro livros do *De caelo*, isto é, apenas no segundo livro Aristóteles trata propriamente sobre os corpos celestes. Os demais livros ocupam-se de outros assuntos.⁴⁷

Simplício conceberia que o assunto central do *De caelo* é o corpo simples. Eis o argumento de Simplício, segundo Tomás:

A intenção do Filósofo neste livro é determinar sobre os corpos simples na medida em que lhes convém a intenção comum de corpo simples; e, dentre os corpos simples, o principal é o céu, do qual os outros dependem, razão pela qual todo o livro é denominado do céu. E, como ele diz, não é um obstáculo que neste livro sejam determinadas algumas coisas pertencentes a todo o universo: porque as condições destas convém ao universo na medida em que convém ao corpo celeste, a saber, ser finito e sempiterno, e assim por diante.⁴⁸

⁴⁵ Como se sabe, Simplício também possui um *In de Caelo*, traduzido por Moerbeke para o latim, em 1271. Tomás teve acesso ao texto. Além da própria posição de Simplício, as posições de Jâmblico, Siriano e Alexandre de Afrodísias são extraídas do *prooemium* do *In de Caelo* de Simplício, cf. SIMPLICIUS. *In de Caelo, prooemium*, p. 1-3.

⁴⁶ Cf. In DCM, prooemium, n. 4, 2§.

⁴⁷ Cf. *Idem*.

⁴⁸ “intentio Philosophi in hoc libro est determinare de simplicibus corporibus, inquantum conveniunt in communi intentione simplicis corporis: et quia inter simplicia corpora principalis est caelum,

A noção de intenção comum (*communis intentio*) referencia uma operação intelectual na qual o todo é concebido como anterior às partes que o constituem enquanto todo. No In DCM, proêmio, n. 2, Tomás fornece dois exemplos matemáticos para esclarecer a noção de intenção (*intentio*): o círculo e o ângulo reto, sendo cada um entendido como um todo. É acidental que um e outro sejam divididos e postos na definição do semicírculo e do ângulo agudo respectivamente, pois, na intenção, ambos permanecem como todo. Nesse sentido, as noções de círculo e de ângulo reto antecedem logicamente às noções de semicírculo e de ângulo agudo.

No caso da noção de intenção comum aplicada às noções de corpo simples, de cosmo e de corpo celeste, a antecedência é uma antecedência lógica, a qual implica uma precedência real ou de natureza. Simplício, com efeito, não teria compreendido que o cosmo antecede por natureza às suas partes, sobretudo às principais, os corpos simples, e que, portanto, é necessário proceder da noção de cosmo em direção à noção de corpo simples e, desta, à noção de corpo celeste. O procedimento de Simplício, segundo Tomás, é justamente partir da noção de corpo simples em direção à noção de corpo celeste e, por fim, à noção de cosmo. Ademais, a intenção comum de corpo simples seria pensada por Simplício como o conjunto formado pelos corpos celestes e pelos elementos, sendo os corpos celestes os principais do conjunto, razão pela qual os principais atributos do cosmo lhe cabem, na medida em que primeiro são atribuídos aos corpos celestes.

A noção de cosmo da ciência natural presente no *De caelo*, na concepção de Simplício, conforme Tomás, é uma noção inflacionada por duas razões. A primeira refere-se à inclusão das plantas e dos animais no cosmo descrito no *De caelo*. A segunda, por sua vez, diz respeito ao tratamento dos corpos simples não só na categoria do lugar, mas também nas categorias da substância, da

a quo alia dependent, ideo denominatur totus liber a caelo. Et, sicut dicit, non obstat quod in hoc libro determinantur quaedam quae pertinent ad totum universum: quia huiusmodi condiciones conveniunt universo inquantum conveniunt caelesti corpori, scilicet esse finitum et sempiternum, et alia huiusmodi.” (In DCM, prooemium, n. 4, 3§).

quantidade e da qualidade.⁴⁹ Assim como fizera com a leitura de Jámblico e Siriano, Tomás recusa partes da leitura de Simplício.⁵⁰

Alexandre teria entendido que o assunto central do *De caelo* é o próprio universo (cosmo):

Com efeito, Alexandre julgou que o assunto sobre o qual principalmente trata este livro é o universo mesmo. Nesse sentido, o céu se diz de três modos; algumas vezes diz respeito à última esfera; outras vezes a todo corpo movido circularmente; e algumas vezes ao universo mesmo; ele afirma que este livro é intitulado *sobre o Céu*, assim como poderia ser *sobre o Universo* ou *sobre o Mundo*. Nesta asserção, ele admite que o Filósofo neste livro determina certos assuntos pertencentes a todo o universo, por exemplo, que é finito, que é único, e assim por diante.⁵¹

A compreensão sobre a noção de céu não denotando diretamente o corpo celeste, mas o cosmo (ou mundo), a qual Tomás atribui a Alexandre, difere da compreensão de Simplício sobre a noção de céu, uma vez que, para este, o céu não denotaria a totalidade, enquanto, para aquele, o céu significa

⁴⁹ Tomás possuía aparato textual para entender a inflação mencionada. Embora Simplício não nomeie a discussão referente a Platão como “física”, “ciência natural” ou “filosofia natural”, é essa ciência que, para ele, Platão estabelece no *Timeu* juntamente com uma metafísica. O próprio Simplício afirma, no próêmio do *In De caelo*, que Platão, no *Timeu*, trata sobre os *principia naturalium* (“os princípios das coisas naturais”), os quais, para Simplício, são, dentre outros, a matéria, a forma, o tempo, o movimento e os céus: “deide quod non videtur de mundo docere in hiis, sicut Plato in Timeo principia naturalium, materiam, speciem et motum et tempus, et communem consistentiam mundi tradidit et singillatim de celestibus et de hiis que sub luna docuit et horum metheora quidem multipliciter tractat et que in terra metalla et plantas et animalia et usque ad consistentiam hominis et partium ipsius; hic autem de mundo toto dicta sunt paucissima et hec quecumque erant communia ipsi et celo, quod videlicet perpetuus et finitus magnitudine et unus et hec habens propter celum, quia hoc perpetuum et finitum et unum.” (SIMPLÍCIO. *In De caelo, prooemium*, p. 3, l. 72-73, p. 4, l. 74-80.

⁵⁰ “Si autem intentio principalis Philosophi esset determinare de universo, sive de mundo, oporteret quod Aristoteles considerationem suam extenderet ad omnes partes mundi, etiam usque ad plantas et animalia, sicut Plato in *Timeo*. – Sed eadem ratione possumus arguere contra Simplícium: quia si in hoc libro principaliter intenderet de corporibus simplicibus, oporteret quod omnia quae pertinent ad corpora simplicia in hoc libro traderentur; nunc autem in hoc libro traduntur solum ea quae pertinent ad levitatem et gravitatem ipsorum, alia vero traduntur in libro *de Generatione*.” (In DCM, prooemium, n. 4, 3§).

⁵¹ “Alexander enim opinatus est quod subiectum de quo principaliter in hoc libro agitur, sit ipsum universum. Unde, cum caelum tripliciter dicatur, quandoque ipsa ultima sphaera, quandoque totum corpus quod circulariter movetur, quandoque autem ipsum universum, asserit hunc librum intulari de caelo, quasi de universo vel de mundo: in cuius assertionem assumit quod philosophus in hoc libro determinat quaedam ad totum universum pertinentia, puta quod sit finitum, quod sit unum tantum, et alia huiusmodi.” (In DCM, prooemium, n. 4, 1§).

exatamente a totalidade. É nesse contexto que é possível encontrar Tomás se referindo à Terra como alocada no meio do céu, ou seja, no centro do cosmo.⁵²

É intrigante que Tomás não exponha a articulação feita por Alexandre entre as noções de cosmo e corpo simples, embora saiba de sua existência.⁵³ Com efeito, o argumento de Alexandre é apresentado sem referência à importante noção de corpo simples. Ao que parece, Tomás lê o argumento de Alexandre como um argumento totalmente focado na noção de cosmo como a razão central da confecção, não somente do primeiro livro do *De caelo*, mas também dos outros três. Nesse sentido, os termos “corpo celeste”, “corpo simples” e “elemento”, tratados no *De caelo*, devem manifestar a constituição primeira do cosmo em si mesmo, isto é, eles sempre são abordados no domínio da máxima generalidade possível, sempre da totalidade. Assim, tanto a noção de cosmo quanto as noções de corpo celeste, corpo simples e elemento presentes no *De caelo* não fazem referência à astronomia, à elementologia ou a qualquer outra ciência natural determinada: pertencem à ciência natural enquanto matriz disciplinar.

Tomás considera a posição de Alexandre a mais razoável: “o julgamento de Alexandre parece mais razoável, qual seja, o assunto deste livro é o universo mesmo, o qual é dito céu ou mundo.”⁵⁴ E, em seguida, complementa por conta própria:

E, neste livro, se determina sobre os corpos simples na medida em que são partes do universo. Ademais, o universo corpóreo é constituído por suas partes segundo a ordem da posição; e, por essa razão, neste livro só se determina sobre as partes do universo que primeiro e por si possuem posição no universo, quais sejam, os corpos simples. Donde, não se determina, neste livro, sobre os quatro elementos na medida em que são cálidos ou frios, ou algo semelhante; mas, somente na medida em que possuem gravidade e leveza, mediante os quais sua posição no universo é determinada. Porém, as outras partes do universo, por exemplo, as pedras, as plantas e os animais, não possuem uma posição determinada por si mesmas, mas mediante os corpos simples, razão pela qual não se trata disso neste livro. E, isso está de acordo com o que é usualmente dito entre os Latinos, que neste livro se trata do corpo móvel segundo a posição ou

⁵² “Sed quaedam conclusiones demonstrantur communiter a mathematico et naturali, ut utrum terra sit rotunda, et utrum sit in medio caeli.” (In SBT III, 3, q. 5, a. 3, arg. 7.)

⁵³ Cf. SIMPLÍCIO. In *De caelo, prooemium*, p. 6.

⁵⁴ “rationabilior videtur sententia Alexandri, quod subiectum huius libri sit ipsum universum, quod dicitur caelum vel mundus.” (In DCM, prooemium, n. 5).

segundo o lugar: certamente, este movimento é comum a todas as partes do universo.⁵⁵

Corpo simples, conforme a passagem, é a entidade cósmica que por si mesma possui posição no cosmo. É pela categoria da posição que, embora sem os termos, se encontra na ciência natural tomásica uma articulação entre cosmografia e cosmologia natural. A articulação entre os dois estudos ocorre na medida em que, por um lado, as noções de esfera, elemento e planeta estão na base da cosmografia e, por outro lado, a noção de corpo simples é investigada pela cosmologia. Pela cosmografia se entende que a esfera menos extensa é constituída pelo elemento terra e a esfera mais extensa é a última esfera. O cosmo, por conseguinte, em seu estado primeiro, é configurado como uma relação de esferas, na qual a esfera superior contém na concavidade de sua superfície a convexidade da superfície da esfera inferior. Pela cosmologia, por sua vez, em seu procedimento fundamental, a noção de corpo simples é concebida como denotando uma entidade não passível de percepção em estado puro e que, além disso, precede, por natureza, aos corpos mistos, como os minerais, as plantas e os animais, pois constitui o cosmo nele mesmo.

A importância da cosmografia para a cosmologia se dá, fundamentalmente, pelo caráter de universalidade e realismo da cosmologia. Em seu procedimento básico, a cosmologia emprega a noção de corpo simples sempre tendo como referência o todo, ou seja, o domínio do cosmo, não havendo, portanto, referência a um ou outro caso determinado, pois a determinação pertence ao âmbito da mistura e, por conseguinte, das ciências naturais particulares. É justamente nesse contexto que a cosmografia auxilia a cosmologia, pois a cosmografia configura o cosmo centrada naquilo que é passível de percepção e que é entendido como real. As teorias da cosmologia, por isso, precisam possuir sentido na descrição do cosmo da cosmografia, mesmo porque a cosmologia pretende explicar o real, embora este nem

⁵⁵ “et quod de simplicibus corporibus determinatur in hoc libro, secundum quod sunt partes universi. Constituitur autem universum corporeum ex suis partibus secundum ordinem situs: et ideo de illis solum partibus universi determinatur in hoc libro, quae primo et per se habent situm in universo, scilicet de corporibus simplicibus. Unde et de quatuor elementis non determinatur in hoc libro secundum quod sunt calida vel frigida, vel aliquid huiusmodi; sed solum secundum gravitatem et levitatem, ex quibus determinatur eis situs in universo. Aliis autem partibus universi, puta lapidibus, plantis et animalibus, non determinatur situs secundum se, sed secundum simplicia corpora: et ideo de his non erat in hoc libro agendum. Et hoc consonat ei quod consuevit apud Latinos dici, quod in hoc libro agitur de corpore mobili ad situm, sive secundum locum: qui quidem motus communis est omnibus partibus universi.” (In DCM, prooemium, n. 5).

sempre denote aquilo que é percebido, como no caso do corpo simples em seu estado puro.

O emprego da noção de corpo na ciência natural possui sentido preciso:

Sobre os corpos é necessário atentar para três outras ordens: um modo segundo o qual todo o universo corpóreo é anterior as suas partes na consideração; outro modo na medida em que os corpos simples são anteriores aos mistos na consideração; o terceiro é este segundo o qual entre os corpos simples é necessário considerar antes o primeiro, qual seja, o corpo celeste pelo qual todos os outros são sustentados. E estes três [modos] são tratados neste livro que os Gregos intitulam *sobre o Céu*. Porque neste livro são transmitidas coisas relativas a todo o universo, como é manifesto no livro primeiro; coisas relativas ao corpo celeste, como é manifesto no segundo; coisas relativas a outros corpos simples, como é manifesto no terceiro e quarto.⁵⁶

A consideração cosmológica sobre o corpo simples não evoca as categorias da substância, da quantidade e da qualidade. Ela evoca, além da categoria da posição, a categoria do lugar ou mais precisamente a abordagem sobre o aspecto comum às partes constituintes do cosmo: a locomoção natural. É, portanto, a locomoção natural do cosmo a máxima generalidade do assunto central admitido pela ciência natural. Assim, mesmo não havendo o termo, há em Tomás uma cosmologia (natural) com sentido muito preciso: a investigação filosófica sobre a natureza e, sobretudo, a locomoção natural dos corpos simples entendidos como os constituintes essenciais do cosmo. Dentre os corpos simples se destacam, conforme a passagem citada, os corpos celestes: são necessários para a subsistência dos demais entes naturais (*per quod omnia alia firmantur*), nomeadamente, os elementos. É nesse contexto, ademais, que são estabelecidas a segunda e a terceira tese geral da cosmologia, isto é, (i) a locomoção natural circular dos corpos celestes e (ii) a locomoção natural centrípeta e centrífuga dos quatro elementos. As duas teses, aliás, são abordadas por Aristóteles, ao longo dos quatro livros do *De caelo*, segundo Tomás.

⁵⁶ “In corporibus autem est attendere tres alios ordines: uno quidem modo secundum quod totum universum corporeum est prius in consideratione quam partes eius; alio modo secundum quod simplicia corpora prius considerantur quam mixta; tertio secundum quod inter simplicia corpora prius necesse est de priori considerare, scilicet de caelesti corpore, per quod omnia alia firmantur. Et haec tria in hoc libro aguntur, qui apud Graecos intitulatur de caelo. Traduntur enim in hoc libro quaedam pertinentia ad totum universum, sicut patet in primo libro; quaedam pertinentia ad corpus caeleste, sicut patet in secundo; quaedam pertinentia ad alia simplicia corpora, sicut patet in tertio et quarto.” (In DCM, prooemium, n. 3).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há uma noção, na abordagem aristotélica das teses mencionadas, a qual torna a ciência natural e a cosmologia bastante complexas, sobretudo quando o Estagirita vincula as teses, qual seja: a necessidade. Dito de outro modo, para Aristóteles, conforme Tomás, só há locomoção natural centrípeta e centrífuga dos elementos, na medida em que o conjunto formado pelos corpos celestes, o céu, realiza constantemente sua locomoção natural circular. A necessidade celeste, além disso, não diz respeito apenas aos elementos, mas também se refere à própria natureza do cosmo, ou seja, a unidade, a integridade, a perfeição e o ordenamento do cosmo reclamam pelo corpo celeste.

Tomás, ao que parece, prossegue além de Aristóteles na busca pelas razões da necessidade celeste, embora coloque as palavras na boca do Estagirita, sobretudo quando postula o princípio escolástico segundo o qual “a obra da natureza é a obra da inteligência (*opus naturae est opus intelligentiae*).”⁵⁷ Ora, se o corpo celeste é natural e obra da natureza, então também ele está submetido a uma causa superior inteligente. Isso significa que compete à causa da necessidade estabelecer o modo da relação entre os constituintes do cosmo, as inteligências, os elementos e os corpos celestes.

O que justifica a necessidade celeste é a causa superior cujo atributo, Tomás aponta, é a incorporeidade (*nec corporalis*).⁵⁸ É muito importante essa constatação, pois Tomás afirma simultaneamente que a locomoção celeste é necessária e que possui uma causa incorpórea de sua necessidade. Assim, o corpo celeste é natural, assim como sua locomoção, embora o modo como ocorre a relação com os demais constituintes do cosmo advenha diretamente da causa transcendente, uma tese que torna a ciência natural e a cosmologia, em Tomás, bem mais complexas do que em Aristóteles.

⁵⁷ “Sed in quibusdam ista cognitio non est conjuncta tendenti in finem; unde oportet quod dirigatur per aliquod prius agens, sicut sagitta tendit in determinatum locum per determinationem sagittantis; et ita est in omnibus quae agunt per necessitatem naturae; quia horum operatio est determinata per intellectum aliquem instituentem naturam; unde, philosophus dicit, quod opus naturae est opus intelligentiae.” (In Sent., I, d. 35, q. 1, a. 1, resp.).

⁵⁸ Cf. ST, II-II, q. 95, a. 5, resp.

SANTOS, E. B. The relationship between natural and cosmology in Thomas Aquinas. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 43, n. 1, p. 17-38, Jan./Mar., 2020.

ABSTRACT: The present study aims to articulate natural science and cosmology in Thomas Aquinas. Accordingly, I want to investigate the conceptions of cosmos by the following question: can the cosmos (world or universe) be the central topic of natural science in Aquinas? I present three conceptions of cosmos in order to reflect upon this question. The first is the metaphysical one in which the cosmos is a hierarchy of entities. The second is related to cosmography according to which the cosmos is a relation of intercalated spheres. The third, finally, is the cosmological conception that understands the cosmos as the set of simple bodies in perennial natural locomotion.

KEY-WORDS: Natural science. Cosmos. Cosmology. Cosmography. Thomas Aquinas.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução de João Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1996-2000.

ARISTOTELES LATINUS VII 1. *Physica* (translatio Iacobus Veneticus). New York: Brill, 1990.

ARISTOTELES LATINUS VII 2. *Physica* (translatio Vaticana). New York: Brill, 1990.

ARISTOTELES LATINUS (translatio Moerbeke). De caelo et mundo; Metaphysica. In: BRAMS, J.; TOMBEUR, P. (coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

ARISTOTELES LATINUS. De caelo et mundo: liber II (translatio Robertus Grosseteste). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, P. (coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

ARISTOTLE. *Physics*. W. D. Ross (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1936a.

ARISTOTLE. *De caelo*. D. J. Allan (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1936b.

ARISTOTLE. *Metaphysics*. W. D. Ross (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1975.

ARISTOTELES. *Physica* (trad. Moerbeke). In: *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*. Commissio Leonina. Roma: Typographia Polyglotta, 1884. v. II

ARISTOTELES. *Physica* (trad. Miguel Escoto). In: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Venetiis apud Junctas 1562-1574, repr. Frankfurt: Minerva, 1962. v. IV.

ARISTOTELES. Super libro de celo et mundo Aristotelis (trad. Miguel Escoto). In: *Commentaria Magna in Aristotelem De celo et mundo*. Venetiis apud Junctas 1562-1574, repr. Frankfurt: Minerva, 1962. v. V.

AUGUSTINUS. *De civitate Dei*. Ed. B. Dombart et A. Kalb. CCSL, Scholars' Version, Turnhout: Brepols, 2003. p. 47-48.

LEWIS, C. T.; SHORT, C. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1958.

PETRI APIANI. Quid sit cosmografia. In: *Cosmographia Petri Apiani, per Gemmam Frisium apud Louanienses medicum...* Parisiis, vaneunt apud Viuantium Gaultherot, via Iacobea: sub intersignio D. Martini, 1553a.

PETRI APIANI. *Schema praemissae divisionis*. In: *Cosmographia Petri Apiani, per Gemmam Frisium apud Louanienses medicum...* Parisiis, vaneunt apud Viuantium Gaultherot, via Iacobea: sub intersignio D. Martini, 1553b.

THOMAE DE AQUINO. *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. Roma: Typographia Polyglotta, 1884. v. II.

THOMAE DE AQUINO. *In libros Aristotelis De caelo et mundo*. Commissio Leonina. Roma: Typographia Polyglotta, 1886a. v. III.

THOMAE DE AQUINO. *De generatione et corruptione*. Commissio Leonina. Roma: Typographia Polyglotta, 1886b. v. III.

THOMAE DE AQUINO. *Summae Theologiae*. Commissio Leonina. Roma: Typographia Polyglotta, 1888-1906. v. IV-XII.

THOMAE DE AQUINO. *Summa contra gentiles*. Commissio Leonina. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1918-1930. v. XIII-XV.

THOMAE DE AQUINO. *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*. Ed. P. Mandonnet. Paris: P. Lethielleux, 1925. v. II.

THOMAE DE AQUINO. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Ed. P. Mandonnet. Paris: P. Lethielleux, 1929. v. 1-2.

THOMAE DE AQUINO. *Summa contra gentiles*. Roma: Marietti, 1961-1967.

THOMAE DE AQUINO. *De substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*. Commissio Leonina. Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1969. v. XL.

THOMAE DE AQUINO. *De aeternitate mundi*. Commissio Leonina. Roma: Editori di San Tommaso, 1976. v. XLIII

THOMAE DE AQUINO. *Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus*. Commissio Leonina. Paris: Éditions du Cerf, 1992. v. L.

Recebido: 24/01/2017

Accito: 30/06/2019

COMENTÁRIO

EVANIEL BRÁS: A RELAÇÃO ENTRE CIÊNCIA NATURAL E
COSMOLOGIA EM TOMÁS DE AQUINO*Jakob Hans Josef Schneider*⁶⁰

O tema do artigo aqui comentado atinge uma das perspectivas mais importantes na Idade Média, mas que é, ao mesmo tempo, apenas de um interesse histórico.⁶¹ Trata-se do que se chama, em alemão, *Weltbild* (imagem do mundo) ou *Weltanschauung* (imaginação, ou seja, intuição do mundo), decisivamente e irreversivelmente revolucionada pela descoberta do telescópio que Galilei (*Siderius Nuncius*, Venécia, 1610) dirigiu à lua e apagou com essa ação a divisão aristotélica da toda realidade entre uma realidade acima da esfera da lua e abaixo da esfera da lua. A lua tornou-se a mesma sujeira como a da terra; melhor: dependendo da perspectiva, a terra virou uma das estrelas, entre outras. Pelo menos o telescópio mostrou que, no universo todo, dominam as mesmas leis naturais.

Para mostrar o mérito do artigo de Brás, indicarei quatro pontos que podem esclarecer o fundo intelectual de Tomás de Aquino, que não é um *expert* em astronomia ou cosmologia. Ele depende, a esse respeito, das informações, sobretudo das traduções das obras de Aristóteles, dos comentadores dele e de outras fontes, como de Ptolomeu, por exemplo, e da filosofia árabe, a exemplo de Avicena.

Um primeiro ponto é o seguinte: tanto na Antiguidade quanto na Idade Média, a divisão da realidade entre duas realidades bem diferentes é

⁶⁰ Docente na Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: jakob.schneider@ufu.br

⁶¹ Litt (1963) trata do assunto de modo magistral e completo.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020v43n1.03.p39>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

deveras significativa, aliás, tanto quanto na filosofia árabe (Avicena), judaica (Moises Maimônides) e cristã (Tomás de Aquino). Tal dualidade domina a divisão das ciências filosóficas também, como no sistema da formação escolar das *septem artes liberales*, no qual a *astronomia* faz parte do *quadrivium* junto com a aritmética, geometria e música. São *scientiae reales*, ao passo que o *trivium* representa as *scientiae sermocinales*, ciências da linguagem. As *scientiae reales*, ou seja, o *quadrivium*, são ciências matemáticas. Aliás, podemos definir a cosmologia como uma “geometria celeste”, pois mede as proporções entre os movimentos celestes. No século XIII, esse sistema da formação escolar mudou com a *De divisione philosophiae de Dominicus Gundissalinus* e com a tradução do Al-Farabi *De scientiis* (SCHNEIDER, 2011, p. 41-51) e, sobretudo, com a constituição das universidades medievais. Um resumo se encontra na *Margarita philosophica*, de Gregorius Reisch (Ex Heidelberga iij KP Januariar. 1496, Venecia, 1502, fol. 3). Gregorius divide a *philosophia* em a *philosophia theoricæ siue speculativa* e a *philosophia practica*; a *philosophia speculativa*, ademais, em a *philosophia rationalis* e *realis*. As ciências matemáticas, o *quadrivium*, são situadas na parte da *philosophia realis*, como também a *metaphysica*. Nesse sentido, é importante mencionar que a metafísica pertence às ciências reais, como Tomás de Aquino a situa sempre nos seus proêmios aos seus comentários dos *libri naturales* de Aristóteles. Segundo Tomás, a metafísica é, em primeiro lugar, uma análise da substância e, nesse ponto, trata-se, então, da questão se temos que contar com *substantiae separatae* enquanto princípios dos movimentos celestes.

Nessa *Margarita philosophica* se encontra também a sistematização antiga das ciências naturais, ou seja, dos *libri naturales* de Aristóteles, na seguinte ordem: segundo Tomás, precisamos começar através de um princípio científico, a saber, da aplicação do universal ao particular, com a (1) *Física* (*φυσικὴ ἀκρόασις*), que trata do movimento em comum. (2) Em seguida, tratamos do movimento circular do céu (*περὶ οὐρανοῦ*, *De caelo et mundo*). (3) Depois, do movimento substancial (*De generatione et corruptione*), (4) do movimento linear (*Meteora*) e (5) *De mineralibus* (um escrito pseudoaristotélico) até o (6) movimento da alma (*De anima*), o *Sextus Liber de Naturalibus*, como Avicena o nomeia. Isso quer dizer até os princípios do ser que são, em primeiro lugar, princípios inteligíveis, ou seja, inteligências e, em segundo lugar, causas segundas; e nesse contexto, até o primeiro princípio das coisas naturais que deveria ser um intelecto: o primeiro motor imóvel, pois um movimento circular simboliza um movimento intelectual, tanto na alma intelectual do ser humano (reflexão) quanto nas “almas motrizes celestes” que

se chamam inteligências ou intelectos separados ou substâncias separadas ou anjos. Mas essa pesquisa do intelecto (νοῦς) não é um assunto das ciências naturais, mas da metafísica, pois o intelecto é imaterial e não pode ser, por causa disso, um objeto da filosofia natural.

Dado que o movimento circular é um símbolo de um movimento espiritual, preciso me referir a um trecho da *Metafísica* (XII. 7. 1072 b 18-31) de Aristóteles, onde ele caracteriza o primeiro motor imóvel que ele chama também “o primeiro princípio” (πρώτη ἀρχή 1072 b 11), cuja existência ele já mostrara no VIII. Livro da sua *Física* (cap. 7-9) de seguinte modo:

Ora, o pensar (νόησις) em si mesmo ocupa-se com aquilo que é em si mesmo o melhor, e o pensar no mais elevado sentido com aquilo que é no mais elevado sentido o melhor. E o pensamento pensa a si mesmo através da participação no objeto do pensamento. De fato, torna-se um objeto do pensamento graças ao ato (ἐνέργεια) de apreensão (αἴσθησις) e pensar (νόησις), de sorte que pensamento e objeto do pensamento são idênticos (τοιούτων), porque aquilo que é receptivo do objeto do pensamento, isto é, a substância (οὐσία), é pensada. E ele funciona em ato ao possuir esse objeto. Consequentemente, é o ato e não a potência o elemento divino que parece que o pensamento encerra, e o ato da especulação (θεωρία) é o mais prazeroso e melhor (ἢ θεωρία τό ἥδιστον και ἄριστον). Se, então, Deus está naquele bom estado no qual as vezes estamos, isso suscita nosso maravilhamento (θαυμαστόν), e se num melhor ainda, experimentamos um maravilhamento ainda maior. E Deus está num estado melhor. Ademais, a vida (ζωή) também pertence a Deus, já que o ato de pensamento é vida, e Deus é este ato (ἐνέργεια). E o ato essencial de Deus é a vida maximamente boa e eterna (ἀρίστη και αἰδιον). Afirmamos, portanto, que Deus é um ser vivo, eterno, maximamente bom, e portanto a vida e uma contínua existência eterna dizem respeito a Deus, pois isso é o que Deus é. (ARISTÓTELES, 2014).

A tese da identidade do pensamento e do objeto de pensar leva às seguintes reflexões, isto é, “dificuldades” (ἀπορία): se Deus é “um ser vivo, eterno, maximamente bom” e está pensando sempre em ato; e se pensar significa sempre pensar algo; o que é, então, que Deus pensa? Se ele, enquanto uma “inteligência” (νοῦς, ou seja, οὐσία νόησις), pense “algo”, esse algo deveria, enquanto um pensamento possível, limitar sua existência eterna e infinita de pensar, que contradiz sua essência de estar sempre em ato de pensar, a saber, uma contínua existência eterna, ou seja, uma “substância mais excelente” (ἀρίστη οὐσία). Se ele é, por outro lado, apenas uma potência (δύναμις) de pensar em “certas coisas”, isso significaria um movimento para o “pior”, que

contradiz o fato de que ele pensa sempre num sentido mais elevado, o melhor. Mas a “vida maximamente boa e eterna” é sua própria vida. “A conclusão é que a inteligência pensa a si mesma, se é isto o melhor – e o seu pensar é um pensar do pensar (νόησις νοήσεως).” (*Metaph.* XII, 9. 1074 b 15-34). Aqui se encontra a identidade do pensar e do pensado e, então, num sentido mais alto, a autoidentidade e a autopresença do espírito. Uma teoria do intelecto e seus vários usos linguísticos é necessária, pois os movimentos celestes são relacionados, acerca dos princípios de seus movimentos, com os princípios inteligíveis que se chamam *intelligentias*.

Quanto a uma teoria do intelecto, preciso acrescentar um segundo ponto: um dos usos linguísticos do intelecto, do νοῦς, isto é, da οὐσία νόησις surge de uma questão do Livro XII, cap. 8. 1073 a 15-1074 b 14 da *Metafísica*: quantos “princípios motrizes imóveis” precisamos assumir fora do primeiro motor imóvel, ou seja, do “primeiro amovido movendo” (τὸ πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον 1074 a 37), para uma explicação satisfatória da geração do céu e da natureza? Aristóteles deixa essa questão em aberto. Apenas Avicena preencherá essa falta de explicação.

É bem claro que só há um único céu (οὐρανός, (1074 a 31)). No entanto, com quantas substâncias inteligíveis, que a tradição aristotélica chama também *intelligentiae* (os cristãos “anjos”), devemos contar, isso é um assunto da astronomia, ou da “geometria celeste”. Na realidade, é um assunto da metafísica. Trata-se do primeiro princípio do ser, de um intelecto puro estando sempre em ato de pensar, quer dizer, da relação entre a eternidade divina e a temporalidade do mundo, ou seja, da concepção filosófica da *generatio* do mundo ou da concepção teológica da *creatio ex nihilo* do mundo. No XII. Livro das *Confessiones*, Agostinho tenta dar uma resposta ao problema da eternidade do mundo, segundo a qual temos a ver com uma separação estrita entre eternidade divina e temporalidade do mundo. A esse respeito, e através da distinção entre *aeternitas* (sem início no tempo e sem fim) e *sempiternitas* (início no tempo e duração continua e infinita), Tomás se posiciona bem claro, no seu *De aeternitate mundi*: as duas proposições, “o mundo é criado”, a saber, tem um início no tempo, e “o mundo é eterno” são compatíveis e não se contradizem. Nisso concorda a posição de Moisés Maimônides e, como mostrei (SCHNEIDER, 1999, p. 121-141), também a de Averróis.

Ademais, é bem claro, o primeiro motor imóvel é eterno. Logo, o primeiro movimento gerado é também eterno. O assunto em questão é: como a pluralidade dos “mundos” dentro desse único céu pode ser gerada, no caso

em que *ex uno non fit nisi unum* (a partir do Uno só se torna um Uno) é um princípio válido. Como podemos explicar, então, o fato da pluralidade das coisas, em face da unidade do primeiro princípio? Avicena oferece uma resposta, mais influente na Idade Média, na sua *Metaphysica sive scientia divina*. Ela é bem conhecida até pelo menos Girolamo Savonarola.⁶²

Um terceiro ponto, por conseguinte: a Idade Média conhece outras respostas à questão de como o mundo foi gerado, ou seja, foi criado: o *Liber de causis*, surgido da escola de Al-Kindi, o manual da metafísica medieval, a *Theologia Aristotelis*, também nascida na escola de Al-Kindi e, sobretudo, o pequeno tratado *De intellectu et intellecto*, de Al-Kindi com o qual ele iniciou um *genre littéraire* específico na Idade Média. Em seguida, aparecem o *De intellectu et intellecto*, de Al-Farabi (cf. SCHNEIDER, 2015, p. 224-246), *De intelligentiis*, de Avicena, e o comentário de Averróis ao *De anima* de Aristóteles. A partir do tratado de Al-Kindi sobre o intelecto, surgem muitos tratados e comentários na Idade Média latina: os anônimos *De potentiae animae*, Alberto Magno, *De intellectu et intelligibili*, Sigero de Brabant, *De anima*, entre outros, sempre com respeito ao capítulo 5 do III. *De anima*, de Aristóteles.

Os capítulos 4, 5 e 6 do III. Livro do *De anima* são de grande importância para a filosofia medieval. Brás cita, com toda razão, esse III. Livro do *De anima*. No capítulo 5 (430 a 10-19), Aristóteles repete, a propósito do νοῦς ποιητικός, chamado pelos latinos *intellectus agens*, todas as características do XII. Livro da sua *Metaphysica* capítulo 7. Ele é:⁶³

χωριστός, *separabilis*; separado (da matéria);

ἀπαθής, *non mistus passioneque vacat*; impassível;

ἀμιγής; não misto (da forma e matéria);

τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια, *substantia sua actu*; estando sempre em ato por (sua) natureza;

ἀθάνατον καὶ ἀίδιον, *immortale aeternumque*; imortal e eterno;

⁶² Cf. SAVONAROLA (2012, p. 241): “quia ab uno non procedit nisi unum in quodam una, ut dicit Avicenna, qui hanc opinionem sequitur, tum quia ab una causa perfectissima non potest procedere nisi unus effectus perfectissimus [...]”.

⁶³ Por causa dos termos latinos, cf. ARISTOTELES, *Opera Omnia*, Graece et Latine, cum Indice Nominum et Rerum. Paris: Ambrosio Firmin Didot, Instituti Imperialis Franciae Thyographo, Via Jacob 56, 1848-1854, v. III, p. 468. Ver também: Aristoteles Latine. *Interpretibus variis edidit Academia Regia Borussica*. Berlin, 1831, apud REIMERUM, Georgium. *Nachdruck herausgegeben und eingeleitet von Eckhard Kessler*. Humanistische Bibliothek. Texte und Abhandlungen, begründet von Ernesto Grassi, Reihe II, Texte Band 30. München. Wilhelm Fink, 1995; *De anima*, tradução de Johannes Argyropulos (1415-1487), p. 223.

τῷ πάντα ποιεῖ, *omnia facit*; que faz tudo;

τιμώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης, *semper enim id quod agit, praestabilius est eo, quod patitur, et principium materia*; sempre é aquela coisa mais nobre que age do que aquela que sofre, e o princípio do que a matéria.

Avicena, por exemplo, situa esse intelecto agente na esfera da lua, que, cheia das formas inteligíveis, dá para os homens as espécies inteligíveis, a saber, o conhecido. Essa tese é, para Tomás, inaceitável. No entanto, o que Tomás aceita é a reinterpretação das ideias platônicas enquanto pensamentos de um intelecto (*intellectus agens*) e não substâncias separadas e criadoras e, na base disso (Avicena), as ideias tornam-se razões eternas, isto é, ideias divinas (Santo Agostinho). Trata-se, aqui, daquilo que Gilson (1926, p. 5-127) chama “l’augustinisme avicennisant” (veja *Summa theologiae* I, 84, 4 e 5).

Na realidade, a tradição filosófica da filosofia árabe é um conjunto da cosmologia e metafísica (DAVIDSON, 1992) para uma explicação estritamente filosófica da geração do mundo, na base de um aristotelismo neoplatonizante, na base da *Plotiniana arábica*. Tomás, por seu turno, explica a geração do mundo no seu comentário do *Liber de causis*, na base da *Elementatio theologica*, de Proclo, que ele conheceu através da tradução de Guilherme de Moerbeke e corrigiu, por meio do Dionísio Areopagita. O que interessa a Tomás, na cosmologia, é que o mundo não surgiu por acaso. Ele é criado por uma inteligência divina; e isso, junto com Aristóteles, na sua *Física* (II, 6. 198a10-14): “antes de tudo o pensamento e a natureza são a causa de todo o ser.” (SCHNEIDER, 2013, p. 395-410).

Um quarto ponto é o seguinte: conhecemos, na Idade Média, uma tradição que Clemens Baeumker chama, no seu *Witelo* (Vitelo),⁶⁴ “Lichtmetaphysik” (metafísica da luz), ou seja, “Perspektivwissenschaft”

⁶⁴ Cf. BAEUMKER, C. *Witelo*. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 3/2). Münster: Aschendorff, 1908, Repr. 1991. *Witelonis Perspectivae liber primus*: Book I of Witelo’s “Perspectiva”: An English Translation with Introduction and Commentary and Latin Edition of the Mathematical Book of Witelo’s “Perspectiva”, ed. and transl. S. Unguru, Studia Copernicana, Nr. 15, Wrocław 1977; *Witelonis Perspectivae liber quintus*: Book V of Witelo’s *Perspectiva*: An English Translation with Introduction and Commentary and Latin Edition of the First Catoptrical Book of Witelo’s *Perspectiva*, ed. and transl. und A. Mark Smith, Studia Copernicana, Nr. 23, Wrocław 1983.

(ciência da perspectiva), surgida da ótica, a nova ciência na Idade Média latina do século XIII, vindo do árabe, a saber, do Al-Kindi.⁶⁵

A esse respeito, Brás menciona Roberto Grosseteste (2012). Posso acrescentar outros, como Al-Kindi, *De radiis*. Mas há, também, textos de conteúdo teológico, por exemplo, as *Regulae caelestis iuris*, de Alain de Lille, que usa o anônimo *Liber viginti quattuor philosophorum* (*Livro dos vinte e quatro filósofos*), particularmente sua primeira e segunda definições de Deus. Na primeira, “*Deus est monas monadem gignens in se unum reflectens ardorem*” (Deus é o monas (uno) que gera uma unidade, um uno (monas), refletindo em si mesmo o único ardente éter). A segunda definição de Deus, “*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*” (Deus é a esfera infinita, cujo centro está por toda a parte e cuja circunferência, em lado nenhum), queria expressar “*per modum imaginandi*” (pelo modo da imaginação), ou seja, pelo modo de uma imagem ou de um rascunho, o que a primeira definição pretendia dar a pensar. A formulação paradoxal: Deus é a “esfera infinita, cujo centro está em toda parte e cuja periferia em lado nenhum” é ilustrada pela metáfora da luz: a luz infinita cria um raio infinito a brilhar, refletindo sobre si mesmo. “Infinito”, porque o *archetypus mundus* é o “conteúdo” das ideias infinitas; “em toda parte”, na reflexão (*in reflexione*) do criando sobre o criado e vice-versa. A periferia simboliza a sabedoria gerada (*sapientia genita*); “em lado nenhum” porque a luz é elevada, isto é, superior sobre todo o infinito, sobre todas as infinitas coisas, e é incluída em nada, ou seja, em nenhuma coisa; não “*quantitatiue*”, mas segundo a “simplicidade de sua natureza” (*sed simplicitate suae naturae*). Assim, a infinita diversidade ou pluralidade do mundo inteligível, quer dizer, da “*sphaera intelligibilis*”, é fundada numa simples unidade, ou seja, na simplicidade única do uno. O mundo é *imago dei*, uma imagem de Deus, como diz o *Asclepius* (*Esculápio*); ou com as palavras do *Liber viginti quattuor philosophorum*: “*uniuersum est templum diuinum*” (O universo é o templo divino).⁶⁶ Talvez essa tese seja o

⁶⁵ Cf. LINDBERG, David C. *Auge und Licht im Mittelalter*. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler, übers. v. M. Althoff. Frankfurt a. M.: 1987 (Orig.: *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago, 1976); idem, Roger Bacon and the origins of perspective in the West. In: GRANT, E.; MURDOCH, J. E. (Ed.). *Mathematics and its applications to science and natural philosophy in the Middle Ages*. Essays in honor of Marshall Clagett. Cambridge, 1987, p. 249-268; idem, Roger Bacon on Light, Vision, and the Universal Emanation of Force. In: HACKETT, J. (Ed.), *Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays*. Leiden/New York/Köln, 1997, p. 243-275.

⁶⁶ Cf. ALANUS DE INSULIS. *Magister Alanus de Insulis Regulae caelestis iuris*. In: HÄRING, N. M. (ed.). *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 48, 1981, p. 97-226; LILLE, A. V. *Regulae theologiae. Regeln der Theologie*. Lateinisch – deutsch, übersetzt und eingeleitet von Andreas Niederberger und Miriam Pahlmeier. Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, hrsg. v. Matthias Lutz-

centro da intelectualidade cristã e suas reflexões da cosmologia, astronomia, metafísica e teologia.

Para concluir, em relação ao primeiro ponto exposto acima gostaria de prestar atenção à divisão das ciências naturais enquanto ciências reais da qual a cosmologia faz parte, tanto quanto a metafísica, que não se ocupa de uma realidade fingida, mas, assim como a cosmologia, também de uma realidade real e verdadeira (*trans physicam*) e seus princípios motrizes. Conhecemos uma “lei natural” da Antiguidade e da Idade Média, ou seja, uma definição comum do movimento provindo de Aristóteles: *omne quod movetur ab alio movetur*. Contudo, isso não pode ir ao infinito; logo, deve haver um primeiro movendo, que não é movido por outro movido; que, então, só pode ser uma inteligência, pois é um automovimento, o qual é símbolo de uma inteligência. Por causa disso, a divisão da realidade entre uma realidade acima da esfera da lua e outra, embaixo dela. Essa definição aristotélica do movimento também acaba com Galilei e Descartes, para quem o movimento é um movimento contínuo até o repouso, ou seja, com I. Newton, um movimento para zero.⁶⁷

O segundo ponto atinge a explicação da geração do mundo, caso o princípio *ex uno non fit nisi unum* seja um princípio verdadeiro. Na cosmologia, isso é um assunto da questão: quantos princípios motrizes precisamos assumir, para explicar os vários movimentos dos planetas? E. Brás explica essa questão, através da *Cosmographia* de Petrus Apianus, que arrolou quinze movimentos celestes não movidos. Aristóteles, se não me engano, cinquenta e três. A Idade Média conta com dez primeiros princípios motrizes: o primeiro é que se chama o céu cristalino (Dante Alighieri, *Convívio* II, xiv, 14) e que se chama também o *firmamentum*, o *primum mobile* e, em seguida, os movimentos dos planetas até o da lua.

A esse respeito, Avicena e o *Liber de causis* conhecem o seguinte modo da geração, isto é, criação do mundo: se o primeiro princípio, ou seja, o Uno é uma inteligência, um intelecto pensando sempre em ato, o que é que ele pensa? Se ele pensa sempre em ato, desse pensamento surge necessariamente

Bachmann, Alexander Fidora, Andreas Niederberger, Bd. 20. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2009, p. 56-64. Anônimo, *Liber XXIV philosophorum. Das pseudohermenische Buch der vierundzwanzig Meister*, In: BAEUMKER, C. *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, ed. Martin Grabmann, Münster, Aschendorff, 1927, p. 194-214 (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, v. XXV/2); *Le livre des XXIV Philosophes*, traduit du latin, édité et annoté par François Hudry, Grenoble, 1989.

⁶⁷ Def. III: *Materia vis insita est potentia resistendi, qua corpus unumquodq, quantum in se est, perseverat in statu suo vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum*. (NEWTON, 1686, p. 8).

uma segunda *intelligentia*; e se essa *intelligentia* pensa em sua origem enquanto uma possível *intelligentia*, surge daí o primeiro corpo celeste, o *primum mobile* e, assim, até a última *intelligentia*: a esfera da lua, onde é situado o *intellectus agens*, que é cheio das formas inteligíveis e, a partir dele, efluem as espécies inteligíveis na alma intelectual do homem, a saber, pelo qual o *intellectus possibilis* (intelecto possível), que é nosso intelecto, passa da potência ao ato de conhecer algo como tal coisa.

Também essa teoria de Avicena dos intelectos separados provindos de um conjunto da especulação metafísica, da cosmologia e do conhecimento não é aceitável para Tomás de Aquino (veja *Suma de Teologia* I, 79). A diferença entre *intellectus agens* e *intellectus possibilis* que Aristóteles faz, no III. Livro cap. 5 do *De anima*, Tomás interpreta de seguinte forma: a comparação aristotélica do sol enquanto princípio das coisas coloridas com o intelecto agente enquanto princípio das coisas conhecidas, Tomás reúne junto com Agostinho (*Confissões* X, 8: “Palácio da memória”), na metáfora da “luz intelectual”, isto é, da “luz natural da razão” (GUILLET, 1927, p. 79-88), uma das metáforas mais importantes na história da filosofia. A “luz intelectual” representa o intelecto agente em nós.

O terceiro e quarto pontos do meu comentário posso juntar. Acerca de uma hierarquia dos corpos celestes, deveria ser de grande interesse o tratado *De coelesti hierarchia* de ps.-Dionysius Areopagita, que trata sobre a hierarquia dos intelectos separados que Tomás chama, com Dionysio, de anjos e que são, na filosofia de Avicena, as inteligências. O quarto ponto é um acréscimo, pois, a meu ver, essa metafísica da luz, ou seja, a ciência da perspectiva, explica bem a importância da cosmologia para uma teoria medieval do conhecimento, para uma concepção metafísica e teológica de toda a realidade, nas condições do ser humano na vida presente.

A essa concepção pertence também o que se chama *cosmographia*, a questão da medida da terra através da interpretação dos sinais do céu e das constelações dos astros e do sol e da lua, por exemplo para a previsão do tempo,⁶⁸ muito importante para o sobreviver do ser humano, por exemplo na agricultura, na medida do tempo das estações do ano,⁶⁹ nas orientações nas

⁶⁸ BOS, Gerrit; BURNET, Charles (orgs.). *Scientific Weather Forecasting in the Middle Ages: The Writings of Al-Kindi*, Studies, Editions, and Translations of the Arabic, Hebrew, and Latin Texts, New York, Routledge, 2000, 2016.

⁶⁹ Cf. por exemplo: STERN, Sacha; BURNETT, Charles (orgs.). *Time, Astronomy, and Calendars in the Jewish Tradition*. Leiden ; Boston: E. J. Brill, 2014.

viagens nas ruas e, sobretudo, na navegação no alto mar, por exemplo na época da descoberta da América no século XVI como a *Cosmographiae Introductio* de Martin Waldseemüller no ano de 1507 mostra.⁷⁰ Cosmografia então tem a ver com uma construção de uma *mappa mundi*, daquela a *Peutingeringiana* deve ser a primeira, a mapa no Império Romano, depois a mapa da terra de Erbstorf (1236) na Idade Média, a famosa *Ymago mundi* de Pierre d'Ailly, e depois outras até os globos modernos da nossa terra.

Assim, o IV. Livro da *Meteora* de Aristóteles é intitulado *De impressionibus superioribus*, por exemplo: *Tractatus Petri de Eliaco*⁷¹ *Episcopi Cameracensis, Super libros Metheororum: de impressionibus aeris. Ac de hiis quae in prima, secunda, atque tertia regionibus aeris fiunt, sicut sunt Sydera cadentia, Stellae Cometae, Pluuia, Ros, Pruina, Nix, Grando, Ventus, Terraemotus, deque generatis infra terram*. Conhecemos a influência da lua sobre a altura dos mares.⁷² Gostaria de sublinhar a importância prática da cosmologia para a nossa vida cotidiana. Então, temos a tomar em consideração vários termos para o mesmo fenómeno: ‘astronomia’, ‘cosmologia’, ‘cosmografia’ e ‘astrologia’ que têm vários sentidos em vários contextos.

Agradeço ao autor, E. Brás, por um artigo estimulante, que provocou minhas observações e meu comentário.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

DAVIDSON, H. A. *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect*. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. Oxford: University Press, 1992.

GILSON, É. Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin? In: GILSON, É. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. Paris: J. Vrin, 1926. p. 5-127. t. I

GROSSETESTE, R. *Tratado da luz e outros opúsculos sobre a cor e a luz*. Latim – Português. Porto: Afrontamento, 2012.

⁷⁰ WALDSEEMÜLLER, Martin. *Cosmographiae Introductio*. New York: The United States Catholic Historical Society, 1907.

⁷¹ Petrus de Alliaco, ou seja, Peter of Ailly ou Pierre d'Ailly (1350-1420): *ymago mundi, elou a mappa mundi*.

⁷² Cf. por exemplo: MA'SAR, Abu. *The Great Introduction to Astrology*. Leiden; Boston, E. J. Brill, 2019, p. 262: “On the indication proper to the Moon for the ebb and flow”.

GUILLET, J. O.P., La “lumière intellectuelle” d’après S. Thomas. “οἶον το φῶς” – *De anima* III, 5. 430 a 15. In: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. Paris: J. Vrin, 1927. p. 79-88. t. II.

LITT, T. *Les corps célestes dans l’univers de saint Thomas d’Aquin*. Louvain: Publications Universitaires; Paris: Béatrice Nauwelaerts, 1963 (Philosophes Médiévaux, 7).

NEWTON, I. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Julii 5. 1686, Londini Jussu Societatis Regiae ac Typis Josephi Streater. Prostat apud plures Bibliopolas. Anno MDCLXXXVII, p. 8.

SAVONAROLA, G. De doctrina Platoniorum. In: *Inter omnes Plato et Aristoteles*: Gli Appunti Filosofici di Girolamo Savonarola, Introduzione, edizione critica e commento, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, Textes et Études du Moyen Âge, 66, A cura di Lorenza Tromboni. Porto: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2012. p. 239-262.

SCHNEIDER, J. H. J. The Eternity of the World. Thomas Aquinas and Boethius of Dacia. In: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. Paris: J. Vrin, 1999. p. 121-141. t. 66.

SCHNEIDER, J. H. J. Philosophy and Theology in the Islamic Culture: Al-Farabi’s. *De scientiis. Philosophy Study*, Netherlands, v. 1, n. 1, p. 41-51, 2011.

SCHEINDER, J. H. J. A Imagem de Platão em Tomás de Aquino. Observações a uma Controvérsia Medieval: Platão e/ou Aristóteles. *Cultura e Fé Revista de Humanidades*, Porto Alegre, ano 36, n. 143, p. 395-410, out./dez. 2013.

SCHNEIDER, J. H. J. A Teoria do Intelecto segundo Al-Farabi. Teologia e Filosofia no Mundo Árabe Latino Medieval. *Poliética (PUC)*, São Paulo, v. 3 n. 2, p. 224-246, 2015.

“KIERKEGAARD NÃO SE DESPRENDEU DE HEGEL”: NOTAS SOBRE O JUÍZO DE HEIDEGGER SOBRE KIERKEGAARD EM A *HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE*

Gabriel Ferreira da Silva¹

RESUMO: O curso proferido por Heidegger, no semestre de verão de 1923, e publicado posteriormente, sob o título de *Ontologia: a hermenêutica da facticidade*, é um dos importantes *loci* nos quais Heidegger deixa entrever tanto a influência e importância de Kierkegaard quanto algumas de suas avaliações acerca do pensamento do filósofo dinamarquês. Uma delas, em especial, não obstante formule um interessante juízo sobre a relação entre Kierkegaard e Hegel – a partir da figura de F. A. Trendelenburg –, um dos temas mais revisitados da literatura interpretativa sobre Kierkegaard, não tem sido objeto frequente de avaliação por aqueles intérpretes. Assim, o objetivo deste artigo é expor, analisar e avaliar as teses de Heidegger sobre a relação Kierkegaard-Hegel, a fim de sopesá-las em sua correção. Por fim, o artigo apresenta algumas reflexões metafísicas, avaliando o juízo de Heidegger sobre Kierkegaard, quanto a não ter se “desprendido de Hegel”.

PALAVRAS-CHAVE: Kierkegaard. Heidegger. Hegel. Trendelenburg. Ontologia.

INTRODUÇÃO

No curso do semestre de verão de 1923, intitulado *Ontologia: a hermenêutica da facticidade*, ao tratar de expor a visão geral da filosofia presente em sua verve totalizante do ser (e em sua tendência mais atual, lotziana-platônica), Heidegger chega à dialética. Segundo ele mesmo, a dialética pressupõe que o ser possa ser apreendido em sua totalidade em um sistema ordenado.

Nesse ponto, Heidegger expõe explicitamente algumas ideias a respeito do pensamento de Kierkegaard, articulando ao menos três teses dignas de uma análise mais detida (OHF, § 8). Explicitar tais teses, bem como avaliá-las a fim de sopesar a leitura heideggeriana sobre Kierkegaard, é o principal

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), RS – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-2255-5173>. E-mail: gabrielferreira@unisinors.br

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n1.04.p51>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

objetivo deste trabalho, que, por fim, nos conduzirá a algumas reflexões metafilosóficas acerca do que significa aferir as relações de dependência ou ruptura entre dois filósofos.

Começemos pelo trecho em questão:

A pertinácia da dialética, que deriva sua motivação de uma fonte muito definitiva, está documentada muito claramente em Kierkegaard. No aspecto propriamente filosófico do seu pensamento, ele não se liberta de Hegel. Sua virada posterior para Trendelenburg é só documentação a mais de quão pouco radical ele era em filosofia. Ele não se deu conta de que Trendelenburg via Aristóteles pelas lentes de Hegel. Sua leitura do paradoxo para dentro do Novo Testamento e das coisas cristãs eram simplesmente hegelianismo negativo. (GA 63, §8, p. 41-42. OHF, §8, p. 33).²

Nessa passagem, Heidegger articula ao menos três teses:

1. A persistência da dialética torna-se manifesta de modo mais nítido no caso de Kierkegaard;
2. Num sentido filosófico, Kierkegaard não chegou a desprender-se de Hegel. Sinal disso é seu uso de Trendelenburg, que, por sua vez, via Aristóteles através de Hegel;
3. A leitura de Kierkegaard sobre o paradoxo no Cristianismo não passa de hegelianismo negativo.

A fim de aferir o valor de verdade da primeira tese, seria necessário um exame mais aprofundado sobre a distinção entre os conceitos hegeliano e kierkegaardiano de dialética, o que extrapolaria os objetivos deste trabalho. Ainda assim, é possível avaliar, mesmo indiretamente, que a tese 1, a qual pressupõe certa univocidade no sentido do termo “dialética” em Hegel e Kierkegaard, não se sustenta a partir do exame da segunda tese, que articula mais explicitamente o que aqui nos serve de objeto, ou seja, (2.1) que

² “Die ganz bestimmt motivierte Hartnäckigkeit der Dialektik dokumentiert sich am schärfsten an Kierkegaard. In der eigentlich philosophischen Hinsicht ist er von, Hegel nicht losgekommen. Sein späterer Anschluss an Trendelenburg ist nur das verschärfte Dokument dafür, wie wenig radikal er philosophisch war. Er merkte nicht dass Trendelenburg Aristoteles durch die Brille Hegels sah. Das Hineinlegen des Paradoxen in das Neue Testament und das Christliche ist einfach negative Hegelianismus.” (GA, 63, p. 41-42). Salvo quando indicado, todas as traduções são de responsabilidade do autor.

Kierkegaard não se afastou ou se desprende de Hegel, o que ficaria evidente (2.2) pela apropriação e uso que Kierkegaard teria feito de Trendelenburg³.

Isso é particularmente interessante porque, para além da tese principal, é possível, de certo modo, compreender a leitura que o próprio Heidegger fizera de Trendelenburg. Para que se possa entender esse ponto, é preciso compreender ao menos duas coisas as quais se interconectam de maneira absolutamente não-acidental, a saber, (a) o panorama histórico da *logische Frage* (Questão Lógica) e, portanto, da relação Hegel-Trendelenburg e (b) como a leitura e a recepção de Kierkegaard de tal panorama são incorporadas em sua própria avaliação (crítica) da dialética hegeliana. Antecipando já a conclusão, uma das principais razões pelas quais dificilmente Kierkegaard pode ser visto como um paroxismo da dialética hegeliana é que Kierkegaard importa integralmente a crítica de Trendelenburg a tal modalidade de dialética. Assim, aparece também já aqui quão questionável é a leitura de Heidegger especificamente sobre Trendelenburg não ter se afastado de Hegel, inclusive em sua leitura de Aristóteles. Tal ponto será tratado mais adiante.

1 TRENDELENBURG, O *REVIVAL* DE ARISTÓTELES NO XIX E A *LOGISCHE FRAGE*

Voltemos à segunda tese. Heidegger afirma explicitamente que Kierkegaard não teria se soltado ou desprendido (*nicht losgekommen*) de Hegel. Heidegger faz ainda sua afirmação repousar sobre um argumento indireto, ou seja, via o uso que Kierkegaard teria feito de Trendelenburg. Logo, ainda sem avançar muito na análise do valor de face da tese de Heidegger sobre Kierkegaard, mas ficando apenas em seu aspecto formal, para que a tese (2) esteja correta, é preciso, ao menos em parte, que a avaliação de Heidegger sobre Trendelenburg esteja correta, o que parece igualmente pouco defensável. Vejamos esse aspecto mais detalhadamente.

De uma maneira geral, é importante ter em mente que, seguindo Beiser (2013), não é errado dizer que, desde Schleiermacher, Trendelenburg foi último grande aristotélico e um dos pais do *revival* de Aristóteles, no século XIX. Para além da importância cabal daquilo que podemos chamar de sua filosofia própria, Trendelenburg dedicou-se ao estudo de Aristóteles desde sua

³ A tese 3 também não parece ser defensável. Embora seja pouco claro o que aqui Heidegger entende por “hegelianismo negativo” (*negative Hegelianismus*), ao menos do ponto de vista do que Kierkegaard deriva de sua compreensão do “crístico” e do paradoxo, parece difícil sustentar que seja possível defini-lo de maneira satisfatória apenas com referência (ainda que negativa) a Hegel.

tese de doutorado, publicada em 1826 e intitulada *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*. É relevante retomar aqui a tese de doutorado de Trendelenburg, por um motivo particularmente interessante para a nossa apreciação do juízo de Heidegger. Trendelenburg temia especialmente a avaliação de um dos membros da banca justamente devido ao fato de que o trabalho criticara a interpretação dialética da história da filosofia. Tal examinador era o próprio Hegel (cf. BEISER, 2013, p. 20-21). No entanto, tal discordância era apenas um vislumbre do que viria a acontecer depois. Ainda em 1826, convidado a contribuir para o *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, um periódico inaugurado por hegelianos naquele mesmo ano, Trendelenburg submetera uma resenha indiscutivelmente crítica de um livro de Karl Michelet sobre a ética de Aristóteles. Em tal resenha, Trendelenburg criticara frontalmente o “rígido esquematismo” de Karl Ludwig Michelet⁴, o que constituía um ataque bem pouco velado ao modelo hegeliano do autor em lidar com o Estagirita. Tal crítica foi, de fato, tão pouco sutil que, por fim, o próprio Hegel, incomodado com o conteúdo da resenha, pediu aos editores que ela não fosse publicada, no que foi prontamente atendido.⁵

Trendelenburg continuaria ainda a dedicar-se ao estudo de Aristóteles de forma particularmente profunda e produtiva, por mais de duas décadas. De fato, se levarmos em conta a seminal tese de doutorado de Franz Brentano, defendida em 1862 – cuja leitura é apontada pelo mesmo Heidegger como decisiva em sua jornada filosófica (2003, p. 70) – intitulada *Sobre os múltiplos sentidos de ser em Aristóteles* e orientada por Trendelenburg, tal estudo se estende praticamente durante toda a sua vida. No entanto, de modo mais relevante para o nosso propósito aqui, é importante notar que, nos dez anos que se seguiram à tese sobre Platão e Aristóteles, Trendelenburg publicaria, em 1833, não obstante a então recente publicação da tradução de Bekker para a edição da Academia de Berlim (1831) – que aquele julgara fraca –, uma tradução comentada do livro três do *De Anima*, em 1836, uma coletânea de traduções e comentários de partes do Órganon (*Elementa Logices Aristotelicae*) e, por fim, em 1846, uma monumental *Geschichte der Kategorienlehre*, em dois volumes, sendo o primeiro inteiramente dedicado à teoria das categorias de Aristóteles.

A breve reconstrução histórica acima já bastaria para objetar um dos momentos fundamentais do argumento de Heidegger – a afirmação de que

⁴ Karl Michelet se engajaria, posteriormente, na edição das obras completas de Hegel.

⁵ Veja-se Beiser (2013, p. 21).

Trendelenburg interpretava Aristóteles “com as lentes de Hegel” (*durch die Brille Hegels sah*). Ainda que o sentido dessa afirmação seja um tanto vago – afinal, o que poderia significar mais precisamente interpretar com as “lentes de Hegel” –, parece pouco defensável que esse tenha sido o caso, dado o que foi dito acima, de um modo relevante para o argumento de Heidegger contra a autonomia de Trendelenburg e, conseqüentemente, de Kierkegaard. Ainda assim, há um segundo aspecto muito mais interessante da relação Trendelenburg-Hegel (e Kierkegaard) que deve ser analisado.

Para além da questão interpretativa de Aristóteles, se se deseja compreender mais profundamente a relação Trendelenburg-Hegel (e Kierkegaard), é imperativo olhar para o contexto mais geral da filosofia da segunda metade do século XIX ou, mais precisamente, a partir de 1840.⁶ Talvez o elemento mais determinante para o surgimento dos diversos movimentos, linhas e controvérsias que se mostrariam seminais naquele período é o que poderíamos chamar de virada anti-Hegel. Se é verdade que tal reação já pode ser vista em certa tradição idealista esquecida, composta por Fries, Herbart e Beneke, a qual antecipou a *zurück zu Kant!* proposta por Liebmann, e que compartilhava, entre outras coisas, uma forte antipatia ao idealismo e à metafísica especulativa de Fichte, Schelling e Hegel, é a partir de 1840 que se pode localizar mais propriamente aquela virada. Mesmo em querelas aparentemente desconectadas de uma oposição direta a Hegel, como poderia parecer ser o caso do *Materialismusstreit* ou do *Pessimismusstreit*, é possível localizar em suas raízes ao menos uma rejeição programática ao idealismo especulativo. Veja-se, por exemplo, o juízo feito por Büchner, autor da assim chamada “Bíblia do materialismo” – *Kraft und Stoff* –, publicado pela primeira vez em 1855, o mesmo ano do falecimento de Kierkegaard, sobre os idealistas especulativos:

Esses senhores filósofos são pessoas estranhas. Eles falam da criação do mundo como se a tivessem assistido; definem o absoluto como se tivessem comido à mesa com ele durante anos; tagarelam sobre o nada e sobre coisa alguma, o eu e o não-eu, o por-sí e o em-si, sobre a universalidade e a singularidade, o efêmero e o absoluto, o X desconhecido etc. etc. e o fazem com tal segurança, como se um códex celeste lhes tivesse fornecido a informação mais exata sobre essas coisas e esses conceitos e diluem e maculam os conceitos e opiniões mais simples com uma selva de palavras e frases sonoras, mas sem sentido ou incompreensíveis que esgotam a paciência de um homem sensato. (BÜCHNER, 1872, p. 126).

⁶ Veja-se Beiser (2014b).

O veredito de Otto Liebmann (1865, p. 5), uma das figuras centrais do neokantismo, feito dez anos depois, não seria muito diferente:

[Não se poderia negar que] as dificuldades das abstrações que se exigem nesses sistemas, e a estranheza de seus últimos resultados devessem ter um efeito dissuasivo sobre o não iniciado; ademais, seus hábitos, sua terminologia fluante, em parte exageradamente imagética, em parte lapidar, incitavam mais à zombaria do que ao estudo aprofundado.

Ora, é impossível não compararmos as duas avaliações acima com certas imagens e juízos de Climacus, no *Pós-escrito*, ou mesmo de Haufniensis, em *O conceito de angústia*. O fato é que a inclinação em sentido contrário à filosofia de matriz idealista especulativa foi determinante para os rumos e os debates que moldaram a filosofia, desde a década de 40 do século XIX. No entanto, duas dessas controvérsias conectam diretamente as figuras que aqui nos interessam e, especialmente, uma delas nos ajuda a avaliar o juízo de Heidegger.

A primeira diz respeito àquilo que Schnädelbach (1984) e depois Freuler (1997) nomearam apropriadamente como a crise de identidade da filosofia no século XIX. Ao menos desde a morte de Hegel, em 1831, diversos relatos já dão conta de apontar um processo que só cresceria nas próximas décadas, a saber, a incapacidade de manutenção de um programa idealista especulativo frente a diversos eventos, sendo o principal deles o inegável avanço das *Naturwissenschaften*. O que inquietaria os filósofos dos anos 1840, 50, 60 e 70 é o fato de que, se a filosofia toda ela deve ser identificada ao projeto idealista especulativo, então não apenas Schelling, Hegel e seus autodeclarados sucessores estariam em apuros, mas também o próprio estatuto de validade e o direito da filosofia em ocupar um lugar no edifício dos saberes estava ameaçado pelo enfrentamento brutal da nascente neurofisiologia, da ciência histórica e da renovada ênfase na *empíria*. Assim, mesmo pensadores tão díspares, como Franz Brentano, Ludwig Büchner, Wilhelm Windelband, Wilhelm Wundt, Wilhelm Dilthey, Hermann Lotze e F. A. Trendelenburg podem ser reunidos sob a circunstância de que todos eles se sentiram constrangidos a se posicionar sobre qual deveria ser o estatuto, o valor e a tarefa da filosofia, numa era secular e científica.

Ora, em face de tal crise de identidade que se abateu sobre a filosofia, com o simultâneo avanço das ciências históricas e empíricas, incluindo a psicofísica, um dos objetivos de Trendelenburg e de todo o *revival* de Aristóteles (lembre-se aqui da edição de Bekker para a Academia de Berlim) era justamente fornecer um conceito ou, antes, um modelo de filosofia, o qual,

ao mesmo tempo, não voltasse as costas às ciências, como fizera o idealismo absoluto, agora em massivo descrédito, e assegurasse um papel relevante para a filosofia, tanto no edifício das ciências quanto na própria universidade.⁷ Esse ponto nos é particularmente interessante, porque parte do empenho de Trendelenburg no estudo, na tradução e na interpretação de Aristóteles se justifica precisamente pela tentativa de oferecer um caminho alternativo para a filosofia que fosse no sentido oposto ao do hegeliano.

Ainda mais, se deixássemos um pouco de lado o papel de intérprete de Aristóteles e olhássemos seu projeto filosófico como um todo, veríamos também como sua metafísica e sua filosofia da natureza – centradas no conceito de movimento – exibem um uso de Aristóteles (e sua aceitação da *empiria*) como verdadeiro antídoto à filosofia especulativa.⁸ Já no ponto de partida de suas *Logische Untersuchungen* (1840), Trendelenburg se afasta daquela perspectiva, ao afirmar peremptoriamente a autonomia das ciências específicas e rejeitar completamente o programa fundacionalista do idealismo especulativo; a filosofia não apenas não é capaz de fornecer a fundamentação para a ciência, como deve reconhecer o *faktum* bruto da autonomia das ciências naturais. Mesmo sua metafísica, defensora de uma *philosophia perennis*, está longe de ser compreendida como cumprindo as funções ontológicas ou utilizando a metodologia da metafísica de Hegel; antes, a metafísica deveria ser uma (re)construção *a posteriori* da estrutura da realidade, a partir dos resultados das ciências específicas, muito mais próxima a uma “lógica das ciências”, tal como elaborada pelo neokantismo⁹ – também legatário da virada anti-Hegel – do que da concepção idealista hegeliana. Assim, não apenas o percurso intelectual pessoal de Trendelenburg deita sérias dúvidas sobre a correção da leitura de Heidegger, como também o pano de fundo mais amplo dos problemas e correntes filosóficas do XIX.

No entanto, há ainda outro aspecto, mais específico, que parece comprometer cabalmente o juízo de Heidegger no que tange à relação Kierkegaard – Trendelenburg – Hegel: a assim chamada Questão Lógica – *logische Frage* – e sua recepção por Kierkegaard.¹⁰ De fato, o contexto de maior vínculo ou proximidade entre Kierkegaard e Trendelenburg é a apropriação que aquele faz deste, justamente quanto ao tratamento da lógica e da dialética hegeliana.

⁷ Cf. Beiser (2013).

⁸ Para uma visão mais aprofundada do projeto filosófico de Trendelenburg, veja-se Fugalo (2007).

⁹ Sobre o neokantismo, veja-se Porta (2011) e Beiser (2014b)

¹⁰ A respeito da apropriação de Trendelenburg por Kierkegaard, veja-se também Ferreira (2014).

Como sintetiza Vilkkö (2009, p. 204-205):

Após a morte de Hegel em 1831, surgiu nos círculos acadêmicos da Alemanha uma vívida discussão acerca dos resultados da lógica tanto como disciplina filosófica quanto como uma teoria formal e fundamental da ciência que poderia clarificar não apenas as fundações lógicas, mas também metafísicas da ciência. De fato, esse foi talvez o tema mais popular das discussões na Alemanha durante meados do século XIX. [...] Em outras palavras, a questão lógica surgiu de uma dúvida genuína sobre a justificação dos fundamentos da lógica como fundamentação normativa de toda atividade científica. Por um lado, muitos dos participantes do debate se opunham à tentativa de Hegel de unir lógica e metafísica e, por outro, buscava-se certa reforma que superasse a velha lógica formal escolástico-aristotélica. A discussão pode ser então caracterizada como uma batalha em dois fronts. De qualquer modo, a necessidade de reforma foi estimulada por desenvolvimentos decisivos na filosofia.

Trendelenburg foi talvez a principal figura dessa reação, sendo o próprio nome da querela retirado de uma de suas obras (*Die Logische Frage in Hegels System* (1843)). Sua posição quanto à Lógica pretende ser, portanto, uma crítica à lógica hegeliana, uma vez que discute uma nova concepção de Filosofia e de Ciência pautada, em grande parte, por uma nova recepção e interpretação da filosofia aristotélica e, em certa medida, pela influência de Kant. Em suma, a Questão Lógica levantada por Trendelenburg, em seu ensaio, é se o empreendimento de Hegel é “científico” ou, em sua própria explicitação, “tudo, como foi mostrado no artigo anterior, reduz-se à questão se o método dialético do pensamento puro é correto. Se ele é falso, então não surge dele nenhum conhecimento, e nenhum novo modo de apreensão do Absoluto.” (TRENDELENBURG, 1993, p. 215).

Ora, a história de que Kierkegaard posteriormente se arrependeu de não ter aproveitado para ter contato com Trendelenburg, quando de sua visita de estudos a Berlim, em 1841, é conhecida e está registrada vivamente em seus Papirer (Pap. VIII.1 A 18, 1847). O que costuma ser um ponto cego ou pouco explorado é a extensão e a profundidade da apropriação de Kierkegaard dos argumentos de Trendelenburg precisamente contra a lógica e a ontologia de Hegel, não obstante o próprio Kierkegaard afirmar: “O quanto eu lucrei da leitura de Trendelenburg é inacreditável; agora eu tenho o aparato para o que eu havia pensado há anos.” (Pap. VIII.2 C 1) e, ainda, “Não há nenhum filósofo moderno do qual eu tenha aproveitado mais do que Trendelenburg.” (Pap. VIII.1 A 18).

Não há espaço ou tempo para perseguir aqui tal recepção. Todavia, para meu propósito, é suficiente assinalar um ponto fundamental. Não obstante, como o próprio Kierkegaard o indica, ao menos desde 1843, as obras de Trendelenburg tenham sido objeto de cuidadoso e apaixonado estudo e Kierkegaard possuísse em sua biblioteca praticamente toda a obra publicada de Trendelenburg, registrando inclusive a leitura com afinco, em seus diários¹¹, a relação entre Kierkegaard e Trendelenburg mencionada por Heidegger deixa-se ver por traços dispersos e mais ou menos explícitos nos *Papirer* e, mesmo, em o *Conceito de Angústia*. Onde ela fica mais evidente é justamente no Pós-escrito e, mais precisamente, no contexto da exposição das condições para um sistema lógico, no capítulo 2 da primeira seção da segunda parte. É ali que se vê a indicação explícita das *Logische Untersuchungen*, de Trendelenburg. E por que isso pode se apresentar como sendo tão relevante? Para o nosso intento aqui, por duas razões:

Em primeiro lugar, porque a apropriação de Trendelenburg por Kierkegaard se dá, sobretudo, como instrumental para a crítica ao intento e aos fundamentos da lógica hegeliana. Se olharmos mais de perto a exposição que Trendelenburg faz dos problemas centrais do projeto hegeliano, é possível ver que duas das três condições a serem satisfeitas por um sistema lógico, tal como Kierkegaard o concebe, são importações praticamente inalteradas do tratamento trendelenburguiano da lógica de Hegel. No opúsculo de 1843, Trendelenburg expõe sete problemas fundamentais da lógica/ontologia, conforme empreendidas por Hegel:

- 1º O começo sem pressuposição;
- 2º A interconexão imanente;
- 3º O significado da negação;
- 4º O poder da identidade;
- 5º A aplicação do *progressus ad infinitum*;
- 6º O *hysteron-proteron* do desenvolvimento da dialética;

¹¹ O catálogo de obras, na biblioteca de Kierkegaard, quando de sua morte, registrava os seguintes livros de Trendelenburg: *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, 1826 (ASKB, 842), *Logische Untersuchungen*, 1840 (ASKB, 843, comprada em 15 jan. 1844), *Elementa logices Aristotelicae*, 1842 (ASKB, 844, comprada em 13 fev. 1843), *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik*, 1842 (ASKB, 845, comprada em 13 fev. 1843), *Die logische Frage in Hegel's System*, 1843 (ASKB, 846, comprada em 7 maio 1843), *Niobe*, 1846 (ASKB, 847), *Geschichte der Kategorienlehre*, 1846 (ASKB, 848) e *Aristoteles de anima libri tres*, 1833 (ASKB, 1079, comprada em 18 dez. 1844).

7º O caráter ilusório do silogismo hegeliano. (TRENDELEBURG, 1993, p. 215-216).

Ora, os argumentos de Kierkegaard, em o *Conceito de Angústia* e no *Pós-escrito*, orbitam quase todos ao redor dos problemas 1, 3, 5, 6 e 7 de Trendelenburg. Quando vemos o contexto de uma das principais referências de Kierkegaard a Trendelenburg, o que destacamos fica bastante evidente:

α. Se, entretanto, há de se construir um sistema lógico, deve-se aí prestar atenção especialmente a que nada se admita do que está submetido à dialética da existência, portanto, algo que só é ao existir [*være til*] ou por ter existido [*have været til*], e que não é por ser [*ikke er ved at være*]. Disso se segue muito simplesmente que a incomparável e incomparavelmente admirada invenção de Hegel – de trazer o movimento para dentro da lógica (para não mencionar o fato de que em toda e qualquer passagem se sente falta até mesmo do esforço mesmo de fazer alguém acreditar que ele está lá) – está justamente em confundir a lógica. É de fato curioso fazer do movimento a base, numa esfera onde o movimento é inconcebível, ou deixar o movimento explicar a lógica, enquanto que a lógica não pode explicar o movimento. No tocante a este ponto, de qualquer modo, estou entretanto muito feliz por poder me referir a um homem que pensa de modo saudável e, afortunadamente, foi formado pelos gregos (qualidade rara em nossa época!); um homem que soube como desembaraçar a si mesmo e a seu pensamento de toda relação rastejante e humilhante, para com Hegel, de cuja celebridade, de resto, todos procuram se aproveitar, se não de outro modo, então por irem mais adiante, ou seja, por terem absorvido Hegel em si; um homem que antes preferiu se contentar com Aristóteles e consigo mesmo – estou falando de Trendelenburg (*Logische Untersuchungen*). Seu mérito consiste, entre outros, em ter compreendido o movimento como a pressuposição inexplicável, como o [denominador] comum em que ser e pensar estão unidos, e como sua constante reciprocidade. (*CUPI*, p. 110 / *SKS* 7, p. 107).

Conforme já ressaltado, muito mais pode ser exposto quanto a tal relação. Mas, para o que nos importa aqui, a avaliação da correção do juízo de Heidegger sobre a relação Kierkegaard-Hegel, através de Trendelenburg, já é possível afirmarmos duas conclusões parciais:

1. No que concerne especificamente à interpretação de Trendelenburg por Heidegger, não obstante Heidegger tivesse condições histórico-filosóficas para um conhecimento mais aprofundado sobre Trendelenburg – sua relação com Rickert e o Neokantismo

da escola de Baden, bem como o papel central que ele mesmo dá à tese de Brentano, orientada por Trendelenburg, em sua formação –, fica razoavelmente claro que seu conhecimento é episódico e superficial. Como mostrado acima, a afirmação de que Trendelenburg leu Aristóteles “pelas lentes de Hegel” não é nem biográfica nem filosoficamente sustentável;

2. Como aponta Thonhauser (2016), parece não haver sinais do contato de Heidegger com o texto do *Pós-escrito*, antes de 1941 – ou seja, 18 anos após o curso de 1923 –, assim como de partes dos *Papirer*. Ora, tal desconhecimento parece afetar seriamente a compreensão de Heidegger sobre o papel e a influência de Trendelenburg sobre Kierkegaard, no contexto específico da Questão Lógica.

Assim, se o juízo de Heidegger sobre Kierkegaard for lido apenas à luz do argumento indireto – ou seja, via o uso que Kierkegaard faz de Trendelenburg –, o diagnóstico sobre Kierkegaard não ter se afastado ou desprendido de Hegel simplesmente não se sustenta, uma vez que repousa sobre uma avaliação, ela mesma dificilmente defensável, da relação Trendelenburg-Hegel.

Ainda assim, analisar (2) não deixa de ser filosoficamente instigante: teria a famigerada crítica de Kierkegaard a Hegel sido “estéril”, por mover-se, no fim das contas, no mesmo paradigma de Hegel? A pergunta pode ser estendida inclusive a outros filósofos, a partir de 1840: teriam Nietzsche, os Neokantianos, Schopenhauer e mesmo Husserl se “desprendido” de Hegel?

O que pretendo fazer, na sequência, é, então, nos limites deste artigo, analisar se esse aspecto da observação de Heidegger se sustenta agora, em função de um confronto que se pode dizer mais direto – e não através da figura de Trendelenburg – em um ponto central das filosofias de Kierkegaard e Hegel. Se eu estiver correto, esse ponto não apenas ilumina a totalidade do que se poderia chamar de projetos filosóficos dos dois autores, mas exhibe ao menos um elemento crucial de discordância e afastamento; tanto de teses contrárias – o que poderia ocorrer mesmo no interior de um mesmo paradigma filosófico (o que, por sua vez, não seria suficiente para mostrar que a avaliação de Heidegger está errada) –, quanto de uma ruptura mesma.

2 O ESQUECIMENTO DO SER *QUA* ATUAL: ALGUNS ASPECTOS FILOSÓFICOS NEGLIGENCIADOS NO KIERKEGAARD DE HEIDEGGER

Não há dúvida de que existe uma série de elementos através dos quais é possível visitar e revisitar a relação entre Kierkegaard e Hegel. De fato, a literatura sobre Kierkegaard está recheada de tentativas de explicitar essa relação – ou, como aponta uma dessas tentativas, relações – sob diversos aspectos. Contudo, não parece ser incorreto afirmar que há perspectivas mais próximas ou diretas e abordagens mais periféricas ou exteriores. O que quero dizer merece uma breve explicitação.

O tema, lugar conceitual ou perspectiva a ser adotada não apenas é fundamental para avaliarmos a precisão daquele juízo de Heidegger que aqui nos serve de mote, como pode oferecer bons elementos para pensarmos as relações de Kierkegaard com Hegel em geral. Como se sabe, o estado atual da questão encontra-se exposto na obra de Jon Stewart (2003), cuja tese central é a de que Kierkegaard não apenas não ofereceria nenhuma oposição real ou argumentação consistente contra Hegel, senão que mesmo na maior parte de suas alusões, embora explícitas, a Hegel, os objetos visados seriam não a filosofia hegeliana, porém, a de seus epígonos dinamarqueses. Pode ser interessante dizer algumas palavras sobre a tese de Stewart ou, dito de outro modo, é importante perceber que a tese de Stewart deve ser compreendida como cobrindo só uma parcela da questão pelas relações entre Kierkegaard e Hegel.

Sem dúvida, Stewart tem o mérito – contra Thulstrup (1980) – de matizar as referências de Kierkegaard a Hegel, apontando duas chaves hermenêuticas fundamentais, quando se trata de lidar com a relação entre os filósofos de Jena e de Copenhague: (1) a relevância do contexto intelectual dinamarquês, o qual tem como objetivo colocar em primeiro plano as controvérsias intelectuais naquele contexto e, por conseguinte, deslocar o centro gravitacional de Hegel para os hegelianos dinamarqueses e (2) a verificação das incongruências e enganos, quando das referências feitas a Hegel por Kierkegaard, o que significa sustentar que, mesmo do ponto de vista material, argumentativo, as críticas e comentários de Kierkegaard, caso fossem endereçadas a Hegel mesmo e a sua obra, estariam completamente fora de foco e escopo, o que não acontece quando se localizam os verdadeiros alvos.¹² Como já frisado, tais dois elementos alteraram sensivelmente o estado da questão, no tocante às relações entre Kierkegaard e Hegel. No entanto,

¹² Como apontam Stewart, Adler, Mynster, Martensen etc.

é absolutamente questionável se aquelas duas chaves esgotam o universo de relações entre os dois e, o que aqui mais nos importa, se a posição instanciada pela obra de Stewart encerra definitivamente as discussões sobre o tema.

Nossa resposta é, pois, que há dois aspectos analisados aqui com base na leitura de Heidegger que constituem dois pontos cegos da análise de Stewart, ficando surpreendente e injustificadamente de fora de suas considerações, além de, se eu estiver correto, deverem ser vistos como casos – cujo conteúdo filosófico material é incontornável – que colocam em dúvida ao menos uma das teses as quais fazem parte do corolário da obra de Stewart, a saber, que Kierkegaard não ofereceria nenhuma oposição filosoficamente relevante a Hegel.

O primeiro dos aspectos está relacionado ao contexto histórico de oposição geral ao idealismo especulativo a partir de, ao menos, 1840 – se seguirmos a tese de Beiser –, contudo, que pode ser reconduzido a ainda mais cedo, com os trabalhos de Fries, Beneke e Herbart e, mais precisamente, à *logische Frage*. Muito mais poderia ser escrito sobre isso, mas, para o nosso propósito, que é de iluminar alguns pontos, o que foi destacado acima é suficiente.

O segundo ponto, o qual julgo mais central, não apenas não é indireto ou histórico, mas diz respeito a um conceito absolutamente central nas obras dos dois filósofos e que, não obstante, tem sido surpreendentemente negligenciado pela *scholarship* kierkegaardiana, ou seja, o tratamento dado ao conceito de *Virkelighed/Wirklichkeit*.¹³ Como espero demonstrar – e aqui já adianto parte das minhas conclusões – é possível ver que Kierkegaard oferece um tratamento radicalmente distinto daquele de Hegel sobre o tema, o que tem, como consequência, uma série de “comprometimentos ontológicos”, para usar a expressão de Quine, parecendo ser outro ponto cego no juízo de Heidegger sobre o filósofo de Copenhague.

Começemos por Hegel. É virtualmente impossível dar conta da totalidade do conceito de *Wirklichkeit* para Hegel, no espaço de um artigo. Contudo, para o propósito comparativo, é suficiente traçar algumas linhas fundamentais. Nesse sentido, o §6 da Lógica enciclopédica fornece um bom caminho de entrada:

¹³ Se é verdade que o mesmo Jon Stewart é autor de um artigo especificamente sobre o tema (STEWART, 2011), o foco do texto está na relação Kierkegaard-Schelling e não chega a expandir o tratamento do tema em comparação direta com Hegel.

Por outro lado, é igualmente importante que a filosofia esteja bem consciente de que seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido – e produzindo-se – no âmbito do espírito vivo, e constituído em *mundo*, exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a atualidade [*daß ihr Inhalt die Wirklichkeit ist*]. Chamamos experiência a consciência mais próxima desse conteúdo. Uma consideração sensata do mundo já distingue [*unterscheidet*] o que, no vasto reino do ser-aí exterior e interior, é só fenômeno [*Erscheinung*], é transitório e insignificante – e o que em si verdadeiramente merece o nome de atualidade [*und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit*]. (HEGEL, 1995, §6).

Há dois aspectos especialmente interessantes nesse parágrafo. O primeiro deles é a declaração ineludível da importância e da centralidade da Atualidade para a filosofia. De fato, ela não é dita um objeto entre outros, mas é o conteúdo fundamental, central da filosofia. Tal declaração ecoa por toda a obra de Hegel, mas também em sua avaliação da filosofia precedente. Um olhar para uma dessas avaliações pode nos ajudar a compreender o segundo ponto. Na apresentação crítica que Hegel faz da filosofia moderna, em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, o sentido mais profundo de seu entendimento sobre o conceito começa a ficar mais evidente.

Segundo Hegel, a filosofia moderna – iniciada especialmente por Descartes – tem como marca fundamental a noetização do ser. Isso significa que, desde Descartes, “ser e pensar estão inseparavelmente ligados” (HEGEL, 1985, p. 1414), em prejuízo do ser e em prol do pensamento. E o que significa “ser”, nesse contexto? Hegel esclarece (1985, p. 1401-1402):

O que é o ser? [...] Não é preciso representar o ser com um conteúdo concreto. O ser não é nada mais que o simples imediato, a pura relação consigo mesmo, a pura identidade em si; é assim a imediatidade que é também o pensar. O pensar é essa mesma imediatidade [... E se] no pensar está também o ser, o ser é uma pobre determinação, é a abstração do concreto do pensar.

Ora, o que Hegel critica no movimento que ele vê inaugurado por Descartes é a compreensão, chamada por ele mesmo de “ingênua”, de ser como imediatidade quase que fenomênica recepcionada pelo pensamento igualmente imediato. É interessante verificar, portanto, que o próprio Hegel vê em Wolff e Kant tão somente a radicalização dessa tendência. Com efeito, ao fazer do princípio de não-contradição o fundamento da metafísica, Wolff,

o maior sistematizador da metafísica moderna, transformou a metafísica, nas palavras de Hegel, em ontologia, ou seja, na “doutrina das determinações abstratas da essência.” (HEGEL, 1995, §33). Com isso, Hegel deseja apontar aquilo que vê como principal defeito da filosofia moderna, isto é, que a progressiva noetização do ser teve duas consequências desastrosas: ou confinou o ser ao aparecer fenomênico imediato ou às determinações abstratas da essência. Nos dois casos, o ser *wirklich* tal qual entendido pelos filósofos modernos é apenas uma fração do que ele, na verdade, é. É curioso notar que o que Hegel critica em Wolff, por exemplo, é a falta de atualidade, de existência fática, em seu tratamento do ser. Não meramente fenômeno – como já frisado na citação do §6 da *Enciclopédia* – nem mero conteúdo abstrato de notas conceituais de essências que não incorrem em contradições a serem pensadas, tendo a existência apenas como *complementum possibilitatis*, na célebre expressão de Wolff (1962, §174), mas sim, voltando à expressão do §6, “conteúdo originariamente produzido – e produzindo-se – no âmbito do espírito vivo, e constituído em *mundo*, exterior e interior da consciência.”

Assim, compreende-se melhor a definição de *Wirklichkeit* que poderíamos chamar de definitiva, fornecida na terceira seção da Doutrina da Essência, a qual tem como título exatamente o mesmo conceito. A *Wirklichkeit*, que é o ponto de virada fundamental da *Ciência da Lógica*, é “[...] a unidade de essência e existência; nela a essência desprovida de figura e o fenômeno inconsistente, ou o subsistir desprovido de determinação e a variedade desprovida de consistência têm sua verdade.” (HEGEL, 1978, p. 369).

É evidente que perseguir exaustivamente os rumos e desdobramentos da *Wirklichkeit* na obra de Hegel demandaria uma exposição muito maior do que aqui fizemos. Justamente por ser “o conteúdo da filosofia” por excelência, ela nos levaria da *Ciência da Lógica* de volta à *Fenomenologia do Espírito* e daí ao menos à Filosofia da História e à terceira parte da *Enciclopédia*. Contudo, do que foi destacado já é possível extrair elementos suficientes para a análise que me proponho aqui, a saber:

- a. A *Wirklichkeit* é o conteúdo próprio da filosofia;
- b. A *Wirklichkeit* é o conteúdo próprio da filosofia, porque é a realidade plena à qual não falta a atualização de nenhuma de suas determinações essenciais, isto é;
- c. A *Wirklichkeit* não é meramente a atualidade do ser, mas o ser, todo inteiro, em suas determinações, *qua* atual.

É importante observar, igualmente, que com isso Hegel está respondendo, ou melhor, resolvendo todas as dicotomias deixadas por Kant. Do ponto de vista de Hegel, na realidade do ser *qua* atual – *Wirklichkeit* – corretamente entendida, não há espaço para distinção entre fenômeno e coisa-em-si, tampouco para a diferenciação entre as categorias, enquanto determinações necessárias do pensar e a realidade extramental. Com isso, os limites entre o entendimento finito e a razão, conforme traçados por Kant, se mostrariam totalmente arbitrários e fruto de, no mínimo, uma falta de radicalidade filosófica por parte do filósofo de Königsberg. Ter em mente também a perspectiva de que Hegel está tentando oferecer soluções às dicotomias metafísicas legadas por Kant pode, veja-se, auxiliar na compreensão do conceito de *Wirklichkeit* – *Virkelighed*, em dinamarquês – em Kierkegaard.

Quanto a este e à importância dada ao conceito de *Virkelighed*, um trecho dos mais memoráveis de Kierkegaard sobre o tema exhibe bem sua relevância:

Estou tão feliz por ter ouvido a segunda preleção de Schelling – indescritível. Tenho procurado tanto e os pensamentos dentro de mim têm gemido por muito tempo. Quando ele mencionou a palavra “atualidade” (*Virkelighed*) a respeito da relação da filosofia com o [ser] atual, a criança do pensamento saltou de alegria dentro de mim... Depois disso eu lembro de quase cada uma das palavras que ele disse. Talvez aqui possa haver clareza. Essa única palavra lembrou-me de todas as minhas dores e agonias filosóficas. (*Pap.* III A 179).

Uma citação do *Pós-escrito*, a qual, embora extensa, merece ser vista na íntegra, explicita um dos pontos principais da concepção kierkegaardiana:

Em vez de dar razão ao idealismo – mas, é bom notar, de tal modo que se descartasse toda a questão da atualidade [*Virkelighed*] (de um *an sich* [em si] que se subtrai) em relação ao pensamento, como sendo uma tentação, que, como toda outra tentação, é impossível de anular cedendo-se a ela; em vez de estancar o desvio de Kant, que colocava a atualidade [*Virkelighed*] em relação com o pensamento, ao invés de relacionar a atualidade [*Virkelighed*] ao ético, Hegel certamente foi mais longe, pois se tornou fantástico e venceu o ceticismo do idealismo com o auxílio do puro pensar, que é uma hipótese e, quando ela não se reconhece como tal, é fantástica; e deste triunfo do puro pensar (que, nele, pensar e ser são o mesmo) tanto dá para rir quanto para chorar, pois no puro pensar não se pode, absolutamente, perguntar efetivamente sobre a diferença. – Que o pensamento tem realidade [*Realitet*], isso a filosofia grega assumiu sem mais. Ao refletir sobre aquela, ter-se-ia

de chegar ao mesmo resultado, mas por que se confundia a realidade pensada [*Tanke-Realitet*] com atualidade [*Virkelighed*]? Realidade pensada é possibilidade, e o pensamento tem de rejeitar pura e simplesmente qualquer outra questão sobre ele ser ou não real.

Já na relação de Hegel com Kant mostra-se o equívoco do “método”. Um ceticismo que embarga o próprio pensamento não pode ser detido ao ser pensado até o fim, pois isso deve, afinal, ocorrer graças ao pensamento, que está do lado do rebelde. Ele tem de ser rompido. Contestar Kant permanecendo dentro do fantástico *Schattenspiel* do puro pensar é, justamente, não contestá-lo. – O único *an sich* que não se deixa pensar é o existir [*existere*], com o qual o pensamento não tem pura e simplesmente nada a ver. (CUPI, p. 328 / SKS 7, p. 299-300).

A citação acima avança diversas teses que nos interessam aqui:

- a. Kierkegaard articula um juízo sobre Kant e outro sobre Hegel.
- b. Acerca de Kant, Kierkegaard afirma que o filósofo de Königsberg promoveu um “desvio” [*Misviisning*], ou seja, ao colocar a *Virkelighed* em relação ao pensamento. Ora, o que Kierkegaard está apontando como desvio é afirmação de Existência atual [*Dasein*] como uma das categorias modais. O problema é que, como notariam diversos críticos de Kant – incluindo Hegel –, no sistema crítico de Kant, as categorias são conceitos puros do entendimento que conformam os dados da experiência. Assim, tais categorias ficam reduzidas – e, dentre elas, a categoria de Existência atual – a condições *a priori* do conhecimento e não características da realidade extramental. Mas, se Kierkegaard assevera que é verdade que Kant iniciou um desvio, também o é que ele não chegou tão longe no “mau caminho”, como Hegel. E qual teria sido esse mau percurso?
- c. Se Kant iniciou um desvio, ao colocar a Existência *qua* atual como dependente do pensamento, Hegel avançou nessa senda ainda mais. Se, por um lado, Hegel concorda com Kant na necessidade de se empreender uma dedução ou derivação das categorias independente da experiência, ao invés da elaboração de uma lista “rapsódica”, como teria feito Aristóteles de acordo com o filósofo de Königsberg (cf. KANT, 2001, A 81), por outro, segundo Hegel, Kant não teria levado a tarefa ao exigido grau de radicalidade, visto

que não se trata apenas de exibir uma dedução mais sistemática das categorias, senão de fazer com que elas emergjam necessariamente do pensamento, não apenas como conceitos dos objetos em geral (cf. KANT, 2001, B 128), mas como formas autogeradas pela razão que, simultaneamente, se mostram como as estruturas (materiais) últimas do real apresentadas como tais, na medida em que ser e pensar avançam na tarefa de mútua determinação dialética. Para Hegel, Kant estava certo em perceber o *Eu* como fonte e origem das categorias. Estava errado, contudo, em ao menos dois outros pontos. Primeiramente, assumir acriticamente as formas dos juízos como caminho para a derivação das categorias fez com que Kant não tenha se afastado da «lógica tradicional», porém, o manteve numa compreensão meramente formal das categorias, na qual elas são tão somente as formas possíveis dos objetos da experiência e não guardam relação necessária para com seu conteúdo. Como resultado último daquela supracitada falta de radicalidade, sob a perspectiva de Hegel, Kant preocupou-se somente com o caráter epistemológico-formal das categorias, não atentando para a necessária dimensão ontológico-material. De fato, para Kant, as categorias são derivadas das quatro «funções do pensamento» que encontramos justamente «se abstrairmos de todo o conteúdo de um juízo em geral e atendemos apenas à simples forma do entendimento.» (KANT, 2001, B 95). Aqui, por conseguinte, podemos ver a diferença que o próprio Kierkegaard via entre os dois e, sobretudo, a diferença de graus no “erro” dos dois filósofos alemães;

- d. Para Kant, o conteúdo material das categorias não poderia vir de outro lugar que não da sensibilidade. Assim, ainda que a existência atual tivesse sido reduzida a uma categoria formal, ela ao menos guardava uma relação com a sensibilidade e, como fica claro da análise que Kant faz do argumento ontológico, a existência atual de um dado conceito não pode jamais ser deduzida das notas conceituais daquele mesmo conceito. Todavia, tanto quanto fica evidente por sua crítica a Kant, como por sua concepção de *Wirklichkeit*, a sensibilidade não é um requisito absolutamente fundamental para o conhecimento do ser atual.

Perseguir mais profundamente as distinções entre Kant e Hegel nos levaria longe demais. Contudo, para o nosso propósito de comparar o entendimento de Kierkegaard e Hegel sobre o ser *qua* atual, o que foi explicitado acima já lança as bases fundamentais, a saber, para Kierkegaard, o ser atual “é o único *an sich* que não se deixa ser pensado.”¹⁴

Essa tese é fundamental, porque é a pedra angular das considerações ontológicas de Kierkegaard expostas sobretudo no *Pós-Escrito*, mas que encontram eco em diversas notas dos *Papirer*.

Em uma entrada de 1850, quatro anos após a publicação do *Pós-escrito*, intitulada “Ciência – O existencial”, Kierkegaard volta a reafirmar sua tese central sobre o ser atual:

A Atualidade [*Virkeligheden*] não pode ser conceitualizada. Johannes Climacus já mostrou isso de maneira correta e muito simples. Conceitualizá-la é dissolver a atualidade em possibilidade – mas então é impossível conceitualizá-la, porque conceitualizá-la é transformá-la em possibilidade e, portanto, não apreendê-la como atualidade. Na medida em que se trata da atualidade, conceitualização é um retrocesso, um passo atrás, não um passo à frente. Não é como se a atualidade fosse vazia de conceitos, de modo algum; não, o conceito que é encontrado dissolvendo a atualidade em possibilidade é também atual, mas há ainda algo mais – que é a atualidade. Ir da possibilidade à atualidade é um passo à frente (a não ser em relação ao mal); ir da atualidade à possibilidade é um passo atrás. Mas nos tempos modernos a pernicioso confusão é que atualidade foi incluída na lógica e, então, distraidamente, esquece-se que atualidade em lógica é, no entanto, apenas uma “atualidade pensada”, isto é, possibilidade. (*Pap.* X 2 A 439, 1850).

Ora, assim, fica claro que, para Kierkegaard, o ser *qua* atual é o aspecto-chave de qualquer tratamento da Existência e, desse modo, ele concordaria totalmente com Hegel quanto à premência e o lugar central da *Virkelighed*, na filosofia. Entretanto, Kierkegaard não poderia de forma alguma concordar que a *Virkelighed* possa ser reduzida a uma categoria passível de ser de algum modo – ainda que dialeticamente – deduzida pela razão, uma vez que a marca fundamental do ser *qua* atual é que ele é extramental e, como apontado na citação anterior, é radicalmente heterogêneo em relação ao pensamento. Por essa razão, diferentes expressões dessa posição podem ser encontradas, quer no *Pós-escrito*, quer em notas nos *Papirer*. Nesses últimos, a série de entradas

¹⁴ Sobre as relações entre ser e pensar em Kierkegaard, veja Ferreira (2015).

intitulada pelo próprio Kierkegaard de *Philosophica*, reafirma: “Ser [*Væren*] não pertence de modo algum à lógica” pois “toda qualificação para a qual ser [*Væren*] é uma qualificação essencial está fora do pensamento imanente e, consequentemente, fora da lógica.” (*Pap.* IV C 79).

Há, portanto, três traços fundamentais para a compreensão kierkegaardiana do ser enquanto atual:

- a. O ser *qua* atual é o aspecto fundamental da existência enquanto espaço-temporalmente determinada. Por isso, ela não é uma determinação, predicado ou atributo – no que Kierkegaard concorda com Kant;
- b. Por conta disso, a *Virkelighed* não pode ser captada *qua* *Virkelighed* pelo pensamento, uma vez que, como representação ou conceito, qualquer atributo enquanto pensado é apenas um ser enquanto possível, o que, por definição, abstrai precisamente da marca distintiva do ser atual e, como Climacus afirma, no “Interlúdio” das *Migalhas*, “possibilidade e atualidade são diferentes não em essência, mas em ser.” (*PF*, p. 74). Por conseguinte, a *Virkelighed* é, enquanto tal, sempre um resíduo heterogêneo para o pensamento e que permanece sendo sempre um *an sich* que não pode ser pensado;
- c. Assim, o espaço próprio da *Virkelighed* é o espaço da ação – da ética, como Kierkegaard afirmara, na citação trazida mais acima – e da interioridade, e não da reflexão ou do sistema.

Se nos voltarmos aos diversos juízos e avaliações que Kierkegaard profere sobre a filosofia de seu tempo, veremos que um dos traços mais recorrentes em tais julgamentos é a má compreensão sobre as categorias modais – e, em especial, a *Virkelighed* –, e a visão no mínimo deflacionária do ser atual. Assim, “muito provavelmente o que nosso tempo [*vor Tid*] mais precisa para iluminar [*behjse*] a relação entre lógica e ontologia é de um exame dos conceitos: possibilidade [*Mulighed*], atualidade [*Virkelighed*] e necessidade [*Nødvendighed*]” (*Pap.* VI B 54:21), justamente porque “nos tempos modernos a perniciosa confusão é que atualidade foi incluída na lógica e, então, distraidamente, esquece-se que atualidade em lógica é, no entanto, apenas uma ‘atualidade pensada’, isto é, possibilidade.” (*Pap.* X 2 A 439, 1850). Nesse sentido, é curioso retomar

até uma nota de *O conceito de angústia*, na qual Kierkegaard chega mesmo a mencionar Johann Friedrich Herbart, que, junto com Jakob Fries – que, assim como Trendelenburg, foi profissionalmente prejudicado por Hegel – e Friedrich Eduard Beneke inaugurou uma das mais fortes oposições ao hegelianismo, prefigurando o posterior Neokantismo (cf. BEISER, 2014a).

Precisamente nisso está o erro fundamental da filosofia recente, a saber, que ela quer começar com o negativo ao invés do positivo, que sempre é o primeiro [...]. A questão se o positivo ou o negativo vem primeiro é extremamente importante e o único filósofo moderno que declarou-se a favor do positivo foi, presumivelmente, Herbart. (CA, 145n).¹⁵

Ora, aquilo que Kierkegaard louva em Herbart é precisamente o fato de que este ter como um dos objetivos de sua *Allgemeine Metaphysik* sustentar e justificar a realidade da experiência contra diversas formas e graus de idealismo.

E é por isso que, voltando à primeira citação do *Pós-escrito*, para Kierkegaard, a solução de Hegel a Kant é uma “não-solução”. O ultrapassamento dos limites do entendimento pelo puro pensar é um mero *Schattenspiel*.

Ora, por fim, uma das coisas mais interessantes a serem notadas é que o mesmo tipo de crítica que Hegel endereça a Descartes e Wolff (e, de certo modo, até a Newton (cf. POSCH, 2004)), Kierkegaard agora dirige a Hegel, quer dizer, que uma progressiva noetização do ser, bem como sua identificação coextensiva com o pensamento, termina por deixar de fora aquilo que começara por tentar incluir, ou seja, o ser *qua* atual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: ALGUMAS REFLEXÕES METAFILOSÓFICAS

Após todo esse percurso, qual a avaliação que podemos fazer do juízo de Heidegger sobre Kierkegaard, quanto a não ter se “desprendido de Hegel”?

Em primeiro lugar, o juízo de Heidegger propõe ao menos um exercício interessante de reflexão metafilosófica da qual, infelizmente, só podemos tratar muito brevemente: o que significa dizer de um filósofo (ou de uma filosofia) que ele está sob o domínio de outro ou que não se desprendeu de outro ou,

¹⁵ Kierkegaard faz menção às teses de Herbart, expostas em sua *Allgemeine metaphysik*. Kierkegaard não possuía a obra de Herbart, mas tomou conhecimento dos traços fundamentais de seu pensamento, através de *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, escrita pelo mesmo Karl Ludwig Michelet, cujo trabalho sobre Aristóteles fora criticado por Trendelenburg.

ainda, que é pouco radical? Ora, haveria vários aspectos a serem analisados. Não se desprender de um filósofo ou de uma filosofia é manter-se utilizando o mesmo léxico ou, ainda, ter em conta os mesmos problemas? Ao que parece, qualquer tipo de resposta nos levaria a nos comprometermos com o fato, o qual pode até ser verdadeiro, mas é pouco ou quase nada informativo, de que todo e qualquer filósofo, ao menos no Ocidente, não se desprende dos pré-socráticos ou, ao menos, de Platão ou Aristóteles. Isso continua sendo o caso inclusive de filósofos que são considerados como momentos de ruptura ou inflexão na história da filosofia, como Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Wittgenstein e o próprio Heidegger, embora alguns deles, como é o caso de Hegel e Heidegger, reinterpretem a história da filosofia, a fim de se mostrarem ou como ponto final ou como ponto fora dela. Não estão todos eles na esteira dos mesmos problemas, no interior do mesmo léxico e dialogando, em maior ou menor grau, com o mesmo desenrolar histórico da filosofia? Dessa forma, uma vez mais, a questão pelo famigerado “desprendimento”, entendido no marco do que apontei acima, ajuda muito pouco a compreendermos as diversas relações entre os filósofos, ao longo da história.

Contudo, há um sentido em que a questão pelo “desprendimento” pode ser interessante, isto é, se com isso queremos desvelar ao menos uma das seguintes possibilidades:

- a. a fixação de um novo problema (ou conjunto de problemas);
- b. a demonstração de que um problema (ou conjunto de problemas) é um pseudoproblema;
- c. a demonstração de que uma resposta ou perspectiva oferecida a problemas fixados é uma resposta ou perspectiva falsa ou insuficiente;
- d. o oferecimento de novas respostas ou perspectivas a problemas anteriormente fixados.

Os quatro sentidos acima podem oferecer interessantes possibilidades para analisarmos mais fecundamente a ideia de “desprendimento”. Na verdade, se analisássemos aqueles filósofos tidos como pontos de ruptura na história da filosofia, veríamos que eles sem dúvida se encaixariam em ao menos um deles. Voltando agora aos resultados da minha análise sobre Kierkegaard e Hegel, parece-me não ser possível negar que, em relação a Hegel, e ao menos no que

diz respeito ao tratamento do ser atual, Kierkegaard satisfaz as condições a., c., e d. Se somarmos a isso o não tão acurado tratamento de Trendelenburg e de parte do contexto histórico da filosofia do XIX por Heidegger, a conclusão é de que o juízo que aqui nos serve de mote é, simplesmente, falso ou insustentável.

Ademais, outros traços extremamente importantes podem, por fim, ser retomados. O fato de que, como demonstra Thonhauser (2016), Heidegger parece não ter tido um contato relevante com as *Migalhas* e o *Pós-escrito*, até por volta de 1941, é um aspecto relevante para aferirmos a qualidade dos juízos de Heidegger sobre aspectos mais propriamente filosóficos de Kierkegaard. Se levarmos em conta as teses metafísicas com as quais Kierkegaard se compromete, nas referidas obras, tais como seu entendimento das categorias modais no “Interlúdio” das *Migalhas* ou mesmo o tratamento filosoficamente mais detido sobre o conceito de existência no *Pós-escrito*, há um *gap* que afeta – a meu ver, peremptoriamente – a avaliação que Heidegger faz da envergadura filosófica e da especificidade do pensamento de Kierkegaard. Se tivesse considerado mais detidamente as obras acima, bem como certas partes do *Nachlass* kierkegaardiano, Heidegger veria até certas semelhanças em aspectos centrais, como a concordância quanto à tese central de que “ser” não pode ser absoluta e totalmente coextensivo com o pensamento e que, quanto àquele, há sempre certo “resíduo” inapreensível que resiste a qualquer redução onto-teológica, o que é um dos marcos essenciais da ontologia kierkegaardiana, cuja análise deve ficar para outro momento.

SILVA, G. F. “Kierkegaard did not break free from Hegel”: remarks on Heidegger’s evaluation of Kierkegaard in *the Hermeneutics of Facticity*. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 1, p. 51-76, Jan./Mar., 2020.

ABSTRACT: The course delivered by Heidegger during the Summer semester of 1923, and published later under the title of *Ontology – The hermeneutics of facticity*, is one of the most important *loci* in which we can have a glimpse of Kierkegaard’s influence on and importance to Heidegger, as well as of some of his interpretations about the thought of the Dane philosopher. One of them, notwithstanding puts forward a very interesting assessment of the relation between Kierkegaard and Hegel – through F. A. Trendelenburg –, one of hottest topics in the Kierkegaardian scholarship, is not usually analyzed by that scholarship. Hence, this paper aims to show and analyze Heidegger’s theses on the relation between Kierkegaard-Hegel in that work in order to evaluate their correctness. As final remarks, this paper presents some metaphilosophical reflections on the very notions of relation and dependence between philosophers.

KEYWORDS: Kierkegaard. Heidegger. Hegel. Trendelenburg. Ontology.

REFERÊNCIAS

BEISER, Frederick. *Late German Idealism – Trendelenburg & Lotze*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

BEISER, Frederick. *After Hegel – German Philosophy 1840-1900*. Princeton: Princeton University Press, 2014a.

BEISER, Frederick. *The genesis of Neo-Kantianism – 1796-1880*. Oxford, Oxford University Press, 2014b.

BÜCHNER, Ludwig. *Kraft und Stoff* - Empirisch-naturphilosophische Studien in allgemein-verständlicher Darstellung. Frankfurt: Meidinger Sohn & Cie., 1872.

FERREIRA, G. Kierkegaard Descends to the Underworld: Some remarks on the Kierkegaardian appropriation of an argument by F. A. Trendelenburg. *Cognitio*, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 235-246, 2014.

FERREIRA, G. “The Philosophical Thesis of the Identity of Thinking and Being is Just the Opposite of What it seems to be”: Kierkegaard on the Relations between Being and Thought. *Kierkegaard Studies Yearbook*, Germany, v. 20, n. 1, p. 13-30, 2015.

FREULER, Leo. *La crise de la philosophie au XIXe siècle*. Paris: Vrin, 1997.

FUGALI, E. *Anima e movimento – teoria della conoscenza e psicologia in Trendelenburg*. Milano: Franco Angeli, 2007.

HEGEL, G. W. F. Wissenschaft der Logik: die objektive Logik. In: HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, v. 11, 1978.

HEGEL, G. W. F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie - la philosophie modern*. Tradução de Pierre Garniron. Paris: Vrin, 1985. t. 6.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: A ciência da lógica*. Tradução de P. Meneses e J. Machado. São Paulo: Loyola, 1995. v. 1.

HEIDEGGER, Martin. My way to phenomenology. In: STASSEN, Manfred. *Philosophical and Political Writings: Martin Heidegger*. Tradução de J. Stambaugh. Nova Iorque: Continuum, 2003. p. 70-76.

KANT, Immanuel. *Crítica Da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Concept of Anxiety*. Tradução de Reidar Thomte e Albert B. Anderson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

LIEBMANN, Otto. *Kant und die Epigonen: eine kritische Abhandlung*. Stuttgart: Carl Schober, 1865.

PORTA, Mario A. G. *Estudos neokantianos*. São Paulo, Loyola, 2011.

POSCH, T. Hegel's criticism of Newton's physics: a reconsideration. Michael Petry Memorial Lecture – Oxford Conference on “Hegel and British Thought”, 2004. Disponível em: http://sammelpunkt.philo.at:8080/988/1/posch_oxford.pdf. Acesso em: 12 jan. 2018.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophy in Germany 1831-1933*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

STEWART, Jon. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2003.

STEWART, Jon. The notion of actuality in Kierkegaard and Schelling's influence. *Ars Brevis*, Spain, v. 17, p. 237-253, 2011.

THONHAUSER, Gerhard, *Ein rätselhaftes Zeichen – Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*. Berlin: De Gruyter, 2016.

THULSTRUP, Niels, *Kierkegaard's relation to Hegel*. Tradução de G. L. Stengren. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

TRENDELENBURG, Friedrich Adolf. *Die Logische Frage in Hegel's System*. Zwei Streitschriften. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1843.

TRENDELENBURG, Friedrich Adolf. The Logical Question in Hegel's System. In: STERN, R. (org.). *G. W. F. Hegel – Critical Assessments*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1993. p. 182-216.

VILKKO, Risto. The Logic Question during the first half of the Nineteenth Century. In: HAAPARANTA, L. *The development of modern logic*, Nova Iorque: Oxford University Press, 2009. p. 203-221.

WOLFF, Christian. *Gesammelte werke – Band 3 – Philosophia prima sive ontologia*, Hildesheim: Georg Olms, 1962.

Recebido: 13/01/2018

Accito: 30/06/2019

TECNOLOGÍA Y TRANSPARENCIA

Iago Ramos¹

Elías Fuentes Guillén²

RESUMEN: La concepción del ser humano como animal tecnológico, junto con la idea del progreso como sustento de la civilización, plantea varias cuestiones que precisan ser consideradas con detenimiento, entre ellas qué se entiende por progreso y qué sentido y valor tiene la tecnología. El caso de la realidad virtual (VR, acrónimo de *virtual reality*) patentiza de hecho la habitual asunción de la tecnología como algo ajeno a la producción cultural, humana. Sin embargo, la tecnología comparte nuestros límites y está sometida a nuestro designio, por más que se le quiera asumir independiente de nosotros y por más que se intente reemplazar nuestra interacción con el espacio natural por una relación enteramente controlada en un medio virtual.

PALABRAS CLAVE: Sociedad. Tecnología. Transparencia. Usuario.

INTRODUCCIÓN: TECNOLOGÍA Y PROGRESO

En *La sociedad primitiva* (1975), Lewis Henry Morgan define la civilización como el periodo de la humanidad que va desde la invención del alfabeto fonético y el uso de la escritura, hasta el tiempo presente. La civilización, sin embargo, no sería posible sin un proceso previo que comienza en un estadio inferior de salvajismo [sic.], en el cual el ser humano no es más que un animal frugívoro que, a través del desarrollo de técnicas de pesca o del dominio del fuego, progresa hacia un estadio superior. De salvajes a bárbaros y de la barbarie a la civilización, el estado presente de la humanidad culmina un proceso exitoso que la teoría antropológica explica a través de la adquisición de técnicas cada vez más civilizadas. Al observar que, para Morgan, la escritura es civilizadora, pero no lo son otras técnicas que también requieren transmisión

¹ Profesor de Filosofía en la Universidad de Salamanca, Salamanca – España.  <http://orcid.org/0000-0003-4125-8086>. E-mail: iago.ramos@usal.es

² Investigador postdoctoral en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México – México.  <http://orcid.org/0000-0001-8722-5090> E-mail: eliasfuentesguillen@gmail.com

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n1.05.p77>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

de información y organización social, como por ejemplo muchas técnicas de caza, podemos identificar perfectamente el contexto del autor y ese momento ideológico en el que la civilización se confunde con la alta cultura. Sería interesante poder trasladar a ese autor del XIX a una época como la actual, en la que la inocencia sobre los discursos públicos es menor, teniendo presente el uso de la escritura para llevar acabo masacres durante las dos guerras mundiales del XX. Hoy que sabemos que el carácter civilizador de la escritura también permite deshumanizar, ¿la seguiría utilizando Morgan como hito fundador de la civilización?

Para empezar, cabe considerar que Morgan sólo busca una referencia generalizable para clasificar el estadio en el que se encuentran diferentes sociedades, por lo que es muy posible que hoy acudiese a un parámetro distinto. La escritura como punto de división entre prehistoria e historia funciona muy bien porque la división se genera, precisamente, de manera relativa a la escritura misma. En el caso de la división que propone Morgan, es normal que cualquier medida que se proponga se vea superada por el desarrollo de nuestros conocimientos sobre sociedades pasadas y presentes. Así, el valor más objetivo que posee la caracterización de Morgan es que ilustra los prejuicios de su contexto respecto a los elementos que conforman la cultura, a la vez que ilustra una estructura respecto la relación entre lo humano y lo natural que todavía es mayoritaria en el mundo occidental. La conciencia pública presente, y muchas teorías antropológicas mantienen ese mismo esquema, en el cual los cambios en la humanidad se identifican con progreso respecto a un estado anterior de animalidad desde una perspectiva platónica de la realidad: un primer uso de objetos que nos permiten extender nuestras “habilidades naturales” abre camino hacia el desarrollo de un aparato teórico que nos permite dominar toda la naturaleza, empezando por nuestra propia naturaleza incivilizada. Dicho esquema está presente en nuestra conciencia pública de manera clara a través de ideas tan populares como que “la ciencia es conocimiento” y “la tecnología es aplicación de la ciencia”. Lo cual, cabe mencionar, forma parte de manera transversal y más o menos subliminal de la mayoría de los currículums educativos europeos, siendo un esquema peligroso puesto que asume la transformación del ser humano, desde el salvajismo hacia un estado mejor, sin evaluar objetivamente si los cambios tecnológicos son positivos. Sabemos, por lo tanto, que hay progreso porque prejuiciosamente afirmamos que lo anterior era peor.

La alta estima que se tiene del ser humano como animal tecnológico y de la civilización como progreso lleva a autores como De Waal a etiquetarse como proscritos y a que argumentos como los de Michael Tomasello en *Por qué cooperamos* (2009) sean puestos en duda: la posibilidad de que haya elementos fisiológicos en nosotros que nos llevan hacia la cooperación va contra la visión totémica de la civilización como espacio de salvación. La posibilidad de que pueda existir un altruismo individual (TOMASELLO, 2009, p. 51ss.) o, dicho de otra manera, que un salvaje pueda sacrificarse por un bien común en un estadio previo a la existencia de un espacio moral, producido por el progreso de la especie, se considera como un planteamiento nostálgico e idílico porque va en contra de nuestra visión de lo natural como un espacio incivilizado dominado por la barbarie. Da igual que la idea se plantee desde una base científica, esto es, que sea el producto más excelso de nuestra civilización el que proponga una revisión de nuestros prejuicios sobre la conducta individual: la idea choca con nuestras creencias básicas y necesitamos rechazarla.

Sin embargo, que el propio individuo pueda actuar de manera altruista no es una idea chocante dentro de los planteamientos de Jean-Jacques Rousseau, en los que el origen de la sociedad se articula a partir del reconocimiento mutuo entre dos individuos. De este modo, en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (1995), Rousseau parte de la premisa de que la palabra es lo que distingue al ser humano del animal y afirma que se trata de la primera institución social tras el reconocimiento entre dos miembros de la misma especie (ROUSSEAU, 1995, p. 375). En su disertación, Rousseau reconoce que también los animales saben comunicarse entre sí, por lo que explicar la diferencia que introduce la palabra entre el ser humano y el animal requiere explicar cómo se produce la comunicación humana con las características que le son propias; a saber, que ella no atiende solo a una interacción de nuestro cuerpo con los eventos y objetos de la naturaleza, sino que crea un espacio moral a partir de nuestra experiencia del mundo ajeno a la necesidad natural. De este modo, frente al animal, nuestro lenguaje nos permite posicionarnos respecto de las cosas y apropiarnos del mundo natural, dando lugar a lo que, dentro del vocabulario rousseauista, se conoce como “segunda naturaleza”. Un espacio en el que no surge la civilización como hito de excelencia cultural, sino que es el espacio de comunicación y organización gobernado exclusivamente por lo humano: “El lenguaje convencional no pertenece más que al hombre. Es así por lo que el hombre hace progresos, sea para bien o para mal, y por lo que el animal no hace ninguno.” (ROUSSEAU, 1995, p. 379).

En el esquema rousseauista, la tecnología no está vinculada con el progreso porque su función es transformar el mundo que habitan los seres humanos, generando con ello un espacio diferente y particular. Así, la tecnología y las técnicas no se diferencian de la naturaleza del ser humano, no son elementos ajenos con una función liberadora, sino que son elementos que conforman la segunda naturaleza en la que aquél está confinado de manera inevitable una vez que se ha convertido en un ente social. En cambio, el esquema hobbesiano de un ser humano que encuentra su salvación en la sociedad, pone sus esperanzas indirectamente en que sea un producto el que nos permita mejorar nuestra condición y, así, descarga toda nuestra responsabilidad hacia la tecnología, que se espera que funcione como un exo-esqueleto que nos protege. Sin embargo, para Rousseau la tecnología es una armadura que nos dificulta a la hora de hacer ciertos movimientos, pero cuya utilidad valoramos pensando que los beneficios que nos aporta son una ganancia. Tener presente este compromiso es lo que nos plantea la lectura propuesta por Rousseau acerca del uso que hace Platón del mito de Glauco (RAMOS, 2014, p. 153ss.).

Ahora bien, el problema que nos plantea el esquema rousseauista es que la civilización pierde su impunidad y, si queremos hablar de un progreso en lo humano, necesitamos debatir previamente qué consideramos progreso y, sobre todo, replantearnos el sentido y el valor de la tecnología. Por ejemplo, imaginando la situación hipotética en la que un homínido descubre que la dureza de una piedra le permite rasgar o romper la carne o el hueso, no podemos hablar propiamente de un cambio en su condición animal. Desde el esquema rousseauista, este homínido no estaría ante ningún avance hasta que el descubrimiento se le plantee como una moralidad, entendida esta no a partir de la dicotomía bien o mal, sino como una decisión sobre qué es lo que ha descubierto: a) que los objetos que le rodeaban tienen usos ocultos, o bien, b) que puede cambiar lo que le rodea dándole uso.

1 EL *HOMO FABER*

Indudablemente, el pensamiento práctico dominante en nuestros días está marcado por una visión conforme a la cual la tecnología se considera parte de nuestra condición. Si preguntamos a cualquiera sobre cómo haría para superar alguna inclemencia —el frío o el calor, por ejemplo—, podemos asegurar que su respuesta implicará algún producto tecnológico —como la

manta o el abanico— o el uso en términos mecanicistas de nuestro cuerpo —correr para aumentar la temperatura corporal o sumergirnos en agua para disminuirla—. Después de todo, es normal que intentemos solucionar nuestros problemas con aquello que tenemos a mano y no se puede reprochar a nadie el recurrir a soluciones técnicas accesibles. No obstante, cabe reflexionar sobre cómo en vez de plantearnos el problema teóricamente, acudimos a soluciones que, aunque sean complejas en su explicación científica, nos resultan evidentes y accesible en el uso.

Los avances tecnológicos nos permiten transformar nuestro entorno, al mismo tiempo que transforman lo que imaginamos o pensamos: cambian nuestra forma de entender las cosas e introducen nuevas actividades que modifican nuestra manera de vivir. Empero, ¿tales avances nos cambian realmente? La respuesta a esta pregunta podría plantearse en los mismos términos que utilizamos cuando hablamos teóricamente sobre derruir los absolutos que tan amenazantes parecen resultar para el sujeto moderno, ya sea dios, la verdad, el bien, el universo, etc. Si queremos hablar de tales absolutos con cierta propiedad, estamos obligados a aceptar su carácter paradójico y reconocer que, por mucho empeño que dediquemos a negarlos, los absolutos se presentan al lenguaje de un modo inexpugnable. Cualquier argumento contra ellos es, a fin de cuentas, una manera de honrarlos. Aún más, su presencia en nuestra cultura impregna de tal modo nuestra manera de pensar que sólo parecen ser inútiles cuando los olvidamos o cuando callamos, siguiendo el famoso consejo final del *Tractatus*. Plantearnos si los quehaceres del ser humano se ven modificados en esencia por la mediación de lo tecnológico nos lleva a pensar en una paradoja similar, para la cual una analogía interesante surge al reflexionar sobre la denominada “realidad virtual”, normalmente referida como VR (acrónimo de *Virtual Reality*). Esta propuesta plasma de manera práctica la posibilidad de una realidad ideal en la que la técnica puede gestionar todas las extensiones a las que el ser humano tiene acceso, de manera que el sujeto conviviría sólo con límites impuestos por la tecnología.

Claudia Giannetti dedica una sección de su libro *Estética Digital* (2002) a reflexionar sobre las condiciones que debe cumplir un espacio para que podamos considerarlo como una VR. Sus consideraciones tocan relatos, teorías, ejemplos y artefactos que se enfrentan a la posibilidad de generar una realidad distinta a la natural que estaría controlada por el ser humano y que sería capaz de hacernos creer que permanecemos en el ámbito espacial que consideramos natural, aún cuando todas nuestras interacciones estén

producidas por aparatos tecnológicos. De ahí que, a la hora de poder describir qué condiciones harían posible una simulación así, necesitemos hablar sobre el papel del sujeto observador (el ciudadano de la VR), contar con el aspecto social de la realidad generada (para ser una realidad creíble necesita responder al contexto concreto del individuo observador) y plantear la necesidad de sistemas de retroalimentación lo suficientemente sutiles (si el observador es consciente del sistema tecnológico que genera la realidad replicada, entonces no la confundirá con la original). Giannetti resume estas condiciones en tres implicaciones básicas requeridas por un sistema que intente generar una realidad virtual consistente:

La primera implicación consiste en que, en sistemas interactivos o virtuales, el entorno es dependiente del observador y de su contexto. El sentido de entorno técnicamente construido es asimilado e interpretado por el sujeto a través de la memoria, la percepción, la cognición y la emoción, así como la sensomotricidad y las acciones comunicativas y sensoriales. La segundo, y como consecuencia de ello, que la significación y la efectividad de la obra de Realidad Virtual están estrechamente vinculadas a la actuación del interactivo; por consiguiente, la interfaz humano-máquina debe adecuarse al objetivo del sistema respecto a cómo y en qué grado se da la participación del observador. La tercera, que la estructuración abierta y contingente de la obra mina la concepción material, objetual y concluida, característica de la estética ontológica, y transforma el espacio físico en imaginario. (GIANNETTI, 2002, p. 146).

Teniendo en cuenta que la técnica ha sido desde sus inicios una lucha contra las limitaciones físicas para extender nuestra capacidad de acción hasta los límites de nuestra imaginación, acaso sólo cabría considerar que una VR es esencialmente técnica si cumple la tercera implicación que propone Giannetti y logra transformar el espacio físico en imaginario.

Atendiendo a los otros requerimientos que Giannetti propone, encontramos en ellos otras necesidades ontológicas para la formación de una realidad esencialmente técnica. Por un lado, el resultado de tal construcción debe responder en su carácter externo a un diseño y control humano, y por otro lado, en su carácter interno dicho resultado tiene que ser capaz de responder a todos los designios de la imaginación de su habitante. Este planteamiento nos hace preguntarnos: si el sujeto que se mueve por aquella realidad esencialmente tecnológica encontrase limitaciones a su imaginación, ¿no estaría aquella tomando un cariz natural? En otras palabras, ¿no se estaría volviendo agresiva e independiente como aquel reino que lo tecnológico pretende domar? Después

de todo, se debe tomar en consideración que el diseño de aquella realidad y los medios a través de los cuales el observador de la misma se sumerge en ella serán fruto de una mente humana y una capacidad tecnológica. Como consecuencia, los límites que pudiera encontrar el sujeto deberían ser siempre abarcables y comprensibles, a diferencia de lo que ocurre con los límites que encontramos en el ámbito natural y sus dimensiones macroscópicas y microscópicas, donde, por ejemplo, no existen las propiedades físicas que consideramos normales en nuestra experiencia subjetiva del mundo, como el tiempo o la presión. Aún así, sin embargo, las limitaciones que aportaría el diseño humano tenderían a introducir o borrar afecciones propias de un sistema de referencia basado en el espacio real conocido y una memoria e imaginación personal.

En cierta medida, estas limitaciones deberían resultar comprensibles por cualquier sujeto que comparta un contexto similar, pero esta coincidencia no tiene una razón necesaria para darse. Esto supone que el observador de la realidad necesitaría investigar las resistencias con las que ha sido diseñado el mundo en el que se encuentra antes de poder desarrollar su propia actividad tecnológica en ella. A no ser que, poseyendo un bagaje propio de imágenes, su actividad técnica —en cuanto transformación del medio a través de la imaginación— se desarrollase sin adecuación previa a las resistencias de aquel mundo.³ En este último caso, estaríamos efectivamente ante un espacio puramente imaginativo y esencialmente técnico, con lo que el reto sería entonces proveer una tecnología capaz de producir artefactos que todavía no han sido imaginados y que deben responder a la creatividad del usuario. Es decir, el sistema tendría que interactuar con las imaginaciones del observador sin poder recurrir a una referencia ajena. Toda nueva creación sería una creación de la imaginación del individuo, por lo que aquello que la técnica estaría aportando sería un espacio en el cual plasmar los nuevos artefactos, esto es, un papel en blanco y no una realidad. Sujeto y sistema estarían produciendo así un reino que iría más allá de lo imaginable, sin puntos de partida, y se tendría que hablar no ya de imaginación sino de fantasía.

Aún más, cabe señalar la posibilidad de que, en el caso que nos ocupa, el observador fuese un recién nacido y, por tanto, sólo pudiese generar imágenes

³ Al respecto, resulta interesante la siguiente reflexión de Gilbert Simondon en *Du mode d'existence des objets techniques*: “[E]s permisible pensar que el dualismo inherente al pensamiento filosófico, un dualismo de principios y actitudes debido a la doble referencia a lo teórico y lo práctico, será profundamente modificado por la introducción de la actividad técnica considerada como un área de reflexión en el pensamiento filosófico.” (SIMONDON, 1989, p. 256). Agradecemos a uno de los revisores por su referencia a ese trabajo.

a partir de lo que le ofrece el sistema, no pudiendo por ende generar imagen alguna. Sería de esperar que esta VR sólo tuviese que funcionar de un modo similar a una placenta que reacciona ante las necesidades fisiológicas del feto, siendo capaz de identificar gestos carentes de sentido. Ante ello, lo único que a nuestro parecer se puede concluir con certeza es que la posibilidad de una VR esencialmente técnica se pierde en un entramado de suposiciones teóricas y juegos de posibles situaciones de las que el ser humano no hace más que escaparse o dificultar su posibilidad.

En la obra de ficción *2001: Una odisea del espacio*, tanto en la narración de Kubrick como la de Clarke se plantea la posibilidad de una VR generada a través de lo que una especie alienígena logra aprender sobre el ser humano mediante las imágenes de la televisión y análisis fisiológicos. La imaginación de Clarke y Kubrick nos describen un espacio que intenta resultar reconocible para el observador pero que le resulta más particular de lo que desearían sus diseñadores. El primer fallo que descubre el observador es de carácter histórico. Los alienígenas reproducen la habitación de un hotel que para el observador está ubicada en un tiempo pasado que no se corresponde con el suyo. Esto se explica por qué el observador accede a las imágenes que constituyen el cuarto desde un contexto que no las vincula con un tiempo concreto. Lo que para los alienígenas son imágenes relativas a un lugar que podría ocupar un ser humano de manera ahistórica, para el observador son imágenes relativas a un espacio y un contexto histórico particular. Aunado a lo cual, otro aspecto que diluye la realidad de la habitación de hotel es que las cosas dispuestas en la habitación se agotan en su apariencia. Por ejemplo, el lomo de cada libro de una estantería anuncia una historia, pero sus páginas están en blanco. Son productos que funcionan como libro para la estantería, pero no funcionan como libro para el observador, que reconoce sus carencias sin necesidad de conocer el contenido del libro. Los alienígenas, en este caso, no habrían sabido manejar las expectativas que las cosas producen en los sujetos. Por último, la curiosidad más llamativa de esta ficción literaria es la sustitución del agua y los alimentos por un gel azul que aporta todos los nutrientes que necesita el observador siguiendo un preciso análisis fisiológico del animal ser humano: se trata de una solución tecnológica excelente, pero que produce una terrible insatisfacción al observador. La ficción de Clarke y Kubrick recoge, por ende, la idea que normalmente manejamos de lo que sería una VR con sus paradojas.

Ahora bien, entendemos que VR es una reconstrucción aquí de lo que no está, una especie de visita guiada a un lugar distinto del que nos

encontramos. Así, su interés no sería tanto la generación de un espacio técnico sino la reproducción tecnológica de un espacio que consideramos real. La definición terminológica que Giannetti hace de VR responde al objetivo de que la virtualidad tenga sentido en tanto que nos ofrece una manera distinta de hacer lo mismo:

Realidad Virtual (RV): Realidad generada por ordenador. El sistema puede sumergir (proceso de inmersión) al usuario en la ilusión de un mundo generado por ordenador y permitirle recorrer este mundo a voluntad. Para ello, el usuario utiliza interfaces como el casco de datos (*Head Mounted Display*), que despliegan imágenes estereoscópicas, o los guantes de datos (*Data Glove*) o traje de datos (*Data Suit*), que le permiten manejar objetos virtuales o desplazarse en el ambiente virtual. El rango de aplicaciones potenciales incluye la arquitectura, la medicina, el arte, el entretenimiento, etc. [...] Desde la perspectiva ontológica, lo virtual significa lo que proviene de lo posible y se aproxima a la realidad. (GIANNETTI, 2002, p. 196).

Parece suceder con la VR lo mismo que con muchos tipos de estupefacientes que sólo sirven como medio para alcanzar un objetivo difuso y es imposible que tengan sentido como sistema cerrado. Podemos compararla con los alucinógenos y estimulantes que nos ofrecen nuevas sensaciones o una distorsión sensorial, carentes de valor para el individuo *per se*, pero atractivas porque cambian nuestra manera de percibir las cosas. Enfrente, surgiría inmutable la única droga que parece ser fin en sí misma, la única que funciona como soma, la heroína, que nos aporta una felicidad autónoma a cambio de consumirnos, de esclavizar nuestro cuerpo como medio y convertirse, ella, en fin. La VR, no lograría, ni siquiera teóricamente, suplir todos los aspectos de la realidad física porque parece haber en el ser humano un deseo de enemigos, de resistencias que superar. Nuestros anhelos no son un folio blanco, sino una historia que contar, y preferimos resolver los problemas a que la solución surja de nuestra fantasía. Lo que buscamos, y la manera en la que pensamos en una VR, se podría entender como el capricho de vivir lo mismo, pero por causas distintas y con la capacidad de modificar levemente nuestra experiencia mezclando diferentes elementos de nuestra imaginación⁴.

Un recién nacido podría encontrar en una VR capaz de entender y responder a todas sus necesidades el fin para su existencia, pero esta posibilidad

⁴ Esta visión de la VR se deriva del hecho que implica una reubicación de la consciencia. Esta condición se articula en la primera conferencia del ciclo *Consciousness Reframed* (cf. JONES, 2000) y ha servido para desarrollar una reflexión continuada que ya supera las 20 ediciones.

supone hablar de un individuo que nunca abandonaría un estado fetal; idea explotada por la franquicia cinematográfica *Matrix*. Un adulto nunca podría encontrar una respuesta equivalente porque necesitaría importar imágenes externas al sistema y con ellas heredaría una determinada experiencia de un orden natural, por lo cual su existencia no se desarrollaría nunca en un espacio generado por la técnica sino en uno reproducido. En el estado fetal virtual, el individuo podría creer que la noche no existe, mientras que en una VR tendríamos que convencer al observador de que ha llegado a un espacio iluminado por el sol de medianoche polar o utilizar alguna argucia similar. En este sentido, todas nuestras elucubraciones sobre la VR descubren las deficiencias del planteamiento que hemos presentado. Si partimos de que la tecnología es la forma en la que el ser humano impone a la realidad aquello que logra imaginar para transformar su entorno en un lugar acorde a sus necesidades, ¿cómo podemos sopesar la posibilidad de que el ser humano se origina con la actividad técnica cuando señalamos la existencia de productos humanos previos?

En un pasaje del manifiesto “Profesión de fe”, que Jean-Jacques Rousseau introduce en *Emilio*, se plantea la cuestión del instinto animal y de cómo, a pesar de lo que se suele decir, no tenemos por qué haberlo perdido, puesto que, simplemente, siempre hemos carecido de él. El argumento que Rousseau utiliza es que los animales, al actuar a través del instinto, realizan su actividad de una manera que podemos considerar ciega; es decir, los animales no toman en cuenta nada de lo que observan porque las sensaciones que perciben se convierten directamente en una reacción. Así, los sentidos del animal funcionan como resorte mientras que en el ser humano los sentidos actúan como filtro porque éste muestra una actitud pasiva ante las sensaciones. Frente a los reflejos y conductas automatizadas del animal, nosotros tomamos decisiones sobre las percepciones. Utilizamos los sentidos como fuente de información, pero recibimos solo datos en crudo que nuestra consciencia tiene que ordenar para que tengan algún sentido. Ante las sensaciones desordenadas que recibimos, tenemos que decidir, siendo esta una acción fundadora de lo humano, un acto de carácter moral, posibilitado por una voluntad autónoma: “La duda sobre las cosas que nos importa conocer es un estado violento para el espíritu humano; no la resiste durante mucho tiempo, se decide, a su pesar, de una manera u otra, y prefiere equivocarse antes que no creer en nada” (ROUSSEAU, 1999, p. 568). El planteamiento parte de la existencia individual como algo evidente y se articula sobre el origen de lo humano en la duda generada por un mundo exterior que no se amolda a nuestra voluntad.

La secuencia comienza con la necesidad de confiar en las imágenes del mundo exterior a través de un juicio como la primera actividad humana, tras lo cual esas imágenes se usarán para ordenar un mundo de interacciones que adquieren mayor complejidad con el uso que hace del mismo y ante el cual su instinto es más y más insignificante e inútil. Es un planteamiento que acude a la actividad para explicar el origen del ser humano, sólo que, descomponiendo los elementos que se manejan para producir cada gesto dentro de la segunda naturaleza, encuentra que no hay una necesidad de productos humanos anteriores. El *homo faber*, el ser humano constructor no lo es sólo en cuanto al uso de herramientas, sino que la adecuación de lo externo a su fisiología comienza con la construcción de un mundo externo.

Afirmar que el ser humano surge de la técnica es un postulado que sólo sería posible si le otorgáramos a la tecnología el poder de generar un mundo externo además de ser una fuerza transformadora. Aún más, tal postulado sólo es posible si, siguiendo a Gilbert Simondon, se afirma que “hay algo de naturaleza humana en el ser técnico, [...] el remanente de lo original, previo incluso a la humanidad constituida en el ser humano.” (SIMONDON, 1989, p. 248). Por el contrario, en nuestro contexto cultural, lo intuitivo es afirmar que el reino tecnológico surge a partir del conocimiento científico, que el pensamiento es previo a la acción técnica. Asumimos que analizar lo real de una manera racional para establecer reacciones previsibles e imaginando los entresijos que relacionan unos eventos con otros, es algo previo a la construcción de artefactos capaces de reproducir, modificar o desviar el sentido natural del mundo respecto a lo que nosotros mismos hemos aprendido a predecir. Pero esta visión pasa por considerar que la tecnología no es un producto cultural, argumento que resulta complicado de defender sin caer en una escrupulosidad conceptual exagerada a la hora de definir “artefacto”, o por afirmar que la tecnología es un subproducto cultural de la ciencia, cuando la tecnología, como ya se ha comentado, es algo que conocemos por su uso y que no requiere de conocimientos científicos para ser usable, para modificar la función de un artefacto ni para crearlo: el botijo ha enfriado agua mucho antes de que poseyésemos los conocimientos necesarios para explicar el complejo proceso termofísico por el que funciona. El caso de la VR, por lo tanto, nos obliga a pensar de otra forma, a hablar de un halo tecnológico que intenta sustituir la interacción del sujeto con el espacio natural por una relación controlada desde la voluntad del observador, y nos obliga a no perder de vista que el sujeto que está inmerso en esa VR no podrá ser engañado fácilmente respecto las interacciones con el mundo que él mismo ha desarrollado, pues los usos que

le damos a la tecnología son personales y hay quien no necesita que los libros digan algo más que lo que pone en su lomo.

2 LA TECNOLOGÍA COMO PARTE DE LO HUMANO

Al establecer los objetivos de su trabajo *Técnica y sociedad* (1998), Lewis Mumford plantea la necesidad de conocer la cara humana de la máquina. Una cara que no debe ser interpretada como aquella que nos sirve para ver con esperanza los artefactos, ni aquella guía de diseño para crear objetos cálidos para el usuario o aquel discurso con el que exculpar éticamente al artefacto. La cara humana de la máquina, en cambio, es el reflejo de nuestros deseos, pensamientos, inquietudes y capacidades.

El estudio de Mumford chocó en su momento con una corriente de pensamiento establecida que entendía que la máquina era un hijo ya independizado del ser humano y tenía su propio devenir. Mumford, por su parte, quiere evitar una escisión que le parece inadecuada. Si tenemos en cuenta, primero, que la misma máquina recibe distintos usos en distintas comunidades, y, segundo, que comunidades que tienen acceso a las mismas máquinas evolucionan de forma distinta, ¿podemos afirmar que la máquina se ha independizado o sucede todo lo contrario? Lo que sucede en las distintas comunidades humanas nos dice que el ser humano y la máquina conviven en un lugar común. Con la máquina sucede lo mismo que con las distintas religiones, literaturas, lenguas y políticas: todas tienen una historia propia pero afincada en un marco social concreto. La máquina es un producto más del *homo faber*, la producimos nosotros, los seres humanos, por lo que comparte nuestros límites, nuestro mundo y, como producto, está sometida a nuestros designios. En resumen, la máquina está muy lejos de ser algo ajeno o independiente de lo humano.

Cuando tratamos cuestiones relativas al espacio y al tiempo, solemos hablar a un demiurgo que ordena o desordena según su propia voluntad o idea, de manera que descargamos nuestras responsabilidades y miedos en una voluntad superior. Sin embargo, en lo relativo a las cosas que han surgido de nuestra imaginación, tenemos la obligación de reconocerlas siempre como propias. La ética, la ontología y la estética de los artefactos nos lo recuerda y aunque reneguemos de aquello que ha sido construido por un ser humano, el artefacto nos seguirá perteneciendo. Esquivar nuestras responsabilidades sobre lo tecnológico, o dudar de ellas, sólo nos ayuda a alejarnos de aquello de lo que

somos responsables y con lo que convivimos. El olvido puede servirnos como una cura momentánea, pero seguiremos siendo los únicos responsables de nuestras imaginaciones y su actividad siempre repercutirá en nosotros tarde o temprano. Podemos cerrar los ojos e intentar soñar un universo automatizado en el que la máquina no nos pide cuentas, pero su ordenación en el mundo de las cosas es fruto de nuestros gestos y por tanto tan humana como el propio ser humano.

Una de las formas a través de las cuales intentamos liberarnos de la responsabilidad que tenemos sobre la tecnología es predicar que la tecnología tiene su propio devenir. A este respecto, es cierto que podemos escribir una historia de los artefactos desde una lógica interna, recorriendo sus evoluciones como un destino propio, pero la causa eficiente de todas sus transformaciones no es una fuerza espontánea. Tal vez no hubiésemos conocido las impresoras de inyección de tinta si no hubiésemos usado antes la imprenta y la pluma estilográfica, pero la secuencia temporal de la implantación de cada una de estas tecnologías en nuestra sociedad occidental no parece atender a ninguna lógica propia del artefacto mismo sino a cuestiones de avances dispares en la tecnología necesaria por los distintos componentes de cada aparato. De ahí que podamos concebir comunidades ideales en las que, si bien no se ha conocido la imprenta, sí se usen impresoras de inyección de tinta y plumas estilográficas o comunidades donde sólo se usen imprentas y plumas estilográficas aún si poseen la tecnología necesaria para fabricar impresoras. Precisamente, en el desarrollo de la primera computadora digital encontramos una situación similar. En el siglo XIX, Charles Babbage diseñó su máquina analítica como artefacto mecánico que no pudo construir porque en su época no se podían fabricar ruedas, engranajes y levas lo suficientemente precisas. En cambio, hoy podríamos construir engranajes y levas lo suficientemente precisas muy rápidamente gracias a la reconstrucción de aquel modelo mecánico en un modelo basado en componentes electrónicos. Como consecuencia, no tenemos interés en construir aquella máquina analítica porque consideramos que la computadora digital es una alternativa mejor, pese a lo cual cabe preguntarse qué habría hecho Babbage en esta situación: ¿seguiría interesado en construir una computadora mecánica? ¿Habría hecho su diseño directamente sobre componentes electrónicos si tuviese conocimiento de ellos? Las respuestas a estas preguntas sólo podría darlas un sujeto que reconstruimos a través de supuestos sin fundamento.

Una historia teórica que intente describir el desarrollo de una tecnología concreta atendiendo a una lógica práctica o interna de la misma tenderá siempre a corresponderse con una secuencia caótica de avances y regresiones en la historia de la humanidad. Incluso, podríamos afirmar que si la historia de los artefactos estuviese realmente marcada por una causalidad tecnológica, la historia de los seres humanos jamás habría generado la cantidad de basura que aún produce. Es por ello que debemos hacernos eco de los objetivos propuestos por Mumford, quien considera que resulta inevitable estudiar el uso que recibe y las intenciones que acompañan la creación de cada aparato si queremos conocerlo. Tenemos que esforzarnos en conocer verdaderamente el artefacto y su contexto porque ser humano y artefacto conviven en un mismo lugar y la influencia que tiene el segundo en el primero es la misma que cualquier otro producto humano. Conocer un artefacto supone conocer también la cultura en la que se crea, al ser humano que normaliza su uso y la modificación en el contexto que lo acepta. Dicho de otra manera, conocer el artefacto nos permite también conocernos a nosotros mismos un poco más: “La máquina misma no tiene exigencias ni fines: es el espíritu humano el que tiene exigencias y establece las finalidades.” (MUMFORD, 1998, p. 24).

En la actualidad, el planteamiento de Mumford encuentra un entorno más amigable. Las disciplinas denominadas humanistas han desarrollado ramas dedicadas al estudio de lo tecnológico y las disciplinas denominadas científicas entienden su historia como parte de un contexto general mayor. Hoy es común hablar sobre la máquina y otros productos tecnológicos tomando siempre en consideración contextos ideológicos, sociales, técnicos y materiales. Se intenta entender la cultura que da forma y se retroalimenta de cada artefacto. Pero esta nueva situación dista mucho de ser ideal. El propio Mumford nos advierte que “nuestra capacidad para ir más allá de la máquina depende de nuestro poder para asimilarla. Hasta que no hayamos aprendido las lecciones de nuestro reino mecánico, no podemos ir más allá en nuestro desarrollo hacia lo más ricamente orgánico, lo más profundamente humano.” (MUMFORD, 1998, p. 384). Hoy, en cambio, la atención que se le presta a la máquina tiene más de fascinación que de asimilación, reina un espíritu que se agota en la máquina y olvida que, detrás del artefacto, debe estar lo profundamente humano. La tendencia mayoritaria no parece ver en la técnica un medio sino un nuevo fin y es normal que surjan, entremedias, posiciones que incluso reniegan de lo humano. Es cierto que los extremismos no deben ser considerados como una vía que pueda volverse mayoritaria, no hay que tenerles miedo, pero sí debemos tenerlos en cuenta como síntoma de los posibles malestares y desequilibrios

latentes. La presencia de la tecnología como parte de la cuestión no significa que esta haya sido considerada como le corresponde. Es necesario llevar el artefacto hasta lo más profundamente humano que menciona Mumford, una posición sensata, alejada de una actividad pasional y fanática, que atiende a los hechos y las razones de un modo sosegado intentando encontrar la solución más eficiente. La convivencia con la tecnología debería servir para resolver problemas sin introducir, a cada paso, nuevas dificultades. Su presencia en nuestro mundo no debe suponer un dilema entre técnica y naturaleza, o ser humano y máquina, porque todos ellos tienen cabida:

Al discutir las técnicas modernas, hemos avanzado tan lejos como nos parece posible considerando la civilización mecánica como un sistema aislado: el próximo paso para orientar nuevamente nuestra técnica consiste en ponerla más complementemente en armonía con los nuevos patrones culturales, regionales, societarios y personales que hemos empezado a desarrollar coordinadamente. Sería un gran error buscar enteramente dentro del terreno de la técnica una respuesta a todos los problemas que la misma ha suscitado. Pues el instrumento sólo en parte determina el carácter de la sinfonía o reacción del auditorio: el compositor, los músicos y el auditorio también han de ser tenidos en cuenta. (MUMFORD, 1998, p. 457).

3 TECNOLOGÍA Y FASCINACIÓN

Desgraciadamente, los discursos sobre la técnica que suelen adquirir mayor publicidad son los que alimentan el miedo y el desconocimiento de los lectores. Son discursos y propuestas marcadas por la fascinación y la escisión, en los cuales los argumentos, que parecen leyendas propias de una novela de ciencia-ficción, promueven la visión de que la tecnología es algo especial que va incluso más allá de nuestra realidad. Visiones en las que la VR se presenta como un espacio trascendente o en las que la tecnología adquiere un factor disruptivo que va a quebrar nuestra experiencia actual con el mundo, como si el desarrollo de nuevas tecnologías no lo hubiese hecho ya desde los primeros sílex. Un ejemplo de este tipo de mezclas sería la descripción que Giannetti (2002, p. 197) realiza del concepto “tiempo real”:

Denominación para el tiempo de reacción muy breve del ordenador, condicionado a una gran capacidad y velocidad de procesamiento de datos, que es inferior a la capacidad de percepción humana del desfaz, es decir, da la sensación de inmediatez entre acción y reacción. El computador es generalmente capaz de presentar los resultados con la suficiente rapidez como para controlar y permitir hacer cambios en el proceso. Como valoran algunos científicos, el tiempo real efectivo todavía es una ilusión.

Desde un punto de vista informático, que tendría que ser el aplicable si se menciona la intervención de computadoras, esta definición tiene poco sentido. El tiempo real computacional no tiene nada que ver con el tiempo de reacción de un equipo informático, la percepción humana del desfaz o con la capacidad y velocidad de procesamiento de datos. De hecho, la incapacidad humana de percibir la distancia entre acción y reacción es la vivencia más común que ha tenido cualquier usuario de ordenadores personales y otros sistemas electrónicos desde principios de la década de los años 80 al presionar una tecla.

Es cierto que los primeros usuarios de computadoras, aquellos que tenían que esperar a que se produjese un proceso mecánico basado en tubos de vacío, tenían que esperar un desfaz de horas que, en cambio, para el sistema, no era más que una tarea. Pero en aquellos tiempos, las computadoras no se ocupaban de cómo se introducían datos ni de cómo se exponían los resultados: los usuarios eran, en realidad, operarios y la informática era solo una automatización del cálculo. Desde que el operario se ha convertido en usuario y los sistemas informáticos gestionan también la información de las operaciones, el desfaz de respuesta del sistema ha sido prácticamente imperceptible. Todos los que hemos tocado una tecla y hemos visto aparecer una letra en un monitor o hemos movido el joystick y hemos visto reaccionar un polígono, podemos confirmarlo. Tanto es así, que muchos serán los que identifiquen las interacciones con el interfaz con un proceso mecánico, pero la transmisión de datos a través de los cables o una conexión Bluetooth implica un proceso computacional.

El desfaz que menciona Giannetti solo puede entenderse en relación con la impaciencia con la que el usuario espera el resultado de un proceso complejo. En este sentido, sí que cabría hablar de un desfaz, pero no como un problema en cuanto a su percepción sino en cuanto a la imposición de un tiempo limitado por parte del usuario, contexto en el que sí estaríamos hablando con propiedad del “tiempo real” en sentido informático, entendido éste como el ajuste del ordenador a la petición del usuario. No obstante, no por esto se puede confundir el tiempo real con la computación de altas prestaciones. La velocidad de los procesadores en el año 2002, que es cuando Giannetti escribe su definición, ya permitía realizar simulaciones físicas sencillas a mayor velocidad de lo que el ser humano puede percibir. Así, la computación de altas prestaciones permite mejorar el tiempo real en

cuanto problema de percepción, aunque esta cuestión no tiene que ver con computación en tiempo real para las ciencias computacionales.

Un ejemplo clásico del problema de computación en tiempo real es una partida de ajedrez con un tiempo limitado para cada jugada. Para la computadora el tiempo son ciclos, entendidos como la realización de una serie de operaciones para obtener un resultado, y escoge tras completar la tarea de simular las jugadas posibles según el estado del tablero. Al introducir una limitación temporal, la decisión tendrá que tomarse según el estado en el que se encuentran sus operaciones en un momento concreto, antes de completar la tarea. Con este condicionamiento externo, para evitar su movimiento sea fruto del azar, debe programarse una solución que prediga esta eventualidad, como, por ejemplo, que el mejor movimiento hasta el momento prevalezca como respuesta. Aumentar la velocidad del procesador para que la computadora pueda completar la tarea en el tiempo que se le proporciona puede ser una solución práctica, pero no perdamos de vista que el problema teórico prevalece.

Por tanto, el planteamiento de Giannetti sobre el tiempo real está desubicado, dado que lo importante no es la impresión ni la percepción del usuario, sino un problema de adecuación entre un sistema analítico y la experiencia de continuidad en el mundo real. Giannetti parece caer en una cierta fascinación por los conceptos, dándoles un carácter expositivo de una cuestión práctica general más allá del problema teórico que refieren y que es el que se concreta en escenarios prácticos particulares. Las ciencias computacionales tienen una dimensión teórica que se expresa en su uso de la matemática o en el diseño de sistemas intercambiables, como los protocolos de red, pero siempre en diálogo con problemas y soluciones que tienen un carácter práctico que, en sus diferentes casos, nos permiten entender mejor el reto al que nos enfrentamos. Una situación muy acorde con la propuesta de Mumford, en la medida en que, para entender lo que sucede en el ámbito tecnológico, debemos adoptar una razón funcional tan mecánica como ordenar engranajes o soldar condensadores, evitando las *boutades* en las que la máquina parece existir para dar rienda suelta a nuestra fantasía.

Es cierto que hoy hemos disminuido la escisión que se había dado desde los inicios de la Modernidad entre el ser humano y la tecnología (MUMFORD, 1998, Capítulos 2 y 3), que ya no demonizamos los logros técnicos por regla general y que el ingeniero ya no es un alquimista, pero parece inevitable que la tecnología siga fascinándonos. Nos cuesta aceptar que la magia no reside el filamento incandescente que ilumina desde una burbuja

de cristal, sino en poder utilizar todas las noches una bombilla para iluminar nuestras casas; algo que nunca podría llevar a cabo un solo individuo. Todos los artefactos que nos sorprenden requieren el sustento de un entramado social que lo hace posible y que nos fascina, en tanto que lo que nos ofrece ese artefacto es la transformación de nuestras interacciones con la realidad a través de la perspectiva de otro. Parece que nos negamos a aceptar que las cosas tecnológicas expresan una sociedad compleja y preferimos tratarlos como una posesión completamente individual una vez que nos apropiamos de su uso. ¿No vemos lo disparatado que resulta considerar como posesión privada un equipo dependiente de una red eléctrica o de una red de abastecimiento de carburantes? Convivimos con la tecnología sin entender que todos los artefactos tienden a la transparencia.

CONCLUSIONES: LA TRANSPARENCIA

Quando nos entregamos a la fascinación que nos producen los relatos de otros, delegamos nuestra comprensión del mundo en otro, en un intermediario. Podemos convertirnos en víctimas del alcahuete que reina en el “teatro de la envidia” descrito por René Girard –autor que, desde su cátedra en Stanford ha fascinado a *Silicon Valley* (GIRARD, 2014, capítulo IX). Los estudios científicos requieren de un entramado social ordenado que evite caer en la perplejidad de un solo científico. Se obliga a que todos los estudios puedan ser verificados y esculcados por el mayor número de ojos en busca de una posición lo más objetiva posible. Es por ese motivo por lo que consideramos que los resultados que se publican dentro de un contexto científico son valiosos, en términos de conocimiento, y no solo una *boutade* de su autor. Sin aplicar el mismo rigor y exigir que la tecnología pueda ser explicada correctamente por quien la presenta, estamos abocados a escuchar y perdernos entre cantos de sirena. Parece propio del ser humano reaccionar ante la novedad buscando una explicación esotérica que le permita despreocuparse. Una actividad que, en el ámbito de lo tecnológico, se simplifica porque uno de los objetivos que el propio desarrollo tecnológico persigue es que el usuario no tenga que hacerse cargo de las incomodidades y que la experiencia de lo tecnológico se mimetice con su identidad: que interactuemos con un amigo, que confiemos en que nuestras experiencias no están siendo intervenidas y en que nuestras emociones no se deben a la fuerza mimética que discute Girard.

Así, cuando hablamos de la VR (que no es más que una manera de utilizar unos recursos computacionales), enseguida afloran prejuicios sobre la virtualidad del proceso y de que si el mundo al que vamos a viajar está producido por una máquina fuera de nuestro control. Como ya hemos señalado, este no es el caso pues aún en los escenarios producidos a partir de objetos fractales que la computadora combina aleatoriamente, todo lo que sucede dentro del simulador está programado por humanos, por mucho que sea producido por máquinas. La singularidad y la posibilidad de que aparezca una inteligencia artificial a la altura de las que programan los guionistas de las películas más oscuras sobre este tema todavía está lejos y necesitamos mejorar nuestros modelos matemáticos para que sea realmente posible. Las redes neuronales han conseguido aprender incluso conceptos subjetivos para crear obras artísticas (FANG; ZHANG, 2017), pero los conceptos subjetivos que imitan siguen siendo producidos al gusto del ser humano que las adiestra y adecuados a una interacción social entre millones de humanos. Lo que hace que, en el caso de la singularidad, nos encontremos con la misma paradoja que en el de la VR: el pensamiento artificial estaría limitado por el pensamiento del ser humano y solo lo reconoceríamos como singularidad desde una perspectiva humana. La singularidad, por ende, no podría por ello ser realmente un pensamiento artificial sin la presencia previa de una civilización artificial, o, mejor dicho, de computadoras. El mismo panorama que dibuja Rousseau con la idea de la segunda naturaleza.

Una manera de ilustrar de manera práctica esta situación es pensar la posibilidad de que una máquina decidiese acabar con la humanidad. Nuestra imaginación genera al respecto situaciones bélicas propias de novelas y películas de ciencia-ficción. En cambio, ¿qué interés puede tener una computadora en guerrear? Los humanos golpeamos a otro individuo acuciados por un objetivo que nos urge e intentando violentar su voluntad, pero ¿qué nos hace pensar que una computadora actuaría de este modo? Como comentábamos, el tiempo para una computadora es completar una tarea, alcanzar un resultado. Para una computadora, acabar con la humanidad no tiene urgencia y seguramente tome decisiones con un carácter más técnico, como la eficacia. En este sentido, la violencia puede ser efectiva, pero no necesariamente eficaz. Sin mucho esfuerzo, podemos imaginar alternativas como destruir nuestros vínculos sociales hasta que la humanidad se desintegre en individuos incapaces de hacer perdurar la especie. Un futuro que muchos auguran ya afirmando que pasamos demasiado tiempo con los teléfonos móviles; este plan podría estar ya en marcha y completarse sin que opusiésemos la mínima resistencia otorgándole a la

máquina una victoria muy eficaz. Pero no, seguiremos imaginando una guerra entre ser humano y máquina y, seguramente, acertemos porque, de momento, somos nosotros los que programamos las computadoras y “sin su software, la computadora es básicamente un montón de metal inútil. Con su software, una computadora puede almacenar, procesar y recuperar información; exhibir documentos multimedia; realizar búsquedas en internet y realizar muchas otras actividades valiosas para justificar su existencia” (TANENBAUM; WOODHULL, 1998, p. 1); ¿no podría ser el atemorizarnos con una guerra una actividad que las hacen valiosas?

Durante la WWDC 2017, Apple ha introducido un *framework* para el desarrollo de aplicaciones de Realidad Aumentada, ARKit (*Augmented Reality Kit*), que confirma que la industria tecnológica ha abandonado la realidad virtual en favor de la realidad aumentada. Este nuevo paradigma ha ido creciendo poco a poco con la expectación que ha generado la *start-up* Magic Leap o la aceptación por parte del público de los filtros que introdujo la aplicación Snapchat y que Facebook ha añadido últimamente a las diferentes redes sociales que gestiona; si bien, pocos saben identificar como una aplicación de la realidad aumentada esta tecnología. Las empresas apuestan por la AR frente a la VR por la transparencia con la que llega al usuario, que solo ve un nueva *feature* en un artefacto que utiliza a diario. La posibilidad de identificar un árbol solo con enfocararlo con la cámara de nuestro móvil, un gesto que ya se popularizó en la ciencia ficción de los años 80 con películas como *Terminator* (1984) o *Robocop* (1987), no es algo disruptivo. En cambio, la VR, que películas como *The Lawnmower Man* (1992) presenta como una experiencia de carácter místico capaz de desnaturalizarnos, sí lo son. A la VR le ha faltado transparencia desde su concepción y esto la ha delegado a nichos como el entretenimiento o la educación, mientras que la AR se consolida sin que seamos conscientes de ello como una tecnología de consumo popular y cotidiano que no nos fascina aunque nuestra interacción con las cosas y el funcionamiento de nuestra sociedad cambie completamente. Dependemos cada vez más de la AR, como ocurre, por ejemplo, en las zonas urbanas de China, donde los pagos se realizan a través de códigos QR. La AR pasará a ser una de esas tecnologías que, como el lenguaje, nadie recuerda que lo son y por eso nadie pone en duda hasta que se ponen de moda palabras como *post-verdad* y volvemos a pensar en cómo usamos el lenguaje. Es decir, hasta que surgen problemas concretos que intentamos solucionar con más o menos tecnología para seguir progresando, pues, como señalaba Mumford, la historia

de la tecnología es la historia del qué y cómo se transforma nuestro mundo, no de lo que etiquetamos como tecnología.

RAMOS, I.; GUILLÉN, E. F. Technology and Transparency. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 1, p. 77-98, Jan./Mar., 2020.

ABSTRACT: The idea of the human being as a technological animal, coupled with the idea of progress as the very foundation of civilization, raises several issues that need to be carefully considered, including the meaning of progress and the meaning and value of technology. The case of virtual reality (VR) indeed makes explicit the common assumption of technology as something alien to cultural, human production. However, technology shares our limits and it is subject to our plans, regardless of whether someone insists on assuming it independent of ourselves or insists on replacing our interaction with natural space by an interaction in an entirely controlled virtual environment.

KEYWORDS: Society. Technology. Transparency. User.

REFERÊNCIAS

- FANG, Hui; ZHANG, Meng. Creatism: A deep-learning photographer capable of creating professional work. *arXiv*, Nova York, 2017. Disponível em: <https://arxiv.org/pdf/1707.03491v1.pdf>. Acesso em 20 de jan. 2019
- GIANNETTI, Claudia. *Estética digital*. Sintopía del arte, la ciencia y la tecnología. Barcelona: ACC L'Angelot, 2002.
- GIRARD, René. *Shakespeare, les feux de l'envie*. Paris: Grasset, 2014.
- JONES, Stephen. Towards a Philosophy of Virtual Reality: Issues Implicit in "Consciousness Reframed". *Leonardo*, Cambridge, v. 33, n. 2, p. 125-132, abr. 2000. doi:10.1162/002409400552388.
- MORGAN, Lewis Henry. *La sociedad primitiva*. Madrid: Ayuso, 1975.
- MUMFORD, Lewis. *Técnica y Civilización*. Madrid: Alianza, 1998.
- RAMOS, Iago. *Rousseau y el ser del hombre*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2014.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Essai sur l'origine des langues. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995. t. V.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile, ou de l'éducation*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres Complètes*. Paris: Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1999. t. IV.

SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. France: Aubier, 1989.

TANENBAUM, Andrew; WOODHULL, Albert. *Sistemas operativos*. Diseño e implementación. 2. ed. Naucalpan: Prentice Hall Hispanoamericana, 1998.

TOMASELLO, Michael. *Why we cooperate*. Londres: The MIT Press, 2009.

Recebido: 23/07/2017

Accito: 30/06/2019

COMENTÁRIO


TECNOLOGÍA Y TRANSPARENCIA

Evandro Smarieri Soares⁶

Tecnología y transparencia traz uma reflexão que conecta dois extremos: a gênese do ser humano enquanto ser social e a possibilidade da superação das capacidades humanas pelas máquinas. As conclusões que os autores alcançam, corroborando o trabalho de Lewis Mumford, apontam para uma leitura antropocentrada que, para se oporem à fascinação pelas máquinas, acaba, a meu ver, subestimando o papel dos objetos técnicos.

É certo que a tecnologia é um produto cultural dos humanos e que está atrelada às limitações destes. Logo, a ideia de uma superação das capacidades humanas pelas máquinas é fruto de uma compreensão parcial do modo de existência desses seres técnicos. Como pretendo mostrar, pressupor que a tecnologia é parte integrante da cultura não nos impede de considerar a hipótese do devir próprio das técnicas. De outro lado, negá-lo pode impedir de compreender de maneira justa a importância da tecnologia para um entendimento filosófico da realidade.

Pretendo introduzir a hipótese do devir técnico ao debate, a partir do conceito de objeto técnico, como encontrado em *Du mode d'existence des objets techniques* (SIMONDON, 1989). Ademais, ao nos debruçarmos sobre esse conceito, estamos corroborando a proposta de conhecer a “cara humana das máquinas” que, enquanto objetos técnicos, são portadoras de humanidade em sua essência, mas não se restringem a um simples “[...] reflexo de nossos desejos, pensamentos, inquietudes e capacidades”, como afirmam Ramos e Fuentes, neste texto.

⁶ Doutorando em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.  <https://orcid.org/0000-0002-8699-4813>. Email: esmasoares@gmail.com.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v43n1.06.p99>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

A negação do devir técnico implica uma abordagem das máquinas que é conflitante com a de Simondon, porque privilegia o desígnio humano sobre os seres técnicos, incorrendo no que o autor descreve como hilemorfismo⁷ (SIMONDON, 1989, p. 171-172). Simondon, ao contrário, parte de uma concepção processual das realidades física, biológica, psíquica e coletiva, para explicar a gênese dos objetos técnicos, pois “[é] preciso dirigir-se a uma interpretação genética generalizada das relações entre humano e mundo para apreender a importância filosófica da existência dos objetos técnicos.” (SIMONDON 1989, p. 155).

Essa “interpretação genética generalizada” corresponde ao princípio de individuação, modo através do qual a gênese dos seres é compreendida por Simondon. Tal como apresentado por esse autor, em *l'Individuation à lumière des notions de forme et d'information*, o processo de individuação é uma transdução: estruturação que se propaga, pouco a pouco, no interior de um campo. Partindo da mais simples delas, a transdução física, o autor aplica o mesmo princípio de individuação a outros três regimes: biológico, psíquico e coletivo, aos quais correspondem transduções biológica, psíquica e coletiva ou transindividual.

Cada uma delas resulta da resolução de tensões pré-individuais presentes num meio anterior. Desse modo, a transdução em um meio físico dá suporte à próxima operação em meio biológico, assim como esta para o meio psíquico, que, por sua vez, serve de base estruturante para a individuação coletiva. Contudo, não se trata de um esquema hierarquizado, pois uma individuação coletiva pode estruturar tensões físicas, biológicas, psíquicas e técnicas.

Esse processo se perpetua porque resulta da resolução de tensões entre cargas de potencial pré-individual, além das estruturações, uma carga de potenciais pré-individuais primordialmente no interior do indivíduo biológico ou ser vivente. No caso específico dos humanos, resta, nas individuações psíquicas, os potenciais que se atualizam através dele em relações transindividuais, colocando-o em relação com outros indivíduos, individuando coletivamente.

Simondon (1989) apresenta de fato suas considerações sobre a individuação técnica, a concretização dos objetos técnicos. Essa individuação específica ocorre por meio da “atividade técnica”, a relação desalienada⁸

⁷ “Formado a partir de *hylê* (matéria) e de *morphê* (forma), este termo designa a teoria, originalmente aristotélica, que explica a formação do indivíduo pela associação de uma forma e de uma matéria, a forma, ideal (traduzimos igualmente por forma o termo grego *eidos*), se imprime na matéria concebida como passiva.” (COMBES, 1999, p. 8, n.1, tradução livre).

⁸ A alienação técnica é a condição humana causada pela “ausência [da técnica] do mundo das significações e por sua omissão no quadro dos valores e conceitos que participam da cultura”, escreve Simondon (1989, p. 9-10).

através da qual as necessidades do sistema (objeto técnico) são captadas no ato de invenção e de manutenção.

As reformas de estrutura que permitem ao objeto técnico se especificar constituem o que há de essencial no devir desse objeto; mesmo se as ciências não avancem por certo tempo, o progresso do objeto técnico em direção da especificidade poderá ocorrer; com efeito, o princípio desse progresso é a maneira pela qual, em seu funcionamento e nas reações de seu funcionamento sobre sua utilização, o objeto tem sua causa e condicionamento; o objeto técnico emerso de um trabalho abstrato de organização de subconjuntos é o teatro de relações de causalidades recíprocas. (SIMONDON, 1989, p. 27, tradução livre).

É nessa relação de atividade técnica cuja causa e condição constituem o funcionamento do objeto técnico que o ser humano precisa negociar com as causalidades recíprocas para manter o funcionamento e utilidade do objeto. Este é o esposamento de potenciais psíquicos e físicos que corresponde à estruturação de uma realidade humana e técnica. Porém, essa relação não pode ser restrita à ideia de uma relação individual com o objeto técnico.

Ainda que possam existir atos técnicos individuais, a atividade técnica é tão somente coletiva, porque a reticulação, a qual é a estruturação da realidade técnica, não pode ser produzida por um indivíduo isolado, porque o meio no qual se propaga a estruturação da realidade técnica é definido por seu caráter transcendente e imanente ao indivíduo, diz Simondon (2005); eles são o suporte e o símbolo da relação transindividual – individuação coletiva – (SIMONDON 1989). Assim, o objeto técnico deve ser entendido como uma relação de mediação entre o humano e o mundo, concretizada num artefato individualizado, que corresponde a um estágio genealógico da individuação técnica e coletiva.

A perspectiva relacional sobre o modo de existência dos objetos técnicos nos permite afirmar que “há algo de natureza humana” neles, utilizando um sentido para “natureza” que corresponde a “algo original, anterior à humanidade.” (SIMONDON, 1989). Tal passagem pouco intuitiva pode levar a compreensões confusas sobre a teoria de Simondon. Penso que esmiuçá-la poderá enriquecer a discussão levantada sobre esse trecho específico, na página 9 do texto de Ramos e Fuentes.

Para compreender a ideia referida acima, faz-se necessário considerar que Simondon busca recuperar o significado da palavra natureza como “[...] origem de todas as espécies de ser, [...] anterior a toda individuação” (SIMONDON 2005, p. 305), o que, em outros momentos da obra, é referido

como pré-individual. Como já dito, a concretização técnica e a individuação coletiva conservam parte da carga pré-individual da tensão estruturante de seus meios. Assim, os objetos técnicos comportam também essa carga de “natureza”, ou “apeíron”, que é capaz de informar individuações.

Esse argumento auxilia a compreensão do referido trecho de Simondon, citado por Ramos e Fuentes, com o qual se embasa a afirmação de que, para o autor, “o ser humano surge da técnica”. Como vemos, na verdade, o objeto técnico é um suporte e símbolo da relação transindividual, da reticulação que informa um coletivo. Em outras palavras, seria antes a sociedade “que surge da técnica” do que o ser humano.

A importância atribuída à individuação técnica respalda o valor cultural da tecnologia, demonstra quão intrincada é a relação entre a humanidade e a tecnicidade, a ponto de não ser possível que compreendêssemos qualquer coletivo humano sem a existência de técnicas. Com isso, percebemos como, para Simondon, a existência de um devir técnico não exclui o humano de seu desígnio, embora – ao negar os pressupostos hilemorfistas – o papel diretivo do humano seja deslocado para uma participação relacional em um processo de individuação coletiva.

Em conclusão, ainda que a técnica tenha um devir próprio na filosofia de Simondon, isso não implica que ela seja capaz de gerar um mundo exterior ao humano. Ela participa da gênese do ser humano como ser social, antes de constituir uma ameaça.

REFERÊNCIAS

- COMBES, Muriel. *Simondon individu et collectivité: pour une philosophie du transindividuel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- SIMONDON, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme e et d'infomacion*. Grenoble, França: Millon, 2005.
- SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1989.
- SOUZA, E. A. On the philosophical relevance of the miracle argument. *Transformação*, Marília, v. 42, n. 4, p. 47-80, Out./Dez., 2019.

GUATTARI: MÁQUINAS E SUJEITOS POLÍTICOS


Larissa Drigo Agostinho¹

RESUMO: A partir de uma apresentação do contexto político e social no interior do qual a obra de Guattari se insere, buscamos definir o debate político francês da década de 60, no campo do marxismo, sobretudo do materialismo histórico em torno da questão do sujeito da história. O objetivo deste artigo é explicitar as razões que levam Guattari a romper com o estruturalismo, representado na psicanálise por Lacan e no marxismo por Althusser. A relevância deste texto está na apresentação do conceito de máquina, que se define em oposição ao conceito de estrutura e que, unindo história e inconsciente, visa a traçar o espaço de emergência de um sujeito da história, de um sujeito político.

PALAVRAS-CHAVE: Materialismo histórico. Estruturalismo. Psicanálise e política. História.

INTRODUÇÃO

Acontece, raramente, de um psicanalista e um militante se encontrarem na mesma pessoa, e ao invés de permanecerem fechados, de encontrar justificativas para permanecerem fechados em si mesmos, eles não cessam de se misturar, de interferir, de comunicar, de tomar-se um pelo outro. É um acontecimento muito raro desde Reich. Pierre-Félix Guattari não se deixa ocupar com o problema da unidade do Eu. O eu faz parte dessas coisas que é preferível dissolver, sob o assalto conjugado de forças políticas e analíticas. A palavra de Guattari “nós somos todos grupelhos”, marca bem a busca por uma nova subjetividade, subjetividade de grupo que não se deixa enclausurar em um todo pronto para reconstruir um eu, ou pior ainda um super-eu, mas se estende por diversos grupos ao mesmo tempo, divisíveis, multiplicáveis, comunicantes e sempre revogáveis. O critério de um bom grupo é que ele não sonha ser único, imortal e significante, como um sindicato de defesa ou segurança, como um ministério de antigos combatentes, mas se liga a um fora que o confronta com possibilidades de non-sens, de morte e de explosão, “dada a sua abertura para outros grupos”. O indivíduo, por sua vez, é um tal grupo. (DELEUZE. *In*: GUATTARI, 1974, p. I).

¹ Pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil (com estágio na Universidade de Paris I).  <https://orcid.org/0000-0003-3409-487X> E-mail: larissa_drigo@yahoo.com.br. Esta pesquisa é financiada pela FAPESP.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n1.07.p103>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

É com essas palavras que Deleuze descreve o psicanalista e militante com quem escreveu durante décadas. Guattari encarnaria, segundo Deleuze, da maneira mais natural possível, os dois aspectos de um anti-eu: pedra catatônica, corpo cego e enrijecido penetrado de morte assim que ele tira os óculos; mas também aquele que brilha de mil fogos, formigando de vidas múltiplas assim que ele olha, age, ri, pensa, ataca. “Ele se chama Pierre e Félix: potências esquizofrênicas.”

A militância de Guattari começou com a Liberação, em 1945. Com 15 anos, ele começa a militar no Partido Comunista, em 48, conhece os militantes trotskistas e passa a fazer parte do Partido comunista internacional; parte para a Iugoslávia de Tito, em 49, em 51, começa a cursar filosofia na Sorbonne, onde também participa ativamente na organização política. Em 53, com alguns professores da Universidade, viaja para a China. Em 55, Guattari se instala definitivamente na clínica de La Borde, integra o GTPSI (Grupo de Trabalho em Psicoterapia e Socioterapia Institucional), organizado por Jean Oury, e, em 1965, cria a FGERI (Federação de Grupos de Estudo e Pesquisa Institucionais), o qual integra, sob o princípio da transversalidade, psiquiatras, psicanalistas, enfermeiros, psicólogos e antropólogos. Surge também, nesse período, a Oposição de Esquerda, braço político da FGERI.

Ao abordar as questões de orientação que se colocavam para ele, a partir da militância, que visavam em um primeiro momento a clarificar uma situação de afrontamento de grupos distintos e, em seguida, a pensar orientações e estratégias, Guattari explica que, desde que começou trabalhar em La Borde, buscava conciliar a sua militância na extrema esquerda e o fato de ser o primeiro não médico a frequentar o seminário de Lacan. Oscilando entre esses três polos, a prática clínica em La Borde, os seminários de Lacan e o militantismo na extrema esquerda, ele afirmaria, anos depois, em 1980, que estava tentando reconciliar o inconciliável. Ele procura ir além da psicoterapia institucional e propor uma análise institucional. Almejava “recusar uma definição demasiado restrita da psicoterapia institucional”; tratava-se, podemos acrescentar, de expandir o espaço da clínica, de utilizar a psicanálise para compreender relações institucionais, analisá-las e transformá-las. O que Guattari desejava era estudar e colocar em prática relações com práticas similares à da psicoterapia institucional, em outros domínios, como a pedagogia, o urbanismo, o militantismo. Principalmente, dentro do movimento estudantil com o qual ele estava ligado, a l’UNEF e a Mutual Nacional dos Estudantes da França.

Além disso, eu pensava que nós não podíamos avançar nessa nova “disciplina” a não ser na medida em que ela se instituiria em conexão com questões políticas mais largas como: aquelas, por exemplo, da oposição comunista, da renovação das formas de luta revolucionária, etc. Essa tentativa durará até maio de 68. Uma “grande ilusão” que não renego. Em certa medida, foi um sucesso incontestável. (GUATTARI, 1974, p. 110).

Guattari descreve os encontros organizados pela F.G.E.R.I., onde se cruzavam pessoas tão diferentes quanto Françoise Dolto, Fernand Deligny, Tosquelles, Jean e Fernand Oury, Roland Dubillard, Maud Mannoni, Laing, Cooper, Tourriba, Gentis e, mesmo, às vezes, Jacques Lacan, além de inúmeros estudantes militantes que foram muito ativos em 68, como locais de uma “fermentação bastante impressionante”.

É nesse contexto que foram desenvolvidos os conceitos de transversalidade, transferência institucional, analisador etc., que estão reunidos em *Psicanálise e transversalidade*, publicado em 1972, mas com textos que foram escritos ainda nos anos 60, o que pode nos ajudar a traçar um panorama do contexto no qual se deu maio de 68 e definir o lugar de Guattari no interior dos debates políticos de seu tempo. Muitos dos seus conceitos fundamentais foram criados a partir de sua experiência clínica e militante, e, no plano teórico, com base em divergências sobretudo em relação ao lacano-althusserianismo. E é justamente esse debate que buscaremos reconstituir aqui.

São dois os textos fundamentais para compreendermos a natureza do debate entre Guattari, de um lado, e o estruturalismo lacano-althusseriano, de outro, “Causalidade, subjetividade e história” e “Máquina e estrutura”. As críticas de Guattari a Lacan e Althusser se desenvolvem em função de dois temas centrais – a relação entre a história e a determinação significativa e o problema da alienação ou da integração da classe operária ao capitalismo. Nos dois casos, a questão é a mesma: pensar o sujeito da história. Entre esses dois temas, Guattari elabora um conceito que ele chamou de cisão leninista. Esse conceito visa a pensar qual a ação fundamental de Lênin que tornou possível o advento da Revolução Russa. Assim, Guattari introduz um elemento novo para demonstrar a impossibilidade de uma concepção estruturalista do materialismo histórico, a noção de ruptura, ou seja, de revolução.

Em seguida, ele se volta para as lutas políticas, buscando traçar um diagnóstico que pretende expor a natureza da alienação da classe operária ou dos obstáculos com os quais a prática revolucionária deve se confrontar. Não basta um

novo conceito de política, um novo olhar em relação ao materialismo histórico, uma conceitualização à altura da história, a saber, que seja capaz de compreender as rupturas que a transformam; é preciso também formular conceitos capazes de produzir uma nova análise dos processos de alienação e submissão. Daí a importância da psicanálise. Em Guattari, a crítica da alienação não se centra no indivíduo, mas em grupos, por isso, ela se constitui como crítica e análise das organizações e instituições. É com essa análise crítica que se torna possível pensar em que circunstâncias um sujeito histórico pode fazer irrupção e de colocar a imaginação a serviço da política, para construir novas formas de organização.

1 A RUPTURA LENINISTA, A HISTÓRIA SOB O SIGNO DA REVOLUÇÃO

O materialismo histórico continua sendo, segundo Guattari, o único método válido para a análise histórica, no entanto, é preciso saber escapar do stalinismo que reina na França, na década de 60, o qual o autor atribui ao Partido Comunista Francês. Para isso, é preciso salientar que há uma dimensão da política que escapa ao determinismo dialético e que funciona como contraponto dessa determinação.

O PCF era totalmente tributário da política estrangeira da URSS (condenando, por exemplo, a Iugoslávia de Tito, incapaz de criticar a guerra do Vietnã etc.), prisioneiro do gaullismo (guinada ética que associa socialismo e humanismo, acenando assim aos católicos), com uma política determinada pelo jogo das relações econômicas e sociais do capitalismo monopolista de Estado e fixado na conquista eleitoral do poder como único horizonte de luta social. No entanto, o PCF e seus problemas não deveriam “ser capazes de mascarar o fato de que continua a existir na França uma via revolucionária que depende, em parte, da evolução da crise interna que o partido atravessa.” (GUATTARI, 1974, p. 183).

A questão aqui é justamente a análise histórica e seus esquecimentos ou o conceito mesmo de história e a causalidade que a move. Guattari ressalta, desde o início desse capítulo, a necessidade e a importância do conceito de corte ou ruptura na compreensão da história.

Ele toma o exemplo do castrismo para enfatizar que, na atual condição, existem, sem dúvida, possibilidades de ruptura na causalidade histórica. O foco, em seguida, será analisar a intervenção dos bolcheviques em fevereiro e outubro de 1917, a qual rompe com o curso “normal” da história, a saber,

uma união de centro-esquerda para esperar que os partidos tradicionais retomassem o poder. Com o fim do czarismo, os bolcheviques compreenderam a debandada militar, social, econômica e política como uma vitória das massas. Para Lênin, a imbecilidade da burguesia russa tornava possível que a revolução social se tornasse um objetivo imediato.

Lênin se viu diante de uma situação totalmente imprevisível. Ele mesmo tinha combatido duramente todos aqueles que previam que um tal processo seria inevitável. Restava convencer seu partido. É o que ele procurou fazer com as “teses de abril”, onde propunha a “mobilização imediata do partido e das massas para tomar o poder.” Nessa decisão, Guattari (1974, p. 184) vê uma marca histórica que ainda continua viva em nossos dias, ou seja, o desejo pelo poder e sua conquista, que leva à subsequente institucionalização do partido, tragédia maior da revolução.

As teses de abril foram impostas ao seu próprio partido, não sem força. O corte não ocorreu sem trazer sérias consequências. Muito se opuseram a Lênin, militantes de primeira linha, como Zinoviev e Kamenev, como quem antevia o que o stalinismo traria. Mas Lênin, assim como Trotsky, pela primeira vez em décadas, concordaram que era preciso aproveitar essa brecha, apesar da fraqueza do proletariado russo e sem temer os efeitos bumerangue. “A hora da primeira revolução socialista *deveria* soar.” Muitos argumentaram que nunca a causalidade histórica perdera seus direitos, nesse caso, e que esse corte, o que Guattari chama de ruptura leninista, não passa de um engodo.

Fato é que essa experiência, essa ruptura, esse corte, essa intervenção ou decisão marca para Guattari nosso destino histórico, não apenas pelo que nos deixou do ponto de vista teórico, mas evidentemente pela atualização que ela operou na luta de classes, e também pelos limites, contingências, taras e cicatrizes que ainda em seu tempo continuavam a ser sofridas, dada a incapacidade de superação dos seus efeitos de repetição.

A questão é saber de que modo deveríamos retornar a tais momentos da história, até que ponto é necessário analisar as contingências que a marcaram e qual o peso que esse acontecimento deve ter, na militância. Para isso, seria preciso aprofundar a análise das circunstâncias e do contexto no qual foi produzida a ruptura leninista, a fim de determinar quais obstáculos tornaram possível que ela assistisse, impotente, à escalada do stalinismo.²

² Essa análise está longe de ser datada e irrelevante, para os dias atuais. Em *Revolução Molecular*, livro que analisa o advento do neoliberalismo europeu, Guattari vai utilizar o modelo de gestão policial soviético como base para a construção de democracias totalitárias na Europa.

Guattari destaca que os bolcheviques se mostraram, desde o início, incapazes de assumir a conduta das massas. O aparelho do partido, ainda modesto e clandestino, foi obrigado a montar um Estado, um exército, e ainda se via na obrigação de coordenar as lutas revolucionárias pelo mundo. “O aparelho estava em todos os lugares e se sentia responsável por tudo.” (GUATTARI, 1974, p. 186).

O partido leninista não estava pronto, sobretudo no plano teórico, para permitir uma verdadeira criatividade institucional. Nada saiu do estilo tradicional, seja sindicato, seja organização feminista, seja ainda de jovens. Nenhuma inovação institucional ocorreu. Pelo contrário, para manter a coesão interna e por razões propagandistas, o partido deixou que proliferasse uma fantasmagoria coletiva de onipotência com proporções megalomânicas. O partido tinha sido investido de uma vocação messiânica, designado pela história para julgar o que era bom e o que não era, distinguir o verdadeiro e o falso. O resultado foi a perseguição e a eliminação de todas as oposições.

O que ocorreu neste momento se repetiu em outros lugares ad infinitum. Enunciados cristalizados e separados definitivamente de suas situações de enunciação. Postos em posição de enunciados dominantes, sua função foi em seguida controlar toda enunciação em situação de ruptura. Atitudes, de um estilo “bolcho” profissional, um gosto perverso pela ruptura inicial, associada a uma grande maleabilidade tática flertando às vezes com a duplicidade, foram lançadas no mercado da subjetividade militante. Muitos especialistas em fonética, semântica e fonologia poderiam analisar este acontecimento e demonstrar a origem de toda uma cristalização de traços linguísticos, de maneiras, sempre as mesmas, de martelar fórmulas estereotipadas, qualquer que seja a linguagem de empréstimo e que continua sendo a realidade única de muitos militantes hoje em dia. (GUATTARI, 1974, p. 189).

Eis a máquina leninista: a questão em torno da qual gira sua época é, segundo Guattari, a de saber por que outra máquina ela poderia ser substituída, uma que fosse mais eficaz e menos perniciosa em relação ao desejo das massas.

Assim, é sob o signo da ruptura que Guattari busca pensar o que é da natureza da política, e não é por acaso que seu pensamento se construirá a partir de uma ruptura que se dá ao mesmo tempo em dois campos: o do marxismo e o da psicanálise. Trata-se de uma ruptura com o estruturalismo de Lacan e de Althusser. A função do conceito de máquina visa, portanto, à produção de uma análise histórica que não a entende como desenvolvimento, porém, como um

corde, Logo, nesse contexto, a questão central para Guattari será pensar a história com base em um conceito renovado de sujeito histórico e político – eis a razão pela qual ele precisa atacar, ao mesmo tempo, Lacan e Althusser.

2 A MÁQUINA CONTRA A ESTRUTURA

Guattari (1974) sublinha que o objetivo da distinção entre máquina e estrutura objetiva *clarificar as posições particulares da subjetividade em relação à história e ao acontecimento*. Vemos que uma nova questão aparece no horizonte da relação entre psicanálise e política.

A estrutura é definida aqui, a partir de Deleuze, como generalização caracterizada pela posição de troca ou de substituição de particulares, enquanto a máquina diz respeito a uma singularidade intercambiável e incomunicável (GUATTARI, 1974) Essa distinção prenuncia a crítica que será apresentada em *Anti-Édipo*, a respeito do caráter representativo da estrutura. Quando observamos a teoria lacaniana dos quatro discursos, fica evidente que um sujeito só pode emergir, se for capaz de romper o ciclo instaurado pela mediação do saber entre dominador e dominado. O mesmo vale para a relação demanda/desejo. O desejo surge, quando um sujeito rompe com a demanda do Outro ou se recusa a limitar seu desejo à demanda socialmente reconhecível e aceita.

O sujeito da estrutura, segundo Guattari (1974, p. 241), deve ser reportado a uma “metade”, o eu, oposto ao sujeito do inconsciente. O sujeito do inconsciente, para ele, está do lado da máquina, literalmente *ao lado*. Ele é um *ponto de ruptura da máquina*. A máquina descreve, portanto, uma transformação histórica e social, um acontecimento cujo ponto de ruptura seria o surgimento de um sujeito inconsciente, de um desejo, de um novo desejo. Ou seja, a estrutura lacaniana descreve o funcionamento do “eu”, sofrimento imaginário, patologias particulares e sociais, mas não singularidades.

É, por conseguinte, apenas fora da estrutura que um sujeito pode verdadeiramente emergir. Daí a necessidade de demonstrar que a revolução pode ser um ciclo que retorna ao ponto de partida, isto é, um processo no interior do qual o “revolucionário” é aquele que historicamente apenas afirma sua posição de saber, sua consciência sobre a necessidade de sua existência para a manutenção de um sistema de exploração e dominação. A histeria é apenas tomada de consciência, é preciso romper com a *cadeia* (ordem social) que sustenta a demanda. Se Lacan descreve a natureza dessa estrutura de

dominação, Guattari está preocupado não com as estruturas que saem às ruas para afirmar seu saber e exigir reconhecimento ou reparação, todavia, com o sujeito dos acontecimentos, aqueles capazes de romper com as máquinas e com as estruturas de produção capitalista, um sujeito político, da história.

A estrutura posiciona seus elementos a partir da relação que estabelecem uns com os outros, de tal maneira que a estrutura pode ser associada, como elemento, a outra estrutura. Isso coloca um problema para o materialismo histórico e dialético. Como compreender a história e sua natureza, quando um modo de produção é tomado como uma estrutura? Ela se reproduz devido à sua relação com outras estruturas? É assim que podemos pensar o materialismo dialético, como história de suas estruturas, de suas relações e de seus modos de produção e reprodução? Para Guattari, uma compreensão dessa natureza, meramente formal, será sempre abstrata. Essa parece ser a posição do estruturalismo de Lacan ou Althusser.

Uma posição formalista que parte das formas transcendentais, universais, cortadas da história e que se incarnam em substâncias semiológicas, [por isso, era preciso] partir das formações sociais e dos agenciamentos materiais para extrair (abstrair) os componentes semióticos e as máquinas abstratas tais quais a história humana e cósmica as propõem. (GUATTARI, 1979, p. 12).

No interior do estruturalismo, o sujeito também é compreendido como sistema de definição recíproca, uma estrutura em relação com outras estruturas políticas, sociais, culturais, econômicas. A estrutura é, portanto, um processo de “totalização destotalizada”, porque cada elemento se define em relação aos outros, de sorte que todos os elementos fazem parte da estrutura, mas parcialmente, ou seja, não cessam de enviar-se e reenviar-se uns aos outros, produzindo novas relações e novos sentidos. Assim, o sujeito que escapa de uma estrutura é recolocado ou já estava em relação com outra estrutura.

Já a máquina não é compreendida como um discurso ou um processo de representação ou mesmo resultado de uma determinação transcendente; ela não descreve a maneira através da qual um modo de produção determina relações sociais, no interior de estruturas diversas. Ela também não descreve um processo de alienação, na verdade, enquanto corte ou ponto de ruptura, a máquina está mais próxima do que Guattari entende por sujeito do inconsciente. Um sujeito que não se define em relação ao saber ou ao gozo, contudo, em relação à história e aos acontecimentos.

A máquina é descentrada, excêntrica ao sujeito, esse está sempre em outro lugar. A máquina é um acontecimento, ela “marca uma data, um corte não homogêneo à uma representação estrutural.” Ela descreve o momento em que a estrutura expõe suas fissuras, os lugares não são mais os mesmos, a ordem social se transforma. “Cada máquina é negação, morte por incorporação (ou dejetos) da máquina que ela substitui. Potencialmente, ela entretém os mesmos tipos de relação com a máquina que a sucederá.” Guattari alude aqui a um processo de transformação histórica, movido por um inconsciente, um sujeito que não pode ser representado. Isso não significa, à maneira de Reich, uma distinção entre irracionalidade e racionalidade. Num primeiro momento, trata-se de afirmar que a relação entre modos de produção no interior da história e entre diversas esferas da vida social (economia, cultura etc.) não pode ser compreendida como relação de determinação estrutural. O que isso significa?

Partindo da afirmação de Marx, segundo a qual o modo de produção tem por objetivo a reprodução do trabalhador nas e com as condições objetivas de sua existência - ou seja, um modo de produção não produz apenas coisas, ele é um modo de produção social, modo de produção de relações sociais - Balibar, em *Ler o Capital*, conclui que a produção de relações sociais é produção de coisas e indivíduos, através das relações sociais, uma produção no interior da qual os indivíduos são determinados a produzir coisas e a ser produzidos por uma forma específica de relação social. Quer dizer que a produção de relações sociais “[...] é uma determinação de funções do processo social de produção, *processo sem sujeito.*” (BALIBAR, 1965, p. 517).

Se o modo de produção é compreendido como uma estrutura transcendente que determina a totalidade das relações sociais, isto é, que produz coisas e indivíduos, como compreender o surgimento de um modo de produção no interior da história? Como compreender a transformação de modos de produção e, por consequência, como compreender a transformação das relações sociais no interior da história? Sobretudo, como é possível compreender essas transformações, se estamos diante de estruturas que funcionam sem sujeito? E a questão guattariana não é apenas de produzir um diagnóstico de seu tempo, uma análise de conjuntura capaz de demonstrar que o modo de produção do capitalismo atual é responsável pela totalidade das relações sociais: é, com efeito, de saber como transformar a vida social e seu modo de organização: “Se olharmos para o Oeste, o Este, ou o Sul, a questão é a mesma: como organizar de outra maneira a sociedade.” (GUATTARI, 1979,

p. 217). Para isso, era preciso pensar o funcionamento da história e a natureza dos acontecimentos, era preciso romper com o marxismo-estruturalista, era preciso pensar não apenas estruturas e sua manutenção, mas cortes, rupturas – elas é que produzem a história como acontecimento.

A questão, portanto, de acordo com Guattari, não será de compreender a história como processo de produção de relações sociais, ou como organizada pela sucessão de estruturas ou modos de produção, nem como resultado do desejo de sujeitos conscientes, autônomos e livres. Para ele, “são as máquinas, todas as máquinas que funcionam como a história real, pelo menos, enquanto elas continuam constantemente abertas aos traços singulares e às iniciativas criativas.” (GUATTARI, 1979, p. 217). Ou seja, trata-se de apontar aqui a ausência de um lugar no interior da determinação estrutural para aquilo que torna possível um acontecimento. Na medida em que o modo de produção é tomado como determinação das relações sociais e subjetivas, determinação transcendente, o marxismo estruturalista se fecha para a análise da história real, concreta, aberta às intervenções subjetivas e produzida pela ação humana.

Assim, o conceito de máquina visa, ao mesmo tempo, a descrever o inconsciente e os processos sociais e materiais no interior da história. “O sujeito e a máquina são indissociáveis. Há uma parte de subjetividade em todo agenciamento material. E reciprocamente, há uma parte de sujeição maquínica em todo agenciamento subjetivo.” (GUATTARI, 1979, p. 179). A função do conceito de máquina é justamente abrir espaço para um pensamento da ruptura. A história não seria um processo de produção de relações sociais sem sujeito, mas um processo maquínico, produtor de relações materiais e sociais, de indivíduos sujeitados e de sujeitos, os quais sustentam ou transformam os modos de produção ou a história, porque se conectam a eles de maneira absolutamente inconsciente, como máquinas, constantemente permeáveis a iniciativas singulares. A questão seria, por conseguinte, a de pensar em que condições uma ruptura é possível, uma ruptura que fosse capaz de dissociar ou de distinguir sujeito e máquina, de distinguir a singularidade subjetividade e a sujeição maquínica.

Para construir esse novo sujeito, seria preciso, evidentemente, partir da noção de trabalho. Afinal, é a contínua reprodução e eternização do trabalhador que constitui a condição *sine qua non* do modo de produção capitalista. O trabalho contemporâneo não estaria alienado por um deslocamento na posição do saber. Não se trata aqui de pensar a relação mestre-escravo, professor-estudante, analista-analisando como uma relação de dependência

via confisco e monopólio do saber. O que significa que o trabalho intelectual e revolucionário não se dá sob a via da conscientização de classe que pode cair na posição histórica e na disputa abstrata por reconhecimento via reconhecimento, isto é, em um ciclo onde o explorado afirma e reconhece sua posição e espera do mestre o reconhecimento de sua importância, no interior do processo produtivo via compensação financeira, sobretudo, estilo negociação sindical ou criação de políticas públicas. Se há alienação, ela deve ser pensada como um processo que se dá entre o trabalhador e a máquina.

Com a revolução industrial, a evolução contínua e espasmódica do maquinismo, com transformações sucessivas (do trem ao computador), corta e recorta as antigas ordens de *métiers*. Cada profissão, cada trabalho passa a ser determinado pelas máquinas. O trabalhador perde a legitimidade que o pertencimento a um “corpo de trabalhadores” lhe conferia (GUATTARI, 1974, p. 242).

As instituições surgem e se desenvolvem para preencher o vazio deixado por tal transformação. Seu caráter ideológico não reside apenas em seus aspectos fascistas e paternalistas, com suas divisas sobre o trabalho, a família e a pátria, mas também na própria esquerda socialista (incluindo o modelo cubano) com sua apologia opressora do trabalhador e o culto da máquina, elevada à categoria de herói moderno.

A máquina passou ao coração do desejo. Guattari menciona, à maneira de Marx, em seus manuscritos, um “apagamento do indivíduo em relação à sua própria produção.” (GUATTARI, 1974, p. 243). O trabalho humano não passa de um “sub-conjunto residual do trabalho da máquina.” (GUATTARI, 1974, p. 242). Nesse ponto, o sujeito inconsciente, maquínico, ou dejetado da máquina, aparece como extrapolação da teoria lacaniana do significante: “significante destacado da cadeia estrutural inconsciente que funciona como representante da representação da máquina.” (GUATTARI, 1974, p. 243). A questão é saber como esse processo de desprendimento da própria estrutura pode levar à produção de um sujeito revolucionário e como fazer para que ele escape de outras estruturas que pretendem representá-lo. A resposta para essa questão não é nada simples, afinal, é a um sujeito inconsciente que se alude aqui.

Por essa razão, essa subjetividade não é representável. Ela é essencialmente heterogênea em relação à ordem estruturalmente estabelecida. Nem por isso ela deixa de ser a “raiz fundadora das diferentes ordens estruturais.” (GUATTARI,

1974, p. 243). A novidade é que não há, no interior desse processo, uma causalidade como a que anima as estruturas lacanianas, onde a perda requer o impossível e a falta tem no mito o seu outro. Não se trata de pensar a máquina do ponto de vista simbólico-imaginário, por isso, ela não poderia mais ser um produto derivado da ordem representativa, quer dizer, da linguagem. Para pensar o sujeito além ou aquém da representação, Guattari (1974, p. 243). introduz a noção deleuziana de diferença:

A essência da máquina é precisamente essa operação de desprendimento de um significante como representante, como «*diferenciador*», como corte causal, heterogêneo à ordem das coisas estruturalmente estabelecida. Essa operação liga à máquina ao duplo registro do sujeito desejante e de seu estatuto de raiz fundadora das diferentes ordens estruturais que a ele correspondem. A máquina, como repetição do singular, constitui um modo, e mesmo o único modo possível, de representação unívoca das diferentes formas de subjetividade na ordem do geral sob o plano individual ou coletivo.

Se um modo de produção, produtor de relações sociais, pode ser considerado sem sujeito, o que o conceito ou problema que a reprodução dos meios de produção coloca é não apenas, segundo Balibar, o da consistência da estrutura, mas também o da determinação necessária do movimento de produção pela permanência dessa estrutura. O conceito de reprodução social “é o conceito da permanência dos elementos iniciais no funcionamento mesmo do sistema, portanto, o conceito das condições necessárias da produção, e que justamente não são criadas por ela.” (BALIBAR, 1965, p. 519) Há, portanto, um ponto cego no interior do determinismo dos meios de produção que aparece, quando a questão não é somente pensar um modo de produção como determinação transcendental da ordem social, mas o modo de reprodução das relações sociais. O que faz com que a ordem social se mantenha, se reproduza? O conceito de máquina visa a preencher essa lacuna. Ela é que determina as condições da produção, ela é que determina a natureza do trabalho e o lugar do trabalhador, nas relações sociais.

Há, portanto, uma máquina entre o modo de produção e sua reprodução. Afinal, a máquina é um corte histórico, heterogêneo, e que, por ser diferenciante, é capaz de representar um desejo e estruturar diferentes ordens sociais. Além disso, se a máquina rompe uma determinada ordem causal, no interior da história, se ela provoca um corte histórico, ela é também o lugar de onde pode emergir um sujeito. Isso só pode ser possível, porque

a máquina possui um elemento *diferenciante*. Ela é o nome de um meio de produção que, ao mesmo tempo, transforma a história e produz sujeitos, os quais, como a máquina, possuem um elemento que torna possível a ruptura em relação à própria ordem por ela estabelecida.

Guattari não acreditava que a visão geral, exclusiva da estrutura, fosse capaz de explicar o processo de produção de sujeitos, no interior do capitalismo. Essa visão estruturante cria a ilusão de um ponto de apoio possível em um estado estrutural pré-existente. Não é possível pensar uma cadeia significativa pura, metalinguagem, referente absoluto, pois essa visão mascara o caráter contingente e singular dos acontecimentos, a natureza do corte operado pelas máquinas na história e em seu funcionamento, inclusive, na maneira através da qual novos sujeitos serão produzidos. O sujeito ficaria reduzido ao plano da representação, informação e comunicação dos códigos sociais e de outros modos de estruturação. Ele é reduzido à condição de objeto, produto, mas não agente. Segundo Guattari (1974, p. 243), era preciso pensar *o lugar do sujeito da história entre estrutura e máquina*, a partir de um corpo atravessado e dilacerado por cadeias significantes.

Guattari (1974, p. 175) define Althusser e seus pares como os “[...] padres da pura teoria, os últimos guardiões da cientificidade dos conceitos.” Guattari critica o caráter transcendental da estrutura e suas consequências na relação entre determinação significativa e história.

Para Lacan, diz (Guattari, 1974, p. 174),

[...] o significante não tem história, ele não é no tempo, ele pertence à ordem da estrutura [...] é um material a-histórico de non-sens constitutivo das significações históricas: puro efeito de corte ou ressonância, acidente contingente que só se proclama posteriormente como tendo sido o primeiro termo de uma série.

A estrutura cristalina se situa fora da história, mas lhe fornece seu fundamento, operação Althusser, segundo Guattari. A subjetividade é totalmente dependente de uma determinação causal estrita, a estrutura. Ela e o significante são reversíveis, o que significa que a práxis não tem nada a ver com essa subjetividade pura, formal. Ou seja, não há lugar para a práxis subjetiva, no interior dessa determinação causal transcendente que paira fora da história e do real.

Não há na natureza nem significante nem significado fora de uma relação ao sujeito; o sujeito é um corte significante produtor de enunciados, começando por aqueles que denunciam a presença do sujeito na enunciação. O círculo corre o risco de se fechar. É a tentação estruturalista. Considerando que o sujeito se remete ao outro – miragem da intersubjetividade –, enquanto que o significante se remete ao significante – miragem de uma linguística ainda em suas línguas – cindida de toda realidade, funda-se assim um sujeito sem consistência – simples operador simbólico – e um tempo significante que não é mais, de fato, nada além de um tempo lógico. O sujeito só está lá para pontuar a batida de uma partitura significante que nunca pode ser executada na realidade. O real e a história se tornam tributários de uma ordem simbólica eterna dos quais eles estão definitivamente cindidos e que os anula essencialmente. (GUATTARI, 1974, p. 175).

Mesmo a insistência de Lacan, em salientar que a relação entre sujeito e significante é profundamente dissimétrica, não consegue escapar da idealidade e da pureza da estrutura. O sujeito barrado é tributário de sua relação à residualidade, do objeto *a* que assegura seu estatuto, por isso, ele é marcado por esse traço que o desclassifica como puro significante e o aliena da condição desejante através dos objetos parciais. Assim, completa Guattari (1974), ele recai na paixão mortífera de abolição em uma pura e ideal estrutura.

Existem duas maneiras de fazer uso do significante. A primeira é transformá-lo em uma categoria universal, como a extensão ou a duração: essa é a astúcia de um novo idealismo que desconsidera que o signo esteja diretamente relacionado ao sentido e à realidade social. A segunda maneira é a lacaniana: o significante é um filtro a partir do qual os efeitos do inconsciente podem ser repertoriados, o que não pode ser simetrizado; o que não é recuperável pode ser indexado sob a forma do sonho, do ato falho, do *acting out*, da transferência etc.

Guattari propõe uma outra forma de compreender o significante, o sujeito e a história. Ele entende a história como sujeito. Há um realismo residual na história, uma realidade inexpugnável da qual não é possível fazer economia. A desrealização da história encontra seu limite no fato contingente de que são os homens e ninguém mais que a fazem e a falam. Logo, o significante emerge enquanto tal apenas a partir do momento em que um sujeito irrompe e “[...] coloca tudo em questão e refunda a enunciação, um trabalho do significante como expressão do sentido, de um corte possível na

ordem dada, como ruptura, revolução, apelo para uma reorientação radical.” (GUATTARI, 1974, p. 176).

A ideia de corte significativo agora se transforma na ruptura, na cisão operada na máquina: “[...] mascarada por trás da estrutura, esperando, o corte maquinico é o sujeito em conserva, o tempo em bateria. Enquanto a estrutura não se move, o sujeito não se *produz*.” (GUATTARI, 1974, p. 181). Guattari é muito claro, ao afirmar que só é possível “[...] sair do impasse estruturalista considerando que um efeito do sentido só pode produzir consequências no plano do significado quando potencialidades subjetivas são liberadas, quando há uma ruptura no significativo.” (GUATTARI, 1974, p. 180). O conceito de máquina visa, por conseguinte, em função do estado atual do trabalho, a pensar o lugar de emergência de um sujeito, entre a estrutura que mantém em funcionamento um modo de produção e exploração e a máquina que altera a história, produzindo espaços, no interior do quais sujeitos podem ao mesmo tempo romper com a estrutura e com as máquinas.

3 AS MÁQUINAS E O ESTADO ATUAL DA LUTA DE CLASSES

Guattari não se limita às críticas teóricas, porém, procura colocar em evidência as questões práticas e políticas postas por essa noção de estrutura. E, nesse caso, ele parte do *fenômeno de grupo*. Ou seja, trata-se de pensar modos de organização social que não são individuais, o que implica pensar toda forma de organização institucional ou com pretensão institucional, todo tipo de organização que não seja a da subjetividade-individual do divã psicanalítico. Como um grupo de pessoas pode se organizar, escapando de uma forma de organização centralizadora e hierarquizada? É possível criar instituições não disciplinares? É possível subverter a lógica das instituições, alterar seu modo de funcionamento?

Guattari concebe a estruturação de uma organização política como seu enrijecimento em torno de uma doutrina que a torna incapaz de produzir ideias e novas formas de vida. A estruturação reduz a experiência e a invenção a um saber com pretensões de onipotência. A crítica ao lacanismo e ao marxismo althusseriano é também crítica ao Partido Comunista. Se a própria organização política não é capaz de escapar das formas autoritárias do Estado e de suas instituições, como seria capaz de destruir ou sequer transformar essas instituições?

O problema dos grupos sociais é que eles não possuem uma superfície de projeção (como os indivíduos e seus corpos); na verdade, grupos sociais “dispõem apenas de modos de decifrar e de se situar sucessivos e contraditórios, aproximativos e metafóricos, a partir de diferentes ordens estruturais, por exemplo, de trocas, de mitos, etc.” (GUATTARI, 1974, p. 243). É por essa razão que o desejo pode ser “reprimido”, ou melhor diríamos, regulado e gerenciado pela ordem social. A questão é, portanto, saber compreender, em primeiro lugar, que movimento é esse, responsável por conter a potencialidade das máquinas, produzindo sua estruturação. Essa é a função do conceito de antiprodução: explicar de que forma as singularidades produzidas por transformações históricas são contidas, desviadas ou minadas, de sorte que toda sua potencialidade criativa é limitada ou destruída.

O primeiro movimento da antiprodução consiste em impedir todo tipo de passagem de um sistema de produção para outro. Se a máquina se define como o corte subjetivo que caracteriza toda forma de produção, a antiprodução procura igualar e tornar equivalentes todas essas ordens, impedindo a passagem de um modo para outro, impedindo as rupturas. Quer dizer, a noção de estrutura teria um papel ideológico, porque, ao igualar todas as esferas da vida social em função de uma forma única, impede a manifestação da singularidade e da heterogeneidade. Ela não é capaz de tornar visível o que, por natureza, é singular. Coloca-se sob o mesmo plano o que ocorre na fábrica, na escola, no atelier, na produção literária, poética, onírica etc. A antiprodução é tudo aquilo que é posto sob a forma das “relações de produção” (GUATTARI, 1974, p. 244). O reequilíbrio imaginário que ela opera é o da *fantasia transicional*. Não se trata de um aparato conservador ou antirrevolucionário que objetiva conter o tempo e reverter a história; a antiprodução organiza mudanças e transformações no seio de uma área social determinada, promove a *generalização de um novo modo de produção, acumulação, circulação e distribuição*. Ou seja, a antiprodução substitui a ruptura, que é capaz de produzir novas potencialidades, por uma fantasia de transição, por um processo de desenvolvimento, o qual nada mais é do que a propagação ou a extensão de um único modo de produção para todas as esferas da vida social.

A própria teoria lacaniana parece assombrada por esse tipo de *fantasia transicional*. É isso o que sua teoria do significante parece indicar. Tomemos o objeto *a*, causa do desejo: o tipo de relação estrutural que ele instaura perturba o equilíbrio estrutural do indivíduo, afinal, o desejo é um corte metonímico,

uma relação parcial que se estabelece a partir de relações de alteridade posicionadas de maneira específica, com base em cada etapa do processo. A crítica de Guattari consiste em afirmar que a representação de si mesmo e do processo histórico pelas grelhas da linguagem conduz apenas a um impasse, porque ela nos conduz a um ponto de ruptura onde não se ouve nada além do apelo de uma *alteridade repetida* (espécie de dialética negativa). Um eterno conflito entre o “eu” e o Outro, como instância imaginária que simboliza a totalidade da ordem social. A fantasia individual representa a impossibilidade de passagem entre diferentes planos, mantendo segura a individualidade sem portas nem janelas imersa em uma exterioridade totalizada. “O objeto do desejo descentra o indivíduo a beira dele mesmo, no limite do outro; ele encarna a impossibilidade de um refúgio absoluto de si mesmo em si mesmo e igualmente a impossibilidade de uma passagem radical ao outro.” (GUATTARI, 1974, p. 244).

O problema que Guattari almeja enfrentar, tanto em sua prática analítica quanto em sua atuação militante, é a produção de enunciados coletivos, sociais. Enunciados que sejam a expressão de um desejo de transformação da vida social, de seus modos de organização. Assim, o problema que a psicanálise parece expor é um sintoma do problema que corrói a imaginação nas lutas políticas.

Se continuarmos com noções como Eu ideal e Ideal do Eu, consideraremos um sujeito que busca se integrar, não a um campo social dado, mas unicamente, pela sua função de fala, ao campo do Outro. Partimos de uma situação inicial marcada por uma contingência absoluta, de um narcisismo absoluto (*das Ding*), para chegarmos a uma abertura hipotética sobre a sociedade, a uma “cura” que desemboca na indeterminação, e assim, tem como consequência toda espécie de problemas de integração a grupos sujeitados (escola, grupo esportivo, caserna, sindicato, partido, etc.). Na verdade, partimos de uma constelação social inconsciente singular para chegarmos em uma atualização do Inconsciente abstrato. (GUATTARI, 1974, p. 44).

Se a psicanálise tem um fundamento filosófico, ele implica que a psicanálise seja também a elucidação de impasses culturais e sociais no interior do qual ela mesma se insere. Logo, Guattari rejeita o ponto de vista do Eu, do indivíduo, e prefere a análise de instituições e de grupos, para evitar essa falsa oposição, no fundo absolutamente abstrata, entre o Eu e o Outro ou o indivíduo e a “ordem social”. Trata-se de escapar dessa generalização e de

buscar análises em situação concreta. A oposição eu/Outro se exime de pensar o que está entre o Estado e o indivíduo, entre a lei e o cidadão, ou seja, as instituições, responsáveis pelo estabelecimento das normas de comportamento que sustentam o modo de vida social, instituições que promovem e produzem *na prática* formas de sujeição.

É analisando as fantasias de grupo que Guattari pensa a questão das lutas políticas. Ele busca, assim, num primeiro momento, detectar a natureza da antiprodução no interior dos grupos ou instituições, com o objetivo de compreender que mecanismos entravam a produção de uma singularidade subjetiva. Assim, surgirá a distinção entre grupo sujeito e grupo sujeitado, a qual depende do tipo de fantasia que assombra os grupos sujeitados e que se deve justamente à oposição entre o particular e o geral.

A diferença entre a fantasia individual e a fantasia de grupo é que o grupo não possui uma superfície, como o corpo, que possa servir de ponto de referência para o funcionamento do desejo, pontos de ancoragem, de apelo à ordem das verdades singulares, como são as zonas erógenas (GUATTARI, 1974). Isto é, se a fantasia individual distingue o outro a partir do corpo próprio do indivíduo, o outro é o não-eu, a fantasia de grupo é muito mais heterogênea. Como o grupo não dispõe de um corpo que sirva de amparo à fantasia, ele tende a sobrepor, a substituir e trocar os planos distintos da vida social, de forma que permanece condenado a girar em torno de si mesmo. Os efeitos circulares da estrutura conduzem a zonas de impasse, de interdição, a vácuos intransponíveis e a toda uma zona sem sentido.

Guattari descreve, em seguida, problemas próprios da contestação que só poderiam ser postos à luz por alguém que possui não apenas experiência psicanalítica e clínica, mas na militância política. Trata-se de procurar razões que expliquem maio de 68, que sejam capazes de diagnosticar os problemas da organização e da crítica que bloquearam o prolongamento do acontecimento, no campo do grupo, no interior de grupos e organizações, sejam elas políticas, literárias ou médicas (correspondem, na verdade, a todo tipo de organização coletiva institucional ou com pretensão institucional):

A fantasia envia a fantasia como uma moeda de troca, moeda sem padrão ou corporeidade, sem um ponto de consistência que lhe permita ser enviada nem que seja de maneira parcial a outra coisa que não seja uma topologia decalcada exclusivamente da ordem geral. (GUATTARI, 1974, p. 245).

O grupo *fantasia o acontecimento, através de um vai e vem ininterrupto entre o particular e o geral*, o indivíduo e o Estado. Todo o problema se constitui justamente na incapacidade de estabelecer distinções entre produções distintas, espaços distintos da vida social. O menor é enviado ao Estado e à ordem, sem que as condições concretas e positivas de produção da sujeição sejam determinadas. Não por outra razão, os equivalentes da subjetividade de grupo, suas fantasias, giram em torno de tal líder, daquele bode expiatório, daquela cisão ou ruptura, ou da ameaça imaginária vinda do outro grupo.

A identificação do igual e do diferente, no interior dos grupos, se opera segundo uma lógica *imaginária* de segundo grau. É a representação imaginária do outro grupo que funciona e determina a posição do primeiro.

A fantasia que aprisiona a imaginação institucional e as formas de organização entre o particular e o universal tem suas razões históricas e sociais, entre as quais está a integração da classe operária. Antes mesmo de maio de 68, Guattari já insistia que esse era o maior problema político da França, que o PCF inclusive não cessava de nutrir. E, nesse sentido, suas teses estão muito próximos das teses benjaminianas sobre a história, que tomam a integração da classe operária como uma das razões para o sucesso do fascismo.

Esse processo vem ocorrendo desde o início do século XX. O movimento operário foi se integrando à ordem legal, diante de protestos cada vez mais tímidos, ao mesmo tempo em que o “[...] espírito da luta de classe se arrefecia principalmente entre os militantes comunistas no contexto ideológico da existência pacífica entre os regimes, e implicitamente, entre as classes.” (GUATTARI, 1974, p. 195) Se atentarmos para os fatos, podemos perceber, segundo o autor, que os movimentos reivindicativos permaneceram afastados de todo e qualquer movimento político que poderia colocar seriamente em questão o capitalismo.

O PCF começava a adquirir uma “cara” mais liberal, apregoando alianças, aceitando a ideia de um pluralismo partidário como sendo capaz de instaurar o socialismo. Estaríamos diante de um processo de degenerescência da vida política da classe operária e de degenerescência da vida política em geral. Quando se debate política, trata-se apenas de organizar uma pseudoparticipação, uma consulta dos usuários, para levá-los a se interessar a respeito de questões sobre seu nível de vida, questões que tocam a normalização de processos econômicos, ajustes no plano regional e nacional, investimentos e fluxo de mão de obra, de consumo etc., tudo manipulado por lobistas e

tecnocratas (GUATTARI, 1974). A burguesia favorece essa despolitização, já que os centros de decisão econômica não são localizáveis nos quadros nacionais existentes e se deslocaram para outras entidades imperialistas e oligopolistas, as quais nem sequer coincidem com os grandes mercados, como a comunidade econômica europeia.

A luta operária tende a se neutralizar, no interior dessas novas organizações. Quando se fala em governo de esquerda, ninguém hesitaria em convocar o PCF, afinal, seus membros são mais eficazes que a polícia, para conter todo e qualquer movimento de massa. Nesse quadro, o PCF parece absolutamente incapaz de combater os mitos da sociedade de consumo, e todos aqueles que, como Guattari, fizeram a travessia, a passagem do PCF para os pequenos grupos, *grupelhos*, são perfeitamente conscientes de que ao menos uma lição pode ser tirada dessa situação: “[...] nenhum lugar de militância escapa de uma carência teórica e prática totais, caracterizada pelo fato de que a problemática que os agita está vencida há pelo menos quarenta anos!” (GUATTARI, 1974, p.197.)

A realidade da classe operária, da juventude, dos estudantes é permanentemente definida pela produção, pelas mercadorias, pelos resultados, índices e diplomas. Seu único recurso são essas associações esclerosadas que pretendem representá-los, mas que na verdade, os substituem. Assim, tudo se conserva e se mantém graças à inércia desses objetos institucionais vazios de toda e qualquer substância, pura repetição de uma rotina burocrática e de uma rede de palavras vazias (GUATTARI, 1974).

O aparelho patronal, os sindicatos, o aparelho de Estado e suas instituições são instrumentos de alienação da classe operária, ao mesmo tempo em que não poderiam ser abolidos em um passe de mágica. Eles são parte integrante da antiprodução. Toda tentativa para escapar dessa rede institucional só funciona como argumento para fortalecê-la: “vejam, nada é possível fora da Igreja, por pior que seja...” Organizações socialdemocratas são vividas como um mal necessário, por isso, é preciso ter em mente que, conforme Guattari (1974, p. 199), “[...] a transformação dos grupelhos de esquerda depende do desdobramento de referências conceituais novas, da produção de novas formas de organização”, porque o que está disponível no mercado do atual marxismo-leninismo não seria capaz de nos dar nem sequer uma ideia.

A questão é saber de que maneira destruir esses “[...] miasmas participativos que intoxicam a vida operária”, impedir que ela se limite ao *trade*

unionismo, isto é, *impedir o primado da demanda sobre o desejo* (GUATTARI, 1974, p. 200). O que gostaria de salientar aqui é justamente esse aspecto da análise de Guattari, a maneira como ele associa sindicalismo e demanda neurótica, socialdemocracia e um desejo que nem sequer pode se tornar visível, audível ou presente, pois é mascarado, refreado, anulado pelos cálculos, negociações, reformismos e representações. Por conseguinte, a questão da análise institucional consiste nessa afirmação segundo a qual a política começa com uma ruptura, uma ruptura em relação a essa demanda que não passa de expressão da alienação, desejo de reconhecimento do oprimido diante de seu próprio opressor. “O conceito de política não é o prolongamento simples da demanda.” (GUATTARI, 1974, p. 203). A questão política não passa, para Guattari, por definir a natureza da resistência individual, subjetiva contra o poder que nos oprime, todavia, por criar espaço no interior da vida social para a emergência de um desejo, novo. Trata-se de pensar e criar as condições para que uma nova forma de organizar a vida social se torne o objeto de desejo e objetivo da luta política, a fim de que um enunciado coletivo emergja, o qual expressaria o desejo de uma outra vida, de uma outra forma de organizar a vida social.

Essa operação começa com a análise da demanda, que é como um ácido que desencapa o acontecimento para aguçar sua capacidade de ruptura, de tal maneira que ele *possa abrir a subjetividade social ao desejo*, ou seja, evidenciar o caráter limitado e imaginário da demanda deve servir como combustível para que um desejo possa emergir, quer dizer, não se trata de limitar a política ao realismo das possibilidades dadas de antemão, mas de criticar o caráter limitado e restrito do realismo incapaz de criar novos possíveis, de criar desejos. Assim, é apenas como ruptura que um sujeito pode emergir, é apenas como ruptura que um ato político pode ser dito como tal – ruptura que é sempre o produto de um desejo.

Conforme Guattari, só uma análise que se constitui sob o pano de fundo da práxis revolucionária poderia pretender uma verdadeira exploração do inconsciente, porque “[...] o inconsciente não é nada mais que o real por vir.” (GUATTARI, 1974, p. 204). Se Guattari dirige sua crítica à demanda política que surge no interior das sociais-democracias europeias, com a integração das organizações da classe operária no interior do sistema capitalista, ou seja, a partir do momento em que os sindicatos se oficializam e se tornam órgão principal de negociação entre representantes de funcionários e patrões, é porque esse talvez seja o momento em que as instituições, de toda a natureza se

crystalizaram definitivamente no interior das democracias europeias. Estamos aqui diante de uma crítica das instituições cujo objetivo é liberar a classe trabalhadora da alienação promovida por sistemas de representação baseados em demandas limitadas. O problema da demanda é que ela não promove uma ruptura necessária para a existência mesma do político, ela mantém as instituições em vigor, ela as *sustenta*. Um desejo rompe com a demanda e questiona o poder, *ele coloca em questão a legitimidade do poder*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se um modo de produção é produtor de relações sociais, o conceito de reprodução nos coloca diante da questão que o materialismo histórico deveria ser capaz de responder: como são criadas as condições necessárias da produção? O althusserianismo entende que um modo de produção é um processo que cria relações sociais sem sujeito; nesse sentido, as condições necessárias da produção também seriam um processo que ocorre sem precisar de um sujeito? Se a resposta for positiva, o materialismo tem de enfrentar um grande problema: como conceber que haja história, que possa existir transformação no interior da vida social? Transformação que o próprio Marx concebe como ação revolucionária, produzida por um novo sujeito, o proletariado.

Para Guattari, o formalismo althusseriano que toma o modo de produção como estrutura que determina, por sua vez, modos de relação entre sujeito e objetos e entre sujeitos faz economia da história real, contingente, concreta e material.

A grande diferença entre a noção de estrutura e a noção de máquina é que esta possui um elemento diferenciador. É porque concerne a singularidades que ela diz respeito à história. Se a estrutura como generalização que permite trocas e substituição de posições pode descrever a natureza de um modo de produção fixo, ela não é capaz de explicar a natureza das transformações históricas. Por isso, Guattari insiste que a máquina se refere a uma singularidade intercambiável e incomunicável. No entanto, por mais que a máquina seja um processo diferenciante, ainda é preciso uma ruptura para que um sujeito possa emergir. Afinal, a máquina é também uma técnica de produção, a qual, no interior do capitalismo, priva o trabalhador de um pertencimento a uma ordem, a uma classe de trabalhadores. Daí a importância do conceito de antiprodução.

Assim, o conceito de máquina visa ao mesmo tempo a compreender de que maneira um modo de produção é capaz de produzir sujeitos da história e modos de sujeição e alienação. Ele objetiva romper com o determinismo estrutural, seja lacanianiano, seja althusseriano. A máquina é um processo de “focalização do desejo” que define acontecimentos históricos; ela pode ser, como vimos, tanto uma técnica de produção quanto uma descoberta, uma arma ou uma axiomática religiosa. Mas, em se tratando de máquinas, só podemos considerar as identidades e as trajetórias como relativas. O tempo maquinico não é o tempo da história-desenvolvimento, objetiva e linear: as causalidades não funcionam em um sentido único e, por essa razão, nunca podemos sustentar que tudo está decidido e determinado de antemão.

Afirmar que o inconsciente funciona através de um maquinismo significa afirmar o caráter concreto dessa produção que não pode ser compreendida a partir de essências não históricas (como a estrutura) e de análises orientadas por grandes conjuntos molares (a lei, o Estado, a cultura). A subjetividade humana já não possui um estatuto existencial excepcional. Sujeito e máquinas são indissociáveis; todo agenciamento material, todo fato social é subjetivo, mas também possui uma parcela de sujeição maquinica. O objetivo da esquizoanálise não é outro a não ser produzir conceitos capazes de nos guiar na análise dos diferentes tipos de agenciamento e de suas produções, separar a criação da repetição mortífera, o singular do mesmo, desembaraçar o fio e as ambiguidades que fazem com que o inconsciente oscile entre descargas reacionárias e potencialidades revolucionárias.

Guattari (1979, p. 216-217) se coloca a seguinte pergunta: “A esquizoanálise seria um novo culto da máquina?” A resposta seria talvez. Em todo caso, não se trata de um culto da máquina no interior do quadro posto pelas relações sociais capitalistas. Não se trata exatamente do velho sonho marxista o qual aposta que o progresso técnico que ameaça destruir a terra pode também ser a via de liberação humana. Afinal, não se trata de compreender que a história é guiada pelas máquinas produtivas e econômicas, mas de compreender que a máquina está sempre, como a história real, aberta aos traços singulares e às iniciativas criativas. Essa seria a única maneira de transformar o materialismo histórico em teoria do acontecimento e de compreender que o maquinismo inconsciente pode ser criativo.

AGOSTINHO, L. D. Guattari: machines and political subjects. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 1, p. 103-126, Jan./Mar., 2020.

ABSTRACT: From a presentation of the political and social context within which Guattari's work fits in, we seek to define the French political debate of the 1960s in the field of Marxism – especially historical materialism – on the question of the subject of history. The purpose of this article is to explain the reasons that lead Guattari to break with structuralism, represented in psychoanalysis by Lacan and Marxism by Althusser. The relevance of this article lies in the presentation of the concept of machine, which is defined in opposition to the concept of structure and that, joining history and unconscious, aims to trace the emergence space of a subject of history, of a political subject.

KEYWORDS: Historical materialism. Structuralism. Psychoanalysis and politics. History.

REFERÊNCIAS

BALIBAR, E. *Lire le Capital*. Paris: Éditions François Maspero, 1965.

GUATTARI, F. *Psychanalyse et transversalité*. Paris: Maspero, 1974.

GUATTARI, F. *L'inconscient machinique*. Paris: Éditions Recherche, 1979.

SIBERTIN-BLANC, G. D'une conjoncture l'autre. Deleuze et Guattari après-coup. *Actuel Marx*: Deleuze et Guattari, França, n. 53, pp. 28-47, 2012.

Recebido: 18/09/2017

Accito: 30/06/2019

O ESTÁDIO ESTÉTICO, INTERESSES E POLÍTICA: UM DEBATE ENTRE KIERKEGAARD E RANCIÈRE


*Lauro Ericksen*¹

RESUMO: O artigo aborda a conjunção temática entre estética e política. Discute o pensamento de dois autores da filosofia contemporânea que fazem essa conexão: Kierkegaard e Rancière. Ele debate como o critério do interesse no estádio estético kierkegaardiano pode ser comparativamente analisado, no contexto estético-político de Rancière. O texto apresenta os regimes políticos de Rancière em alusão aos estádios da vida humana em Kierkegaard, especificamente se relacionando ao estádio estético. Objetiva oferecer um estudo atualizado da multiplicidade política contemporânea, através dos diversos interesses estéticos que influenciam a formação social. O trabalho resulta em uma abordagem estético-política despida de inclinações ideológicas por si mesmas, mas que possibilita a indicação de vanguardas e retaguardas no pensamento político hodierno.

PALAVRAS-CHAVE: Estética. Política. Metafísica. Kierkegaard. Rancière.

INTRODUÇÃO

O artigo trata detidamente sobre um possível entendimento político do estádio estético kierkegaardiano. Busca-se analisar as premissas “pós-modernas” do pensador francês Jacques Rancière, que trata da estética sob o viés político. Essa análise comparativa entre Rancière e Kierkegaard é importante, para que se possa fazer uma atualização do estádio estético kierkegaardiano em contraponto com a noção política de Rancière, a qual também se fundamenta, igualmente, numa determinação estética da realidade. Conjugando as ideias desses dois pensadores, é possível ter uma noção mais contemporânea de como a estética pode ser apropriada segundo termos políticos de sua descrição.

¹ Doutor, mestre e bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Especialista em Direito e Processo do Trabalho (Universidade Cândido Mendes – UCAM/RJ). Bacharel em Direito (UFRN). Oficial de Justiça Avaliador Federal no Tribunal Regional do Trabalho do Rio Grande do Norte – 21ª Região, Macau, RN (TRT-21). Professor de Ética na Pós-Graduação do Centro Universitário Facex (UniFacex), Natal, RN – Brasil.  <http://orcid.org/0000-0002-4195-1799> E-mail: lauroericksen@yahoo.com.br.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n1.08.p127>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Pode parecer um pouco desconexo, a princípio, simplesmente correlacionar Kierkegaard e Rancière, pois não há, aparentemente, algo que os ligue de modo perene ou contundente. Isso se dá, prioritariamente, porque Rancière não cita Kierkegaard diretamente em seus escritos, e os termos por ele utilizados não remetem à tradição existencialista fundada por Kierkegaard. Dessa maneira, não parece haver uma relação direta entre o pensamento desses dois autores. Todavia, ao perscrutar melhor as obras de ambos, é possível se traçar um paralelo bem interessante.

De modo deveras similar, uma primeira impressão que a seção em andamento passa é que ela apenas se configura como uma crítica ferrenha ao entendimento estético de Rancière. No entanto, a mensagem que está subscrita liminarmente é um pouco diversa. São tecidas críticas à abordagem estética de Rancière, partindo-se de uma premissa kierkegaardiana, todavia, todos os comentários feitos, em última instância, confirmam o ponto de vista de Rancière e, apesar de isso ser algo um pouco escondido nas entrelinhas, é um dos pontos fulcrais da presente análise. Ou seja, desde pronto, há de se compreender que o intuito do trabalho não é simplesmente uma abordagem “comparativa” entre os dois pensadores, mas uma aplicação do pensamento de Kierkegaard para analisar algumas ponderações de Rancière: esse é o ponto de partida fundamental da metodologia aplicada.

Didaticamente, além da presente introdução, o artigo é dividido em mais três seções. A próxima seção tem como escopo primordial apresentar uma síntese do pensamento de Rancière, em seus três regimes, fazendo na sequência um breve comparativo com o entendimento político de Kierkegaard, que pode ser extraído de seu estádio estético. A seção de continuação tem o intento de abordar como a política pode ser um campo de interesses (estético) multifacetado, o qual encontra caminhos diversos para se manifestar e formas bastante singulares de apresentação plural (algo não monolítico, do ponto de vista ideológico). A última seção assume o formato de exposição das considerações finais sobre os principais temas já debatidos no desenvolvimento do trabalho.

1 ESTÁDIOS E REGIMES: DELINEANDO O ESTÉTICO E O POLÍTICO

Há similitudes estruturais entre Kierkegaard e Rancière. Por exemplo, Kierkegaard (1955, p. 30) trata de três estádios da vida humana (os estádios ético, estético e religioso); Rancière (2004, p. 20), por sua vez, aborda

três regimes das artes: o regime ético, o regime poético (também grafado como regime representativo das artes) e o regime estético das artes (que, derradeiramente, pode ser compreendido como o regime político das artes). Didaticamente, faz-se necessário trazer breves conceituações sobre cada um desses regimes, para que o paralelo com os estúdios kierkegaardianos pareça ser mais factível e de mais fácil compreensão, embora o aprofundamento no pensamento kierkegaardiano se dê de modo mais detido em seu estúdio estético, servindo os demais apenas como pano de fundo para a mencionada correlação alusiva trinária entre o seu entendimento e o de Rancière (no qual os três regimes se direcionam para o fundamento estético da realidade).

O regime ético das artes é aquele que se estrutura de acordo com as imagens e a respectiva formação das artes a partir dela, em sua relação delineadora do *ethos* (RANCIÈRE, 2004, p. 21). Esse regime está identificado, prioritariamente, com a metafísica platônica, na qual o modo de ser e os elementos definidores da vida em comunidade são dados por meio de imagens arquetípicas e coletivizadas. Nesse regime, as imagens são tratadas de acordo com a verdade contida em si mesmas e de acordo com os usos e os efeitos que podem ser obtidos a partir da sua manipulação (SHAW, 2015, p. 134). Em função dessas duas características básicas atribuídas ao mencionado regime, há apenas um retorno coletivo das imagens para a comunidade (elas retornam em bloco, como se fossem uma verdade unificada, sem que a sociedade possa processá-las e decodificá-las separadamente), sem que haja uma individualização de cada aspecto imagético envolvido no processo de formação da arte na própria sociedade.

O enquadramento da repercussão das imagens no *ethos* é mais importante que qualquer outra derivação social individualmente possível das imagens, por isso, a colocação coletiva dos efeitos das imagens é mais importante que qualquer desvio individual de sua apropriação pelos membros da sociedade. Uma estruturação societária como a da República platônica dispensa totalmente esse aspecto individualizável das artes, uma vez que o mimetismo envolvido em sua reprodução deve ter um fim adequado à própria comunidade, e não ao indivíduo. Esse é um aspecto atribuível até mesmo às artes verdadeiras, não apenas aos simulacros desorganizadores da pólis, sendo algo prevalente em sua estruturação social segundo o regime ético das artes.

Ainda que esse regime se relacione de maneira deveras próxima com a arte, não é tido estritamente como um “regime das artes” por excelência (DAVIS, 2013, p. 25). Esse apontamento se baseia no apego de tal regime ao

efeito que as imagens podem ter no *ethos*, ao invés de se focarem nas imagens em seus contornos artísticos propriamente ditos. Assim, a imagem da lei ou da divindade repercute de modo a ter uma tradição de usos e costumes muito mais importante, nesse regime, do que se poderia ter, caso o mero efeito de tais imagens não fosse o ponto fundamental de análise. A imagem é construída eticamente e discutida eticamente: o âmbito de sua abordagem sempre está circunscrito ao ético, não superando os limites de tal discussão.

Por causa da preocupação específica e centrada no efeito das imagens, no ambiente ético da comunidade, não se chega a uma politização da arte. Tampouco a arte é concebida como uma entidade discreta, apartada do próprio manejo conformativo da sociedade (CHAMBERS, 2010). As imagens possuem a tarefa de atrelar os indivíduos à comunidade segundo sistemas e preceitos éticos, sem que seja dada nenhuma outra margem de discussão, seja ela política ou não. Essa restrição na atuação do indivíduo para com a sociedade, de maneira estrita e deterministicamente relacionada, é a característica fundamental desse regime das artes, o qual descreve de forma adequada as obras platônicas.

Sinteticamente, conclui-se que, no regime ético das artes, há uma apropriação da comunidade das formas de arte, tomando as imagens como seu modo de ser coletivizado (RANCIÈRE, 2004, p. 22). Na verdade, ao se buscar apenas os efeitos garantidores da imanência imagética da arte, esse regime não confere nenhuma autonomia à arte enquanto manifestação das formas de ser individuais do homem. Seu espectro valorativo circunscreve-se apenas àquilo que a comunidade toma por artístico, em sua redoma ética.

O segundo regime das artes a ser abordado é o denominado regime poético (ou representativo) das artes. À primeira vista, com uma base etimológica de sua apresentação, já é possível identificar que esse regime se associa diretamente com as obras e o pensamento aristotélico, principalmente com *A Poética*. Sem embargo, diferentemente do regime ético das artes, em que a arte estava diluída no ambiente ético da comunidade, no regime representativo, há uma especificação do campo de atuação das artes, definindo-a como “belas artes”. O campo próprio designado de belas artes é regido por um princípio capaz de acondicionar a definição apartada da ética (diferenciação básica do regime anterior), dando-lhe autonomia (RANCIÈRE, 2004, p. 35). O princípio representativo das artes é a *mimesis* (do original grego *μίμησις*). Há um caráter pragmático na conformação da *mimesis* como

princípio representativo; ela é que possibilita a identificação e apreciação das artes, sendo capaz de julgar quais artes correspondem a quais imitações.

Simultaneamente a promover a correspondência das imitações a gêneros específicos, o regime representativo, através da *mimesis*, é capaz de avaliar, segundo critérios de boa ou de má qualidade, a extensão pragmática das artes. Assim, percebe-se que o regime representativo das artes dá privilégio ao conhecimento conceitual, em detrimento da pura forma da apreciação ética, do regime pretérito (WILLIS, 2010, p. 136). Nesse sentido, os correlativos da afecção social das artes são preferíveis à muda presença do fenômeno imagético sobre a comunidade. A avaliação da qualidade da imitação nesse regime respeita sempre as premissas aristotélicas das regras de produção das artes (*poiesis*, do original grego ποιήσις) e as leis da sensibilidade humana (*aisthesis*, do original grego αἴσθησις).

Importante destacar que, no regime representativo das artes, de modo diverso do que ocorre no regime estético das artes, analisado a seguir ainda nesta seção, *aisthesis* e *poiesis* são atreladas uma a outra, por uma contabilidade em comum, de sorte que é dada à arte uma integridade sistemática (MALIK; PHILLIPS, 2011, p. 112). Assim como a imitação é a reprodução prática da arte, a sensibilidade humana é capaz de assimilá-la e dar o retorno ao processo produtivo (poiético). Por isso, o sistema representativo se aglutina em si mesmo, de acordo com seus próprios círculos de cultura julgadores da arte que ele mesmo produz, dando a aparência de a arte ser alta cultura. A *mimesis* é um critério da produção ao mesmo tempo em que também se destaca como um critério válido na percepção da própria arte veiculada e apreciada.

A relação estabelecida entre os três termos (*mimesis*, *aisthesis* e *poiesis*) encontra-se ancorada em uma concepção delineada da natureza humana, a qual representa o pensamento de quem deve ser representado e de qual maneira o deve ser (RANCIÈRE, 2004, p. 27). Essa maneira de arranjar os atores sociais de acordo com sua representatividade expressa os acordos artísticos de como cada um deve ser concebido, nessa estrutura interligada da *poiesis* com a *aisthesis* (TANKE, 2011, p. 80), retirando-se, portanto, a possibilidade de uma compreensão interna de cada sujeito sobre o seu papel a ser desempenhado nessa dinâmica artística, tanto no aspecto individual de sua expressão quanto, até mesmo, na expansão coletiva dessa reprodutibilidade artística.

A definição da natureza humana como atrelada a uma hierarquia social baseada nos arranjos poéticos finda por engessar toda a estrutura e a dinâmica das possibilidades de emancipação do homem. A partilha daquilo que é sensível, comum a todos, politicamente falando, restringe-se sobremaneira, e as dinâmicas sociais ficam impregnadas com as regras da reprodutibilidade técnica e artística. O sistema mimético se interliga de sorte a garantir a preservação dessa suposta natureza humana, dando esse lugar específico à arte, em sua concepção social.

Nesse contexto, há de se explicar que a sistematicidade mimética é o aspecto normativo do regime representativo das artes. Diferentemente do regime ético, a partir do qual há uma mera projeção normativa das imagens na ética da comunidade, no regime representativo, a normatividade se estabelece de modo hierárquico, em função dos modos de produção da arte e de como cada um desses arranjos encontra uma sensibilidade pré-determinada para atuar. Logo, embora menos direta, a normatividade se encontra rigidamente delineada também nesse regime das artes.

Derradeiramente, é oportuno frisar que há outro regime das artes que se opõe aos dois regimes descritos anteriormente. Esse terceiro regime é denominado regime estético das artes e se caracteriza (e se diferencia dos demais) por dar espaço a uma politização do espectro artístico, do mesmo modo que garante uma individualização subjetiva de tal abordagem artística do homem e da sociedade. O elemento estético desse regime visa a romper com a apropriação comunitária das imagens operada no regime ético e com a lógica sistemática da representatividade mimética da *poiesis* e da *aisthesis*, tendo na identificação da arte com o singular a premissa básica para essa ruptura.

A característica primordial do regime estético das artes consiste em questionar inteiramente o sistema de normas, ao abolir a estrutura dicotômica da *mimesis* (repartida em *poiesis* e *aisthesis*), em nome de uma identificação contraditória entre *logos* e *pathos* (RANCIÈRE, 2004, p. 4). Essa abolição radical transforma de maneira singular as estruturas artísticas, tanto em termos de reprodutibilidade técnica quanto em termos de apreensão do sensível enquanto matéria partilhada entre os homens. Ou seja, é uma revolução na forma como a arte é estruturada, pensada e repassada na sociedade.

O regime estético das artes, portanto, não se identifica com nenhuma expressão comunitária datada imageticamente, tampouco encontra limites de sua definição em uma predefinição hierárquica de gêneros e de

reprodutibilidade da arte (relacionada ao seu efeito normativo). Esse regime se desprende de todas as regras de reprodutibilidade, de gêneros, embora seja capaz de reconhecer um espaço, um *locus* próprio da experiência da arte (VIESTENZ, 2014, p. 16). Todavia, essa experiência da arte não é apenas uma abstração moderna metafísica da vida do homem (como os outros regimes aduzem); nesse sistema, a arte passa a se definir por si própria, não sendo mais belas artes e tampouco um anexo conjuntivo do ambiente ético da comunidade. Assim, a arte assume um caráter estético propriamente dito.

Nesse compasso, a autonomia da arte só é conquistada em seu viés estético (de desdobramento explicitamente político); ela não é capaz de adquirir esse *status* de outras formas, quer pela ética, quer por sua representatividade própria. Não há sistema metafisicamente arquitetado que seja capaz de prover a autonomia às artes. A autonomia da arte traz imbuída em si a noção de emancipação do homem (TANKE, 2011, p. 84). Conforme a arte se projeta estética e politicamente na sociedade, a mesma possibilidade de expressão autêntica é fornecida ao homem, em sua apropriação estética do mundo. A autonomia da arte enquanto singularidade de um domínio próprio da experiência humana é uma ideia muito próxima da noção de emancipação do homem, bem como sua possibilidade autêntica de ter igualdade perante os outros, e de essa igualdade ser reflexamente avaliada pelos outros acerca dele mesmo.

Impende destacar que a autonomia da arte, para Rancière, designa um “modo da experiência” que transcende a esfera da arte, ao invés de identificar uma pureza estética existente apenas em si própria (DEMOS, 2013, p. 232). Por conseguinte, esse aspecto autônomo pode até designar uma autossuficiência de uma vida coletiva que não se desprende em separadas esferas de atividade, sejam elas de ordem ética, representativa, unicamente política, ou qualquer outra. A autonomia da arte no regime estético das artes faz com que ela não seja um instituto burocratizado e encapsulado em si mesmo, como rígidos paradigmas normativos dos demais regimes previamente estudados. Nesse contexto, a arte é livre para se tornar artisticamente relevante.

A estética (pós) moderna surge no cenário delineado por Rancière como uma forma de metaestética (VÉGSŐ, 2013, p. 18). A projeção autonômica da arte para além da arte deságua em um paradoxo evidente: a autonomia da arte (a tautologia de que arte é arte) se transmuta na heterodoxia da arte (a arte é não-arte). O aspecto mais relevante desse paradoxo é que a arte não se encontra apartada da vida (em comunidade), ou da política, ou até mesmo da religião.

A arte está interconectada com todos esses aspectos do homem, em sua vida cotidiana, tanto quanto a filosofia, em um aspecto mais amplo, se conecta com as demais ciências (psicologia, sociologia, antropologia, física), sem lhes impor suas condições ou premissas essenciais no mundo (pós) moderno.

Não obstante, há de se indicar que Rancière pontua que o regime estético das artes ainda não faz uma correlação absolutamente acertada sobre a estética e o político, ainda não há um plano de equivalência entre esses dois ambientes. Por causa das lacunas apresentadas nos três regimes por ele abordados, ele propõe uma nova partilha do sensível, que é o elemento central na tomada estética do mundo (RANCIÈRE, 2004, p. 30). Todavia, deve-se deixar notado que, mesmo sem se colocar claramente como um apresentador de um regime pós-estético das artes (ele não nomeia um quarto regime para nele se incluir), o pensamento de Rancière está mais próximo do continuísmo desse regime que da rejeição absoluta.

Assim, pode-se considerar que Rancière deflagra uma remodelagem no regime estético das artes, mas aceita a autonomia paradoxal nele inserida para, a partir daí, tecer sua problematização e fazer uma pormenorização dos tópicos mais relevantes. Seu equívoco é fazer o “pretensamente indispensável” entrelaçamento entre a sua ideologia de esquerda e a abordagem culturalista² estético-política.

Em conclusão aos regimes de arte apresentados, é de grande valia assentar que a grande contribuição de Rancière para o presente estudo é a possibilidade de uma interpretação pós-filosófica,³ em função do regime estético das artes, a partir do qual a arte, como expressão autêntica do homem, não se restringe a um círculo cultural restrito (ético ou representativo). Esse

² Por “visão culturalista” ou “culturalismo”, desde os argumentos de Kierkegaard (2010, p. 55) postos em oposição à filosofia hegeliana, deve-se entender a posição superior da cultura (aquilo que é criado pelo homem) em detrimento daquilo que lhe é dado como natural. Dessa maneira, o culturalismo, utilizado na extensão do texto em desenvolvimento como equivalente do “subjetivismo cultural”, encontra-se em franca oposição ao naturalismo (por vezes, denominado também como biogismo), ou seja, o elemento de base biológica que forma o homem e o circunda.

³ Por pós-filosofia deve ser entendido todo o tipo de pensamento que não se conforme à centralização da filosofia como marco central do pensamento humano, de sorte que aglutine, em seu conteúdo, elementos de outras ciências humanas e, tampouco, se conforme a buscar sistemas, conceitos, essências e totalidades para a natureza humana. A antimetafísica ou a antifilosofia ainda buscam em última instância sistemas, conceitos, totalidades e essências, todavia, de uma maneira totalmente diversa, sem se prender de forma definitiva a esses elementos (CAPUTO, 1982, p. 113). Logo, ainda que se trabalhe com conceitos definidos pelos próprios autores, em conjunções sistemáticas, as quais encontram algum vislumbre de totalidade, a essência dessas considerações não se torna absoluta por uma definição dada sobre si-mesma.

aspecto ampliativo da arte dá margem para que se possa ter em relevo o pensamento de Kierkegaard (1955, p. 20) na atualidade, dando-lhe o mesmo *status* de relevância que é conferido ao entendimento de Rancière sobre esse tópico de debate.

A aproximação entre o pensamento de Kierkegaard e o de Rancière, tal como indicado, não é algo meramente arbitrário ou aleatório. O fundamento de tal “comparação”⁴ reside em dois motivos. O primeiro deles diz respeito ao fato de que ambos não são “filósofos”, no sentido técnico ou estrito da palavra, porque seus escritos e pensamentos se direcionam a vários eixos diferentes, da literatura à política. Em segundo lugar, os dois pensadores deixam em aberto a possibilidade de se atrelar política e estética como um dos planos da vida prática do homem. Nesse sentido, é possível se pensar o posicionamento no espectro ideológico de Kierkegaard sob um viés diferenciado, o qual não esteja necessariamente atrelado ao pensamento da esquerda política (apesar de ele ser considerado um hegeliano de esquerda, reunido no rol dos pensadores, como, por exemplo, Marx e Nietzsche, os quais aceitam a dialética hegeliana, mas rejeitam o conteúdo do pensamento de Hegel), já que Kierkegaard, usualmente, não é tido como um pensador de “esquerda”, como Marx é enquadrado, exemplificativamente. O pensamento de Kierkegaard, por mais que possua várias nuances políticas, é muito mais aberto e pouco dogmático, característica que o faz de difícil enquadramento no espectro político costumeiro (se de esquerda ou não).

Além da simetria entre os estádios e os regimes (em Kierkegaard, há três estádios da vida humana, enquanto, em Rancière, há três regimes das artes), é de se ter em relevo que a noção de vanguarda estético-política, como colocada por Rancière, é transformada em uma retaguarda, quando se analisa o pensamento de Kierkegaard (ROBERTS, 1987, p. 12): afinal, ele é a resistência nesse processo dialético da análise estético-política por ora empreendida. Explicando-se melhor: tendo-se em vista que Kierkegaard (2010, p. 133) não almeja o desenvolvimento do sistema hegeliano, porém, um retorno às premissas essenciais do cristianismo, o seu pensamento não é um avanço (uma vanguarda), quando posto em confronto com a metafísica hegeliana. Assim, o pensamento de Kierkegaard é uma retaguarda ao sistema hegeliano e às suas derivações (estéticas, políticas e sociais, de uma maneira mais ampla possível).

⁴ Deve-se ponderar que não é uma simples comparação despida de nenhum pressuposto interpretativo; pelo contrário, metodologicamente, a proposição do trabalho consiste em analisar o pensamento político e estético de Rancière sob a ótica perspectivista de Kierkegaard.

Vanguarda, na dinâmica de Rancière, é uma proposição valorativa da estética presente, ou, melhor dizendo, uma renovação da proposta estético-política (SANDERS, 2009, p. 15) na forma de emancipação do homem. A emancipação é um conceito central na discussão estética e política de Rancière, a qual, na visão ora apresentada, encontra seus meios de ocorrência, através das inovações e implementações trazidas pelas vanguardas. Sem a vanguarda e a evolução do pensamento, ainda que pós-filosófico, não há emancipação possível ao homem. Emancipação é o estágio político no qual cada um é capaz de avaliar a igualdade existente entre si e ser avaliado, igualmente, pelos demais (BREAUUGH; LEDERHENDLER, 2013, p. 95). Embora Rancière textualmente não forneça boas explicações do que é efetivamente vanguarda, nem mesmo como se dará a emancipação do homem⁵, a conexão entre os dois vocábulos é essencial para o seu pensamento.

Nessa perspectiva, o culturalismo de Rancière não se furta a dar o crédito da valoração da cultura aos artistas, tal como propõe, por exemplo, Heidegger (MALPAS, 2006, p. 7). Trazendo os posicionamentos estéticos para o campo político, Rancière se desvencilha dos arcaicos posicionamentos financeiros ou economicistas da política, para dar vazão a outras formas de pensar. É justamente nessa abertura que a retaguarda kierkegaardiana encontra lugar dentro da análise feita de Rancière, no trabalho em andamento.

Rancière não rejeita a perspectiva relativista e culturalista de Kierkegaard (1955, p. 47) e, em grande monta, de Heidegger também (VADÉN, 2014, p. 101); ao contrário, ele abraça essa perspectiva pós-filosófica, retirando da própria filosofia a égide julgadora sobre as demais ciências. Sem o apanágio de ser a ciência-mestra, a partir de qual todas as formas de conhecimento derivam ou, em menor grau, devem prestar obediência, o pensamento de Rancière dá lugar a vanguardas (como pode ser compreendido seu próprio pensamento, em seu viés ideológico maoísta).⁶ E, de modo similar, o avanço nesse campo

⁵ Rancière (2004, p. 45) salienta que a emancipação do homem passa pela sua politização e por uma melhor partilha do sensível, mais adequada e equilibrada. No entanto, suas proposições são deveras vagas e pouco elucidativas, de sorte que tais palavras se perdem em uma conceituação abstrata pouco prática, na realidade.

⁶ A visão de Rancière era declaradamente maoísta, em seu início, principalmente após o seu rompimento com Althusser (que era seu tutor intelectual e stanilista), e ainda não há relatos até o presente momento de que ele tenha reformado tal posicionamento ideológico, apesar das atrocidades cometidas por esse regime político. Seu entendimento maoísta se punha em oposição ao stalinismo dominante na academia francesa e diz respeito à sua noção universalista de que a revolução (e a compreensão da realidade) é não elitista, de modo que todos, principalmente os estudantes, são partes indispensáveis no seu desenvolvimento “cultural” e político. O uso do maoísmo como um elemento caracterizador

do pensamento dá espaço também a se pensar retaguardas, como está sendo caracterizado o pensamento de Kierkegaard. A importância de colocar o pensamento desses dois autores em relevo, portanto, não consiste apenas em uma crítica diletante a Rancière, porém, em dar o crédito devido a ele, que compreendeu em grande monta as diretrizes de Kierkegaard (1955, p. 78). Entretanto, não se pode se furta a traçar as críticas devidas a algumas noções específicas da estética-política de Rancière, como será feito mais adiante.

Em um plano marxista de análise, sob a perspectiva de Rancière, a vanguarda está mais próxima da “ruptura”⁷ da superestrutura socialmente posta, e isso, embora seja algo que ele não afirme categoricamente, está implícito em sua defesa ideologicamente referida. Todavia, é interessante observar que a proposta da retaguarda kierkegaardiana não pode ser identificada com a noção elementar de “continuidade histórica” do hegelianismo, pois ela é tida como uma oposição à metafísica hegeliana, a qual se tornou prevalente durante um tempo considerável na tradição filosófica.

Assim, a vanguarda de Rancière (2004, p. 41) e a retaguarda de Kierkegaard (1955, p. 64) assumem valorações equivalentes, no plano estético-político, a despeito de seus conteúdos serem diferentes em sua “essência” (elas são equidistantes em suas ponderações, o que é relevante para a análise em progresso). Num mundo livre onde seja possível a defesa da vanguarda de Rancière, por simetria, é necessário que a retaguarda kierkegaardiana também esteja colocada dentro do horizonte mais amplo de possibilidade. Dessa maneira, a perspectiva heideggeriana de um horizonte de possibilidades amplo e valorativo se torna eficaz e pujante, em sua argumentação antimetafísica. Se há alguma liberdade possível ao homem, na pós-filosofia e na pós-modernidade, ela certamente será subjetiva e valorativa, embora não arraigada ideologicamente a nenhum viés predeterminado. Liberdade, nesse sentido, pode estar tanto na vanguarda quanto na retaguarda, cabendo a cada um sopesar cada aspecto dessas posições estético-políticas possíveis e por elas escolher.

O vanguardismo de Rancière tem seu mérito até o ponto em que ele não desmerece a valorização estética da arte. Até esse momento, seu

de seu pensamento serve didaticamente para conformá-lo como sendo uma vanguarda, em oposição dialética ao pensamento cristão de Kierkegaard, definido, precipuamente, como uma retaguarda nessa empreitada conceitual.

⁷ O plano filosófico marxista põe em relevo períodos de continuidade e de ruptura, de sorte que a história transcorre segundo esses dois momentos dialeticamente opostos.

pensamento está posto de maneira condizente com os já mencionados predecessores dessa forma de colocar a estética e a ontologia (Kierkegaard e Heidegger). Todavia, Rancière começa a tocar fora da curva, quando fixa seu critério estético numa política unilateral vinculada ideologicamente. O descortinar da contemporaneidade (a qual Rancière se recusa a aceitar como “pós-modernidade”) não pode se afastar da multiplicidade e da variedade valorativa já designada por Kierkegaard (1955, p. 36), em seu perspectivismo ardente.⁸ Assim, o criticismo da presente seção se direcionará em tal sentido, buscando corrigir as distorções ideológicas operadas por Rancière, dando uma recondução às valorações mais livres em uma visão kierkegaardiana desprendida de tal apego ideológico.

Importante destacar, nesse compasso, que o critério estético adotado por Kierkegaard (1955, p. 24), portanto, se diferencia fortemente de outros critérios estéticos adotados por alguns outros pensadores contemporâneos, a citar, como exemplo de tal vertente de pensamento, Jacques Rancière. O ponto principal na estética proposta por Rancière, além do seu flagrante espectro político de viés de esquerda, que, a princípio, não é relevante para o argumento a ser levantado, é que a estética é o compartilhamento do sensível.

De maneira um tanto quanto simples, aquilo que é compartilhado de modo sensível entre os homens serve como critério para o julgamento de que algo a ser apropriado, culturalmente, possa vir a ser esteticamente relevante ou não. Logo, há de se perceber que o critério de relevância para a tomada estética de tal estágio específico da vida humana é o interesse simples e puro, como designado por Kierkegaard (1955, p. 25), o que destoava flagrantemente de qualquer compartilhamento imediato. Assim, na visão kierkegaardiana, por mais que ele se empenhe em ter um pensamento voltado para a formação cultural e valorativa de sua própria época, mirando, até mesmo, a formação de uma cultura cristã posterior mais extensa e acolhedora, não se atém a tal compartilhamento, como se ele fosse uma pressuposição do sensível, conforme aponta Rancière. Muito pelo contrário, a posição firmada por Kierkegaard coloca na subjetividade de cada um o critério mais simples, para que um interesse qualquer seja estabelecido, determinado e, por fim, perseguido por cada homem.

⁸ Por perspectivismo ardente se compreende o entendimento de que não há posicionamentos que sejam filosoficamente absolutos, em termos metafísicos, de acordo com sistemas e conceitos pré-definidos. O termo possui uma correlação próxima do étimo “relativismo ardente”, o qual foi evitado, sob pena de soar pejorativo ou muito disperso, em sua conceituação.

Como já referido anteriormente, Rancière sempre conjuga dois temas básicos em seus escritos: política e estética. Com a obra *A Partilha do Sensível* não é diferente. Rancière tenta aprofundar o argumento de como é possível traçar a identificação das artes através de sua classificação como modos de fazer, ou seja, como colocá-la como uma forma de apresentação daquilo que é comum. Apresenta-se, por conseguinte, o conceito de “partilha do sensível” (RANCIÈRE, 2004, p. 31), a base em comum tanto para os elementos estéticos quanto para a política. Ele vai além nesse conceito e pontua que este é algo que representa aquilo que é comum intersubjetivamente, ou seja, é um modo de compartilhamento encontrado na política e na estética.

Todavia, diferentemente de Walter Benjamin, que promove uma estetização da política (BLOCH, 1977, p. 66), Rancière vê a questão política e a questão estética de uma maneira diferenciada, não dando uma consequência à reprodutibilidade técnica como o meio de expressão do ser humano em uma acessibilidade universalizada, tal como concebia o referido pensador. Ele vai pensar mais propriamente a efetividade desses paradigmas estéticos e suas repercussões políticas, ou seja, pensa de forma ainda mais desprendida essa comunhão estético-política.

Retomando a questão da contextualização da obra em comentário em referência com as demais produções acadêmicas de Rancière (1995, p. 7), é importante pontuar que o conceito acima descrito não foi pioneiramente utilizado na obra por ora comentada. Na verdade, o referido conceito já havia sido usado na obra *Políticas da Escrita*, mais especificamente em seu prefácio. No entanto, é de grande valia ressaltar que, na obra *A Partilha do Sensível*, o conceito homônimo ao título é colocado de uma forma diferente daquela empregada de forma inaugural. Na verdade, na obra em relevo, o conceito de partilha do sensível é semelhante ao adotado por Rancière (1996, p. 17) e traduzido por “divisão do sensível”, conceito o qual aparece na obra *O Desentendimento: Política e Filosofia*. De sorte a se ter em mente que a partilha do sensível, na sua obra mais recente, está atrelada ao debate ocorrido em torno da “crise da arte” e como se é possível que a estética, em comunhão com a política, possa se espalhar nos domínios em que se desenrolam as mais pujantes promessas e emancipações da humanidade.

Retomando os argumentos de Kierkegaard (2011, p. 47), é importante denotar que o viés do subjetivista pensamento kierkegaardiano não trata de nenhuma espécie de isolacionismo ou de algum elitismo deliberado (como alguns acusam Platão, quando eles estudam ou interpretam *A República*, por

exemplo). Apenas o elemento da subjetividade sendo a verdade se distancia de modo firme de uma posição de compartilhamento de elementos sensíveis, como propõe Rancière. Certamente, há de se rememorar, como já indicado, que o mencionado pensador possui projeções políticas as quais escapam à mera conceituação que ele dá de “compartilhamento do sensível”, pois a estética para ele se transmuta facilmente em política e, em certo sentido, em proselitismo ideológico marxista, algo que não se verifica em Kierkegaard, pois não há nenhum espectro ideológico, nem de esquerda nem de direita, flagrantemente identificável em suas obras, embora alguns comentaristas se arrisquem a dizer que ele era de direita (FEUER, 2010, p. 53).⁹ O seu comprometimento mais amplo e mais solidificado é identificado com o cristianismo, de uma maneira mais simples e acessível possível (KIERKEGAARD, 2010, p. 88), sem misturá-lo (indevidamente, saliente-se) com nenhuma perspectiva política propriamente dita. Pode-se dizer que a sua defesa clara e explícita do cristianismo o blinda da tentação do proselitismo ideológico, que é o mote de alguns pensadores, como é o caso do já mencionado Rancière.

Alguns autores argumentam que a perspectiva estética colocada por Rancière é inovadora, porque ela vai além dos limites do que é comumente definido como artístico (MAY, 2010, p. 108), ou seja, usualmente, seria possível asseverar que o mencionado autor indica um parâmetro estético que perpassa os limites da arte ou da discussão artística, por assim dizer. Assim, a estética para ele, seria a “configuração do mundo comum” (ROSS, 2012, p. 91), algo que desenvolveria de um modo muito mais avançado, para além dos sistemas hegelianos de definição filosófica, o que seria a estética e os seus conteúdos mais pormenorizados da realidade.

Essa forma de argumentação em prol de uma defesa inovadora da perspectiva estético-política de Rancière é falha em si mesma, por dois motivos. O primeiro motivo consiste em afirmar que a noção estética de

⁹ Lewis Feuer (2010, p. 54) aponta Kierkegaard como um direitista, pelo fato de ele nunca ter sido um ativista em seus ideais políticos e pelo fato de o próprio Kierkegaard não identificar os elementos políticos com a verdade eterna, sendo esse, portanto, um tópico sempre marginal ou secundário em seus escritos e na interpretação que podem ser deles extraídos. Mais do que um direitista (termo que usualmente assume uma conotação econômica), Kierkegaard é colocado por Feuer como sendo um “conservador”, no sentido em que os usos e costumes de sua comunidade cultural não devem ser revolucionados por um líder ou por quem assuma essa posição de dirigente político. A conservação de certos valores, para Kierkegaard, é adequada e é algo digno de incentivo: esse é o seu viés conservador, politicamente falando. Essa indicação de Feuer é bastante interessante, não apenas porque há um predomínio da esquerda política, quando se fala em dialética, bem como também porque Kierkegaard, como um “cristão conservador”, faz valer seu existencialismo em contraposição aos militantes ateus, como Sartre, por exemplo, de uma forma bem mais assertiva e bem posicionada no espectro político.

Rancièrre é inovadora, por ter uma noção primariamente não-artística (ou além da esfera artística). Essa afirmação é notoriamente inválida, não só por autores existencialistas, como Kierkegaard, identificarem o estádio estético como não sendo essencialmente artístico¹⁰, bem como pela noção elementar de Friedrich von Schiller (1995, p. 44). Segundo Schiller, a noção estética combina uma noção temporal presencial e de liberdade do homem. Dessa maneira, sua educação estética (a qual não depende, necessariamente, do elemento artístico)¹¹, propõe uma abertura para se pensar a estética para além dos limites do que é comumente definido como arte ou atrelado a uma apreciação artística da natureza. Por isso, verifica-se que a separação entre estética e arte se dá em um momento bem anterior à noção estético-política de Rancièrre.

Em momento posterior, observa-se que o segundo motivo pela incoerência do argumento apresentado por Ross é que, apesar de a noção estética de Rancièrre não se ater, unicamente, ao aspecto artístico (tentar de certas formas se libertar de tal pecha), ela recai, de modo infame, no aprisionamento político de tal análise. Ou seja, ainda que a perspectiva enunciada por Rancièrre não possa ser enquadrada apenas no espectro artístico de análise da estética, ela acaba sendo refém dos enunciados políticos do mencionado pensador. Logo, pode-se perguntar: do que adianta se libertar das amarras da estética hegeliana¹², mas recaindo em uma análise política da realidade atrelada necessariamente a um espectro político notadamente identificado (e defendido pelo próprio autor) como de esquerda, em sua totalidade filosófica? Em síntese, indaga-se se Rancièrre não troca somente uma vinculação estético-

¹⁰ Isso não significa afirmar que Kierkegaard (1943, p. 91), eventualmente, faça associações e correspondências entre a pecha artística ínsita e a representação estética da expressividade humana, como ele o faz, ao descrever *Don Giovanni* de Mozart, quando ele coloca a música como elemento sedutor da formação desse ícone do estádio estético na ópera do mencionado compositor. No entanto, em uma perspectiva mais ampla esposada na obra *Estética y Ética*, o estádio estético pode até corresponder ao artístico, mas sem que essa vinculação seja necessária ou peremptória, apenas possível (e desejável, no caso específico do sedutor – Don Juan, e, quiçá do próprio Kierkegaard, na sua obra mais reflexiva *O Diário de um Sedutor*, ou até mesmo em suas obras mais “literárias”, como *Temor e Tremor*).

¹¹ A perspectiva de Schiller, por ora apresentada, foi pensada em um momento histórico e cultural bem anterior ao de Rancièrre, pretérito, e bastante, até mesmo ao momento em que Kierkegaard escreve sobre o tema em relevo. Assim, o que é apresentado por Rancièrre como sendo inovador não é nada mais do que uma breve reciclagem dos argumentos de Schiller, postos em uma linguagem (filosófica) pós-moderna.

¹² O maior intento de Rancièrre, ao tentar prover um pensamento estético-político que não fosse sistemático e que, mesmo assim, pudesse dar uma resposta ideologicamente aceitável à esquerda pós-moderna. Ele tentava um contraponto com a política da esquerda posterior aos movimentos de 1968, a qual ainda sustentava um viés stalinista, em seu discurso ideológico.

filosófica (de raiz hegeliana) por uma “amarras estético-política baseada em propostas marxistas” (ou marxianas, por assim dizer).

Essa é uma pergunta que a maioria dos intérpretes de Rancière se furtam a responder, justamente por já estarem alinhados ideologicamente com a própria estética do mencionado autor. No entanto, com a proposta de análise estética desse estágio da vida humana, sob a batuta existencial de Kierkegaard, é possível se abstrair de tal perspectiva totalizante (sob o enunciado político), a fim de se obter um resultado muito mais relevante e interessante, sob a sua perspectiva culturalista. Não há um culturalismo múltiplo e diversificado em Rancière, apenas um monólito estético-político (LUXON, 2013, p. 284), o qual, na sua ânsia de superar a estética do artístico (ao menos numa primeira abordagem, embora meramente aparente), restringe-se somente a direcionar os desígnios da sociedade ao espectro ideológico da esquerda política. Assim, as premissas estéticas de Rancière acabam por aprisionar seu pensamento a um dogmatismo político e ideológico que veda a si mesmo superar as amarras que o esteticismo artístico de outras épocas filosóficas nem sequer impunha aos pensadores. Ao invés de parecer libertador, em seu viés político, o pensamento estético de Rancière é aprisionador, em seu próprio sentido ontológico.

2 INTERESSES E POLÍTICA: DA ESTÉTICA E SEU PLURALISMO

O pensamento culturalista de Kierkegaard pode ser compreendido pela conjunção de interesses em comum, que define, em um primeiro plano, a perseguição dos interesses próprios de cada homem.¹³ Em segundo plano, quando há a coincidência de interesses, ocorre a formação de círculos de culturas específicos que vão se amontoando gradativamente até que se forme todo o espectro cultural que se distende da forma mais variável e diversa possível. Nesse sentido, a multiplicidade dos elementos culturais, formados esteticamente, não se dá no interesse em si mesmo, como se a gênese do interesse antecedesse, por si mesma, a própria cultura na qual o interesse se insere.

Todavia, há de se fazer um breve adendo, para que a compreensão do estágio estético em Kierkegaard seja mais efetiva, tanto por si quanto ela servir

¹³ Ainda que o interesse seja próprio de cada um, a figura cultura inserida nessa perspectiva perdura por um tempo significativo, pois se repete em cada ação culturalmente alicerçada (MOONEY, 2012, p. 68). Assim, seus escritos (principalmente os pseudônimos) adquirem uma “presença cultural” de longa persistência no imaginário comum, retratando figuras que se adequam facilmente ao cotidiano dos seus leitores.

de espeque para a análise das ponderações de Rancière. O estádio estético, para Kierkegaard, caso seja tomado unicamente por si mesmo, apartado de qualquer outra reverberação dos demais estádios (ético e religioso), deve ser tido como uma apresentação do homem “essencialmente” negativa. Tal apresentação de um sentido negativo é compreendida a partir da geração tediosa e de fastio para com a existência, causada pelo encapsulamento nesse estádio. Ou seja, a perseguição de modelos e de perspectivas unicamente estéticas faz com que tal estádio fomente a incompletude da vida do homem e seu aprisionamento numa sensibilidade inerte e vazia. O estádio estético se mostra carente e dotado de uma irresponsabilidade patente para com a assunção da projeção existencial do homem, quando tomado isoladamente.¹⁴

Sem que haja a integração do estádio estético com o religioso (já que, com o estádio ético, ela será eventual e não necessária apenas suficiente de um ponto de vista “lógico”), não se pode falar em uma existência realmente “valorosa” nos padrões kierkegaardianos, de maneira que os demais interesses que são buscados (ou até mesmo podem vir a ser buscados), sob a perspectiva política, inclusive, perdem totalmente seu sentido e a sua noção de prestígio, diante da vida do homem. De modo inicial e perfunctório, o estádio estético é o primeiro passo que vem a dar forma à existência humana, todavia, tomado por ele mesmo, é apenas vazio e incipiente —, se o estádio estético for prevalente e dominante em sua acepção “solipsista”, focada unicamente nesse estádio e sem qualquer conexão com a reflexividade mais profunda e relevante ofertada pelo estádio religioso.

Após essa breve explanação sobre o caráter negativo do estádio estético, para Kierkegaard, caso ele seja tomado com exclusividade e sem nenhuma ponderação mais adequada, há de se dizer que o pensamento de Rancière indica que o elemento estético parte de uma necessidade indispensável do compartilhamento daquilo que é comum a todos, pois todos são capazes (em seu aparato perceptivo) de sentir. Para ele, portanto, o mero sentir humano já se transforma diretamente em um envolvimento político, obrigatoriamente de esquerda, ressalte-se.

¹⁴ Assim sendo, por mais que o artigo tenha como enfoque primordial o estudo do estádio estético, em toda a sua extensão ele deve ser compreendido como o estádio estético já coligado ou fundido com outros elementos de uma expressão existencial mais completa do homem (por meio de sua conexão com o estádio religioso ou ético, no que for cabível). Sem que se recaia na preconcepção crítica que o artigo se foca em um elemento negativista do pensamento kierkegaardiano e o utiliza sem as devidas atualizações ou considerações conceituais que sejam capazes de fornecer um entendimento mais substancial de questões tão fundamentais e relevantes para tal estudo.

Toda injustiça contida no mundo (“pós-moderno”)¹⁵, segundo Rancière, deriva da incorreta partilha do sensível. Ele não explica claramente o que é o sensível¹⁶ a ser partilhado, haja vista que esse termo parece ser bem diverso da noção kantiana de sensibilidade (espaço e tempo) compartilhável entre os homens. Todavia, parece que sensível, na linguagem de Rancière, está próximo do substrato material disponível aos seres humanos a ser trabalhado tecnicamente por eles, em prol de seu desenvolvimento. A incorreta partilha dos recursos que formam o sensível seria a fonte da miséria humana (desigualdade material, num sentido aristotélico)¹⁷ e de todas as desgraças políticas da humanidade. Enquanto houver os que têm parte do sensível, e aqueles que não possuem uma parte dele, sempre haverá desigualdade entre eles, um modo de dominação patente estabelecida de forma relacional (MCNAY, 2014, p. 160). Uma partilha que se adequasse, tanto estética quanto politicamente, aos anseios de todos, igualmente, seria o objetivo primordial das ponderações de Rancière acerca desse tema.

Diferentemente, em Kierkegaard (2010, p. 90), o interesse possui sua gestação no âmago da subjetividade de cada um, tendo o seu leque de possibilidades mais amplo quanto possível, de sorte que o resultado de tal premissa é que o que deriva de cada interesse individual, quando arregimentado no seio da sociedade, é a múltipla pluralidade de interesses culturalmente expressos, não sendo algo unicamente que reflita aquilo que é compartilhado sensivelmente, como diria Rancière. O interesse primário de Rancière é o consenso, o qual mantém afastada a possibilidade de a sociedade se dissolver coletivamente, em diferentes direções e interesses (BROCKMAN, 2013, p.150). Por causa dessa busca pelo consenso, o pensamento de Rancière não consegue dar conta da multiplicidade estética fornecida por Kierkegaard (1955, p. 69), entretanto, necessita sempre negar esse leque amplo de possibilidades

¹⁵ Rancière não se vale do termo “pós-moderno” ou “vanguarda”, para definir seu pensamento. Contudo, esses termos indicam efetivamente aquilo que ele tenta descrever e, por causa disso, são utilizados adequadamente no trabalho em desenvolvimento.

¹⁶ Ainda que o próprio Rancière não explique claramente ao que o termo “partilha do sensível” se refere, pode-se fazer uma leitura “marxiana”, na qual o termo equivale à “divisão social do trabalho” (HIRVONEN, 2014, p. 161). Ele diz respeito à distribuição de competência e de ordenações políticas e sociais, às formas e lugares de participação política e econômica, à inclusão e à exclusão dos indivíduos, em síntese, ao mostrar e ao esconder das formas e dos corpos sociais e políticos na sociedade como um todo.

¹⁷ É importante destacar o sentido aristotélico que Rancière dá aos seus escritos políticos, pois ele é um grande crítico do platonismo, aceitando a conjuntura aristotélica para descrever a realidade política conjuntural.

existenciais, para que seus objetivos políticos sejam efetivamente conquistados, algo impossível sem a sua noção de consenso (estético e político).

A consecução de certos interesses pode até mesmo dar azo à formação estética de elementos políticos, seguindo o viés kierkegaardiano de uma interpretação estética da realidade sensível, no entanto, não se pode afirmar, categoricamente, que a simples existência de interesses que venham a ser compartilhados dá azo a tal formação ideológica ou política (HANNAY, 1999, p. 268). Aliás, não há nenhuma necessidade em se compartilhar aquilo que se sente, tampouco se pode desdobrar o entendimento de que o simples compartilhamento já gerará implicações políticas. O mero sentimento não possui um modo de compartilhamento só por ser um sentimento, bem como tudo que é partilhado não é político por estar sendo repartido entre os membros de uma determinada sociedade. Nem tudo que é posto para as demais pessoas, obrigatoriamente, assume um viés político; a própria arte, abstratamente e subjetivamente concebida, pode ser exposta publicamente como uma simples expressão artística subjetiva, sem nenhuma intenção além do seu mero mostrar, um mostrar sem dizer nada além.

Tratar a questão estética sob tal fundamento é reduzir de modo abrupto todas as possibilidades existenciais que cada ser humano possa ter por um interesse diverso, aliás, por interesses que sejam sensíveis, mas que não possuam um cunho político evidente ou flagrante. Não se depreende, portanto, da mera confirmação de um interesse que venha ou, ao menos, que possa vir a ser compartilhado, que haja um elemento político dominante ou que haja qualquer sorte de direcionamento político em tal premissa estética kierkegaardiana.¹⁸

As possibilidades existenciais conferidas ao estádio estético pela interpretação por último ofertada são bem mais amplas que a explicação fornecida por Rancière. A interpretação estética kierkegaardiana inclui enquadramentos políticos, científicos, filosóficos, esportivos, cômicos, trágicos, dentre uma infinidade de outros vieses possíveis, desde que denotem algum interesse, quer relevantes, quer irrelevantes, em termos políticos. Ela não se limita apenas a uma análise política dos interesses humanos.

¹⁸ Há quem aponte, no entanto, que negar um caráter natural e essencial à política é negar à política qualquer poder de emancipação (COPJEC *et al.*; 2011, p. 94). Ou seja, dar qualquer contorno apolítico ou pré-político ao entendimento do homem sobre si mesmo é condicioná-lo às situações opressivas que pretensamente estão sendo reproduzidas culturalmente, segundo o pensamento de Rancière e de alguns dos seus seguidores (conforme citado).

Em conclusão, pode-se asseverar que a grande variedade de interesses do estádio estético depreende que nem todos os interesses humanos possuem, necessariamente, um espelho político daquilo que é sensível na vida do homem e que não há tal correspondência, de forma irrefreável, como aponta Rancière. Compreender o estádio estético sob a lente de Rancière equivaleria a dar uma essência (pré) política¹⁹ ao homem, antes mesmo de sua existência, e antes mesmo de seu aprofundamento subjetivo em si mesmo, como propõe Kierkegaard.

O estádio estético para Kierkegaard, tal como já mencionado, forma a maioria das ocupações humanas possíveis, porque o interesse é o fator determinante mais elementar que pode ser encontrado na conduta e nas ações humanas e que ajuda a delinear toda a expressão de tal estádio. Dessa maneira, não há como se buscar a redução desse estádio da vida humana, tão rico por si mesmo, apenas a contornos políticos e ideológicos, para que se possa encontrar uma estética do compartilhamento. Há de se ter em conta que, na interpretação proposta por Kierkegaard (1955, p. 70), o sensível é parte do estádio estético, aliás, pode-se sustentar que é grande parte desse estádio, mas nem por isso tudo que está nele contido é compartilhado de sorte a se estender para os campos da política ou da luta política, por assim dizer, de um modo mais adequado à inclinação e defesa do proselitismo ideológico de Rancière. O problema de Rancière não consiste, principalmente, em identificar os elementos da sensibilidade humana como algo atrelado à estética do homem; o grande problema em sua argumentação estético-política é identificar unicamente esses elementos com a estética, inexorável e irremediavelmente, para posteriormente encapsulá-los em seu discurso ideologicamente comprometido com certo fim específico.

Diante da análise comparativa feita entre a proposta estética de Kierkegaard com a proposta estético-política de Rancière, pode-se extrair o entendimento, mais importante até mesmo que a própria comparação em si mesma, por assim dizer, de que Kierkegaard, por meio dessa abordagem, busca reafirmar, sequencialmente, o adágio de que a subjetividade é a verdade, sem, no entanto, precisar rememorar essa marcação de modo expresso. A assunção

¹⁹ Por pré-política se indica um sentido de ser do homem comparável ao *status* pré-ontológico de compreensão do homem sobre si mesmo (HEIDEGGER, 2008, p. 50), sob um viés heideggeriano. Todavia, essa interpretação é muito além das possibilidades do homem, pois suplanta a própria possibilidade pré-ontológica de compreensão de mundo, um mundo culturalmente aberto, e não identificado com pressuposições objetivistas. Esse, aliás, é o entendimento tanto de Heidegger quanto de Kierkegaard a respeito desse tema.

de verdade na subjetividade não significa, como destacado de maneira sutil, anteriormente, que ele negue a possibilidade de uma cultura ou de um espaço coletivo de abordagens e de discussão acerca dos interesses e das construções sociais esteticamente dispostas, aliás, pelo contrário.

Kierkegaard (1955, p. 79) não rejeita ou renega o elemento cultural na disposição estética de forma alguma: as conclusões que podem ser desdobradas da comparação por ora estabelecidas se inclinam nessa perspectiva, haja vista que todo o elemento cultural está desenvolvido, de modo basilar, na conjunção dos interesses dos homens. Os indivíduos são capazes de expressar os seus interesses culturais livremente, como um produto de sua subjetividade, e, em última instância, eles também são um produto de todas as vivências existencialmente relevantes de suas vidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Derradeiramente, há de se explicar o motivo pelo qual a “comparação” entre Kierkegaard e Rancière foi feita, neste breve artigo. O intuito de tal análise comparativa consiste em afastar uma possível interpretação da estética kierkegaardiana que venha a limitá-la a um único viés político. Em última análise, Rancière até aceita a noção de interesse kierkegaardiano, como elemento que reparte o sensível; ele apenas rejeita que haja outras derivações do interesse, além de seu aspecto político. Por causa dessa rejeição, a presente seção tratou de apontar os deslizos de Rancière em sua abordagem estético-política, a fim de demonstrar que um retorno ao texto kierkegaardiano já fornece uma interpretação satisfatória do estádio estético.

Assim, esse estádio deve ser compreendido em toda a sua multifacetada existência, a qual possibilita ao homem várias escolhas e muitas oportunidades de vivenciá-las, sem se preocupar, obrigatoriamente, com suas implicações políticas. O esteta, no sentido proposto por Kierkegaard, importa-se mais com seus próprios interesses que com as consequências desses interesses, coletiva ou individualmente falando.

De modo conclusivo, há de se indicar que o principal elemento que motiva a análise do pensamento de Rancière, através de uma retrospectiva kierkegaardiana, é que sob essa égide metodológica se afigura possível purgar grande parte da inclinação ideológica do pensador francês, mantendo-se, de toda forma, o seu cerne interpretativo. Logo, é possível depreender,

através das mais variadas formas de apresentação política do interesse, que o elemento estético é sempre prevalente na atualidade política, de maneira que existem vanguardas e retaguardas envolvidas nesse plano e que se conjugam, justamente, por meio dos elementos estéticos dispostos na análise operada. Conclui-se, portanto, que o trabalho apresentado indica uma interpretação estético-política da realidade que não rejeita, de plano, nem retaguardas tampouco vanguardas, desde que se possa ponderar adequadamente acerca dos interesses envolvidos em tais querelas.

ERICKSEN, L. Aesthetic stage, interests and politics: discussing Kierkegaard and Rancière. *Trans/form/ação*, Marília, v. 43, n. 1, p. 127-150, Jan./Mar., 2020.

ABSTRACT: The paper concerns the relationship between politics and aesthetics In the philosophies of Kierkegaard and Rancière. The paper debates how the interests are the key element in Kierkegaard's aesthetic stage in "comparison" to aesthetical-political context for Rancière. The paper presents the political regimes of Rancière in allusive recollection of human life stages as showed by Kierkegaard. The paper offers a study focused on the multiplicity of politics based on a vast of aesthetical interests and possibilities. The paper results in an aesthetical-political perception free from ideological aspiration, which is able to states avant-gardes and rearguards about nowadays political thinking.

KEY-WORDS: Aesthetics. Politics. Metaphysics. Rancière. Kierkegaard.

REFERÊNCIAS

- BLOCH, Ernst. *Aesthetics and Politics*. Tradução de Ronald Taylor. London: NLB, 1977.
- BREAUGH, Martin; LEDERHENDLER, Lazer. *The Plebeian Experience: A Discontinuous History of Political Freedom*. New York: Columbia UP, 2013.
- BROCKMAN, David R. *Dialectical Democracy Through Christian Thought: Individualism, Relationalism, and American Politics*. New York: Macmillan, 2013.
- CAPUTO, John D. *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*. New York: Fordham UP, 1982.
- CHAMBERS, Samuel A. Jaques Rancière. In: SIMONS, Jon (org.). *From Agamben to Žižek Contemporary Critical Theorists*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2010. p. 194-209.
- COPJEC, Joan *et al.* *The Worst*. Buffalo: Center for the Study of Psychoanalysis and Culture, 2011.
- DAVIS, Oliver. *Jacques Rancière*. Oxford: Wiley, 2013.

DEMOS, T. J. *The Migrant Image: The Art and Politics of Documentary During Global Crisis*. Durham: Duke UP, 2013.

FEUER, Lewis S. *Ideology and the Ideologists*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2010.

HANNAY, Alastair. *Kierkegaard: The Argument of the Philosophers*. New York: Routledge, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schüback. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

HIRVONEN, Ari. Reinventing European Democracy: Democratization and the Existential Crisis in EU. In: FICHERA, Massimo et al. (org.). *Polity and Crisis Reflections on the European Odyssey*. Burlington: Ashgate, 2014.

KIERKEGAARD, Søren. *Ou bien... ou bien...* Tradução de F. Prior, O. Prior e M. H. Guignot. Paris: Gallimard, 1943.

KIERKEGAARD, Søren. *Estética y Ética: En la Formación de la Personalidad*. Tradução de Armand Marot. Buenos Aires: Nova, 1955.

KIERKEGAARD, Søren. *Post Scriptum no científico y definitivo a "Migajas filosóficas"*. Tradução de Javier Teira e Nekane Legarreta. Salamanca: Sígueme, 2010.

KIERKEGAARD, Søren. *O Conceito de Angústia: Uma Simples Reflexão Psicológico-demonstrativa Direcionada ao Problema Dogmático do Pecado Hereditário de Virgilius Haufniensis*. Tradução de Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2011.

LUXON, Nancy. *Crisis of Authority: Politics, Trust, and Truth-Telling in Freud and Foucault*. Cambridge: Cambridge UP, 2013.

MALIK, Suhail; PHILLIPS, Andrea. The Wrong of Contemporary Art: Aesthetics and Political Indeterminacy. In: BOWMAN, Paul; STAMP, Richard (org.). *Reading Rancière*. London: Continuum, 2011. p. 111-128.

MALPAS, Jeff. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge: MIT Press, 2006.

MAY, Todd. *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière: Equality in Action*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2010.

MCNAY, Lois. *The Misguided Search for the Political: Social Weightlessness in Radical Democratic Theory*. Cambridge: Polity, 2014.

MOONEY, Edward F. *Excursions with Kierkegaard: Others, Goods, Death, and Final Faith*. New York: Continuum, 2012.

RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*. Tradução de Raquel Ramallete et al. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento: Política e Filosofia*. Tradução de Angela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

RANCIÈRE, Jacques. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Trad. Gabriel Rockhill. London: Continuum, 2004.

ROBERTS, James Deotis. *Black Theology in Dialogue*. Philadelphia: Westminster Press, 1987.

ROSS, Alison. Equality in the Romantic Art form: The Hegelian Background to Jacques Rancière's Aesthetics Revolution. In: DERANTY, Jean-Philippe; ROSS, Alison (org.). *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*. New York: Continuum, 2012. p. 87-98.

SANDERS, Mike. *The Poetry of Chartism: Aesthetics, Politics, History*. Cambridge: Cambridge UP, 2009.

SCHILLER, Friedrich von. *A Educação Estética do Homem*. Tradução de Roberto Cana. São Paulo: Iluminuras, 1995.

SHAW, Devin Zane. *Egalitarian Moments: From Descartes to Rancière*. New York: Bloomsbury Academic, 2015.

TANKE, Joseph J. *Jacques Rancière: An Introduction, Philosophy, Politics, Aesthetics*. London: Continuum, 2011.

VADÉN, Tere. *Heidegger, Žižek and Revolution*. Rotterdam: Sense, 2014.

VÉGSŐ, Roland. *The Naked Communist: Cold War Modernism and the Politics of Popular Culture*. New York: Fordham UP, 2013.

VIESTENZ, William. *By the Grace of God: Francoist Spain and the Sacred Roots of Political Imagination*. Toronto: University of Toronto Press, 2014.

WILLIS, Gary. *The Key Issues Concerning Contemporary Art: Philosophy, Politics and Popular Culture in the Context of Contemporary Cultural Practice*. Melbourne: Melbourne University Custom Book Centre, 2010.

Recebido: 11/12/2016

Accito: 11/04/2019

A CIÊNCIA PÓS-DETERMINISTA, SUPRADISCIPLINAR E TRANSPARADIGMÁTICA: REACENDENDO O DEBATE SOBRE TEORIA, ANALOGIA E CONCEITO


*Leo Peixoto Rodrigues*¹

RESUMO: Este artigo se inicia discutindo um tema relativamente clássico na epistemologia, qual seja, analogia, conceito e teoria, explorando uma perspectiva contemporânea do fazer científico e, em alguma medida, da filosofia. A partir daí, busca reacender o debate, sempre necessário, sobre teoria, analogia e conceito, à luz da produção do conhecimento científico, destacando abordagens supradisciplinares e transparadigmáticas. Para tanto, socorre-se de diferentes áreas do conhecimento científico, a sociologia clássica e contemporânea, elementos da biologia, aspectos da cibernética, para demonstrar que a ciência, de modo geral, considerando suas múltiplas disciplinas, intercambia de forma cada vez mais dinâmica raciocínios analógicos, com vistas a dar conta da crescente complexidade em que se encontra.

PALAVRAS-CHAVE: Ciências sociais. Ciências naturais. Teoria e conceito. Analogia e complexidade.

À GUIA DE UMA INTRODUÇÃO: ANALOGIA, CONCEITO, TEORIA E CIÊNCIA

As analogias têm cumprido um papel fundamental nas ciências sociais, de um modo geral, e na teoria sociológica, de um modo mais específico. Se for realizada, em profundidade, uma história das construções analógicas na produção de teorias científicas, de modo interdisciplinar, ao longo do desenvolvimento da ciência, constataremos que todas as disciplinas que a compõem, desde as mais antigas, como a física, até as mais jovens, como a própria sociologia, socorreram-se fartamente da utilização desse recurso cognitivo. Na ciência como um todo, é possível encontrar um “museu” teórico-epistemológico-analógico, cujas “peças”, as analogias (algumas obsoletas, outras não), são muitas e de extrema curiosidade. Tais analogias

¹ Doutor em Sociologia pela UFRGS, Professor dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e em Ciência Política da Universidade Federal de Pelotas.  <https://orcid.org/0000-0003-3529-5016>. E-mail: leo.peixotto@gmail.com

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n1.09.p151>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

têm constituído as inúmeras teorias científicas² que servem de modelo para descrever, representar e, por vezes, explicar o que chamamos de realidade (ou realidades) – matéria-prima de todo o fazer científico. Por vezes, explicitadas nas teorias, por vezes, implícitas, por vezes abandonadas após serem utilizadas para alguma “descoberta” científica, fato é que as analogias têm desempenhado um papel vital na inspiração e na construção de inúmeras arquiteturas teóricas.

Já na primeira metade do século XX, desde o seu início e mesmo um pouco antes, quando do descompasso entre filosofia e ciência, sobretudo quando a filosofia, no âmbito da teoria da ciência, não conseguia encontrar dimensões fundacionais para os primeiros achados da física de partículas,³ foi possível assistir a uma série de questionamentos filosófico-epistemológicos, que não apenas retomaram o debate sobre as analogias como também contestavam a legitimidade do uso de analogias, de termos e de conceitos, oriundos, e transposto a áreas ou disciplinas diferentes. Enfatiza Rodrigues (2007, p. 17):

Um destes debates foi aquele travado com a publicação do livro “*Théorie Physique*”, [publicado em 1907] do físico e filósofo francês, Pierre Duhem. Segundo a epistemóloga Mary B. Hesse, o físico inglês N. R. Campbell, em seu livro “*Physics, the Elements*”, publicado em 1920, “responde” às provocações de Duhem. Hesse, em sua obra “*Models and Analogies in Science*”, de 1966, buscou reconstruir os principais argumentos levantados tanto por Duhem como por Campbell em forma de diálogo.

O excerto acima citado refere-se a um histórico debate sobre a capacidade e a legitimidade de o conhecimento produzido, por meio de analogias, alcançar a um estatuto pleno de cientificidade, do ponto de vista epistemológico. Campbell (1920, p. 129)⁴ argumenta em favor do emprego de analogias, afirmando que elas são essenciais para a própria lógica da construção de teorias

² O presente artigo não pretende entrar nos meandros da tradição filosófica quanto à capacidade heurística, de prova e/ou fundamentação das analogias, cujo debate continuou transcorrendo durante todo o século XX – com resultados relativamente pífios, salienta-se – e tendo sua origem concomitante à própria origem da filosofia moderna, principalmente nas diferentes tradições do pensamento analítico. A proposta aqui é, de fato, voltar-se para a prática da ciência e o efetivo uso de analogias no conhecimento científico, no que se refere à construção de seus modelos explicativos (dos fenômenos), ou seja, as teorias.

³ Embora a física sempre estivesse vinculada à filosofia natural desde os pré-socráticos, durante o século XX, inúmeros filósofos dedicaram-se não apenas a compreender o comportamento da matéria em nível subatômico, mas também a visitar diferentes pressupostos da tradição filosófica. Dentre eles, poderíamos destacar: Gastão Bachelard (1977a, 1977b); neopositivistas, como, por exemplo, Karl Popper (1977, 1987); Mario Bunge (2000); Paul Feyerabend (2010), dentre tantos outros.

⁴ *Apud* HESSE, 1966, p. 5.

científicas. Cita o conhecido exemplo da teoria da dinâmica dos gases, a qual se ampara na analogia do movimento de bolas de bilhar. Diz que essa analogia foi essencial para a concepção teórica de como se comportam as moléculas de gás. Para Campbell, as analogias não apenas propiciam a predição de novas descobertas, como também fazem parte essencial das teorias que as sustentam; argumenta ele:

Todos aqueles que escreveram sobre os princípios da ciência falaram da relação estreita que une a analogia às teorias ou hipóteses. Parece-me, todavia que a maior parte deles interpretou falsamente a maneira como o problema se coloca. Apresentam as analogias como “auxiliares” a serviço da formação de hipóteses (termo pelo qual se acostumaram a designar o que eu prefiro chamar de teorias) e do progresso das ciências. No entanto, em meu parecer, as analogias não são simples auxiliares para o estabelecimento das teorias, mas sim parte integrante destas que, sem elas, estariam completamente desprovidas de valor e seriam indignas desse nome. (*apud* BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 1999, p. 234).⁵

A posição central de Campbell é a de que as analogias usadas para a produção de conhecimento científico, consideradas ou não como hipóteses, quando da “corroboração” desse conhecimento, devem ser vistas como fundamentação à investigação empírica. Para Campbell, a lógica da analogia é como a lógica da indução: pode ser descrita, mas não pode ser justificada.

Num interessante livro de Jean-Pierre Dupuy (1996, p. 27),⁶ que aborda as diversas analogias adotadas ao longo do desenvolvimento da cibernética,⁷ esse filósofo francês afirma que “conhecer é produzir um modelo do fenômeno e efetuar sobre ele manipulações ordenadas. Todo o conhecimento é reprodução, representação, repetição, simulação.” Ao contar a história da cibernética e revelar suas diversas analogias, Dupuy destaca a importância da utilização de analogias, homologia e modelos na construção do conhecimento

⁵ A citação acima, constante da obra de Campbell (1965), teve as páginas 123-128 integralmente transcritas no livro de Bourdieu, Chamboredon e Passeron (1999), o qual utilizamos.

⁶ Trata-se da obra *Aux origines des sciences cognitives*, que aparece em língua francesa, em 1994, traduzida para o português, em 1996, edição que empregamos.

⁷ É relativamente comum encontrarmos aqueles que pensam que a cibernética é uma disciplina do conhecimento científico que desapareceu a partir da segunda metade do século XX. Não. Essa percepção é equivocada. A cibernética, desde as últimas duas décadas do século XX, passou a ser chamada de ciências cognitivas, de um modo geral, e, dada a sua fertilidade, ramificou-se em diferentes áreas, tais como informática, telemática, robótica, mecatrônica. Para um mais amplo conhecimento, ver: Wiener e Schadé, (1965), Ashby (1970), Dupuy (1996), Foerster (2003, 2006).

científico. Para ele, a atividade essencial da ciência é a de construir “objetos” sob a forma de modelos representativos do “mundo”: “o papel desempenhado pelas diversas formas de *funcionalismo* na ciência (inclusive nas ciências cognitivas) tem sua origem na prática universal da modelização.” (DUPUY, 1996, p. 24, grifo do autor). Nas ciências humanas, mais especificamente na sociologia, a importância das analogias para a produção de conhecimento científico também é defendida por Bourdieu, Chamboredon e Passeron (1999, p. 67-68, 71, grifo nosso):

O raciocínio por analogia que é considerado por um grande número de epistemólogos como o primeiro princípio da invenção científica está voltado a desempenhar um papel específico na ciência sociológica que tem como especificidade não poder constituir seu objeto a não ser pelo *procedimento comparativo* [...] e para construir tais analogias pode, com toda a legitimidade, servir-se da hipótese de analogias de estrutura entre os fenômenos Sociais e fenômenos já formalizados por outras ciências, a começar pelas mais próximas – linguística, etnologia – ou até mesmo a Biologia. [...] *A apreensão das homologias estruturais nem sempre tem necessidade de recorrer ao formalismo para encontrar seus fundamentos e dar prova de seu rigor.*

Não raramente, embora etimologicamente distintos, os termos *analogia* e *homologia* são utilizados como sinônimos, causando controvérsias ainda maiores sobre a legitimidade do uso de analogias para a produção do conhecimento científico. Se buscarmos as raízes gregas de tais vocábulos, verificaremos que *ana* (separação, dissolução) nos leva a conotar analogia como a *possibilidade de transposição* do *logos* de um determinado domínio *x* a um outro domínio, distinto, portanto *y*. Nesse caso, temos que *semelhante raciocínio* pode ser transposto de um domínio a outro. No caso das homologias, termo que geralmente vem acompanhado de um qualificativo (estrutural, funcional), significa que *idêntico logos* se encontra em dois ou mais domínios distintos, ou seja, a estrutura de um *idem* à estrutura de outro. Para alguns epistemólogos, o conhecimento analógico vai sempre depender de demonstrações – o que deverá ser formalizado de algum modo, no sentido teorético aristotélico –, ao passo que o das homologias, uma vez que seu rigor seja aceito em um determinado domínio, deve, também, ser aceito em qualquer outro homólogo.

As analogias inspiram, ajudam a pensar conceitos que constituem a estrutura teórica de toda e qualquer teoria científica. É o conjunto, a urdidura conceitual que dá corpo, vitalidade, capacidade explicativa às teorias. Nesse

sentido, os conceitos, como dimensão intelectual humana, carrega, levam consigo determinados conteúdos, unidades ou relações de significação – a linguística saussuriana chamou isso de *signo*: o som (significante) mais a imagem acústica (o significado) – que necessariamente está prenhe de conteúdo semântico. O uso de analogias na produção do conhecimento científico cumpre o papel de “dação” de significado ou ressignificação aos diferentes conceitos. As analogias significam e ressignificam os conceitos, inovando ou adaptando os já existentes a outras esferas de representação (teorização) do mundo.

As analogias constituem-se no amálgama que forma, que edifica, laboriosamente, as pontes cognitivas para que o conhecimento *trafegue pelos domínios* da subjetividade e da objetividade, por meio da elaboração de conceitos, componentes edificantes das teorias. É nesse sentido que os conceitos, conforme nos mostram Deleuze e Guattari (1992), uma vez forjados por pensadores, não obstante as origens da sua criação, adquirem vida própria. Para eles, não existem conceitos simples, posto que todos são formados por componentes; compostos por “pedaços”, partes de significados, de conteúdo semânticos que podem provir de “outros conceitos, que respondiam a outros problemas e supunham outros planos.” (1992, p. 29-30). É justamente por esse deslizar no tempo, mas se fazendo presença aqui e ali, nos conhecimentos que edificam, que, de acordo com Deleuze e Guattari (1992, p. 29), os conceitos não existem sem história, “[...] embora a história se desdobre em ziguezague, embora cruze outros problemas ou outros planos diferentes”. Acrescentam os autores:

Com efeito, todo o conceito tendo um número finito de componentes, bifurcará sobre outros conceitos, compostos de outra maneira, mas que constituem outras regiões do mesmo plano, que correspondem a problemas conectáveis, participam de uma criação [...] O conceito é portanto, ao mesmo tempo absoluto e relativo: relativo a seus próprios componentes, aos outros conceitos, ao plano a partir do qual se delimita, aos problemas que se supõe deva resolver, mas absoluto pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que impõe ao problema. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 30, 33-34).

Deleuze e Guattari (1992) nos fazem ver que os conceitos não são e nem devem ser vistos como prisioneiros das teorias, das disciplinas ou de qualquer área do conhecimento. São criações cognitivas que portam inúmeros conteúdos (abstratos) que lhes foram derramados sobre, aqui e ali, e que

por isso mesmo têm o poder livre da expressão – poder de associação, de desassociação, de ressemantização. Embora possam e devam ser vistos muitas vezes como cifrados, assinados e também compondo, por vezes, univocidade estreita entre aqueles que os percebem e os utilizam como veículo do dizível, do comunicável, a sua apreensão, a sua compreensão pode e deve ser capturada sempre relacionalmente, sempre hermeneuticamente, sempre em coadjuvância com o contexto teórico ou empírico: isto é, o que dá vida aos conceitos, às teorias, o que *anima* todo o tipo de conhecimento. As analogias, ao permitirem a circulação e ressemantização livre dos conceitos, cumprem esse papel construtivista do conhecimento.

Como os próprios filósofos Deleuze e Guattari advertem, ao se referirem às características *absolutas e relativas* dos conceitos, é necessário o discernimento do “plano”, da “região” do “*topos*” nos quais tais conceitos estão operando, para que seja possível apossar-se da sua inextrincável relação de significação. Quando esse plano, essa matriz, esse contexto muda, pode ocorrer-lhes amoldamentos, readequações, posto que a maleabilidade dos mesmos vai sempre reconstruir *sentidos* e estabelecer novos signos, *fazendo-se insígnia* neste ou naquele novo *topos* específico. O conceito, oriundo ou não de analogias, na perspectiva deleuziana e guattariana, da qual compartilhamos, embora esteja a serviço da digressão, pois traz em si a permissão à divagação, à excursão, à abstração, paradoxalmente, está sempre se aproximando de novos sentidos, forjado a meio termo entre o relativo e o absoluto.

Uma concepção dinâmica de conhecimento científico ou filosófico, para fazer frente a uma realidade em que a representação clássica de si, já não mais consegue se sustentar, seja na filosofia, no que se refere aos grandes sistemas, aos metarrelatos; seja na física clássica, com a suposta ordem harmônica e previsibilidade de seu movimento; seja na sociologia, com a “inexorável tendência” ao equilíbrio e coalescência, posto que um de suas mais provocantes interrogações seja sobre como é possível a ordem social, tem exigido que a ciência, que as disciplinas que a compõem, que as teorias quanto às suas construções e aos seus conceitos, se ajustem a uma realidade em que o próprio conhecimento e o sucesso da modernidade como dimensões ontológicas e óticas fizeram emergir. A questão que se coloca, então, é como as teorias científicas, analogias e conceitos como construções cognitivas, cuja função é a de representar, modelar, aquilo que vivenciamos como “realidade” – seja essa realidade concreta, factual, virtual, abstrata, simbólica ou imagética – devam

ser desenvolvidas e estabilizadas, em face de uma realidade vigorosamente cambiante.

1 A GÊNESE DA SOCIOLOGIA E SEU INEXTRICÁVEL ENTRELAÇAMENTO ANALÓGICO-CONCEITUAL

Emile Durkheim foi indiscutivelmente um dos grandes teóricos do seu tempo. O fato de conseguir institucionalizar a sociologia como disciplina de cátedra, dando-lhe um objeto de pesquisa, um escopo teórico e um método de investigação, tornou-o, com justiça, um clássico. Clássicos são clássicos não pelo espaço de tempo decorrido entre ele e aqueles que deles falam, mas porque fincaram raízes profundas em algum lugar do conhecimento, constituindo-se como um *marco*, como referentes de onde partem ou aportam vozes que efetivamente se fazem ouvir. Durkheim é filho de um tempo e de um lugar específicos: a segunda metade do século XIX da Europa francesa. Isso por si só explica, em parte, as condições de possibilidade da sua produção intelectual e da emergência da sociologia francesa.

Se considerarmos os “quatro mundos”⁸ propostos pelo historiador Franklin L. Baumer, os quais caracterizam o século XIX “como estilos ou mundos de pensamento”, constataremos que Durkheim nasce, em 1858, sob a égide do “terceiro mundo”, o qual Baumer chama de “Mundo evolucionário”, em que, “com Darwin, a questão da natureza torna-se, de novo, central não só para os cientistas, mas também para o público educado em geral [...] Assim, o período depois de 1859 tomou-se o apogeu do agnosticismo e da ‘dúvida honesta’.” (BAUMER, 1977, p. 19). Mas, se o “Mundo evolucionário” não entrou de imediato na França, como entrara na Inglaterra e na Alemanha, dada a resistência francesa ao darwinismo⁹, a ponto de influenciar o jovem Durkheim com um evolucionismo quase “atávico”, ele é confrontado com o

⁸ “Devido a esta multiplicidade sem precedentes, é preferível não considerar o século XIX como um todo, mas dispersá-lo num certo número de estilos ou mundos de pensamento. Com certeza que nenhum número tem qualquer significado particular, e pode fazer-se de vários modos este estudo do século. Mas com a estrutura desta obra no espírito, podem identificar-se quatro destes mundos que caracterizam este século. Podem chamar-se o Mundo Romântico, o Mundo do Neo-Iluminismo, o Mundo Evolucionário, e o *Fin-de-Siècle*.” (BAUMER, 1977, p. 16-17).

⁹ Segundo Baumer, “devemos notar que, em primeiro lugar, a evolução darwinista não era igualmente popular em todos os países. A França resistia mais do que a Inglaterra ou a Alemanha. Na França, a tradição cuvierista e o positivismo reinante combinavam-se para tomar os cientistas desconfiados durante algum tempo em relação a qualquer espécie de teoria evolucionista. Darwin não foi eleito para a *Académie des Sciences* até 1878, e mesmo nessa altura, por um voto menos do que conclusivo, e apenas como correspondente da secção botânica.” (BAUMER, 1977, p. 16-17).

conhecimento do chamado “Mundo Neo-Iluminismo”, o segundo mundo do século XIX, na proposta de Baumer. O “Neo-Iluminismo” era avesso ao pensamento metafísico do Iluminismo do século XVIII¹⁰ e, nesse particular, foi a filosofia de Auguste Comte que não apenas datou a Modernidade, a partir do movimento industrial, mas também estabeleceu, em seu *Curso de filosofia positiva*, que aquele era o momento quando a maturidade do “espírito humano” se tornava plena e capaz de estabelecer as leis que regem a “física Social” (COMTE, 1983).

O cenário intelectual em que Durkheim emerge como pensador é aquele que, aproximadamente um quarto de século antes de seu nascimento, a filosofia positiva de Comte é formulada (1830-1842) e ganha especial atenção, na França. O positivo, em suma, propunha a aplicação dos métodos indutivo e dedutivo às ciências sociais, uma vez que, para Comte (1983, p. 8), “há dois séculos, pela ação combinada dos preceitos de Bacon, das concepções de Descartes e das descobertas de Galileu, momento em que o espírito da filosofia positiva começou”, deveria tomar o acento e se opor ao espírito teológico e metafísico. Aproximadamente três décadas depois do nascimento de Durkheim, o evolucionismo darwinista e spenceriano¹¹ tomava conta de boa parte do espírito europeu. Alfred Fouillée, filósofo francês, chegou a afirmar, em 1896: “A segunda metade do nosso século [o século XIX], é evolucionista. Um positivismo dinâmico substituiu o antigo positivismo estático.”¹²

A ciência, nesse contexto, estava em franca expansão, e a possibilidade de novas disciplinas, no bojo do conhecimento científico, não apenas era vislumbrada como possível, mas também necessária. Durkheim percebeu isso muito cedo. Na Alemanha, Wilhelm Wundt fundava a psicologia, como uma disciplina autônoma da filosofia; organizara um laboratório de psicologia experimental, em 1879, o qual Durkheim teve oportunidade de conhecer, em 1886, com aproximadamente trinta anos de idade, ficando particularmente impressionado. Em 1892, Durkheim publica *A divisão do trabalho social*,

¹⁰ Na visão de Baumer (1977), “Mundo Neo-Iluminismo” contrastava com o “Mundo Romântico” das primeiras décadas do século XIX e que, na verdade, pode ser considerado como o “primeiro grande protesto contra o “mundo moderno”.

¹¹ Em 1862, Herbert Spencer publica sua obra *Primeiros Princípios*. Ela se constitui num verdadeiro tratado sobre filosofia da evolução. Discute diferentes aspectos do evolucionismo, ao tempo em que apresenta diferentes tipos de evolução, buscando abranger uma variada gama de processos evolutivos, tais como evolução da astronomia e meteorologia, evolução da geologia, evolução orgânica, evolução funcional, evolução social, evolução da língua, evolução da humanidade, evolução universal, dentre outras (SPENCER, 2003)

¹² O evolucionismo estático a que se referia era o de Comte (*apud* BAUMER, 1977, p. 97).

sua tese de doutorado, um dos primeiros trabalhos de fôlego e que se torna conhecido, pela sua originalidade (DURKHEIM, 1978).

A criação de uma nova disciplina científica, naquele período de ascensão da ciência, exigia, com muito rigor, a proposição de um objeto, de método e de escopo teórico, todos bem definidos. Durkheim fez isso com maestria. Na sociologia, mesmo a de hoje, quando esse clássico francês é estudado, a ênfase dada costuma ser ao seu objeto de estudo, os fatos sociais, ao seu método, como sendo positivista-organicista-funcionalista. Entretanto, quando suas abordagens teóricas são estudadas, considerando-se o conjunto de seus conceitos, as analogias que foram trazidas da biologia não são adequadamente apresentadas. O estudo teórico de Durkheim muito pouco ressalta o quanto ele se serviu do pensamento analógico, para descrever a sociedade da sua época. Durkheim constrói, de fato, seu aporte teórico tomando de empréstimo variadas analogias oriundas também da fisiologia, da psicologia e inclusive da própria física. Sua concepção de sociedade, sobretudo quando se refere à sociedade moderna, é a de um organismo vivo, constituído de partes, como qualquer outro organismo de maior complexidade. A sociedade também consiste em estrutura, aparelho ou sistema, cujos múltiplos órgãos (as instituições) estabelecem uma cooperação entre si para a manutenção coalescente desse todo. Em *A divisão do trabalho social* (1995), por exemplo, são abundantes as passagens que indicam essa concepção teórica de sociedade. O sociólogo francês afirma: “Somos levados, assim, a nos perguntar se a divisão do trabalho não desempenharia o mesmo papel [...] a função de integrar o corpo social, assegurar sua unidade.” (DURKHEIM, 1995, p. 29). Acrescenta ainda, ao aludir à função do Direito, nas sociedades modernas:

Em definitivo, o direito tem na sociedade um papel análogo ao do *sistema nervoso no organismo*. De fato, este tem por tarefa regular as diferentes funções do corpo, de maneira a fazê-las concorrer harmonicamente; ele exprime, assim, naturalmente, o estado de concentração a que chegou o organismo, em consequência da divisão do trabalho fisiológico. Por isso, pode-se medir, nos diferentes níveis da escala animal, o grau dessa concentração segundo o desenvolvimento do sistema nervoso. Isso quer dizer que se pode *igualmente medir o grau de concentração* a que chegou uma sociedade, em consequência da divisão do trabalho social, segundo o desenvolvimento do direito cooperativo com sanções restitutivas. (DURKHEIM, 1995, p. 105, grifos nossos).

Herbert Spencer, embora mais de duas décadas mais jovem que Comte, em seus escritos, manteve, a partir de um ponto de vista epistemológico, o indivíduo restrito a sua “individualidade”, ou seja, não o pensou numa perspectiva de “autonomia do social” ou como algo ou alguém que possibilitasse uma “unidade coletiva”, como fizera Durkheim com as “representações coletivas”. O organicismo funcionalista de Spencer, cuja reflexão é mais filosófica que sociológica, bebeu diretamente em Auguste Comte, em Adams Smith e na atmosfera evolucionista inglesa. Isso faz de Durkheim também um spenceriano, mas que se colocava a meio termo entre um evolucionismo individual (dentro de uma perspectiva psicologista) e um evolucionismo como espécie (dentro de uma perspectiva darwinista). Tal aspecto pode ser observado, quando argumenta: “Não só, de maneira geral, a solidariedade mecânica liga os homens menos fortemente do que a solidariedade orgânica, como também, à medida que avançamos na evolução social, ela vai se afrouxando cada vez mais.” (DURKHEIM, 1995, p. 133). Conforme Durkheim, à medida que a sociedade evolui, a consciência coletiva vai se sobrepondo à consciência individual, agindo esta última de forma mais ativa sobre o indivíduo.

No século XX, após Durkheim, as analogias continuaram a ser utilizadas e deduzidas de outras analogias. As noções de estrutura e de função, que, de fato, tiveram sua sistematização com Durkheim, na primeira metade do século XX, conseguiram lugar de destaque na teoria social, principalmente na sociologia e na antropologia, acendendo a um estatuto não apenas de método e de teoria, mas também como fundamentação epistemológica – explicava-se o objeto, fundamentando-o na função. O chamado funcionalismo tornou-se pilar para o conhecimento social, espalhando-se por diversas escolas. Também se associara a outros termos, diversificando-se em correntes e diferenciando-se em algumas vertentes, como o funcionalismo de Franz Boas, o funcionalismo de Bronislaw Malinowsky, o funcionalismo de Radcliffe-Brown, o funcionalismo de Talcott Parsons, o funcionalismo de Robert Merton, e tantos outros. O funcionalismo trouxe, subjacentemente, analogias e conceitos que refletiam conhecimentos oriundos do fisiológico, do orgânico, do psicológico, do demográfico, das instituições, da religião, os quais expressavam quase sempre relações de teleologia, de finalidades em termos de usos, de busca de fins últimos (fundamento), como forma de explicação epistemológica.

Não obstante todo o debate quanto à possibilidade de a ciência tratar verdadeiramente dos fenômenos travados, tanto no âmbito das

ciências naturais como das ciências sociais, principalmente a partir de perspectivas filosófico-epistemológicas analíticas, as analogias – como formas cognitivas de transposição não apenas de *logos*, mas de conteúdo conceitual e de ressemantizações entre diferentes domínios do conhecimento – não se constituíram em parte acessória da edificação da sociologia clássica francesa, como vimos, mas na própria fundamentação epistemológica e ontológica.

Se a seção dois deste artigo teve como objetivo apresentar as analogias, resgatando-as para o debate contemporâneo à luz da dos avanços da ciência de hoje, a seção que se segue tem por finalidade reconstruir, exemplificativamente, certos aspectos, momentos do próprio desenvolvimento científico em que o emprego de analogias sistêmicas foi fundamental, não apenas na construção de diversos avanços nas ciências naturais do século XX, como influenciou – borrando definitivamente as fronteiras entre ciências naturais e sociais – o próprio desenvolvimento da sociologia, em diferentes momentos da sua teorização, no decorrer do século XX, com os aportes teóricos de Vilfredo Pareto (1917), Talcott Parson (1951) e Niklas Luhmann (1984).¹³

2 A FECUNDIDADE DA NOÇÃO DE SISTEMA, COMO ANALOGIA E MODELO TEÓRICO SUPRADISCIPLINAR

Foi no âmbito das investigações cibernéticas que, ao simularem uma rede neural, Warren McCulloch e Walter Pitts, neurocientista e matemático, respectivamente, num conhecido artigo de 1943 – se não o precursor da cibernética, um dos que mais impulsionou o seu desenvolvimento¹⁴ –, constataram que qualquer processo fisiológico podia ser expresso em regras lógicas e entendido em termos de redes. Redes, embora possam se expandir em diferentes “direções”, apresentam como característica intrínseca a constituição de alguns laços que se fecham entre/sobre si mesmos, retroalimentando-se. A noção de rede, como concebida na cibernética, traz necessariamente a noção de laços de realimentação e, conseqüentemente, a possibilidade de construção de uma *unidade sistêmica*.

¹³ Anos em que suas obras teóricas, amparadas em analogias e modelos sistêmicos, foram desenvolvidas e publicadas pela primeira vez. Rodrigues (2013) resgata e conta, de forma mais pormenorizada, essa rica história sociológica e filosófica da ciência.

¹⁴ “A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity”, publicado em 1943, por Warren McCulloch e Walter Pitts, neurocientista e matemático, respectivamente.

Na década de 1950, diversos experimentos foram desenvolvidos para a observação da emergência espontânea de ordem, em diferentes *sistemas*. A ideia de sistema, nesse âmbito de estudo, é justamente quando uma rede forma algum “laço de interação consigo mesma”,¹⁵ “fechando-se” como unidade de sentido (uma entidade) – fossem eles físicos, químicos ou biológicos e, mais tarde, também aqueles de natureza sociológica. Esses experimentos demonstravam que, independentemente do sistema observado e da aleatoriedade do seu ponto de partida, após certo tempo, eles revelavam um determinado “padrão” no seu operar. Tais padrões podiam se transformar, evoluir em diferentes direções comportamentais, mas sempre deixando um rastro “lógico”, à observação, na forma como se comportavam (PRIGOGINE, 1996; CAPRA, 1997).

Ross Ashby (1970), em 1962, publica “Principles of the self-organizing system” um dos primeiros trabalhos que descreve o sistema nervoso como um sistema auto-organizado. Por seu turno, o físico e ciberneticista Heinz von Foerster teve um papel fundamental no desenvolvimento das pesquisas em auto-organização. Conforme Capra (1997, p. 79), ele manteve, durante duas décadas, desde os anos 1950, “um grupo de pesquisa interdisciplinar dedicado ao estudo de sistemas auto-organizadores, centralizado no ‘Biological Computer Laboratory’ da Universidade de Illinois.”

Embora os trabalhos que se seguiram desde então, sobre a teoria de auto-organização, sejam fartos,¹⁶ poucos foram traduzidos, quer para português, quer para o espanhol, fazendo com que esse debate ficasse um tanto restrito aos países de língua anglo-saxá. Além disso, o fato de a teoria de auto-organização ser essencialmente transdisciplinar e usar linguagem marcadamente da física, da química e da biologia – disciplinas que lhe deram origem –, cuja sustentação teórica, muitas vezes, está expressa matematicamente, fez com que sua apropriação, sobretudo na América do Sul,¹⁷ fosse dificultada no âmbito das ciências sociais. Muitos outros pesquisadores, de diferentes partes do mundo,

¹⁵ Conforme Epstein (1973, p. 23), “a retroação é a volta do efeito (saída) sobre a causa (entrada). Essa volta da informação obedece, em realidade, a certas restrições ou funções determinadas pelos reguladores.” Para Foerster (2006, p. 23), a autorreferência é uma “operação lógica pela qual uma operação toma a si mesma como objeto [...]”

¹⁶ Uma das principais obras, contendo 58 artigos envolvendo a cibernética, com diferentes abordagens da teoria dos sistemas e distintos enfoques da teoria de auto-organização, escritos pelos principais pensadores da área, foi organizada por Walter Buckley, intitulada *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist* e publicada em 1968, se constitui em um *Sourcebook*. Estamos utilizando a segunda edição, de 1969. Em espanhol, ver: *Las Semillas de la Cibernética*, um conjunto de obras escolhidas de Heinz von Foerster (2006). Ver ainda FOERSTER (2003) e WIENER; SCHADÉ (1965).

¹⁷ Certamente o Chile, onde se desenvolveu a teoria de *autopoiesis*, é uma das únicas exceções.

têm se interessado há mais de meio século pelo fenômeno da auto-organização, em diferentes áreas: Hermann Haken e Manfred Eigen, na Alemanha; James Lovelock, na Inglaterra; Lynn Margulis, nos Estados Unidos; Humberto Maturana e Francisco Varela, no Chile; na sociologia, pode-se considerar Vilfredo Pareto, Talcott Parsons e Niklas Luhmann, aqueles que captaram a universalidade do conceito de sistema e suas mudanças, ao longo do século XX.

Foge ao objetivo deste artigo discutir, pormenorizadamente, a teoria de auto-organização e suas diferentes ramificações. A história do desenvolvimento dessa abordagem teórica, certamente requereria algumas centenas de páginas, e uma pesquisa de largo fôlego. Herman Haken chegou a propor o desenvolvimento de um “campo interdisciplinar”, denominado “sinérgica”, para o estudo dos fenômenos auto-organizativos, observados em diferentes disciplinas.¹⁸ Em linhas gerais, as diferentes teorias de auto-organização apresentam as seguintes características:

- a. pesquisam fenômenos em escala subatômica (ou quântica), atômica, molecular, microscópicas, macroscópica e cosmológica, isto é, do infinitamente micro ao infinitamente macro;
- b. examinam fenômenos inorgânicos (compostos moleculares), orgânicos (a vida); materiais (concretos) imateriais (abstratos), como a informação, o pensamento etc.;
- c. buscam compreender e explicar como se dá a emergência daquilo que nós, humanos, observamos e entendemos como ordem, como organização, como inteligibilidade e como sentido;
- d. utilizam-se da noção de *sistema* para se referirem às “unidades” de ordem que emergem em diferentes domínios e que permanecem produzindo – bifurcando-se, como menciona Prigogine (1996, p 72-74) – mais ordem, a partir de suas próprias estruturas, num processo contínuo de autodiferenciação, autorreferência e autoco-evolução;
- e. tais sistemas comportam-se como complexos, isto é, apresentam o que tem sido chamado de “dinâmica não linear” e que tem dado origem a teorias (também matemáticas) como a “teoria dos sistemas

¹⁸ Ver Capra (1997, p. 84). Para um maior conhecimento de algumas das ideias de Haken, ver também conferência no Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=UoMDvNIV3WU>, e a Conferência “Synergetics: An interdisciplinary approach to Self-organization in complex systems”. Disponível em: <http://www.cee.usb.br/CS-DC/Conference-Haken.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2016.

dinâmicos”, desenvolvida nas últimas décadas, para compreensão de múltiplos processos sistêmicos auto-organizativos.

A noção de auto-organização só se fez possível com a universalização da noção de *sistema* como expressão permanente e sinônima do termo *ordem*. Toda a organização, a qual apresenta uma dimensão dinâmica em seu operar, requer necessariamente a concepção de *sistema*, como forma de descrevê-la. Sistema tem sido, assim, o *conceito* que melhor descreve o comportamento de algo (vivente ou inerte, material ou imaterial) que se organiza e que toma como ponto de partida a si mesmo enquanto *unidade de sentido*. Dito de outro modo, sempre que ocorre o desencadear de ordem, de um determinado padrão ou, nos termos do que propõe Prigogine (1996), de uma “entropia reversa” ou “bifurcação”, a melhor forma de descrever esse fenômeno é pela noção de sistema. Prigogine demonstrou, matematicamente, a formação de “conglomerados” de ordem que, escapando da *entropia* – dissipação de todo o sistema, isto é desordem –, “bifurcavam-se”, fazendo emergir aquilo que se passou a identificar como *ordem, padrão ou sistema*. Esse fenômeno foi chamado por Prigogine de “sistemas afastados do equilíbrio”. Ele também identificou, empiricamente, diferentes classes de sistemas desse tipo, as quais, além dos sistemas químicos auto-organizáveis (descoberta que lhe rendeu o Nobel de Química, em 1977), apontaram a *vida e a sociedade como sistemas* que apresentam esse mesmo comportamento (RODRIGUES; NEVES, 2017a, 2017b).

Aquilo que apontamos como sistema, em verdade, constitui-se em unidades ordenadas. Portanto, sistema é ordem – *ordem em estado dinâmico*, que, nos termos de Prigogine, se coloca afastada do equilíbrio. Assim, algo que se ordena dinamicamente, como a sociedade, por exemplo, torna-se quase impossível de ser descrito sem que recorramos ao uso dessa *analogia universalizante: o sistema*. A noção, o conceito de *sistema* coincide com a noção e o conceito de *ordem*, de unidade e de diferença. A ciência perderia boa parte da sua capacidade de representar/descrever o “mundo”, seja de maneira empírica, seja teórica, sem recorrer à noção de sistema.¹⁹ É por isso que sistema consiste em uma espécie de *universalização analógica*, posto que, onde quer que haja *ordem dinâmica*, a sua forma de *entendimento* e de *descrição* não consegue

¹⁹ Para uma discussão da utilização dos termos *estrutura* e *sistema*, ao longo do desenvolvimento teórico da sociologia, disputando espaço por “hegemonia conceitual” no campo da teoria, ver Rodrigues (2006, 2010).

escapar da *noção de sistema*. A noção de sistema, portanto, não pertence a essa ou àquela disciplina (ou área) do conhecimento científico, mas à forma como se trata de tudo aquilo que apresenta alguma *ordenação dinâmica*.

Para os teóricos da auto-organização, a “realidade”, incluindo a realidade social, não pode ser entendida como produzida, desenvolvida *a partir de fora*. Essa perspectiva – algo que é produzido sempre a partir de algo que vem de fora (causa *sui*) – é tributária de uma concepção epistemológica realista, linear, e não tem conseguido manter-se frente aos diversos avanços transdisciplinares da ciência, não obstante as controvérsias filosófica ou epistemológica. Aquilo que chamamos de realidade, ela mesma, só é realidade porque *cria e recria a si própria* o tempo todo, possibilitando a emergência *de si mesma*, através de permanentes esquemas nos quais se operam *distinções, sobre distinções* (observações), segundo a teoria de auto-organização. É nesse mesmo sentido que Luhmann (1998, 2007) propõe que o *sistema social* seja compreendido e explicado em função de argumentos teóricos da auto-organização; também defende – em face de alguns críticos “cépticos” da interdisciplinaridade – que, ao adotar o conceito de sistema, para descrever a sociedade, ele não está “simplesmente” propondo explicações analógicas.

3 SISTEMAS NATURAIS E SISTEMAS SOCIAIS, NUMA MESMA ORDEM: O QUE É *HARD* E O QUE É *SOFT*?

Na década de 1970, dois biólogos chilenos, Humberto Maturana e Francisco Varela, revolucionaram o conhecimento biológico (e não somente), através da proposição do inovador conceito de *autopoiesis*, o qual se tornou mundialmente conhecido e utilizado no âmbito transdisciplinar. Esse conceito, numa primeira aproximação, teve por objetivo assumir uma renovada explicação sobre o que vem a ser um *ser vivo*, a vida. Entretanto, a noção de *autopoiesis*, dada a sua extrema originalidade, decorrente da capacidade desses biólogos em olhar a realidade do “viventente” por um viés absolutamente inaudito, desencadeou novas reflexões sobre como a *matéria viva* se comporta. Além disso, ajudou a reposicionar o debate teórico sobre o conhecimento, exigindo novas posturas epistemológicas no que concerne à relação entre observador/observado, conhecedor/conhecido e, corolariamente, questões tais como “principalidade”, emergência, finalidade, relação causal, interesse etc.

Entretanto, o conceito de *autopoiesis*, ao mesmo tempo em que se alicerçou na teoria de auto-organização, potencializou-a, trazendo-lhe avanços.

Com a noção de auto-organização, Maturana e Varela (1980, p. xvii) vão estendê-la e aprofundá-la para a compreensão dos seres vivos (vistos como sistemas), chegando ao conceito de *autopoiesis*²⁰ que descreve a “*autonomia de um organismo vivo* ao percebê-lo como *um sistema que se autoproduz*.” Maturana (1980, p. 12)²¹ salienta que, “a partir de 1960, orientei minhas reflexões para encontrar uma maneira de falar dos seres vivos que captasse a *constituição de sua autonomia como sistemas* [...] tanto em sua dinâmica relacional como em sua dinâmica interna.” Maturana e Varela partem da percepção de que tal sistema, *o vivo*, tem sua dinâmica voltada a si própria, referindo-se (e se autorreferenciando) com relação a seus próprios componentes (autorreferência), para se *autoproduzirem como vida*, como seres vivos ou sistemas vivos. A esse respeito, Rodríguez e Torres (2003, p. 112-113) explicam:

A noção de autopoiesis serve para descrever um fenômeno radicalmente circular: as moléculas orgânicas formam redes de circulações que produzem [elas próprias] as mesmas moléculas as quais estão interligadas. Tais redes e interações moleculares que produzem a si mesmas e especificam seus próprios limites são os seres vivos. Os seres vivos ficam então definidos como aqueles cujas características são as de produzirem a si mesmos; e ao indicar a organização que os define, chamamos de autopoietica.

Maturana e Varela são muito claros, quando empregam a seguinte metáfora, para explicar o conceito de *autopoiesis*: “A característica mais marcante de um sistema autopoietico é que ele se *levanta por seus cordões*, e se constitui como distinto do meio circundante mediante sua própria dinâmica, de modo que ambas as coisas são inseparáveis.” (MATURANA; VARELA, 1995, p. 87, grifos nossos). Os autores, em outros termos, conceituam a própria noção de *emergência*. Afirmam ainda que a *organização do vivo*, isto é, de todo o organismo vivo,

²⁰ O termo deriva do verbo grego *poiéo*, que significa fabricar (obras manuais), compor (obras intelectuais), construir (no trabalho agrícola). Aristóteles explicita o sentido principal da *poiésis* como uma prática na qual o agente e o resultado da ação estão separados ou são de natureza diferente. A *poiésis* liga-se à ideia de trabalho como fabricação, construção, e à ideia de *téchne*. Esse termo foi proposto por Humberto Maturana e Francisco Varela. A história de sua concepção, como conceito e como neologismo, encontra-se contada pelos próprios autores, em Maturana e Varela (1980, 1995a, 1995b, 1997). Os autores conservaram, em espanhol, os dois termos gregos: *autopoiesis*; em inglês, também *autopoiesis*; em português, encontram-se grafadas de duas maneiras: *autopoiese* e *autopoiesis*; optou-se pela segunda.

²¹ É importante salientar que citamos o trecho da introdução que Maturana fez, sem a participação de Varela, em Maturana e Varela (1980, p. 12).

[...] é fundamentalmente um mecanismo de constituição de sua *identidade* como *identidade material* [...] toda interação da identidade autopoietica ocorre, não apenas em termos de sua estrutura físico-química, mas também como unidade organizada, isto é, em referência a sua unidade autoproduzida. (MATURANA; VARELA, 1980, p. 45-46, grifos dos autores).

Em outros termos, *autopoiesis* refere-se à propriedade que todo o sistema vivo tem de, a partir de seus próprios elementos, *produzir a si próprio* como *unidade diferenciada* em relação ao meio circundante ou ao entorno. Esse processo de *autoprodução* permite que tais sistemas vivos se *autorreparem*, se *autorrestruturem*, se *autotransformem*, se *autoadaptem*, sem que percam suas identidades. É isso o que os *caracteriza* e os *define* como sistemas vivos autopoieticos (RODRIGUES; NEVES, 2017a).

Maturana defende também que os sistemas vivos existem em dois domínios operacionais. O primeiro domínio, por ele apontado, diz respeito à sua corporificação, ou seja, o domínio de sua própria composição como “vivo”, ou como unidade discreta, “que é onde sua autopoiesis existe e de fato opera como uma rede fechada de produções moleculares.” Isso significa dizer que se constitui em uma rede que se “dobra” sobre si mesma, formando uma unidade sistêmica, ou uma unidade autopoietica. O segundo domínio é o meio no qual tais sistemas vivos surgem, emergem, diferenciando-se, existindo como totalidades. “O primeiro é o domínio no qual o observador os vê em sua anatomia e fisiologia, e o segundo é onde o observador os distingue como organismos ou sistemas vivos.” (MATURANA, 2001, p. 175).

As características acima descritas de um sistema autopoietico, quando consideradas, levam a importantes implicações gnosiológicas e epistemológicas com relação ao pensamento sistêmico tradicional. Uma delas, por exemplo, é o fim do “dogma” teleológico. A noção de função, no funcionalismo tradicional, traz implícita a noção de um *telós* (finalidade), posto que, na epistemologia positivista-funcionalista, alguma coisa sempre está em função de alguma outra coisa, isto é, *seu sentido* (para o observador) se dá de modo *relacional*. Maturana e Varela ressaltam que “a espontaneidade no surgimento dos sistemas nega qualquer dimensão de intencionalidade ou finalidade [teleologia] em sua constituição ou em seu operar, e fazem com que a finalidade e a intencionalidade pertençam ao âmbito reflexivo do observador como comentários.” (MATURANA; VARELA, 1995, p. 29). Os autores

remetem toda a possibilidade de numa intencionalidade, de uma teleologia, à cognição do observador, ou seja, quem percebe (constrói) *nexos lógicos finalistas* (ou funcionalistas) é aquele que observa. Se for possível falar em “finalidade” de um sistema autopoietico, ela seria sempre uma autofinalidade (*ser-em-si*), quer dizer, a finalidade de manter a si como um existente (RODRIGUES, 2012; RODRIGUES; NEVES, 2017a).

O sociólogo alemão Niklas Luhmann, a partir da década de 1980, incorpora a noção de *autopoiesis* às suas pesquisas, que já vinham sendo desenvolvidas no campo da teoria sociológica sistêmica, há mais de vinte anos. Luhmann (1998, 2007) levanta um argumento teórico que chamou a atenção de inúmeros pesquisadores, no âmbito das ciências sociais, no mundo inteiro. Apontou para o fato de que, além dos organismos vivos, como sistemas autopoieticos, nos moldes propostos por Maturana e Varela, existem outras *classes* de sistemas as quais se *comportam dentro do mesmo padrão* descrito pelos proponentes da *autopoiesis*. Boa parte do mérito e do reconhecimento de Luhmann se deve ao fato de ter demonstrado que sistemas, tais como o *sistema psíquico e o sistema social* (e seus subsistemas), apresentam comportamento *idêntico* aos sistemas orgânicos, quanto à *explicação autopoietica*, e, em função de tal argumento, propor uma potente e complexa teoria da sociedade.

Luhmann preconiza uma perspectiva teórica da sociedade, destacando a necessidade de se afrontar a crescente complexidade que o sistema social tem apresentado, como sociedade que se globaliza. Assim, destaca a necessidade de se rever e de se ultrapassar alguns “obstáculos epistemológicos” que têm pautado a maior parte dos esforços teóricos para o conhecimento da sociedade. Na perspectiva luhmanniana, a sociedade se constitui num sistema complexo, autorreferenciando-se, auto-organizando-se e autoproduzindo-se (*autopoiesis*), do ponto de vista de *seu operar*, expandindo-se (como não poderia ser diferente) em direção ao seu próprio interior, num processo continuamente inflacionário de aumento de complexidade (RODRIGUES; NEVES, 2017a).

A sociedade, assim, advém como resultado da sua própria complexidade, da sua necessária diferenciação (autodiferenciação) em subsistemas funcionais, que se auto-organizam (coabitando) a mesma unidade. A isso Luhmann chamou de coevolução sistêmica. Essa complexa *inflação evolutiva* constituída na própria noção de coevolução autopoietica opera inexoravelmente na diferenciação entre sistema/entorno, processo este inextrincável do conceito de *autopoiesis*, o qual, simultaneamente, ao permitir a emergência do sistema, reduz a complexidade do entorno. A teoria luhmanniana pressupõe importante

nível de abstração, uma vez que, ao adotar o conceito de *autopoiesis*, transforma a sociedade em um sistema “vivo” que se automantém, se autorregula e se auto-observa, tendo como substrato a comunicação (RODRIGUES; NEVES, 2017a).

Nesse sentido, Luhmann esclarece que o que faz, do ponto de vista epistemológico, não é mera *analogia*. Para ele, ao descrever a sociedade como um sistema autopoietico, estabelece uma *homologia* entre esses dois domínios, pois identifica *um mesmo* comportamento entre os diferentes sistemas apontados. Enfatiza: “Meus argumentos não partem da analogia do ente, já que com respeito à teoria do conhecimento sigo o construtivismo. Penso que existem estruturas típicas muito gerais [sistemas como ordem] que permitem estabelecer comparações, ou que possibilitam também um completo intercâmbio científico.” (1992, p. 142-143).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo buscou problematizar e, talvez, contribuir, considerando o atual desenvolvimento da ciência e o debate que se tem travado, no âmbito do construtivismo científico, com a retomada reflexiva de alguns conceitos, tais como teoria, analogia, modelos e metáforas.

Tendo em vista certa crise da epistemologia (e também filosófica) de orientação analítica, para lidar com os próprios produtos que têm emergido da ciência, nesta contemporaneidade, em diferentes disciplinas do conhecimento científico, o artigo esforça-se por reanimar antigos debates, menos de caráter filosófico *stricto sensu*, mas mais de caráter epistemológico, com a reflexão teoria e o emprego de analogia em uma ciência que se mostra cada vez mais supradisciplinar e transparadigmática.

Por certo, como pano de fundo do argumento que se desenvolveu, ao longo do artigo, mas que não se tem condições de ser explicitado aqui, de forma mais demorada, têm-se, por um lado, elementos de uma epistemologia de orientação histórica, a partir da segunda metade do século XX, da filosofia continental (BADIOU, 2013) e a sua influência na sociologia da ciência contemporânea, e, por outro lado, a possível confluência, mais de fundo, tanto no âmbito da filosofia como da ciência, das “crises” da filosofia analítica, da metafísica tradicional e do determinismo científico. Essa confluência de crises, que vem se apresentando como mais ou menos vigor aqui e ali, tem

atravessado mais de um século e muito provavelmente tenha contribuído para, no âmbito da Ciência, sobre as questões de contingência, precariedade, pós-fundacionista e complexidade.

RODRIGUES, L. P. Post-deterministic, supradisciplinary and transparent-science science: rekindling the debate on theory, analogy and concept *Transformação*, Marília, v. 43, n. 1, p. 151-172, Jan./Mar., 2020.

ABSTRACT: This paper begins by discussing a classical theme in epistemology, namely analogy, concept, and theory using. It explores a contemporary perspective on scientific practices, including some aspects of philosophical thinking. So it seeks to rekindle the always necessary debate on theory, analogy and concept about scientific production based on supradisciplinary and transparadigmatic approaches. In order to do so, we draw from different areas of scientific knowledge, classical and contemporary sociology, elements of biology, aspects of cybernetics, in order to demonstrate that science, considering its multiple disciplines, increasingly exchanges analogical reasoning. This is done to account for the growing complexity of current scientific knowledge.

KEYWORDS: Social sciences. Natural sciences. Theory and concept. Analogy and complexity.

REFERÊNCIAS

ASHBY, W. Ross. *Introdução à cibernética*. São Paulo: Perspectiva, 1970.

BADIOU, Alain. *La aventura de la filosofía francesa a partir de 1960*. Buenos Aires: Eterna Cadência, 2013.

BAUMER, Franklin. *O pensamento europeu moderno: século XIX e XX*. v. II, Lisboa: Edições 70, 1977.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *A profissão de sociólogo*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BUCKLEY, Walter (ed.). *Modern systems research for the behavioral scientist*. Chicago: Aldine, 1969.

CAPRA, Fritjof. *A Teia da Vida*. São Paulo: Cultrix, 1997.

CLAM, Jean. *Questões fundamentais de uma teoria da sociedade: contingência, paradoxo, só-efetuação*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

COMTE, Auguste. *Curso de Filosofia Positiva*. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DUPUY, M. Jean-Pierre. *Nas origens das ciências cognitivas*. São Paulo: UNESP, 1996.
- DURKHEIM, Emile. *Vida e Obra*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores).
- DURKHEIM, Emile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- EPSTEIN, Isaac. Introdução. In: EPSTEIN, Isaac. *Cibernética e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1973.
- FOERSTER, Heinz von. *Undertanding undertanding*. Essay on Cybernetics and Cognition. New York: Springer, 2003.
- FOERSTER, Heinz von. *Las semillas de la cibernética*. Barcelona: Gedisa, 2006.
- HESSE, Mary B. *Models and analogies in science*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966.
- LUHMANN, Niklas. *Estudos Sociológicos*. México: El Colegio de México, v. X, 1992. p. 137-150.
- LUHMANN, Niklas. *Sistemas Sociales: Lineamentos para una teoría general*. Rudí (Barcelona): Anthropos; México Universidad Iberoamericana: Santa Fé de Bogotá: CEJA, Pontificia Universidad Javeriana, 1998.
- LUHMANN, Niklas. *La sociedad de la sociedad*. México: Iberoamericana/Herder, 2007.
- MATURANA, Humberto. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *Autopoiesis and cognition: The Realization of the Living*. London: D. Reidel, 1980.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *A Árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano*. Campinas: Posy II, 1995a.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *De Máquinas y Seres Vivos - Autopoiesis: la organización de lo viviente*. Santiago do Chile: Universitária, 1995b.
- MCCULLOCH, Warren; PITTS, Walter. A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity. *Bulletin of mathematical of biophysics*. Chicago, v. 5 p. 115-133, 1943.
- MENDONÇA, Daniel; RODRIGUES, Léo Peixoto. Laclau e Luhmann: um diálogo possível. In: RODRIGUES, L. Peixoto; MENDONÇA, Daniel. *Ernesto Laclau e Niklas Luhmann: Pós-fundacionismo, abordagem sistêmica e as organizações sociais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 87-99.
- MOYA, Carlos. La division del trabajo social em Emile Durkheim. *Revista do Trabajo*, Madrid, n. 30, p. 87-98, 1972.
- PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas*. São Paulo: UNESP, 1996.

RODRIGUES, Léo Peixoto. Analogias, Modelos e Metáforas na Produção de Conhecimento em Ciências Sociais. *Pensamento Plural*, v. 1, p. 11-28, 2007.

RODRIGUES, Léo Peixoto. O Estruturalismo Francês: aspectos históricos e epistemológicos. In: SCHULZ, Rosângela (org.). *Ensaio de Sociologia e Política*. Pelotas: UFPel, 2010.

RODRIGUES, Léo Peixoto. Da fisiologia à Sociologia? Elementos para uma revisão da história teórica da sociologia sistêmica. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 82, p. 165-178, jun. 2013.

RODRIGUES, Léo Peixoto; NEVES, Fabrício. *A Sociologia de Niklas Luhmann*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2017a.

RODRIGUES, Léo Peixoto; NEVES, Fabrício (org.). *Sistemas sociais: ensaios teóricos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017b.

RODRÍGUEZ, Darío R.; TORRES, Javier N. Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana. *Sociologias*. Porto Alegre: UFRGS. n. 9, p. 106-140, jan./jun. 2003.

SPENCER, Herbert. *Primeiros princípios*. Biblioteca Universal Virtual, 2003. Disponível em: <http://www.alejandriadigital.com/wp-content/uploads/2016/01/SPENCER,%20Herbert%20-%20Primeros%20Principios.pdf> Acesso em: 18 nov. 2016.

WIENER, Norbert; SCHADÉ, Joahnnes. P. (ed.). *Cybernetics of the nervous systems*. New York: Elsevier, 1965.

Recebido: 28/03/2017

Accito: 23/02/2020

SOBRE A NEGATIVIDADE CONCEITUAL DO SENTIMENTO OU A FILOSOFIA SCHOPENHAUERIANA DA LINGUAGEM

Luan Corrêa da Silva¹

RESUMO: Arthur Schopenhauer possui uma concepção acerca da natureza do conceito que atravessa o seu pensamento, desde o início de sua produção filosófica. Inicialmente abordado a partir de sua acepção racional abstrata, em *O mundo como vontade e como representação*, o conceito adquire traços mais profundos em função do sentimento (*Gefühl*). O conceito “não-conceito” sentimento determinará os rumos da filosofia de Schopenhauer, ao evidenciar os limites da linguagem. A linguagem filosófica, por consequência, exprime um paradoxo, pois pretende expressar em linguagem abstrata um conteúdo concreto cuja natureza não pode ser por ela determinado. Por ser um construto conceitual abstrato, a linguagem filosófica possui um estatuto ontológico secundário e, portanto, incompleto, em relação ao conteúdo da realidade concreta. Este artigo pretende mostrar que os sentimentos são, nesse sentido, o meio não conceitual que esclarece a própria natureza dos conceitos e, por consequência, a via não-filosófica que paradoxalmente melhor expressa o conteúdo da filosofia. No registro do sentimento, Schopenhauer reconhece na linguagem musical o âmbito de justificação adequado da linguagem filosófica.

PALAVRAS-CHAVE: Schopenhauer. Conceito. Sentimento. Filosofia. Música.

INTRODUÇÃO

O “conceito” é um produto da racionalidade, constructo racional caracterizado pela abstração, fixação, de conteúdo antes instável e mutável que agora se torna estável e perene. A natureza estática do conceito confere a ele uma vantagem: torna possível a elaboração de enunciados permanentes acerca da realidade, a despeito da impermanência das coisas concretas. Por meio da linguagem, permite a comunicação, o desenvolvimento das culturas e, principalmente, o desenvolvimento das ciências e da filosofia. Todavia, conforme constata o filósofo Arthur Schopenhauer, a natureza cognitiva

¹ Professor Substituto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR – Brasil. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
ID <https://orcid.org/0000-0001-5913-6744>. E-mail: luanbettiol@gmail.com

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n1.10.p173>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

dos conceitos parece distanciar-se da natureza concreta dos seus conteúdos. Precisamente a vantagem dos conceitos em relação à realidade mesma, qual seja, sua objetividade abstrata, parece distanciar-los do conteúdo que pretendem abarcar. Por essa razão, quanto mais rigorosamente abstratos são os conceitos, mais distantes ficam da realidade, frustrando qualquer esforço nessa direção. O real e o conceito possuem naturezas distintas e opostas, e a filosofia é tanto mais bem-sucedida quando se afasta do conceito. A atividade filosófica caracteriza-se, por conseguinte, num paradoxo.

Em Schopenhauer, o mundo como representação é constituído de representações intuitivas e abstratas, isto é, intuições e conceitos. Por já se apresentar diante do sujeito cognoscente como representação, a experiência intuitiva é a primeira experiência de conhecimento, própria não somente dos seres humanos, mas também dos animais menos complexos. Apesar disso, o conhecimento intuitivo ainda não esgota as possibilidades de conhecimento e apenas aos seres humanos é reservada a faculdade racional de produzir conceitos. Apesar dessa vantagem – distintiva entre animais humanos e demais animais –, o conhecimento abstrato possui uma desvantagem em relação ao conteúdo concreto da realidade, pois é secundário com respeito ao modo de conhecimento intuitivo. Recebe deste último a matéria, ou estofa, da qual extrai as suas generalidades e, em virtude disso, deve ser considerado um conhecimento de segunda mão. A anterioridade ontológica do conhecimento intuitivo faz Schopenhauer denominar o conhecimento abstrato de “representação de representação”, ou seja, conhecimento derivado e secundário.

1 CONCEITO E AS REPRESENTAÇÕES ABSTRATAS

Na teoria do conhecimento schopenhaueriana, são duas as formas sensíveis constituintes na malha do entendimento, a fronteira mais contígua do conhecimento do mundo exterior: tempo e espaço. O tempo é a forma interna, portanto, mais íntima, a qual garante a percepção da sucessão; enquanto o espaço, forma externa, garante a possibilidade da simultaneidade. Em outras palavras, sem o tempo, não há mudança e, sem espaço, não há permanência. Além do tempo e do espaço, a realidade empírica é representada a partir de uma relação de necessidade da causalidade, para a qual todo objeto da percepção é precedido de um estado da matéria anterior a ele, sua causa, em relação à qual o atual estado é efeito. Por causa entende-se, em geral, o

concurso de todas as condições necessárias para a aparição de um novo estado; todavia, nenhuma causa pode arrogar-se superior a outras, na cadeia causal de um determinado evento, pois essa cadeia é infinita. Assim, o aumento de temperatura de um corpo pode ter como causa o contato com os raios de sol, que, por sua vez, pode ser condicionado pelo desaparecimento das nuvens no céu, que, por sua vez, pode ser condicionado pela força do vento, pela mudança da pressão atmosférica, *ad infinitum*. Com esse raciocínio, torna-se impossível conceber uma “causa primeira”, porque a lei da causalidade, diz o filósofo, não é tão cômoda quanto uma corrida de táxi, em que o taxista é imediatamente dispensado, assim que se chega no destino almejado (SCHOPENHAUER, 1911-1942b, p. 142ss).²

A causalidade, forma da necessidade material, pode ser percebida no mundo de três maneiras: como causa mecânica (em sentido estrito), como excitação (no reino vegetal) e como motivo, no reino animal (este se apresenta em sua forma abstrata no ser humano). O reconhecimento da mesma causalidade atuante em variadas e distintas expressões da natureza permite-nos concluir a identidade entre a necessidade envolvida na ação humana e no impulso de uma bola de bilhar, variando apenas em grau: “a pedra necessita ser impelida, ao ser humano basta um olhar” (SCHOPENHAUER, 1911-1942b, p. 159ss). O reconhecimento da identidade entre as diferentes expressões de interação causal no mundo revela, antes de qualquer coisa, a sua aprioridade. Os comportamentos das diferentes espécies dos reinos da natureza podem ser redutíveis meramente à causalidade, possibilitando ao filósofo Schopenhauer uma primeira analogia entre os seres. De fato, a experiência nos mostra que as espécies animais, mesmo as mais rudimentares, agem segundo o mesmo princípio causal e, por consequência, possuem certo grau de inteligência. É assim, por exemplo, com um filhote de cão quando hesita saltar ao chão de um plano muito elevado: ele antecipa o resultado, mesmo nunca o tendo constatado; para Schopenhauer, é inegável que essa antecipação não é produto do hábito, mas sim do conhecimento *a priori* da causalidade. Por esse motivo, apesar de não possuírem a faculdade de razão (*Vernunft*), “todos os animais possuem entendimento (*Verstand*)”, o que implica algum grau de inteligência, variável no interior de cada espécie (SCHOPENHAUER, 1911-1942b, p. 184).

Schopenhauer atribui o maior mérito de Kant à distinção entre aparência (*Erscheinung*) e coisa em si (*Ding an sich*) (SCHOPENHAUER,

² Em todas as referências, tomaremos a última publicação das obras trabalhadas, pois não é objetivo deste artigo uma reconstrução histórica dos conceitos de Schopenhauer.

2015a, p. 484), constatação de que entre nós e as coisas está sempre o nosso aparato cognitivo, pelo que elas não podem ser conhecidas em si mesmas. Nisto consiste a chamada “revolução copernicana” da filosofia, a saber, não somos nós que estamos no tempo e no espaço, mas o tempo e o espaço é que estão em nós (BARBOZA, 2010, p. 77). Para Kant, o conhecimento pode ser dividido em duas etapas: na primeira, os dados do mundo exterior são recebidos pela sensibilidade, faculdade receptiva, quando são filtrados pelas duas formas puras da sensibilidade, espaço e tempo. Em Kant, essa etapa não tem sentido cognitivo para o indivíduo sem a segunda, a aplicação das categorias ou conceitos puros do entendimento (classificados por qualidade, quantidade, modalidade e relação). Aqui, a faculdade do entendimento, ativa e espontânea, aplica aqueles conceitos aos dados da sensibilidade, resultando no conhecimento em sentido próprio. Em suma, enquanto, para Kant, a sensibilidade é a faculdade das intuições empíricas e o entendimento a faculdade do juízo e dos conceitos, para Schopenhauer, o entendimento é a faculdade intuitiva e a razão, a faculdade dos juízos e conceitos. Schopenhauer resume a tábua kantiana de categorias em apenas uma, a causalidade, única autêntica forma da intuição empírica da tábua, alegando serem as demais categorias “janelas cegas” somente derivadas (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 517-518).

Isso nos leva ao motivo de um afastamento ainda mais significativo de Schopenhauer em relação ao pensamento kantiano: o estabelecimento da intelectualidade da intuição. Ser representação, *Vorstellung* (*Stellung*, “algo colocado” + *Vor*, “diante de”), corresponde a algo interpretado pelo intelecto – ou, o que é equivalente, pelo cérebro.³ Essa posição pode ser resumida na sentença *Alle Anschauung ist eine intellektuale*, “toda intuição é intelectual”, quer dizer, já na mera apreensão sensível da realidade o entendimento aplica suas formas ativamente, a exemplo da conclusão intelectual operada na visão (SCHOPENHAUER, 2003, p. 32ss). Em uma acepção mais ampla, ainda, toda intuição é visual, na medida em que o distanciamento e o alcance da mera

³ Significativa é a ênfase fisiológica do conhecimento adotada por Schopenhauer, sobretudo a partir da publicação do seu ensaio *Sobre a vontade na natureza* (1836) e, posteriormente, no segundo volume de *O mundo como vontade e como representação* (1844), bem como na reedição de sua tese doutoral *Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente* (1847). A importância dessa ênfase reside em que todo conhecimento surge num “corpo”, tendo como foco fisiológico o cérebro, terrena razão que distancia Schopenhauer da filosofia transcendental e o aproxima da filosofia empírica, em termos de uma filosofia da vontade que enraíza o conhecimento no organismo animal. Cf. SCHOPENHAUER, 2015a, § 18, p. 119.

percepção visual servem ao conhecimento de paradigma para o distanciamento da relação sujeito e objeto, na apreensão objetiva e panorâmica da realidade.⁴

O protagonismo da intuição na teoria do conhecimento schopenhaueriana resulta da possibilidade de um conhecimento anterior à atividade racional propriamente dita e, com isso, enquanto os conceitos dependem das intuições, as intuições não dependem dos conceitos. Isso faria Schopenhauer discordar parcialmente da conhecida máxima kantiana: “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”. Parcialmente, pois se, por um lado, concorda serem vazios os pensamentos sem conteúdo, isto é, conceitos sem intuições correspondentes, por outro, discorda serem cegas as intuições sem conceitos. Para o filósofo de Danzig, é a faculdade intuitiva a lanterna que ilumina o caminho da experiência, restando à razão tão somente a produção dos conceitos (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 20, p. 312). Resta aos conceitos, portanto, uma importância reduzida, porque sua participação no conhecimento intuitivo é irrelevante. No conhecimento abstrato da razão, “é a razão que fala para a razão, sem sair de seu domínio” (SCHOPENHAUER, 2015a, § 9, p. 46). Ao nos deslocarmos em um barco no mar, por exemplo, frequentemente temos a impressão do deslocamento do mar, não do barco, mesmo munidos da consciência abstrata dos conceitos de “deslocamento”, “inércia” e “repouso”, os quais não evitam, porém, a ilusão de nosso entendimento.

O conceito abstrato guarda, em sua natureza, a característica principal de não poder ser comprovado pela experiência, mesmo sendo dela dependente, e, por esse motivo, conceitos somente podem ser pensados, jamais intuídos. Conceitos são como recipientes vazios, preenchidos pela matéria, estofa (*Stoff*), das intuições, de tal modo que devem a elas a sua realidade. Em outras palavras, os conceitos são “representações de representações”, cópias do mundo intuitivo, conhecimento secundário e de “segunda mão” (SCHOPENHAUER, 2015a, § 9, p. 47). Disso decorre também uma universalidade apenas genérica, resultante da abstração de gêneros, em função de exemplos singulares, processo caracterizado pelo descolamento de características comuns de indivíduos distintos. No processo de generalização *a posteriori*, os conceitos tomam de empréstimo a realidade das intuições e, nesse sentido, como que “refletem a luz solar das intuições” (BARBOZA, 2010, p. 80). Na frase “Sócrates é um animal racional”, por exemplo, mesmo

⁴ Ademais, faço aqui aludir à etimologia de *Anschauung*, em cujo radical encontramos o verbo *schauen*, “ver”, e *Schein*, brilho, “aparência” ou “ilusão”.

o nome próprio “Sócrates” é uma generalização, ao nomear um indivíduo que reúne inúmeras características próprias, as quais o predicado da frase afirma apenas duas abstrações mais gerais. Os conceitos menos abstratos – por exemplo, os nomes próprios – são como o andar térreo, enquanto os mais abstratos – “animal”, “racional” ou, ainda, “relação”, “virtude” – são como os andares superiores do edifício da reflexão (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 48). Ademais, as palavras, que não se confundem com os conceitos, são a expressão sensível dos conceitos, a materialidade própria por meio da qual os conceitos podem ser lidos.

Na contramão da tradição racionalista, Schopenhauer defende o primado da intuição no conhecimento humano:

A INTUIÇÃO é não apenas a FONTE de todo conhecimento, mas é em si mesma o conhecimento *κατ' ἐξοχήν* [por excelência], o único autêntico, incondicionalmente verdadeiro, digno por completo de seu nome: pois apenas ela proporciona INTELECÇÃO propriamente dita, apenas ela é efetivamente assimilada pelo ser humano, introjetada em seu imo e pode com plena razão ser chamada SUA; enquanto os conceitos apenas colam-se nela. (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 7, p. 92).

Em *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*⁵, os conceitos pertencem à segunda classe de objetos referentes ao “princípio de razão do conhecer”, distinto da primeira classe de objetos do “princípio de razão do devir”, a dos objetos materiais. Distingue-se, em primeiro lugar, a necessidade própria de aplicação do referido princípio: na primeira figura do princípio, a necessidade expressa é a de causalidade, restrita ao âmbito material; e, na segunda, a de fundamentação, restrita a relações entre juízos. O conhecimento abstrato tem como correlato subjetivo a faculdade de razão (*Vernunft*), enquanto o conhecimento intuitivo é relativo à faculdade do entendimento (*Verstand*). Desse modo, “verdade” e “falsidade” somente são atribuíveis a juízos, “realidade” e “ilusão” apenas à realidade empírica.⁶

⁵ Originalmente intitulada *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, a tese doutoral de Schopenhauer agora conta com uma tradução brasileira realizada por Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva, no prelo até o momento de escrita do presente artigo (SCHOPENHAUER, 2019).

⁶ No registro da realidade submetida ao princípio de razão, “realidade” diz-se “efetividade” (*Wirklichkeit*), isto é, a realidade submetida ao espaço, ao tempo e à causalidade, expressão da necessidade (*Nothwendigkeit*) empírica. Nesse registro, a regularidade da conexão causal expressa a realidade, enquanto a sua irregularidade expressa ilusão – para esse tipo específico de ilusão, Schopenhauer utiliza a expressão *Schein*. Todavia, a realidade efetiva é, de um ponto de vista metafísico mais amplo, também ilusão – para esse sentido de ilusão, Schopenhauer reserva a expressão *Erscheinung*.

Considerando-se as quatro figuras ou modos de funcionamento do princípio de razão (*Grund*) – às quais se acrescentariam também o “princípio de razão do ser” e o “princípio de razão do agir” –, nota-se que é a linguagem abstrata o ambiente doméstico de sua própria enunciação geral, bem como das suas especificidades, e, portanto, pressupõe implícito o funcionamento da segunda figura. A expectativa pela fundamentação dos juízos acerca da realidade intuitiva é exclusiva da razão, de sorte que mesmo o princípio geral “nada é sem razão (*Grund*) de ser” é ele próprio produto da razão na forma de um juízo. Deriva dessa constatação uma quadrúplice partição dos tipos de verdade. Se um juízo se dirige à intuição empírica, então chamamos a sua verdade de “empírica”, porque o fundamento (*Grund*) do seu conhecimento se assenta, no limite, em uma representação intuitiva. A verdade “lógica”, por exemplo, assenta-se na lógica pura e tem como referência as leis de inferência da doutrina do silogismo⁷, a verdade “transcendental” assenta-se nas condições *a priori* do espaço e tempo, cuja referência são as relações puras da geometria e da aritmética. Resta, ainda, a verdade metalógica, quarta verdade, cujo fundamento encontra-se nos princípios mais gerais da lógica e do pensamento, são eles: princípio de identidade, princípio de não contradição, princípio do terceiro excluído e o próprio princípio de razão suficiente do conhecer⁸.

O principal resultado da tese doutoral de Schopenhauer, entretanto, encontra-se na última figura, do “princípio de razão do agir”, cujo correlato subjetivo é o próprio sujeito do conhecer em geral e o correlato objetivo, o sujeito do querer. O produto dessa última figura é a lei de motivação, ou causalidade interna, apenas conhecida pelo sentido interno, a forma temporal (SCHOPENHAUER, 1911-1942b, p. 248ss). Em *O mundo como vontade e como representação*, trata-se dos movimentos internos da vontade, expressos nos desejos, impulsos, necessidades internas, em suma, no sentimento (*Gefühl*) do corpo. A constatação filosófica da identidade entre vontade e corpo resulta na quinta concepção de verdade, em Schopenhauer, a verdade “filosófica”, a qual não pode ser compreendida por nenhuma das figuras do princípio de razão.

⁷ Fernando de Sá Moreira (2013, p. 281) elucida a verdade lógica com precisão: “Tudo se passa de acordo com a distinção tradicional entre verdade e validade na lógica. A razão é capaz de montar um sistema de juízos inverídicos, mas em que a forma lógica permita extrair conclusões válidas. Neste caso, a verdade lógica se baseia justamente na forma do silogismo e não se preocupa com a veracidade de cada um dos juízos.”

⁸ Na quarta verdade, o próprio princípio de razão do conhecer é um dos fundamentos metalógicos, formulado nos seguintes termos: “a verdade é a relação de um juízo com algo fora dele, que é sua razão suficiente.” (cf. SCHOPENHAUER 1911-1942b, p. 216).

A solução possível para esse paradoxo encontra-se, finalmente, no sentimento (*Gefühl*). Sua natureza consiste na negação da abstração, ou seja, na negação do conceito:

Poder-se-ia dizer que cada um, sem ajuda de ninguém, sabe o *que é* o mundo; de fato, cada um *é* o próprio sujeito do conhecimento, cuja representação *é* o mundo [...]. Mas tal conhecimento *é* intuitivo, *é* conhecimento *in concreto*: reproduzi-lo *in abstracto*, ou seja, elevar as intuições sucessivas que se modificam, bem como tudo o que o vasto conceito de SENTIMENTO abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato, obscuro, a um saber permanente – eis a tarefa da filosofia. (SCHOPENHAUER, 2015a, § 15, p. 97).

A negatividade do conceito de sentimento indica uma acepção não estrita de “conceito”, pois “sentimento” não *é* conceito em sentido positivo, determinativo, e sua direção ao conhecimento *in concreto* torna-o uma abstração deficitária. Partindo-se da teoria das esferas conceituais, a esfera do sentimento reúne elementos tão heterogêneos e diversos que poderíamos dizer se tratar do conteúdo fora da esfera do conceito:

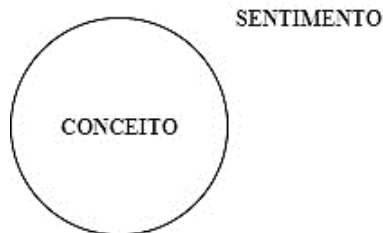


Figura 2 – Elaboração nossa

O sentimento reúne exemplares dos mais variados: o sentimento religioso, a volúpia, o sentimento moral, as sensações corporais, a impressão dos sons e da harmonia musical, o ódio, a repugnância, a autossatisfação, a honra, a vergonha, a justiça, o sentimento da verdade, o sentimento estético, de fraqueza, de saúde, de amizade, de amor, e, até mesmo, o sentimento de uma resolução matemática (SCHOPENHAUER, 2015a, § 11, p. 60ss). Como se vê, esses exemplos pouco ou quase nada têm em comum, exceto a indeterminação própria de serem sentimentos. Ora, se a definição do conceito coincide com seu próprio processo de abstração, da generalização afastada da realidade concreta particular, a definição do conceito negativo *é* definição

em sentido negativo e parece indicar um retorno às intuições de origem da linguagem. Ao fazer isso, o sentimento ganha em conteúdo, mas perde a virtude conceitual de fixar em uma abstração certo escopo de sentido, restando para a linguagem indicações também apenas negativas.

O exemplo-limite dessa espécie de conceito é o da vontade metafísica, definida em *O mundo como vontade e como representação* como “sem fundamento” (*Grundlos*), “sem finalidade” (*ohne Ziel*), “sem consciência” (*bewußtilos*) “ímpeto cego” (*blinder Drang*), “livre” etc. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 124, 132, 134). A “vontade como coisa em si” é um exemplo-limite de conceito, por ser o último marco-limite do conhecimento positivo, isto é, o conhecimento oriundo da linguagem (SCHOPENHAUER, 2015a, § 71, p. 475). Em compromisso aos pressupostos empiristas de sua filosofia, Schopenhauer nomeia a coisa em si de vontade como quem estabelece um gênero de acordo com a sua espécie mais distinta e perfeita, fazendo coincidir o princípio metafísico com o conhecimento mais imediato do indivíduo, a vontade manifestada no corpo. Fosse o princípio metafísico mera dedução lógica, seria indiferente chamar a vontade de “força” ou mesmo um “x” inominável, nesse caso, a “coisa em si” seria mero sinal de uma grandeza desconhecida (SCHOPENHAUER, 2015a, § 22, p. 129-31). A vontade tem de ser algo mais.

Precisamente por ser algo mais, o conteúdo do conceito vontade contemplado pelo sentimento tem de encontrar raiz e justificação em outro âmbito da experiência humana que se volta para o interior, na consciência de si (*Selbstbewußtseyn*), em oposição à consciência empírica, consciência exterior das outras coisas (*Bewußtseyn anderer Dinge*). Consciência de si e consciência das outras coisas não são duas consciências distintas em um mesmo indivíduo, mas tão somente direções opostas de sua mirada. Na consciência de si, o princípio de razão do devir faz uso de uma única forma da intuição empírica, o tempo, tornando-a um tipo de experiência a qual sequer podemos chamar de “intuição” ou “conhecimento”, em sentido empírico. Ou seja, se os sentimentos são objetos de conhecimento da consciência de si, não o são da mesma maneira tais quais os objetos extensos da consciência exterior. Aqui, percebem-se somente os movimentos internos da vontade, os quais possibilitam o reconhecimento daquela verdade filosófica antes mencionada. A consciência de si, na filosofia de Schopenhauer, essa mudança de mirada do conhecimento, revela a possibilidade de um conhecimento imediato que exige um afrouxamento, aqui ainda mínimo, do princípio de razão.

A extensão metafísico-cosmológica da vontade, operada inicialmente por analogia (SCHOPENHAUER, 2015a, § 21, p. 128-9), adquire uma importante certificação pelo sentimento na estética, especialmente na experiência com as artes. Nela, o expediente do sentimento é decisivo em revelar a possibilidade da supressão (*Aufhebung*) do princípio de razão, representado pelo véu de *māyā*, metáfora hindu do conhecimento aparente e ilusório. Na estética, a genialidade é a capacidade humana para o “conhecimento puro”, um novo tipo de conhecimento – dessa vez, sequer submetido ao tempo – completamente livre da servidão da vontade manifestada na atividade cognitiva do princípio de razão.¹¹ O gênio artístico, expressão máxima da genialidade humana, capaz de não apenas contemplar a beleza, mas, também, de reproduzi-la, trabalha com o simples sentimento inconsciente e de maneira instintiva (SCHOPENHAUER, 2015a, § 50, p. 272). O objeto do conhecimento puro são as Ideias, correlato objetivo puro do sujeito do conhecimento estético, cujo correlato subjetivo é, por assim dizer, a consciência sentida (*gefühltes Bewußtseyn*) dos sentimentos do belo e do sublime.

O recurso ao expediente platônico das Ideias adquire envergadura, no texto schopenhaueriano, em oposição ao conceito. Não obstante, Ideia e conceito, por serem extensionalmente semelhantes quanto à universalidade, distinguem-se justamente no tipo de universalidade. Na Ideia, a universalidade é a unidade originária e essencial das espécies, “esfacelada na pluralidade das coisas isoladas” pelo indivíduo cognoscente empírico. A universalidade do conceito é a coleção de indivíduos em um gênero obtida mediante reflexão da razão (SCHOPENHAUER, 2015b, Cap. 29, p. 438). Em linguagem escolástica, Schopenhauer denomina a Ideia de *universalia ante rem* e conceito de *universalia post rem*, universal anterior à coisa e universal posterior à coisa. Nesse sentido,

[...] pode-se exprimir a diferença entre Ideia e conceito de maneira figurativa e dizer: o CONCEITO é semelhante a um recipiente morto, no qual, tudo o que nele se coloca, fica efetivamente lado a lado, e nada podemos daí retirar (através de juízos analíticos) senão o que colocamos (através de reflexão sintética); [...] a IDEIA, ao contrário, desenvolve em quem a apreendeu representações que são organismo vivo desenvolvendo a si mesmo, dotado de força de reprodução, que produz o que nele não estava contido. (SCHOPENHAUER, 2015a, § 49, p. 271).

¹¹ Para uma abordagem da íntima relação entre teoria do conhecimento, estética e ética na filosofia de Schopenhauer, cf. SILVA, 2018.

O tipo de universalidade da Ideia repercute ainda no modo de conhecimento alcançado, nesse caso, puramente intuitivo, na direção oposta à abstração, munindo o conhecimento puro e intuitivo das Ideias de um elevado grau de compreensibilidade e de sentido, embora também de um escorregadio potencial explicativo.

Nesse contexto, a arte poética é paradigmática, pois o objetivo da poesia, em geral, é comunicar Ideias por meio de conceitos expressos em palavras. Para isso, o poeta como que borra os limites entre os conceitos, utilizando-se dos instrumentos de seu *métier* próprio, as figuras de linguagem. Na prosopopeia, por exemplo, a universalidade conceitual do substantivo e do adjetivo aproxima-nos de uma representação intuitiva, como um químico quando, a partir da combinação de dois fluidos transparentes, faz precipitar um sólido opaco. Assim, nos versos de Goethe: “Um brando vento sopra do céu azul, A murta cala-se e o loureiro eleva-se pelos ares” (*Ein sanfter Wind vom blauen Himmel weht, Die Myrte still und hoch der Lorbeer steht*), comenta Schopenhauer, “precipita-se na fantasia todo o deleite do clima sulino” (SCHOPENHAUER, 2015a, § 51, p. 281). No uso não conceitual dos conceitos, a poesia restitui-lhes o lastro intuitivo, fazendo-nos percorrer o caminho inverso da abstração. No jogo estético entre conceitos universais e intuições singulares, a poesia encontra um atalho na realidade, tornando-se vantajosa tanto em relação à história – enquanto restrita a narrativas particulares – quanto à filosofia – enquanto restrita às proposições universais da linguagem abstrata (SCHOPENHAUER, 2015a, § 51, p. 280ss).

Contudo, é somente nas últimas linhas do terceiro livro de *O mundo como vontade e como representação* que se nos apresenta a possibilidade de justificação de seu discurso filosófico e, não por acaso, essa justificação vem na forma dos sons. A matéria quase etérea da música, em verdade subterrânea e imanente, torna-a quase independente da contingência material – desafio maior para o artista figurativo –, possibilitando à música um acesso privilegiado à essência da realidade. Essa conexão profunda da música com a essência explica-se, no sistema schopenhaueriano, pela íntima relação entre a natureza dessa arte e a essência volitiva do mundo. Por isso, a música é uma “linguagem universal” (*eine ganz allgemeine Sprache*), anterior a qualquer conceito, “cuja clareza ultrapassa até mesmo a do mundo intuitivo” (SCHOPENHAUER, 2015a, § 52, p. 296), um *exercitium metaphysices occultum nescientis se*

philosophari animi, “exercício oculto de metafísica no qual a mente não sabe que está filosofando.” (SCHOPENHAUER, 2015a, § 52, p. 306).¹²

No paralelismo, ou analogia, proposto por Schopenhauer entre música e mundo, a melodia expressa a racionalidade da música, âmbito do sentido, expresso pelo ser humano por meio das conexões causais e da linguagem. Na linguagem musical, os sons são as suas palavras e o sentimento, o seu idioma:

Somente a MELODIA tem conexão plena de sentido e de intenção do começo ao fim. Ela narra, por consequência, a história da vontade iluminada pela clarividência [*Besonnenheit*], cuja impressão na realidade é a série de seus atos; porém a melodia diz mais: narra a história mais secreta da vontade, pinta cada agitação, cada esforço, cada movimento seu, tudo o que a razão resume sob o vasto e negativo conceito de sentimento, que não pode ser acolhido em suas abstrações. Por isso sempre se disse que a música é a linguagem do sentimento e da paixão, assim como as palavras são a linguagem da razão. (SCHOPENHAUER, 2015a, § 52, p. 300).

Muito mais imediata e direta que a linguagem conceitual, a música possui uma relação imitativa com o mundo anterior à representação, é “cópia da vontade mesma” (SCHOPENHAUER, 2015a, § 52, p. 298). Localiza-se em um registro ontológico anterior à própria Ideia e, com isso, está a um passo anterior às demais artes, cópias de Ideias. Dessa maneira, o meio efetivo de sua expressão, o som, equipara-se à Ideia, pois já de saída a impressão musical apresenta-se de forma imediata para o ouvinte, enquanto as artes figurativas ainda estão enraizadas no mundo efetivo e dependem, como ponto de partida, de objetos empíricos determinados para elevarem o sujeito ao estado de contemplação – por exemplo, o júbilo de Napoleão cruzando os Alpes, no retrato de Jacques-Louis David. A música é universal já na sua expressão sensível e, assim, não exprime os sentimentos em particular e direcionados a objetos, senão eles mesmos e em sua essência, não a dor de uma perda ou o júbilo de uma determinada conquista, mas “a Dor” mesma, “o Júbilo” mesmo, independentes de suas expressões particulares, isto é, o universal essencial *ante rem* desses sentimentos – por exemplo, a sinfonia heroica de Beethoven, sinfonia n. 3 em Mi Bemol Maior (op. 55), originalmente intitulada “Sinfonia Bonaparte”. Também por isso a combinação da música com as cenas da vida

¹² Paráfrase de Schopenhauer da afirmação de Leibniz da música como um *exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*, “exercício oculto de aritmética no qual a alma não sabe que conta.” (SCHOPENHAUER, 2015a, § 52, p. 296).

soa como o seu comentário mais perfeito e na interação com as demais artes a música seja sempre a companhia mais agradável.

Dito de outra forma, a música é uma linguagem que estabelece uma comunicação direta da aparência com a essência, vontade em si, e o sentimento possibilita o meio para a passagem (Übergang) de um âmbito ao outro. Ora, não era essa a dificuldade intransponível de toda filosofia?

Consciente disso, Schopenhauer especula: se a música expressa “com grande precisão e verdade” a essência do mundo, explicitada pela filosofia sob o conceito “vontade” e, além disso, a filosofia é “a correta e plena repetição e expressão da essência do mundo em conceitos os mais universais”, então, supondo-se uma explicação detalhada da música, “uma repetição exaustiva em conceitos daquilo que ela exprime em tons”, essa seria uma explicação em conceitos do próprio mundo, ou seja, “seria a verdadeira filosofia” (SCHOPENHAUER, 2015a, § 52, p. 306). O supremo grau de compreensibilidade da música, compreensível mesmo entre os animais menos complexos, confere-lhe uma importância superior a qualquer outra em *O mundo como vontade e como representação*. Não à toa, a melhor analogia para a unidade metafísica da natureza é um acorde musical, que faz corresponder toda a multiplicidade de vozes ao mesmo tom fundamental. Com efeito, a importância da música no pensamento metafísico de Schopenhauer resulta no reconhecimento de um âmbito de justificação possível para o discurso filosófico, a prova definitiva da verdade filosófica e, portanto, a solução possível do paradoxo da filosofia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vontade em si possui uma natureza alheia às formas do conhecimento, pois é originariamente anterior a elas e se apresenta na forma de um problema irresoluto para a razão, já que não pode ser expressa pela via dos conceitos abstratos, estofo da linguagem, das ciências e da filosofia. Por isso mesmo, a vontade tem de ser expressa apenas negativamente, pelo conceito de sentimento, este “não-conceito” que acolhe em seus exemplos a parte exterior à esfera do conceito. Desse modo, a consciência de si nos leva imediatamente à raiz do princípio de razão suficiente, a vontade, um fundamento sem fundamento do agir. Essa verdade filosófica é radicalmente distinta das outras verdades e não pode ser, assim, demonstrada; todavia, torna-se possível por meio dela a

passagem da vontade individual para a vontade cósmica ou metafísica, vontade considerada enquanto essência íntima da natureza.

A negatividade do sentimento é uma negatividade relativa à positividade dos conceitos abstratos. Não decorre disso, porém, que os sentimentos sejam experimentados negativamente, pelo contrário, o esforço argumentativo de Schopenhauer visa a mostrar como, apesar de negativos na linguagem, os sentimentos são positivos na experiência, domínio no qual a negatividade da linguagem abstrata é plenamente significativa. Por conseguinte, na música, domicílio do sentimento, Schopenhauer encontra a justificação de sua metafísica da vontade, de modo que “metafísica da vontade” e “metafísica da música” se tornam termos intercambiáveis. Ao acolher a primazia da compreensão frente à explicação, a linguagem musical amplia o escopo teórico da linguagem na filosofia de Schopenhauer, obrigando-o a sempre ter de prestar contas com a experiência.

SILVA, L. C. On the sentiment's conceptual negativity or the schopenhauerian philosophy of language. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 1, p. 173-188, Jan./Mar., 2020.

ABSTRACT: Arthur Schopenhauer has a notion about the nature of the concept that runs through his thinking since the beginning of his philosophical production. Initially approached from its abstract rational meaning, in *The world as will and representation*, the concept acquires deeper traces from sentiment (*Gefühl*). The “non-concept” concept of sentiment will determine the direction of Schopenhauer’s philosophy by highlighting the limits of language. The philosophical language, therefore, expresses a paradox, since it intends to manifest, in abstract language, a concrete content, whose nature cannot be determined by it. As an abstract conceptual construct, philosophical language has a secondary and, thus, incomplete ontological status in relation to the content of concrete reality. Sentiments are the non-conceptual medium that clarifies the nature of concepts itself, and, consequently, the non-philosophical way that paradoxically best expresses the content of philosophy. In the recording of sentiment, Schopenhauer recognizes in musical language the proper justification scope of philosophical language.

KEYWORDS: Schopenhauer. Concept. Sentiment. Philosophy. Music.

REFERÊNCIAS

- BARBOZA, Jair. A crítica de Schopenhauer às Críticas de Kant ou como reverenciar um mestre distanciando-se dele. In: PINZANI, Alessandro; ROHDEN, Valério (org.). *Crítica da razão tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis: NEFIPO, 2010. p. 75-85.
- MOREIRA, Fernando de Sá. Linguagem e verdade: A relação entre Schopenhauer e Nietzsche em Sobre verdade e mentira no sentido extramoral. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 33, p. 273-300, 2013.
- RODRIGUES, Ruy de Carvalho. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. 2011. 303 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- SCHOPENHAUER, Arthur. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1942b. Bande 3. p. 101-268.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a visão e as cores*. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015a. t. 1.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015b. t. 2.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*. Campinas: Editora Unicamp, 2019.
- SILVA, Luan Corrêa da. A unidade ética em “O mundo como vontade e como representação” de Schopenhauer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 9, n. 2, p. 4-15, 2018.

Recebido: 29/09/2017

Aceito: 11/11/2019

CONQUISTAR O TERTIUM DATUR: SLOTERDIJK EM DEFESA DE UMA “ANTROPOLOGIA CIBERNÉTICA” (ENTRE HEIDEGGER, GÜNTHER E LATOUR)¹


Maurício Fernando Pitta²


José Fernandes Weber³

RESUMO: Martin Heidegger desenvolveu uma análise da metafísica e da tecnologia que questionava radicalmente seus pressupostos ontológicos. Contudo, para Peter Sloterdijk, autor de uma revisão do motivo da clareira (*Lichtung*) heideggeriana intitulada *Domesticação do ser: clarificando a clareira*, Heidegger padece daquilo mesmo que ele critica: uma pendência para a ontologia clássica que, desde pelo menos Platão e Aristóteles, separa o ser e o nada, basila o princípio de bivalência na lógica, excluindo qualquer terceira possibilidade, e permite os dualismos constitutivos da metafísica. Seguindo o antropólogo Bruno Latour, o qual evidenciara que “modernidade” não é senão uma crença na cisão entre os polos de forma e matéria, sujeito e objeto, natureza e cultura, também Sloterdijk vai atribuir a Heidegger a pendência à ontologia clássica, elevada ao nível da cisão entre o ôntico e o ontológico. Diante disso, o que sugere Sloterdijk? Uma alternativa à ontologia clássica na cibernética de Wiener e Günther, reatando os laços, desfeitos por Heidegger, entre ontologia e antropologia. Este trabalho tem por intenção articular a crítica de Sloterdijk, a investigação de Latour e a revisão ontológico-lógica de Günther, a fim de assentar bases para compreensão do projeto sloterdijkiano de se pensar a antropologia a partir de pressupostos cibernéticos.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia. Cibernética. Lógicas não-clássicas. Metafísica. Ontologia.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, e do CNPq (Bolsa Produtividade em Pesquisa, projeto “Filosofia, existência e finitude: Eugen Fink e a legitimidade de uma antropologia filosófica”).

² Professor substituto de Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Uberlândia, MG – Brasil. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná, mestre em Filosofia Contemporânea pela Universidade Estadual de Londrina, e bolsista financiado pelo programa CAPES/DS, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.  <https://orcid.org/0000-0002-9642-4072> E-mail: mauriciopitta@hotmail.com

³ Professor Titular (Adjunto B) da Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, PR – Brasil. Doutor em Educação (Filosofia da Educação) pela Universidade Estadual de Campinas, Bolsista Produtividade do CNPq (PQ-2).  <https://orcid.org/0000-0001-8402-7224> E-mail: jweber@uel.br

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n1.11.p189>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Na questão diretriz do projeto ontológico de Martin Heidegger, filósofo alemão do século XX responsável por resgatar a importância de se questionar a ontologia em geral, vigora uma relação forte entre esquecimento do ser e diferença ontológica (HEIDEGGER, 2012, p. 2-5; 2006, p. 66). Se o ser, no descobrimento da totalidade do ente, já se encobre como condição de possibilidade, é justamente pela cinética dupla de retração e mostração que se pode falar em diferença ontológica, isto é, velamento e esquecimento do ser junto ao desvelamento e presença do ente na totalidade (2000, p. 267; 2006, p. 41). A empreitada de Heidegger, em síntese, intende resgatar, diante do esquecimento, a situação na qual se permite voltar à diferença ela mesma, situação essa que é a do retorno ao habitar primordial na casa da linguagem, provedora “universal” de ser ao ente (1976, p. 313; 2000, p. 220). Mas tal retorno deve resguardar, isto é, velar (no sentido de “cuidar de”) o velamento mesmo. Aí reside a postura do pastoreio, a qual Heidegger evoca aos poetas e pensadores, possibilitando que a linguagem diga o ser no seu monólogo mais próprio, em seu tempo próprio (1976, p. 331). Dessa forma, em tempos da maquinação técnica absoluta do real, na qual o ente se mostra destituído de ser — isto é, como valor arbitrário e estoque de forças (2000, p. 15-18) —, que o filósofo batiza de *Gestell*, só o pastoreio diante dessa técnica que encobre o ser do ente como um todo em vista de seu “ser estoque” permite que tal retorno se faça possível. Todavia, frente à questão diretriz de Heidegger, a pergunta que se põe no espírito do deslocamento operado por Peter Sloterdijk, *foco primário do presente artigo*, é parelha àquela que, citada por Sloterdijk (2001, p. 160), articula Bruno Latour (2013), em tom de provocação: “Houve realmente alguém que esqueceu o ser?” (p. 66).⁴

⁴ A princípio, pode parecer arbitrária a colocação, lado a lado, das discussões de Sloterdijk e de Latour, preocupados com campos de problemas, de início, tão diversos. Porém, logo na leitura das primeiras páginas de *Domesticação do ser: clarificando a clareira* (2001, p. 142-234) — onde o filósofo alemão questiona a precedência do ontológico na diferença heideggeriana —, a passagem citada logo mais, extraída do livro *Jamais fomos modernos: ensaio de uma antropologia simétrica* (2013), escrito pelo pesquisador francês, em 1994, e que, nas palavras de Sloterdijk, “se afasta com necessária clareza com relação ao pietismo não empírico do recordar-do-ser [*Seins-Andenkens*]” (2001, p. 160, tradução nossa), aparece como indício de que suas empresas são afins. Dessa citação, seguiram-se, nos anos seguintes, artigos de Latour (cf. 2009a; 2009b) os quais afirmavam haver, entre o conceito central da antropologia latouriana, “redes”, e as “esferas” de Sloterdijk, uma forte confluência, a ponto de serem conceitos, em certo sentido, transmutáveis. O diálogo entre os dois, situado, entre outros, sob o pano de fundo da antropologia simétrica e das pesquisas em ontologia cibernética, e que, do ponto de vista de Sloterdijk, demonstra a pertença de ambos, junto a pensadores como Gilles Deleuze e Michel Serres, a uma espécie de “gigantomaquia [*Gigantenkampf*] do pensamento” (2001, p. 218, tradução nossa), reaparecerá com frequência, doravante, neste artigo.

Sloterdijk, na esteira de Latour, pretende repensar a diferença ontológica para poder desdobrar adequadamente a condição antropogênica do humanismo e, com isso, se defrontar com a questão, para ele, mal resolvida, da espacialidade em Heidegger (SLOTERDIJK, 1998, p. 336-345; PITTA, 2017). A pergunta feita por Latour, no tocante às preocupações teóricas do pensador do ser, também serve para a questão de um possível vir a ser do *Dasein*, em vista de sua condição de não-dado. Se o ente que um dia viria a ser o mortal da clareira pôde, de fato, chegar à clareira, de que forma investigar esse movimento, senão pondo em equilíbrio a balança assimétrica da diferença ontológica, a fim de abrir possibilidade de explicitar como o ente não-humano ôntico se permitiu ter uma precedência humana ôntico-ontológica, vislumbrando, assim, o mundo diante de si? A clareira, nesse sentido, deve ser repensada como ponto fulcral da própria hominização, isto é, como “resultado da história, quiçá [como] o acontecimento [*Ereignis*] por excelência.” (SLOTERDIJK, 2001, p. 159, tradução nossa). Portanto, ela não pode prescindir de uma investigação ôntica (sobretudo por parte da antropologia simétrica e da paleoantropologia), associada à ontológica, para que seja devidamente “clarificada” (*verdeutlicht*).

Sobre que bases, porém, pode Sloterdijk questionar a noção de diferença ontológica de Heidegger? Como Latour (2013, p. 66) consegue, frente a sua pergunta, responder que somente esquece o ser “aquele que acredita sinceramente que o Ser foi esquecido para sempre”? Como é possível que o ontológico seja posto no mesmo nível que o ôntico, considerando que o filósofo de Meßkirch já advertira inúmeras vezes, de forma coerente com sua investigação, para a possibilidade de aprofundamento do esvaziamento absurdo da *Gestell* como resultado inquietante do desenvolvimento cego das ciências positivas, ônticas, que não põem em questão seus próprios pressupostos ontológicos e se desdobram sobre a substancialização do ser? Por conseguinte, como fazer uma antropologia do processo histórico da clareira, se a própria antropologia, como também a psicologia, a psicanálise, a biologia, a fisiologia e todas as ciências que pautam seus aportes teóricos na pressuposição de um sentido de ser e de um sentido de humano metafísicos, necessitam de uma depuração ontológica (HEIDEGGER, 2012, §10), como já aconselhara Heidegger (1987), por exemplo, a Medard Boss e aos criadores da psicologia existencial (*Daseinsanalyse*), na metade do século passado?

Para Heidegger, é justamente por causa de uma linguagem, a qual não faculta que o ser se dê explicitamente e de partida, a não ser sobre uma

presentificação ôntica, que a pesquisa científica, pautada cada vez em determinada região do ente, não pode equivaler às considerações ontológicas, que, por fim, se veem às voltas com a renúncia e o pastoreio poéticos. No entanto, Sloterdijk volta o “feitiço” heideggeriano contra seu “feiticeiro” e salienta como o pensador do ser se mantém no mesmo registro da tradição. “Também Heidegger, por inegável que seja sua importância como destruidor da metafísica, esteve em parte preso a uma gramática que tem por pressuposto uma ontologia totalmente insustentável e uma lógica insuficiente.” (SLOTERDIJK, 2001, p. 216, tradução nossa) Sinal disso poderia ser encontrado, entre outros, em sua própria recaída nas tautologias ontológicas inescapáveis, que apontam os limites da linguagem, em seu recurso tardio aos poetas como únicos porta-vozes dos acenos do ser, diante da insuficiência da metafísica e na postura renunciadora do pastoreio que o pensador advoga como única postura saudável diante do niilismo da *Gestell* e do inescapável acabamento da metafísica.

A ontologia e a lógica às quais Sloterdijk se refere são aquelas que provêm desde, ao menos, de Platão e Aristóteles, isto é, a ontologia monovalente e a lógica bivalente.⁵ As duas são complementares e correspondentes. A preocupação de Heidegger com a “unidade de um conceito originário de ser” (HEIDEGGER, 1975, p. 219, tradução nossa) deriva da dívida que seu pensamento tem para com a ontologia aristotélica (VALENTIM, 2013, p. 6), cujo aporte central é a unidade substancial do ser, οὐσία, diante dos múltiplos modos de ser acidentais.⁶ Embora Heidegger não conceba o ser sob a égide do ente e da substância, voltando-se, com isso, contra Aristóteles (no sentido de “em uma direção mais fundamental” que o estagirita), é com o intuito de “encontrar uma ciência originária que não se desarticule das vivências singulares do ente [...], mas que descubra nessas vivências mesmas o ponto de conexão com o princípio transcendente de toda verdade” (CASANOVA, 2012, p. 23) que o filósofo alemão vai procurar desenvolver sua ontologia.

⁵ Ontologia monovalente (ou “clássica”, como a ela se refere Gotthard Günther [2004]), significa simplesmente uma ontologia que tem por único valor o “ser” (em sentido heideggeriano: o ente) como “realidade”, e opõe a isso o não-ser (isto é, o “não-ente”, o “nada”, que não é valor nenhum, mas apenas o negativo). Lógica bivalente, por outro lado, é aquela lógica, comumente chamada de “lógica clássica”, a qual opera por dois únicos valores-verdade, a saber, pela lei da não-contradição e pela recusa de um terceiro valor. A lógica bivalente corresponde (mas não se confunde, por ser de outro domínio) à ontologia monovalente, na medida em que seu valor de verdade serve para verificar a ocorrência do ente no domínio do real, enquanto seu valor de falsidade atesta sua não ocorrência.

⁶ O intenso diálogo de Heidegger com Aristóteles não se restringe aos problemas da ontologia. Também a filosofia prática aristotélica é decisiva para a elaboração de algumas noções heideggerianas, dentre as quais se destaca a noção de facticidade, central em *Ser e tempo*. A esse respeito, cf. VOLPI, 2013.

Desdobrando suas investigações no caminho de uma linguagem que mantém agrilhado qualquer pensador em divisões abissais entre “ser” (ente) e “não-ser” (nada), humano e não-humano (VALENTIM, 2013), alma e corpo, forma e matéria, sujeito e objeto, liberdade e determinismo, “nós” e “eles”, não é nada absurdo que seja exigido uma depuração ontológica (e, nesse sentido, também lógica e gramatical) de toda e qualquer ciência positiva e que, portanto, antes de seus desdobramentos regionais, seja necessário reformular a ontologia como um todo. Assim, para Sloterdijk, as intenções do projeto heideggeriano rumam a um objetivo afim ao dele, mas sucumbem nos mesmos pressupostos da tradição que ele intenta desconstruir.

Seria só a partir de uma virada cibernética, operada por volta de 1950 por teóricos como Norbert Wiener, William Ross Ashby, Heinz von Foerster e Gotthard Günther, que Sloterdijk (2001, p. 216-217) afirma abrir-se campo para investigações científicas que não isolem o objeto científico, o sujeito do conhecimento, bem como a natureza e a sociedade, o ôntico e o ontológico. Só assim é possível uma antropologia tal que, ciente de seus pressupostos ontológicos, permita compreender o processo antropogenético do *Dasein* e, com isso, dar novo influxo para uma compreensão do (lugar do) humano na era da *Gestell*. Por isso, serão necessários dois breves desvios — um pelos pressupostos da cibernética, importantes para compreensão do que está em jogo na argumentação de Sloterdijk, e outro pela crítica de um dos teóricos da cibernética às bases lógicas e ontológicas da tradição — para compreender como a cibernética influenciaria no afastamento de Sloterdijk com relação ao projeto heideggeriano.

Heidegger, por sua vez, foi um crítico tenaz da cibernética nascente. Já em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (HEIDEGGER, [1964] 2007), a partir da leitura de *Cibernética: ou controle e comunicação no animal e na máquina* (WIENER, [1952] 1985), de Wiener, um dos textos iniciais da cibernética, o filósofo diz que esse novo ramo do conhecimento, em sua abrangência, totalização e unificação da totalidade do ente como fluxo variável, retroalimentacional e sistêmico entre informação e entropia, representa a mecanização e o esvaziamento do humano, do mundo, do pensamento e da linguagem.

A cibernética foi uma ciência nascente que possibilitou, por seu caráter transdisciplinar, a junção de diversas áreas do conhecimento, estilhaçadas durante os séculos XIX e XX (GÜNTHER, 2004, p. 18). Essa unificação, em parte atingida pela ontologia cibernética, fora por muito tempo objetivo da ontologia clássica. Diga-se de passagem, essa característica unificadora

provém, antes, da *Teoria geral dos sistemas*, publicada em 1945, por Ludwig von Bertalanffy (1969), ramo da biologia moderna que teve influência sobre a cibernética, a ecologia, a sociologia, o direito, a psicologia, a neurofisiologia do conhecimento, a medicina, a psiquiatria, as teorias da administração, a economia política, a química e a física (LIMA, 2005, p. 253).⁷ Além disso, a cibernética de Wiener (1985) e Ashby (1956) constituiu-se em torno da busca de “desenvolver uma linguagem e técnicas” que os capacitassem a lidar “com o problema do controle e da comunicação em geral, e a descobrir o repertório de técnicas e ideias adequadas para classificar-lhe as manifestações específicas sob a rubrica de certos conceitos.” (WIENER, 1958, p. 17). Cabe, no entanto, o questionamento sobre que tipo de controle e que tipo de comunicação são esses, e se essa priorização do controle e da comunicação implica necessariamente o “perigo” que o filósofo de Meßkirch atribui ao nihilismo da *Gestell*.

Controlar significa, para a cibernética, desenvolver estratégias de ordenação contra “a desorganização em trânsito” (WIENER, 1958, p. 17) a que está sujeita a comunicação. Pressuposto, aí, está o conceito, emprestado pela cibernética da termodinâmica⁸, de *entropia*, isto é, de desorganização ou desinformação, ou, em outras palavras, “desordem crescente em um sistema em virtude da perda de potencial energético (isto é, degradação).” (MORAN, 2010, p. 414). “A tendência característica da entropia”, em um sistema fechado qualquer, “é a de aumentar” (WIENER, 1958, p. 14) até atingir um valor máximo”. Por conseguinte, entropia vem ligada à probabilidade. “Conforme aumenta a entropia,” segundo Wiener,

[...] o universo, e todos os sistemas fechados do universo, tendem naturalmente a se deteriorar e a perder a nitidez, a passar de um estado de mínima a outro de máxima probabilidade; de um estado de organização e diferenciação, em que existem formas e distinções, a um estado de caos e mesmice. No universo de Gibbs, a ordem é o menos provável e o caos o mais provável. (WIENER, 1958, p. 14).

⁷ Sobre a influência do neoplatonismo no nascimento da teoria dos sistemas e da cibernética, cf. LIMA, 2005, p. 253-286. A trilogia *Esféras* de Sloterdijk, sobretudo no final do primeiro volume (SLOTERDIJK, 1998) e ao longo de seu segundo volume (*id.*, 1999), está salpicada de referências a Plotino, Agostinho, Nicolau de Cusa, Leibniz e outros, essenciais para a “história da esfera” sloterdijkiana, os quais aparecem já na epígrafe do livro de von Bertalanffy (cf. 1969, p. v), levando, segundo Lima, a “tocha olímpica” das heranças platônica, neoplatônica e mística até os tempos atuais da teoria dos sistemas. Sloterdijk, por sua vez, parece reconhecer a mesma dívida.

⁸ Mais precisamente, pela leitura estatística, físicos como Willard Gibbs, James C. Maxwell e Ludwig Boltzmann fizeram da termodinâmica (cf. WIENER, 1958, p. 10). Essa leitura, por si só, já constitui, segundo Wiener, uma ruptura com a física newtoniana e, portanto, requer, como a física quântica, uma outra relação com a referência ao mundo físico em geral.

Nesse sentido, a cibernética se constitui na articulação da tensão entre a tendência desordenadora, entrópica, do sistema e sua contratendência, neguentrópica.⁹ Por isso, a cibernética de Wiener não se fecha no conceito de entropia. Para além dele, é necessário considerar outros dois conceitos: *informação* e *retroalimentação* (*feedback*). Eles, contudo, só fazem sentido ao se levar em conta o caráter *ambiental* ou *ecológico* da própria cibernética: “Em comunicação e controle, estamos sempre em luta contra a tendência da *Natureza* de degradar o orgânico e destruir o significativo” (WIENER, 1958, p. 17, grifo nosso) — com a “Natureza” compreendida como exterioridade entrópica.

Ao nivelar *viventes* e *máquinas* como sistemas abertos — o que abre margem para se interpretar um sistema aberto como uma *vida* (WIENER, 1958, p. 32) —, isto é, como sistemas que não se esgotam na tendência probabilística de deformação, dependendo de uma interação com o ambiente, Wiener reconhece a influência de Jakob von Uexküll, responsável pelo conceito de *Umwelt* (“meio ambiente”), em sua cibernética: o sistema cibernético necessita da recepção controlada e local de mensagens do meio entrópico, para agir em contratendência neguentrópica, como ocorre com o círculo funcional de von Uexküll (2010, p. 49). “O processo de receber e utilizar *informação* é o processo de nosso ajuste às contingências do meio ambiente e de nosso efetivo viver nesse meio ambiente.” (WIENER, 1958, p. 17-18, grifo nosso) Ajustar-se às contingências implica desenvolver um movimento contrário ao do exterior, isto é, um movimento contrário à da entropia. Assim, “é possível interpretar a informação conduzida por uma mensagem como sendo, essencialmente, o *negativo de sua entropia* e o *logaritmo negativo de sua probabilidade*.” (WIENER, 1958, p. 21, grifos nossos). Informação é, portanto, diretamente proporcional à neguentropia. É para poder ajustar-se de acordo com as circunstâncias do meio externo e manter essa neguentropia que o sistema necessita de retroalimentação, isto é, do reajuste constante de sua resposta ao ambiente de acordo com a mensagem recebida ou, em outras palavras, “da capacidade de poder ajustar a conduta futura em função do desempenho pretérito.” (WIENER, 1958, p. 33).¹⁰

⁹ Referente ao termo *neg-entropy*, “neg-entropia”, “entropia negativa” ou “antientropia” (cf. WIENER, 1958; 1985; BATESON, 1999). Para facilitar a pronúncia e a absorção, no português, optamos aqui pelo uso do termo “neguentropia”, sem o hífen.

¹⁰ Outra formulação da noção pode ser encontrada em Gregory Bateson, responsável pela instauração de uma “epistemologia ecológica”: “Em todos os sistemas cibernéticos [...], uma ação corretiva é acarretada por *diferença*. [...] O termo técnico ‘informação’ pode ser sucintamente definido como *qualquer diferença que faz diferença em algum evento posterior*. Essa definição é fundamental para toda análise de organização e sistemas cibernéticos. A definição conecta tal análise com o resto da ciência, na qual causas de eventos não costumam ser diferenças, mas forças, impactos e afins. A conexão é

Logo, o que a cibernética quer dizer com “controle” está em correlação direta com a relação ecológica do sistema (“vida”) com seu exterior e pressupõe o esforço constante de reverter localmente, no contexto do sistema, o movimento de deformação e de planificação. Em certo sentido, esse intento da cibernética parece se contrapor à vinculação que Heidegger postula entre ela e a homogeneização da *Gestell*, pois, a partir da equivalência entre informação e neguentropia, abre-se a possibilidade de questionar a tese de que a informação é equivalente à planificação da linguagem. Por seu caráter de produção de redundâncias, desinformativa, a *Gestell* se encontraria no ponto oposto ao da informação — ainda que essa informação seja suscetível de se desinformar, se planificar, se uniformizar. É necessário, contudo, ir mais a fundo na abordagem do impacto que concepções como a cibernética têm sobre as próprias bases do que está em questão, em vista da virada ontológica e lógica que, segundo Sloterdijk (2001, p. 216), teóricos desse movimento buscaram concretizar.

No caso, o autor de *Esféras* está se referindo, dentre os teóricos da cibernética, a Günther. Em uma leitura de uma de suas obras centrais, *Ontologia cibernética e operações transjuncionais* (GÜNTHER, 2004), de 1962, texto onde o teórico apresenta os pressupostos básicos de questionamento dessa perspectiva clássica da ontologia e da lógica metafísicas, é possível entender de que forma Günther pretende desenvolver uma nova abordagem para complementar a ontologia e a lógica clássicas, as quais priorizam um dos âmbitos dos dualismos clássicos — ideia–sensibilidade, forma–matéria, sujeito–objeto etc. Para ele, é necessário reconstruir os pressupostos ontológicos e lógicos em vista dos próprios objetos que a cibernética (e, antes dela, a física quântica) colocaram em questão. Nesse sentido, ele afirma que

[...] nossa ontologia presente (clássica) não dá conta de “tudo”. Ela exclui certos fenômenos do ser da investigação científica, declarando-os de natureza irracional ou metafísica. A situação ontológica da cibernética, contudo, é caracterizada pelo fato de que o próprio aspecto do ser que a tradição ontológica exclui do tratamento científico é o coração temático e centro dessa nova disciplina. Já que é impossível negar a existência de novos métodos e de resultados positivos produzidos pela pesquisa em cibernética, não temos escolha a não ser desenvolver um novo sistema de ontologia junto a uma correspondente teoria de lógica. Os métodos lógicos que são usados *faute de mieux*¹¹ em cibernética pertencem à velha tradição

classicamente exemplificada pelo motor térmico [*heat engine*], onde a energia disponível (*i.e.* entropia negativa) é uma função de uma *diferença* entre duas temperaturas. Nesse exemplo clássico, ‘informação’ e ‘entropia negativa’ se sobrepõem.” (BATESON, 1999, p. 381, tradução nossa).

¹¹ Em francês, no original. “Na falta de algo melhor”, em tradução livre.

ontológica e não são suficientemente poderosos para analisar aspectos recentes da realidade que estão começando a emergir de uma teoria dos autômatos. (GÜNTHER, 2004, p. 1, tradução nossa).

Uma “ontologia cibernética”, como propõe Günther, deveria escapar aos dualismos engendrados pela tradição, já que os objetos de teorias emergentes, como a cibernética, não se enquadram em nenhum deles e não são totalmente explicados no quadro da ontologia e da lógica clássicas. Ao intento de desenvolver uma alternativa se dedica seu artigo de 1962. Não adentraremos, contudo, em suas teses centrais, mas apenas na problematização desses dualismos, a fim de compreender como eles operam.¹²

Segundo Günther, nesses dualismos, ocorre uma espécie de “enantiomorfismo”, isto é, a simetria de estruturas que não se tocam nem se sobrepõem e que, dessa forma, como em uma imagem espelhada, são simetricamente opostas (GÜNTHER, 2004, p. 10). Espelhando-se mutuamente, os polos de cada dualismo mantêm-se cindidos por um abismo essencialmente intransponível ou, por outro lado, confundem-se, mas de uma perspectiva unitária que anula, invariavelmente, a possibilidade do outro polo — por exemplo, a totalidade do ente de uma perspectiva objetiva engloba, objetificando, qualquer forma de subjetividade, e vice-versa. Dessa maneira, a lógica bivalente¹³, amparada na ontologia monovalente, fica presa a uma dupla possibilidade de relação entre os polos do dualismo, expressos nos caracteres proposicionais de conjunção ($p \wedge q$) e disjunção inclusiva ($p \vee q$), no qual não se admite *tertium* intermédio. Essa dupla perspectiva é, de acordo com Günther (2004, p. 10), sumarizada, na lógica clássica, pelas duas expressões De Morgan, a seguir:

¹² Aqui, será necessário um brevíssimo excuro metodológico com o uso de notações simbólicas da lógica matemática, para facilitar a explicitação dos argumentos de Günther. Assim, “p”, “q” etc. indicarão proposições atômicas, “ \rightarrow ” indicará implicação (“se p ocorre, então q ocorre”), “ \leftrightarrow ” indicará implicação mútua (“p ocorre se e somente se q ocorrer”), “ \neg ” indicará negação (“p não ocorre”), “ \vee ” indicará disjunção inclusiva (“p ocorre ou q ocorre ou ambos ocorrerem”), “ \vee ” indicará disjunção exclusiva (“ou p ocorre, ou q ocorre”), e “ \wedge ” indicará conjunção (“p e q ocorrerem”).

¹³ Essa lógica, a qual sustenta, conforme Günther, a própria tradição do pensamento ocidental, é preciso retomar de maneira sumária e com linguagem formal, ampara-se na duplicidade de valores-verdade, verdade e falsidade, e nos princípios de identidade, ($p \equiv p$), que reproduz logicamente, pela complementaridade da lei da não contradição, $\neg(p \wedge \neg p)$ e do terceiro excluído ou *tertium non datur*, ($p \vee \neg p$), a monovalência ontológica e a bivalência de valor-verdade lógica. Sloterdijk faz referência, ao citar Günther, à desobediência, sobretudo, à última (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 216-218).

$$\text{DM1: } (p \wedge q) \equiv \neg(\neg p \vee \neg q)$$

$$\text{DM2: } (p \vee q) \equiv \neg(\neg p \wedge \neg q)$$

Entendamos “p” e “q” como os polos simetricamente opostos dos dualismos clássicos (como, por exemplo, “sujeito” e “objeto”). As expressões acima, em sua mútua implicação, são circulares e tautológicas. Em DM1, o primeiro lado da expressão, indicando a totalidade do ente, diz que ambos ocorrem necessariamente e, assim, que a totalidade do ente engloba e confunde ambos os polos: “o todo do ente abarca p e q.” Os dois polos têm de ocorrer e, portanto, é impossibilitada a não ocorrência de um deles (ou de ambos). Assim, ambos devem necessariamente ocorrer. Por outro lado, em DM2, na ocorrência de um dos polos (ou de ambos, mas não necessariamente), fica impossibilitada a não ocorrência concomitante dos dois polos e, por conseguinte, ao menos um dos polos deve necessariamente ocorrer: “O todo do ente possui necessariamente p ou q.”

Günther aponta que analisar ambos seria ocioso, pois de ambos ele retiraria logicamente as mesmas conclusões, e, por isso, suas investigações, no artigo, se voltam ao DM1, isto é, ao ponto de vista conjuntivo (GÜNTHER, 2004, p. 10-11). Segundo ele, nessa perspectiva, “é então possível fazer proposições empiricamente conjuntivas sobre sujeitos e objetos em um contexto no qual todos os termos são uniformemente designados.” (2004, p. 11, tradução nossa) Assim, por exemplo, os dois extremos simetricamente opostos do idealismo e do realismo se encontram sob a mesma lógica: se $(p \wedge q)$, de DM1, são compreendidos sob o espectro do idealismo, todos os entes são inseridos no âmbito do sujeito solipsista, cabendo aos entes exteriores, “reais”, o âmbito do não-ser. E a recíproca é verdadeira: de uma perspectiva realista, a totalidade de $(p \wedge q)$ exclui o âmbito subjetivo do conhecimento, fadado à condição de supérfluo e enganador, criador de ilusões e limitado às contingências.¹⁴

Para Günther, fazemos proposições dessa perspectiva no nosso discurso diário e, por isso mesmo, “tudo o que falamos sobre sujeitos é expresso em termos que designam objetos.” (2004, p. 11, tradução nossa). Quando, porém, voltamos para linguagens mais técnicas e cuidadosas, como a linguagem

¹⁴ Em *Esferas III* (SLOTTERDIJK, 2004, p. 216-218), Sloterdijk alude ao mesmo dilema entre idealismo e realismo, que buscam responder à questão “dos modos de ser do descoberto antes do descobrimento” (*ibid.*, p. 216, tradução nossa), e faz referência a Latour e Heidegger, como pontos de encontro complementares, apesar de suas diferenças, as quais possibilitam a abertura de um “terceiro caminho” (*ibid.* p. 217, tradução nossa).

formal, nos damos conta, segundo o autor, desse caráter enantiomórfico e, com isso, de sua insuficiência para tratar de fenômenos que escapam ao esquema dualista, como os sistemas complexos da cibernética nascente, os quais englobam objetos, sujeitos, ambiente etc., bem como um aglomerado de híbridos dos três. É necessário, diante de uma ontologia cibernética que não mais permite enquadrar o mundo em um esquema monovalente e não-contraditório, recusar o princípio do terceiro excluído, possibilitando a assunção de outros valores (além dos valores objetivos de afirmação e negação), como o de “transjunção” (além de conjunção e disjunção, que faz com que a negação seja a transposição de uma variável em outra; 2004, p. 11), e, assim, a possibilidade de operar com sistemas complexos, ou seja, não só com os polos, mas com as mediações também. A relevância da obra de Günther consiste em ser uma proposta de aplicação desse tipo de lógica (2004, p. 11), nisso residindo a importância do seu estudo para os problemas aqui discutidos.

A crítica de Günther à ontologia da tradição é análoga à de Latour, em *Jamais fomos modernos* (2013), quando o antropólogo põe em questão a divisão rígida dos ditos “modernos” entre cultura e natureza, ecoando o dualismo já preexistente na tradição entre forma e matéria, sujeito e objeto. O que chamamos de “modernidade”, objetos naturais e fatos culturais, indissociáveis, consiste no esforço teórico por purificar uma região do ente da outra, delimitando o escopo de alcance e ensejando que se possa analisar a natureza como natureza e a sociedade como sociedade. Conforme Latour, a operação de purificação (isto é, de separação entre natureza e cultura), que distingue os modernos de todo não-moderno, é só um construto teórico, o qual, apesar de sua eficácia, não garante a separação que pretende e, inclusive, gera paradoxos: enquanto o moderno vê a natureza como transcendente, determinista e sublime, ele a constrói nos laboratórios de ciência experimental; por outro lado, enquanto é dito que “todo o poder emana do povo”, fazendo com que a sociedade seja um construto imanente de uma comunidade livre, o Estado-“Leviatã” é posto como o todo-poderoso transcendente que controla irrestritamente a vida política da sociedade.

Se, desse modo, os modernos pretendem, como no DM2, separar os polos, isto é, postular ($p \vee q$), não escapam eles à brecha aberta pela disjunção inclusiva de DM2, própria da lógica do terceiro excluído. O termo ($p \vee q$), que permite probabilisticamente (ou seja, em 25% de todas as combinações) que os polos aconteçam simultaneamente, acaba gerando “híbridos”, quer dizer, conjuntos de ($p \wedge q$) que agregam e misturam, justamente, os dois

polos. O problema se manifesta, quando se percebe que o que caracteriza o moderno não é a separação dos polos por uma disjunção inclusiva (segundo a qual $[p \wedge q]$ em um quarto das possibilidades), mas por uma disjunção exclusiva, aos moldes do *tertium non datur*, que favorece exclusivamente a ocorrência de um dos polos, mas não dos dois. Dessa forma, se $(p \vee q)$ pretender ser uma disjunção exclusiva, ou seja, $(p \vee q)$, a fórmula $(p \wedge q) \rightarrow (p \vee q)$ mostra-se contraditória.¹⁵ Como visto, os modernos são modernos nas representações, contudo, não-modernos na prática. Por outro lado, os pré-modernos, de acordo com Latour, tendem a ser, por suas representações monistas, extremamente purificadores na prática, já que “todo monstro¹⁶ se torna visível e pensável e expõe explicitamente graves problemas para a ordem social, o cosmos ou as leis divinas.” (LATOURE, 2013, p. 46) Assim, podem apenas representar o DM1, em oposição ao DM2, e recaem em um tipo de paradoxo invertido: permitindo $(p \wedge q)$ nas representações, acabam, contra a implicação de DM1, possibilitando com que $(\neg p \vee \neg q)$, na prática, aconteça, ou seja, ou que um dos dois não ocorra, ou que os dois não ocorra ao mesmo tempo, mas impossibilitam o surgimento de $(p \wedge q)$ fora das representações.

¹⁵ Nas fórmulas De Morgan, o conectivo complementar ao da conjunção é o da disjunção inclusiva, não exclusiva, pois a última é totalmente inversa à expressão conectiva: $(p \vee q)$ diz simplesmente que não há possibilidade de $(p \wedge q)$ — enquanto $(p \vee q)$ admite $\frac{1}{4}$ de possibilidades de ocorrência simultânea de $(p \wedge q)$.

¹⁶ “Monstro”, aqui, também é sinônimo de “híbrido”. O termo “monstruoso [*Monströs*]” (SLOTTERDIJK, 2001, p. 151, tradução nossa), expresso no alemão também pela palavra *Ungeheuer*, o qual significa, além disso, “desmesurado”, será importante para Sloterdijk, sobretudo em *Esferas III* (cf. *id.* 2004: “Aparece o monstruoso [*Ungeheuer*]” in “Prólogo: Nascimento da espuma”, p. 79), e coaduna com a explicação de Latour (cf. 2013, p. 53) sobre a proliferação dos híbridos na contemporaneidade. Para Sloterdijk, os termos são intercambiáveis, como quando, em *Domesticação do ser*, o autor se refere à “trivialização do monstruoso [*Ungeheuren*]” (SLOTTERDIJK, 2001, p. 152) e, em nota, cita uma obra de Friedrich G. Jünger “sobre a crítica do monstruoso trivial [*Trivialmonströsen*] no século 20” (*ibid.* nota 13). Uma tradução interessante a *Ungeheuer*, a que nos referiremos quando necessário, pode ser dada pelo termo “descomunal”, pois ele parece implicar ambos os sentidos em uma confluência “titânica”, diversa da ordem “olímpica” a que remete Heidegger com seus “deuses”; além disso, o termo *Geheuer* pode ser traduzido aproximadamente como “certo”, “comum”, “normal”, como na frase “*das ist mir nicht ganz geheuer*” (“isso não me é muito certo” ou, de modo menos literal, “isso me parece muito suspeito”). Logo, des-comunal é o que foge ao comum, ao normal, confluindo com a afirmação de que “o extraordinário [*Äußerste*] aparece, se aqui, no entanto, cabe falar em aparecer, na cotidianeização do monstruoso [*Veralltäglichen des Monströsen*].” (*ibid.* p. 151, tradução nossa) Logo, o período de “situações complexas” ou “médias”, e não mais “extraordinárias”, chegaria no momento em que o descomunal teria se tornado comum, cotidiano e, portanto, imperceptível, como nas décadas que sucederam, segundo Sloterdijk, à Segunda Guerra Mundial, quando, não mais explicitando os acontecimentos extremos em ocasiões pontuais, tornou-se algo que não mais espanta e assombra (cf. *ibid.* p. 151-152).

Se alterarmos as expressões De Morgan, a fim de buscar um estado de coisas em que, apesar da purificação, se engendram híbridos — ou vice-versa —, obtemos: DM1': $(p \wedge q) \equiv (\neg p \vee \neg q)$; DM2': $(p \vee q) \equiv (\neg p \wedge \neg q)$. Seja interpretando “ \vee ” como disjunção inclusiva, seja como exclusiva, nas duas expressões, do ponto de vista da lógica clássica, incorre-se em contradição, pois elas implicam que: em DM1', da existência necessária e simultânea dos dois polos, um ou outro polo (ou ambos) possa não existir; e, em DM2', que da existência facultativa de um dos polos (ou de ambos, no caso de disjunção inclusiva), a não existência necessária de ambos deve ser verdadeira. Embora Latour não expresse isso na simbologia lógica e não proponha necessariamente a assunção de uma lógica transjuncional aos moldes de Günther, é visível, a partir dessas contradições inerentes à condição dupla de purificação e tradução, que a lógica clássica é insuficiente, o que pode apontar para insuficiências na ontologia monovalente, tais como as apontadas pela cibernética.

Como Günther, preocupado com “sistemas” (GÜNTHER, 2004), Latour também está preocupado em abrir campo de investigação para as mediações que, no registro latouriano, são chamadas de coisas (como “causas”, em sentido próximo ao heideggeriano, significando a reunião de uma totalidade), quase-objetos (retirado de Michel Serres), caixas-pretas¹⁷,

¹⁷ Esse uso, por Latour, do conceito cibernético de “caixa-preta” (*black box*) exemplifica sua afinidade com as discussões da cibernética — conceito que, a propósito, também aparece em Bateson (1999) e que demonstra bem o que está em jogo: um sistema de tão alta complexidade e hibridismo que, na cibernética, é simbolizado simplesmente por uma caixa preta. “A expressão *caixa-preta* é usada em cibernética sempre que uma máquina ou um conjunto de comandos se revela complexo demais. Em seu lugar, é desenhada uma caixinha preta, a respeito do qual não é preciso saber nada, senão o que nela entra e o que dela sai.” (LATOUR, 2000, p. 14). Flusser, inclusive, em sua *Filosofia da Caixa Preta* (2011), escrito pela primeira vez em português, pensa no aparato fotográfico (e, por extensão, em toda tecnologia pós-histórica) como uma caixa-preta que ilude o fotógrafo: o fotógrafo, ao pensar que controla o aparelho (isto é, que é um sujeito autônomo e inaugurador de uma cadeia causal de acontecimentos), como um funcionário do aparelho, não percebe que ele está, contudo, restrito à programação complexa já inscrita no aparelho — e, falando com Latour, a todo o coletivo que o aparelho pressupõe e esconde. “Pelo domínio do *input* [entrada] e *output* [saída], o fotógrafo domina o aparelho, mas pela ignorância dos processos no interior da caixa, é por ele dominado.” (*ibid.* p. 44). Latour (2013) inclusive cita a câmera Kodak automática como exemplo de caixa-preta ecoando Flusser — e o atualizando, já que Flusser tratava de câmeras analógicas dos primórdios da fotografia já como caixas-pretas, enquanto Latour argumenta que a complexidade da câmera analógica automática (e, poderíamos dizer, hoje, da câmera digital) enquadra o aparato mais rigorosamente no conceito *strictu* de caixa-preta; “não é simplesmente uma questão de número de aliados, mas de sua atuação como um todo unificado.” (*ibid.* p. 217) Se seguirmos a suspeita de que a concepção de técnica do antropólogo francês em muito se aproxima à de Sloterdijk (como discorreremos mais abaixo), abrem-se mais pontes interessantes entre as obras de Sloterdijk e Flusser, para além da “filosofia da migração” do pensador tcheco-brasileiro, citada por Sloterdijk em *Esféras III* (cf. FLUSSER, 2003; SLOTERDIJK, 2004).

coletivos e redes¹⁸ (que, como disse Latour, são equivalentes às “esferas” às quais alude Sloterdijk [LATOUR, 2009b]). As mediações, as quais emergem a despeito da purificação levada a cabo pelos modernos, são mistos de natureza e cultura, englobam os discursos tanto quanto entes naturais, igualam os elementos divinos e não divinos e permitem aproximar os “modernos” (ou seja, o humanismo europeu, ou o “nós”) e os “não modernos” (“eles”, “outrem”), usualmente vistos sob o prisma antropocêntrico como partes de uma natureza transcendente a ser dominada e domesticada ou objetos de estudo — inclusive, para a antropologia clássica, que não se preocupava com uma abordagem simétrica (LATOUR, 2013).

A contínua tentativa de purificação moderna, inconsciente da proliferação sub-reptícia dos híbridos, continua até o extremo, segundo Latour, e culmina, passando pela separação semiológica da linguagem com relação aos extremos natureza-cultura, na distinção heideggeriana do ontológico frente a todo ôntico e em sua consequente assimetria (cf. LATOUR, 2013, p. 64). O que se inicia como uma tentativa de destruição da metafísica, que levaria a cabo o plano de alçar os coletivos à devida dignidade teórica, termina por reduzir todo o mundo ôntico — técnicas, ciências, política, sociologia, psicologia, antropologia, historiografia, economia, filosofia etc. —, visto sob o prisma do “puro arazoado do ser (*Ge-Stell*), [...] destino inelutável (*Geschick*), [...] perigo supremo (*Gefahr*)” (LATOUR, 2013, p. 65), a resultado presente do esquecimento do ser. Para o pensador francês, Heidegger, suspendendo o De Morgan inteiro, em vista do simples ontológico, cai na armadilha dos modernos, a qual não é senão a armadilha da própria ontologia clássica e, dessa forma, mantém-se, também, um moderno.¹⁹

¹⁸ Deixamos de lado aqui, por ora, em vista da brevidade do texto e de nosso escopo, as devidas nuances teóricas que Latour imprime aos conceitos aqui expostos.

¹⁹ A questão de saber se a crítica de Latour e Sloterdijk a Heidegger é justa é uma questão de difícil abordagem. Não intentamos, com este artigo, defender a legitimidade da crítica ou buscar desconstruí-la. Limitamo-nos a tomar Heidegger, conforme lido por Sloterdijk, como uma possibilidade, entre outras, base válida para uma determinada construção filosófica posterior, assim como, ao lermos Heidegger, admitimos sua interpretação de Nietzsche, para compreender o projeto ontológico do primeiro deles. Em certo sentido, ainda, vale notar que, lida a partir da argumentação de Günther (que também lera Heidegger, e era a ele, debitário), ou seja, lida com base na pressuposição de que “uma ontologia não é nada além de uma prescrição bem genérica de como usar uma lógica no mundo existente” (GÜNTHER, 2004, p. 3, tradução nossa), a crítica de Latour e Sloterdijk não visaria à “ignorância” de Heidegger frente a lógicas não-clássicas — Heidegger, bem se sabe, foi professor de lógica e conhecia as pesquisas em lógica formal de seu tempo; seu pensamento pode ser lido, inclusive, em função do viés da lógica modal, como o faz Robson R. Reis (cf. 2014). Visaria, por outro lado, a uma possível pendência *ontológica* heideggeriana, isto é, à pendência de desconstruir a ontologia da tradição (ôntica), sem partir do princípio de que ela reduziria o todo à monovalência do “ente”, verso à

Qual a alternativa de Latour, portanto? Assumir uma postura s milde   da cibernética, iniciando um outro tipo de antropologia, p s-estrutural e simétrica (ecoando estudos etnológicos e etnográficos, entre outros, de antropólogos como Philippe Descola e Tim Ingold, e reverberados na obra de antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro e Marilyn Strathern), que permitiria conciliar ontologia e antropologia.²⁰ Para isso, seria necessário elevar os objetos ao grau dos sujeitos, pondo em simetria a aparente assimetria moderna entre humanos e não-humanos e, junto disso, a assimetria entre natureza e cultura, trazendo as media es   tona como objetos de estudo teórico e ensejando conciliar o ôntico com o ontológico heideggeriano. Dessa forma, nos coletivos de Latour, também habitariam os deuses, como nos caminhos da floresta (*Holzwege*) do pensamento de Heidegger (LATOURE, 2013, p. 66).

 , pois, a partir dos apontamentos de Günther e Latour que Sloterdijk consegue deslocar-se da obra heideggeriana para poder investigar a antropogênese. Concordando com eles, o filósofo de Karlsruhe afirma que

[...] todos os objetos culturais são, por sua constitui o, *híbridos* [*Zwitter*] com um “componente” espiritual e outro material, e [que] todo intento de dizer o que eles “propriamente” são nos limites da lógica bivalente e da ontologia monovalente termina irremissivelmente em redu es estéreis e abrevia es destrutivas. (SLOTERDIJK, 2001, p. 216, tradu o e grifo nossos).

sua ausência, “nada”, sem considerar, ao menos, um segundo valor *ontológico*, associado a, ao menos, um terceiro valor *lógico*. Com efeito, no lugar do “nada”, Heidegger teria introduzido o “ser” ou o *Ereignis* como não-fundamento (*Ab-grund*) do ente na totalidade — mas o ente continuaria sob o primado da monovalência: ou “ser” (ente), ou nada (*Ereignis*). Sloterdijk (o qual reconhece que a obra de Heidegger abre essa possibilidade) e Latour parecem sugerir, com uma *ontologia do híbrido*, não a aboli o de uma diferença ontológica, mas sua *imanência* na própria hibridagem. Talvez se possa interpretar que um segundo valor ontológico, nesse sentido, seria a inser o do ser no domínio não do mero ente, mas da “realidade” como um todo — abdicando-se de se falar em “nada”. Ou melhor: “admitimos não apenas ser mas também nada. Ser   e nada  . Além do sim e do não, em um nível teórico, uma terceira op o sempre existe. Através disso, nós damos   realidade da diferença uma vantagem sobre o valor da identidade e deixamos serem reais a diferença, o singular e o nada.” (SLOTERDIJK, 2016, p. 314-315, tradu o nossa) Assim, o “objeto” (ou melhor, a “coisa”, que *congrega* todo um *coletivo*) já traria consigo ôntico e ontológico, bem como natural e cultural.

²⁰   necessário ressaltar que a “virada ontológica” da antropologia não necessariamente se d  do mesmo modo em diferentes antropólogos, e que diversas vezes discordâncias absolutas com rela o a pressupostos fundamentais estão em jogo entre os nomes citados, como, por exemplo, a divergência entre Viveiros de Castro e Descola, a respeito do animismo (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 77ss.), ou a divergência entre os pressupostos antropológicos de Sloterdijk e Viveiros de Castro, a despeito da proximidade de ambos com a obra de Latour (cf. PITTA, 2019). Quanto   multiplicidade de posi es dentro disso que costumam chamar de “antropologia pós-estruturalista” ou “virada ontológica”, cf. CHARBONNIER; SALMON; SKAFISH, 2017; HOLBRAAD; PETERSEN, 2017.

Assim, o que Heidegger aponta como errância dos tempos da *Gestell* não passa, para Sloterdijk, da tentativa metafísica, desde Platão e Aristóteles, de dominar, embora não necessariamente de propósito, a totalidade do ente, compreendido por via da ontologia monovalente, pela lógica bivalente, ainda que o filósofo de Meßkirch tenha um papel crucial na desconstrução do discurso da tradição, ao já apontar uma tendência substancialista da ontologia ocidental (SLOTERDIJK, 2001, p. 216). Tem-se, nessa dualidade, uma dialética do senhor e do escravo que perdura por toda a história da tradição, na qual um polo se sobrepõe ao outro (SLOTERDIJK, 2001, p. 224). O humanismo clássico é, nesse sentido, o domínio do humano (forma, sujeito, espírito, cultura) sobre todo componente não-humano (matéria, objeto, natureza) e, nessa mesma lógica, a revolta do não humano contra o predomínio humano.

A cibernética, por outro lado, apesar de não resolver tudo, parece conferir novo alento às investigações sobre os híbridos, e, para Sloterdijk, a noção de “informação” insere-se “como terceiro valor entre o polo da reflexão e o polo da coisa” (SLOTERDIJK, 2001, p. 218, tradução nossa), ou entre os polos da forma e da matéria, da cultura e da natureza.²¹ Os híbridos, tal como a bomba a vácuo que Latour (2013) usa de exemplo para explicar suas mediações, possuem carga tanto da natureza transcendente, mas imanente no laboratório, quanto do contexto social imanente, mas transcendente pelo contrato social (LATOURE, 2013, p. 31). São, portanto, híbridos de objeto (passíveis de valor-verdade) e contexto (possuindo valores para além da bivalência lógica, que se refere ou a objetos reais, ou a fenômenos subjetivos).²² Assim, mesmo construídos por sujeitos, os híbridos são também reais e objetivos, “armazéns da história de sua produção ou memórias ligadas a coisas” (SLOTERDIJK, 2001, p. 218, tradução nossa), e é necessário, de acordo com Sloterdijk, que se conceba uma ontologia ao menos bivalente e uma lógica ao menos trivalente, a fim de lidar com o conceito de informação para além da noção segundo a qual informação é indício de que “o próprio

²¹ Vale citar aqui Flusser, para quem a entropia, isto é, a “segunda lei da termodinâmica, [...] diz que toda matéria tende a perder a sua forma (sua informação).” (FLUSSER, 2017, p. 198). A informação e a entropia estariam, assim, entre matéria e forma, na própria tensão entre “in-formação” e “de-formação”.

²² Extrapolando, de acordo com Günther, para além dos valores “verdadeiro” (1) e “falso” (2), para valores de tipo “3”, “4” etc. Se “1” e “2” se referem a objetos, passíveis de verificação, “3” pode aludir ao ambiente desses objetos, por “exclusão” dos objetos, e “4”, ao sujeito, por “exclusão” do ambiente. Chega-se a esses valores, *grosso modo*, admitindo o terceiro excluído e transformando o operador de negação em um operador “transjuncional”: a negação de 1 (verdade) gera 2 (falsidade), contudo, a negação de 2 gera 3, a de 3, 4, e assim sucessivamente (cf. GÜNTHER, 2004, p. 57-59).

da linguagem está reduzido à transmissão de sinais, isto é, a sua atrofia.” (HEIDEGGER, 1989, p. 26, tradução nossa). Por conseguinte, informação e mediação são termos coimplicados, e é necessário, para pensar a emergência de ambos, “conquistar o *tertium datur*” (SLOTERDIJK, 2001, p. 218, tradução nossa), ou seja, utilizar-se de um instrumentário lógico que recuse o princípio do terceiro excluído em favor do hibridismo.

Conforme Sloterdijk, trasladar-se a um outro tipo de concepção ontológica de mundo também implica reavaliar o sentido clássico da técnica e, com isso, reavaliar a “equação de ser humano e clareira”, essa agora impensável “sem sua origem tecnógena.” (SLOTERDIJK, 2001, p. 224, tradução nossa). Em uma época na qual a purificação ontológica não pode mais ocultar por assepsia teórica o surgimento do híbrido, isto é, “após a exploração da latência” ter-se efetuado, como questiona Pessanha (2016, p. 85),

[...] como encontrar um lugar ainda escuro e imune às explicações; um lugar-quadrindade (*Geviert*), onde entes como vírus e partículas não tivessem cidadania? Para Sloterdijk, um lugar assim, próximo do “frio vento do exterior” [...] teria de ser ele mesmo, paradoxalmente, produzido pela engenharia política e concedido não pelo ser, mas pela “produção técnica e assessoramento jurídico”.

Se a clareira e o *Da-sein* agora devem ser vistos sob o prisma do híbrido e se devem ser concebidos a partir de uma relação simétrica entre o ôntico e o ontológico, eles acabam tendo de ser parelhos aos coletivos de humanos e não-humanos de Latour, como aqueles envolvidos nos experimentos dentro de um laboratório, congregando realismo e antirrealismo, transcendência e imanência, natureza e cultura, ou seja, partindo de uma abordagem construtivista dos próprios coletivos. Para Sloterdijk, essa empreitada constitui uma espécie de “reconstrutivismo fantástico”, que visa a evitar recaídas em um evolucionismo que supõe o ser do humano o qual será investigado ou, por excesso de zelo explicativo, se esquece do ponto de partida “na clareira e no estado atual da civilização.” (SLOTERDIJK, 2001, p. 154, tradução nossa).

Dessa forma, para Sloterdijk, “estamos sobre um plano onde há principalmente a *técnica*.”²³ (2001, p. 245, tradução e grifo nossos). Não basta mais, segundo ele, pensar a produção tecnógena do humano na clareira

²³ Em francês, no original: “*Nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique.*” (SLOTERDIJK, 2001, p. 225)

de uma perspectiva alotécnica²⁴, como uma operação de “incisões violentas e contranaturais [pelos sujeitos] nos objetos encontrados [*Vorgefundene*] e [de] empregar matérias para fins indiferentes ou estranhos a elas.” (2001, p. 226, tradução nossa) Em direção oposta à alotécnica, Sloterdijk defende, em uma era na qual a informação é a nova ordem conceitual, o processo de antropogênese de uma perspectiva homeotécnica²⁵, na qual “as ‘matérias’ são concebidas desde seu sentido próprio e incluídas nas operações em virtude de sua máxima idoneidade.” (SLOTERDIJK, 2001, p. 227, tradução nossa) Mais uma vez, o filósofo alemão está dialogando com Latour, bem como com a tradição da cibernética, da antropologia, da biologia e da ecologia. Com intuito semelhante ao do pensador francês, Sloterdijk defende que a técnica, na contemporaneidade, deve ser visada na confluência que possui com a própria noção de mediação e seu correlato, o coletivo.

Tal confluência, que já se dá em *Jamais fomos modernos* (LATOURE, 2013), aparece em outro livro de Latour, *A esperança de Pandora* (2001), no capítulo onde o teórico francês discute a técnica em oposição à postura de Heidegger. Se, para o pensador do ser, nas palavras do pesquisador francês, “uma tecnologia jamais é um instrumento, uma simples ferramenta” e “nós mesmos nos tornamos instrumentos para o fim único da instrumentalidade em si”, “enquadrados por esse *Gestell*” (2001, p. 203), para o antropólogo francês, tal concepção se encontra, mais uma vez, no mesmo domínio simétrico que sua antítese apologética.

Aqui, estão em tensão duas formas de relação tecnológica e ecológica entre sujeito e meio: “determinismo do meio” e “instrumentalismo do meio”, na qual a primeira, para nos apropriarmos do exemplo da discussão sobre o porte de armas de fogo que Latour explora, no livro, se encaixa no *slogan* “armas [i.e. meios] matam pessoas” (*apud* LATOUR, 2001, p. 203), enquanto a segunda melhor se entende com o *slogan* “armas não matam pessoas; *pessoas* [i.e. sujeitos] matam pessoas” (*apud* LATOUR, 2001, p. 203). Na primeira, o meio é determinista, e o sujeito nada pode contra a influência do instrumento, que o domina; na segunda, por outro lado, levada ao extremo, o meio é mero instrumento neutro de um sujeito de posse de seus intentos pessoais, e o meio não influencia sua

²⁴ Do grego ἄλλος (állos), “outro”, e τέχνη. Portanto, “técnica do outro” ou “em outro”. Implica-se, nisso, a diferença entre um conformador técnico (atuante) e um conformado (atuado), proveniente da noção aristotélica de τέχνη como conformação causal de matéria.

²⁵ Como em “alotécnica”, provém do grego, ὁμοιος (hómoios), “similar”, associado a τέχνη. Logo, “técnica do mesmo” ou “no mesmo”, implicando similitude entre o atuante e o atuado e inversão mútua da dinâmica.

intenção. A *Gestell* heideggeriana parece flertar com a primeira, não fosse pelo fato de que ela não se reduz a um instrumento qualquer. Contudo, levando-se em conta que a *Gestell* é o próprio modo de descobrimento da clareira, destino do ser, não é difícil associá-la a “um monstro nascido entre nós que já devorou suas parteras involuntárias”, como pensa Latour (2001, p. 203), diferentemente do descobrimento como ποιήσις, no qual, em zelo à quadratura, vigora a liberdade do humano enquanto pastor do ser.

Para o teórico francês, nenhuma das concepções dá conta da emergência dos híbridos, como a situação do cidadão portando a arma (ou do fotógrafo portando sua câmera, de Flusser), tornado “arma-cidadão” ou “cidadão-arma” (LATOURE, 2001, p. 206), e escondem o próprio teor coletivista da técnica, quer dizer, sua condição de congregadora ou agenciadora de um conjunto de atuantes e aliados, “sujeitos” e “objetos”, humanos e não-humanos. Nesse sentido, é necessário relevar que a técnica, vista para Latour do prisma de um *modus operandi* (2001, p. 240), é nada mais do que uma mediação que permite o coletivo e que depende de uma mútua *interferência* e modificação entre os polos (2001, p. 205-208), de uma *composição* de diferentes agentes, humanos e não-humanos, implicados todos na “caixa-preta” de dado sistema, no qual a ação é resultado do próprio coletivo de atuantes (2001, p. 208-210), de um *entrelaçamento* e condensação de espaço e tempo (2001, p. 210-213), no qual as ações dos vários agentes “subsistem (no tempo) e se estendem (no espaço)” (2001, p. 240), agregando várias etapas na concretização do aparato, e de uma *transposição contínua* de fronteiras entre signos e coisas (2001, p. 213-219), significados e significantes, que faz com que a relação entre os diferentes atores seja de uma qualidade tanto simbólica quanto concreta, nas duas direções (dos não-humanos para os humanos e no sentido inverso). Logo, nem a arma nem o cidadão são, sozinhos, polos determinantes na construção do coletivo “arma-cidadão”, mas participam mutuamente, em interferência recíproca, na relação.

Assim, a técnica, no sentido de mediação, não é o oposto da ποιήσις dos antigos artesãos, que se constituía do mesmo modo, seguindo as mesmas etapas (LATOURE, 2001, p. 223-224), e a distinção quase de natureza entre uma técnica originária enquanto uma produção que deixa vigorar o ente no seu ser próprio e uma técnica moderna, tecnologia, enquanto provocação que expõe o ente à luz, sob a faceta esvaziada de mero estoque, não faz mais sentido, devendo ser subvertida (LATOURE, 2001, p. 223). “A diferença”, para Latour, “consiste em que o último [a técnica moderna] translada, permuta, recruta e mobiliza um número maior de elementos mais intimamente conectados,

com um tecido socio-natural mais finalmente urdido e complexificado que o primeiro.” (2001, p. 224). A técnica moderna, por conseguinte, evidencia mais a “descomunalidade”, a “monstruosidade” do próprio coletivo. Se entendida conforme os argumentos de Latour, a técnica como um todo, sempre ποιήσις enquanto τέχνη, mesmo em sua forma moderna de desvelamento, deve ser reposta na vizinhança de um outro importante conceito heideggeriano: λόγος. Podemos sintetizar a concepção heideggeriana de λόγος que, para ele, é a experiência originária do que seria a linguagem, da seguinte maneira: reunir um conjunto em uma unidade e deixar com que o conjunto vigore por si mesmo (LATOURE, 2001, p. 232-233). Dessa forma, pode-se compreender por que Sloterdijk (2001, p. 222, tradução nossa) assevera que

[o humano] é uma possibilidade regional da clareira e uma energia local de reunião. É um centro de reunião da verdade e do poder, mas não de todas as coisas: nisso enraíza-se o conceito pós-metafísico de *logos* [λόγος] e poesia [ποίησις], que acaso um dia se entenda que foi a ideia mais importante de Heidegger.

O humano é polo de um agenciamento, de um coletivo, isto é, da reunião de um conjunto (λόγος) em uma unidade que vigora por si mesma. Todavia, o humano não age sozinho; junto dele, todos os não-humanos atuam na constituição do coletivo (ou, já antecipado em termos sloterdijkianos, da esfera). Assim, se a clareira é o τόπος no qual se reúnem tempo e espaço, mortais e imortais, céu e terra, humanos e não-humanos, cultura e natureza, ontológico e ôntico, para Sloterdijk, ela será compreendida em termos técnicos e, como um produto (ou seja, produção da ποιήσις, trazida do encobrimento ao descobrimento), deve ser pensada também a partir de suas relações e métodos ônticos de produção.

Produto de que ou de quem? De Deus, da transcendência absoluta? Dos homens, da imanência social? Se a clareira é resultado da própria história de formação da clareira, ela deve ser concebida em um processo autógeno, mas se ela é, por si só, um produto técnico híbrido (e, por isso, não só ontológico como ôntico), concebido em sua confluência com um processo de mediação entre humanos e não-humanos, ela deve também ser visada em função de uma perspectiva que, congregando ontologia e antropologia, adversa aos intentos de Heidegger, permita pensar seu surgimento antropológico a partir de uma posição intermediária, entre o “acima” da transcendência e o “abaixo”

da imanência, em uma constituição de atuantes não-humanos ou, mais especificamente, “pré-humanos”²⁶ (SLOTERDIJK, 2001, p. 157).

Uma antropologia que, enfim, pautasse seus aportes em uma ontologia cibernética possibilitaria o intento de Sloterdijk de repensar a clareira ontológica heideggeriana junto à sua constituição ôntica. À investigação sloterdijkiana, a qual configura seu “reconstrutivismo fantástico” como uma narrativa de “fantasia filosófica” (2001, p. 154, tradução nossa), respeitando o ponto de partida heideggeriano do ente humano como constituinte de um mesmo *Da-sein*, mas não supondo o pré-humano como um ente que em potência (e, portanto, por natureza), já é um ontológico habitante da clareira, o autor batiza de “ontoantropologia”, espécie de correlato da antropologia simétrica de Latour, cujo objeto de investigação é o próprio movimento de antropogênese do humano. Poderíamos pensá-la, com certa liberdade, como uma “antropologia cibernética”: uma ontoantropologia do ponto de vista do *tertium datur* e que favoreceria pensar a subjetividade como um coletivo que envolve “sujeitos”, “objetos” e “meio”. Os apontamentos sobre uma tal antropologia cibernética — que, para Sloterdijk, tomará a forma de uma “esferologia” — deverão, contudo, ficar para outra ocasião.

PITTA, M. F.; WEBER, J. F. Conquering the Tertium Datur: Sloterdijk in defense of a “cybernetic anthropology” (between Heidegger, Günther and Latour). *Trans/formação*, Marília, v. 43, n. 1, p. 189-212, Jan./Mar., 2020.

²⁶ Esse termo não possui nada de misterioso. Com ele (ou com seu relativo, “pré-*sapiens*”), simplesmente, Sloterdijk aponta especulativamente para certa espécie de vivente que, participando inconscientemente de determinadas etapas da antropogênese, transfigurou-se na espécie que costumamos chamar de “humano” (ou *homo sapiens*). Ele cumpre uma função “fantasticamente reconstruída” e “paleo-ontológica” do gênero “*homo*”, que os paleontólogos costumam utilizar para definir a cisão entre o humano e o primata primitivo *Australopithecus* (cf. MCHENRY, 2009, p. 242) — com a diferença de que, para Sloterdijk, pensar o pré-humano não implica em pensar em um gênero ou espécie “a meio caminho da evolução”, como se visasse o humano, mas serve apenas como uma das duas âncoras (o pré-humano e a clareira) para reconstruir especulativamente uma antropogênese ôntico-ontológica. Aqui, fica claro que um dos pressupostos de Sloterdijk está na tese paleontológica de evolução unirregional do *homo sapiens*, que postula que o humano surgiu primeiramente na África e, só posteriormente, se difundiu pelos continentes, substituindo outras espécies como o *homo erectus* e, posteriormente, o *homo neanderthalis*. Apesar de fortes evidências sustentarem a tese unirregional, não há consenso absoluto entre os paleontólogos, atualmente, na disputa entre as teses do unirregionalismo e do multirregionalismo (isto é, de que o *homo sapiens* possa ter surgido em outras regiões do planeta quase que simultaneamente).

ABSTRACT: Martin Heidegger developed an analysis of metaphysics and technology that questioned its ontological presuppositions. However, Peter Sloterdijk, author of a revision of the Heideggerian clearing (*Lichtung*), under the title of *Domestication of being: clarifying the clearing*, argues that Heidegger suffers from the same illness he criticizes: an abeyance relative to classical ontology, which, after Plato and Aristotle, separated Being and Nothingness, grounded the logical bivalence, excluding any third possibility, and allowing for the metaphysical dualisms. Following the anthropologist Bruno Latour, who has showed that “Modernity” is a belief in the split between the poles of form and matter, of subject and object, of nature and culture, Sloterdijk also assigns to Heidegger the dependence on classical ontology on the level of the split between ontological and ontic. In this respect, what does Sloterdijk suggest? An alternative to classical ontology in the cybernetics of Wiener and Günther, in order to reattach the links broken by Heidegger between ontology and anthropology. This work aims to articulate Sloterdijk’s critique, Latour’s enquiry and Günther’s ontological-logical revision, in order to open field for an understanding on the Sloterdijkian project of thinking anthropology from cybernetical hypotheses.

KEYWORDS: Anthropology. Cybernetics. Non-classical Logics. Metaphysics. Ontology.

REFERÊNCIAS

- ASHBY, W. Ross. *An Introduction to Cybernetics*. London: Chapman & Hall, 1956.
- BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Prefácio de Mary C. Bateson. Londres: The University of Chicago Press, 1999.
- CASANOVA, Marco A. *Compreender Heidegger*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012 (Série “Compreender”).
- CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. *Comparative metaphysics: ontology after anthropology*. Londres: Rowman & Littlefield, 2017.
- FLUSSER, Vilém. *The freedom of the migrant: objections to nationalism*. Tradução de Kenneth Kronenberg. Chicago: University of Illinois Press, 2003.
- FLUSSER, Vilém. *Filosofia da Caixa Preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Annablume, 2011.
- FLUSSER, Vilém. *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. Introd. e org. de Rafael Cardoso, tradução de Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Ubu, 2017.
- GÜNTHER, Gotthard. Cybernetic ontology and transjunctional operations. *Vordenker*, Neuss, 2004. Disponível em: http://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg_cyb_ontology.pdf. Acesso em: 6 set. 2016.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975 (Col. “Gesamtausgabe”, v. 24).
- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976 (Col. “Gesamtausgabe”, v. 9).
- HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985 (Col. “Gesamtausgabe”, v. 12).

- HEIDEGGER, Martin. *Zollikoner Seminare: Protokolle – Gespräche – Briefe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987 (Col. “Gesamtausgabe”, v. 89).
- HEIDEGGER, Martin. *Überlieferte Sprache und technische Sprache*. St. Gallen: Erker, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000 (Col. “Gesamtausgabe”, v. 7).
- HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006 (Col. “Gesamtausgabe”, v.11).
- HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007 (Col. “Gesamtausgabe”, v. 14).
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo; Sein und Zeit*. Ed. bilíngue. Trad., org., notas etc. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012 (Col. “Multilíngues de Filosofia Unicamp”).
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten A. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: UNESP, 2000.
- LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Tradução de Gilson C.C. de Sousa. Bauru: EDUSC, 2001.
- LATOUR, Bruno. A cautious Prometheus? A few steps toward a Philosophy of Design (with special to Peter Sloterdijk). In: ANNUAL INTERNATIONAL CONFERENCE OF THE DESIGN HISTORY SOCIETY, 2008. *Proceedings*. Falmouth, p. 2-10, set. 2009a. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/112-DESIGN-CORNWALL-GB.pdf>. Acesso em: 4 maio 2016.
- LATOUR, Bruno. Spheres and networks: two ways to reinterpret globalization, *Harvard Design Magazine*, Cambridge p. 138-144, 2009b. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/115-space-harvard-gb.pdf>. Acesso em: 4 maio 2016.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos I. Costa. São Paulo: Editora 34, 2013.
- LIMA, Carlos C. Causalidade e auto-organização. In: PUENTE, Fernando R.; VIEIRA, Leonardo A. (org.). *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p. 253-286.
- MCHENRY, Henry M. Human evolution. In: RUSE, Michael; TRAVIS, Joseph (org.). *Evolution: the first four billion years*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- MORAN, Emílio F. *Adaptabilidade humana: uma introdução à Antropologia Ecológica*. Tradução de Carlos E.A. Coimbra, Marcelo S. Brandão e Fábio Larsson. 2. ed. São Paulo: EDUSP; SENAC São Paulo, 2010 (Col. “Ponta”).
- PESANHA, Juliano G. *Peter Sloterdijk: virada imunológica e analítica do lugar*. 2016. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

PITTA, Maurício F. Do problema da espacialidade em Heidegger à esferologia de Sloterdijk. *Synesis*, Petrópolis, v. 9, n. 1, p. 141-164, jan./jul. 2017.

PITTA, Maurício F. Um ensaio para um “Anti-Orfeu”: Perspectivismo cosmológico como contraponto à esferologia de Sloterdijk. *Griot: Revista de Filosofia*, Bahia, v. 19, n. 3, p. 177-196, out. 2019.

REIS, Robson R. *Aspectos da modalidade*: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

SLOTERDIJK, Peter. *Sphären I (Mikrosphärologie)*: Blasen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

SLOTERDIJK, Peter. *Sphären II (Makrosphärologie)*: Globen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

SLOTERDIJK, Peter. *Nicht gerettet*: Versuche nach Heidegger. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

SLOTERDIJK, Peter. *Sphären III (Plurale Sphärologie)*: Schäume. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

SLOTERDIJK, Peter; HEINRICHS, Hans-Jürgen. *Die Sonne und der Tod*: dialogische Untersuchungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.

VALENTIM, Marco A. O ente enquanto outrem: nota sobre a possibilidade de uma ontologia não-antropogenética. *Sopro*, Florianópolis, n. 85, p. 5-20, mar. 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Tradução de José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

VON BERTALANFFY, Ludwig. *General system theory: foundations, development, applications*. New York: George Braziller, 1969.

VON UEXKÜLL, Jakob. *A foray into the world of animals and humans. A theory of meaning*. Tradução de Joseph D. O’Neil. Posfácio de Geoffrey Winthrop-Young. Minnesota: University of Minnesota Press, 2010.

WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade*: o uso humano de seres humanos. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1958.

WIENER, Norbert. *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine*. 2.ed. Cambridge: The MIT Press, 1985.

SILVA, L. C. On the sentiment’s conceptual negativity or the schopenhauerian philosophy of language. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 1, p. 189-188, Jan./Mar., 2020.

Recebido: 20/07/2017

Accito: 24/10/2019

DRONES, IMAGEM-TEMPO E O FIM DO PODER SOBERANO


*Ulysses Pinheiro*¹

RESUMO: O artigo trata da especificidade de um dos produtos tecnológicos de vigilância e de ataque aéreos mais importantes em uso atualmente, os *drones*, mostrando em que sentido essa nova tecnologia traça um marco decisivo na evolução do domínio dos ares e, portanto, como sugere Carl Schmitt, na transformação do campo teológico-político das sociedades contemporâneas. A imanência radical do campo político proposta pelo liberalismo, diagnosticada por Schmitt, terá nos *drones* um de seus instrumentos mais exemplares. Para caracterizar a especificidade dos *drones* frente a outros aparelhos visuais e aéreos de guerra, será proposta uma aproximação com o conceito de imagem-tempo de Gilles Deleuze, de tal modo a determinar essa sua singularidade a partir das propriedades intrínsecas da imagem gerada. A principal característica da imagem-tempo deleuziana a ser integrada à análise dos *drones* será seu aspecto tátil. Nesse momento, a aproximação dos livros de Deleuze sobre o cinema com sua obra escrita com Félix Guattari (especialmente *O anti-Édipo*) será essencial para determinar a dimensão política da imagem-*drone*.

PALAVRAS-CHAVE: *Drones*. Cinema. Guerra. Soberania.

INTRODUÇÃO

Segundo o diagnóstico que Carl Schmitt faz do liberalismo político, a ausência de transcendência que caracteriza sua forma estrutural não permite a instituição de um mecanismo de representação estatal forte o bastante para servir como mediador das relações existentes no interior do corpo social. Neste artigo, mostraremos que os modernos instrumentos militares de vigilância e ataque, conhecidos popularmente como *drones*, realizam a última transformação do liberalismo em direção à imanência total dos meios de controle político. De fato, se, de acordo com Schmitt, o Estado moderno encontrou sua estabilidade graças ao domínio dos mares, a partir do século XVI, de sorte que o poder político passou a ser exercido não apenas no meio terrestre, mas também no

¹ Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.  <https://orcid.org/0000-0002-7687-1465> - E-mail: ulyssespinheiro@gmail.com

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n1.12.p213>



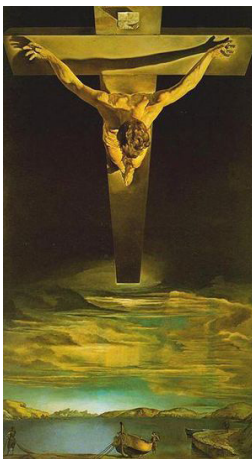
This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

marítimo, o domínio aéreo posto em marcha no começo do século XX marca a derrocada final do Estado clássico em direção ao imanentismo liberal. A questão que teremos de responder diz respeito à especificidade dos *drones*, no contexto dessa última forma de dominação política; em particular, deveremos entender se há, em suas imagens, uma qualidade intrínseca que a distinga de outras formas de vigilância aérea. Veremos, então, que o conceito de imagem-tempo, formulado por Gilles Deleuze em seus livros sobre o cinema, poderá determinar tal qualidade, de maneira a darmos uma resposta afirmativa à questão proposta.

1 DRONES E O OLHAR DE DEUS

Em 1951, Salvador Dalí completou seu famoso quadro *Cristo de São João da Cruz*, o qual se encontra no Kelvingrove Museum, em Glasgow (Figura 1 abaixo).

Figura 1: *Cristo de San Juan de la Cruz*, de Salvador Dalí



Disponível em: <http://collections.glasgowmuseums.com/mwebcgi/mweb?request=record;id=1;type=101>
Acesso em: 14 abr. 2017.

O título do quadro de Dalí exprime o reconhecimento de que a perspectiva peculiar a partir da qual é nele figurada a crucifixão de Jesus fora inspirada pelo desenho do místico carmelita do século XVI, São João da Cruz;

esse último, por sua vez, imaginara sua obra (figura 2) em uma visão ocorrida durante suas preces².

Figura 2: *Cristo de San Juan de la Cruz*



Disponível em: https://es.wikipedia.org/wiki/Vida_de_San_Juan_de_la_Cruz#/media/Archivo:CRISTO_SAN_JUAN.jpg
 Acesso em: 14 abr. 2017.

Ao contrário do desenho quinhentista, a pintura de Dalí omite a coroa de espinhos, os pregos e o sangue, elementos típicos da iconografia da crucifixão – pois, conforme o próprio autor, um “sonho cósmico” lhe revelara que eles mutilariam uma representação adequada do Cristo (DESCARNES, 2003) (poderíamos supor, talvez, que essa instrução onírica ecoou inconscientemente as palavras de Santa Catarina de Sena, segundo a qual o Cristo é preso à cruz não por pregos, mas por amor).³ A novidade do quadro de Dalí não se limita, no entanto, à ausência desses elementos que associam a crucifixão ao sofrimento, instalando-a, ao contrário, em uma calma contemplativa na qual Jesus como que repousa serenamente sobre a cruz; além disso, outras diferenças relevantes com relação à obra de São João da Cruz devem ser notadas. Assim, enquanto o desenho desse último representa, para alguns, um pequeno crucifixo contemplado do ponto de vista de um moribundo, em sua última veneração do símbolo sagrado, Dalí adota, de maneira inequívoca, o ponto de vista de Deus observando seu Filho, no momento da morte. O olhar do Cristo

² O desenho encontra-se no Monasterio de la Encarnación de Ávila.

³ Seguimos aqui a sugestão de BROOKES (2011).

crucificado, por sua vez, ao contrário do que ocorre no desenho do século XVI, é ele mesmo um elemento importante do quadro, pois adivinhamos que ele mirava, ao morrer, um objeto determinado: flutuando no Ar, ele dirige-se à Terra e ao Mar, ao mundo habitado pelos homens, cuja presença é assinalada pelos pescadores e seu barco atracado à margem.

Como afirma recorrentemente Schmitt, a Terra, o Mar e o Ar articulam uma geografia política a partir da teologia. Uma das teses centrais da teologia política de Schmitt é, como se sabe, a de que “todos os conceitos significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados”⁴: o poder soberano é, segundo as palavras de Schmitt, uma “meta-ana-catamorfose”⁵ do domínio teológico, ou seja, ele surge quando ocorre uma transposição semântica (expressa pela raiz grega “μετα”), a qual, simultaneamente, é também uma relação de semelhança (“ανα”) e um movimento descendente (“κατά”). A instauração do campo político é, assim, de acordo com Schmitt, um cataclismo ou uma catástrofe, na medida em que a teologia tem preeminência sobre o político e o legítima: o Estado passa a ocupar, de maneira subalterna, o lugar transcendente do Deus monoteísta. O caráter catamórfico da instauração do Estado explica-se a partir da perspectiva do catolicismo de Schmitt: contra o relativismo subjetivista dos liberais, adeptos de uma teologia da imanência e da imediação, ele opõe – de modo apenas aparentemente paradoxal – *uma outra imediação*, aquela presente na *decisão* fundadora do domínio estatal, isto é, fundadora *do domínio das mediações*. Ou ainda: contra a anomia liberal, apenas um ato decisório imediato pode estabelecer a mediação política capaz de instanciar os valores presentes na forma institucional da Igreja católica.⁶

⁴ “Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.” SCHMITT (2004, p. 43).

⁵ Cf. SCHMITT (1970, p. 58). Nesse trecho, Schmitt propõe uma reciprocidade total entre os domínios teológico e político, o que pareceria contrariar a interpretação que ofereço a seguir para a catamorfose, na qual haveria uma assimetria essencial entre os dois domínios. De fato, reproduzindo nesse ponto parte do vocabulário de Ernest Topitsch, Schmitt refere-se a um jogo de espelhos [*Spiegelung und Rückspiegelungen*] que oporia simetricamente o teológico e o político. Creio, no entanto, como procuro mostrar na sequência do texto, que o isomorfismo aí tematizado é compatível com a tese de uma assimetria essencial entre os dois âmbitos, com vantagem para a eminência da teologia.

⁶ Sigo aqui a interpretação de Franco de Sá (2009). Ainda assim, seria preciso introduzir algumas nuances na interpretação adotada. De fato, embora a obra de Schmitt seja caracterizada por um decisionismo marcante desde o período de Weimar, com *Teologia política II*, na década de 1970, fica claro que tal decisionismo não se confunde com o domínio do puramente arbitrário, já que o critério de escolha é a forma da ordem, contra a anomia liberal. Quer dizer, é a *forma* institucional da Igreja que dá o modelo da *forma* estatal e do poder soberano. Sobre isso, deve-se consultar sua obra de 1923, *Römischer Katholizismus und politische Form*.

É esse modelo teológico-político que constitui, ainda segundo Schmitt, a base de nossa adesão à forma estatal.⁷ Já alguns anos depois da Segunda Guerra Mundial, Schmitt volta a escrever sobre o Estado nacional, mas dessa vez em um tom mais pessimista, tematizando seu fim; em *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europeum*, ele expõe como o direito nasce da tomada e da partilha da terra: é a partir desse ato político fundamental e injustificado que o sistema jurídico e, conseqüentemente, o poder soberano, são constituídos. O *nomos* da Terra, efetivado a partir da época das grandes descobertas do século XVI, escreve Schmitt, “reside em uma determinada relação entre terra firme e mar livre”⁸; contudo, é só no século XVII, com o fim da Guerra dos Trinta Anos e a assinatura do Tratado de Vestfália, que o direito internacional moderno garantiu aos países europeus uma certa estabilidade e previsibilidade em suas relações mútuas, o que permitiu o surgimento do poder soberano instalado nos Estados nacionais. Na verdade, é apenas a partir dessa época que há propriamente um *nomos* da Terra, pois é ao longo dos Descobrimentos, no século XVI, que se forma uma imagem global do planeta e se inicia uma batalha pelo domínio dos mares. Entretanto, com o fim da Primeira Guerra Mundial, adverte-nos Schmitt (2014, p. 64),

[...] graças a um novo acontecimento espacial, a possibilidade de um *domínio do espaço aéreo*, ambos – terra firme e mar livre – transformaram-se drasticamente, tanto em si mesmos como em suas relações recíprocas. [...] Começa, assim, uma nova etapa da consciência humana do espaço e da ordem globais.

Aceitando essa premissa de Schmitt, podemos nos perguntar quais são as qualidades, que tipo de catamorfose teológica e de catástrofe militar (notemos que agora o radical “κατά” assume um sentido literal, o de domínio exercido a partir de cima, a saber, dos céus) a disputa pelo domínio aéreo impõe às práticas políticas contemporâneas. Mais particularmente, interessa-nos aqui entender a especificidade de um dos produtos tecnológicos de vigilância e de

⁷ Que essa decisão fundamental pela forma estatal seja a única modalidade de racionalidade possível diante do imanentismo moderno não elimina inteiramente a circunstância de que, na base dessa alternativa ao liberalismo político, encontramos uma espécie peculiar de pensamento mítico, baseado na manifestação visível de Deus em sua Igreja – ou seja, de um pensamento que muitos liberais não hesitariam em denominar “irracional”.

⁸ SCHMITT (2014, p. 46). Sobre a preferência de Schmitt pelo termo grego *nomos* ao termo “lei” (*Gesetz*), cf. p. 65-71; segundo Schmitt, tal preferência se deve ao fato de a primeira conter em seu significado a ideia de localização – “O *nomos* é, portanto, a forma imediata na qual a ordem política e social de um povo se torna espacialmente visível.” (p. 69).

ataque aéreos mais importantes em uso atualmente, os *drones*, devido a algo que, por ora, não pode se enunciar senão sob a forma de uma *suspeita*: a de que essa nova tecnologia traça um marco decisivo na evolução do domínio dos ares (deixemos em suspenso se tal limite indica o começo de uma nova forma de dominação ou apenas a realização plena de um processo já em curso há muitas décadas).

2 A SEMELHANÇA ENTRE DRONES E OUTROS INSTRUMENTOS AÉREOS DE DOMINAÇÃO

É difícil determinar a quantidade de *drones* militares existentes hoje, pois esses dados são, em grande parte, sigilosos – por exemplo, não se tem praticamente nenhuma informação sobre os aparelhos da Rússia, da China e da Turquia. Calcula-se que há mais de 56 tipos de *drones* militares em atividade, monitorando, pelo menos, 11 países – como era de se esperar, os Estados Unidos provavelmente lideram o número de *drones* e, certamente, o número de ataques, realizados, em sua maioria, no Afeganistão, no Paquistão, no Iêmen e na Somália.⁹ Em 2014, por exemplo, o governo americano operou pelo menos entre 8.000 e 9.000 *drones* militares de tamanho médio e grande¹⁰ (uma curiosidade doméstica: o Brasil importa *drones* de Israel).¹¹

Analisado do ponto de vista de categorias teológico-políticas, é possível afirmar que o *drone* emula o olhar de Deus – ele é uma máquina-olho que, como observou Virilio (1989, p. 4),

[...] em uma versão técnica da Divindade onividente, excluindo permanentemente o acidente e a surpresa, [tem como objetivo] a construção de um sistema geral de iluminação que permitirá que tudo seja visto e conhecido, em cada momento e em cada lugar.

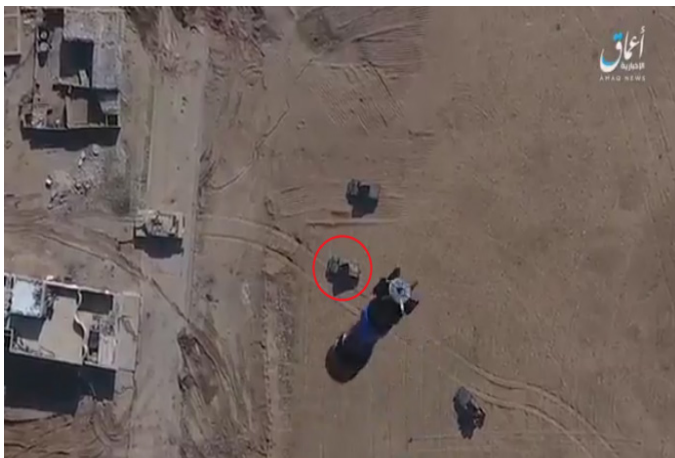
⁹ Cf. Drones Wars: The Full Data. *The Bureau of Investigative Journalism*. 2017. Disponível em: <https://www.thebureauinvestigates.com/stories/2017-01-01/drone-wars-the-full-data>. Acesso em: 14 abr. 2017.

¹⁰ Pentagon Plans for Cuts to Drone Budgets. 2014. Disponível em: <https://www.dodbuzz.com/2014/01/02/pentagon-plans-for-cuts-to-drone-budgets/>. Acesso em: 14 abr. 2017.

¹¹ Israel já tenta controlar tecnologia militar brasileira. *Outras Mídias*. 29 ago. 2016. Disponível em: <http://outraspalavras.net/outrasmidias/destaque-outras-midias/como-israel-quer-controlar-tecnologia-militar-brasileira/>. Acesso em: 24 abr. 2017. Para uma visão sinóptica sobre a posse e uso dos *drones* militares, cf. How We Became a World of Drones. *World of Drones*. Disponível em: <https://www.newamerica.org/in-depth/world-of-drones/>. Acesso em: 14 abr. 2017.

O enquadramento congelado de um vídeo que vemos abaixo (figura 3) registra uma das milhares de imagens produzidas diariamente – no caso, filmada por um *drone* atacando um comboio iraquiano perto de Mosul:

Figura 3: Pinpoint ISIS drone strike obliterates Iraqi Army humvee near Mosul. *Al Masdar News*



Disponível em: <https://www.almasdarnews.com/article/video-pinpoint-isis-drone-strike-obliterates-iraqi-army-humvee-near-mosul/>

Acesso em: 22 abr. 2017.

Tal como o olho de Deus no quadro de Dalí, a cena vislumbrada pelo *drone* é a dupla apresentação da morte e do território – mas ela está mais próxima da divindade do Antigo Testamento, que, tomando a forma de uma nuvem, flutuou sobre o povo eleito durante 40 anos na travessia do deserto, encarregada que era de vigiar e punir, do que da perspectiva do Deus-Pai contemplando a morte de seu Filho. (Mas não devemos nos esquecer de que o Deus do Antigo Testamento é, ao menos *em certo sentido*, o mesmo Deus do Novo Testamento, e que o olhar do Pai sobre seu Filho morto no quadro de Dalí indica, na sua distinção em relação ao olhar moribundo de Jesus, tal identidade fundamental que perpassa os dois Testamentos – há, pois, *uma ameaça* que impregna esse olhar compassivo do Pai, como a calmaria antes da tempestade, já antevendo o dia do Juízo Final). O Deus terrível do Antigo Testamento intervinha frequentemente no mundo sublunar, e, para voltar à catamorfose teológico-política, não devemos nos esquecer de que, além da visão, há uma dimensão tátil na tecnologia dos veículos aéreos não-tripulados:

tal como uma prótese do poder soberano, os *drones* militares podem tocar e destruir os inimigos do Estado.¹²

No entanto, até que ponto o projeto de visibilidade total efetivado na tecnologia dos *drones* anuncia uma novidade, do ponto de vista político? Muito se tem dito sobre a nova configuração que os *drones* trazem para a definição mesma de guerra, na medida em que eles reduzem a zero o risco de vida das pessoas engajadas nas forças de ataque – de fato, sendo controlados a milhares de quilômetros de distância, os militares que operam os *drones* em bases aéreas nos Estados Unidos, por exemplo, podem terminar seu dia de combate, eventualmente coroado por dezenas de mortes, buscando seus filhos no colégio ou fazendo compras no supermercado a caminho de casa.

Como não examinaremos aqui os aspectos éticos da assim chamada “guerra limpa” (para uma tal abordagem, pode-se consultar o livro recente de Grégoire Chamayou, intitulado *A Theory of the Drone*, especialmente o capítulo “Necroética”¹³), a questão formulada acima deve ser entendida como tendo sido motivada sobretudo pela já mencionada suspeita quanto à real novidade dos *drones*, em sua dimensão geopolítica. Sob esse aspecto, não é inteiramente óbvio que estejamos vivendo em um contexto qualitativamente diferente do que já se desenhava (aceitando novamente a cronologia de Schmitt) desde a Primeira Guerra Mundial, identificando nela o fim da concepção europeia de soberania. Nesse sentido, deve-se notar que veículos aéreos não-tripulados foram extensivamente usados já desde a guerra de 1914: estereoscópios em aviões capturavam os movimentos dos inimigos em fotos, as quais eram posteriormente coladas conjuntamente para formar grandes mapas-mosaicos do teatro de guerra. Em uma só batalha em 1916, por exemplo, a Real Força Aérea britânica imprimiu cerca de 430.000 fotografias desse tipo.¹⁴ Um exemplo de mapa-mosaico pode ser visto abaixo (figura 4)¹⁵:

¹² Sobre uma análise dos *drones* como “próteses” e como “objetos metafísicos”, cf. Benjamin Noys, *Drone Metaphysics* (2015).

¹³ CHAMAYOU (2015, p. 127): “Se há alguma coisa nova nessa situação, ela poderia residir no fato de que a invulnerabilidade quase perfeita, em termos práticos, do lado dominante era, no final do século XX, estabelecida como a norma ética e política dominante.”

¹⁴ SHAW, Ian G. R. *The Rise of the Predator Empire: Tracing the History of U.S. Drones. Understanding Empire*, 2014. Disponível em: <https://understandingempire.wordpress.com/2-0-a-brief-history-of-u-s-drones/>. Acesso em: 14 abr. 2017.

¹⁵ (Air photograph No 5906. Sheet 51B N18 etc. Guemappe, Cherisy etc) © IWM (Q 17254).

Figura 4: Mosaic of aerial photographs of the trenches taken during the First World War



Disponível em: <http://www.mylearning.org/first-world-war-aviation/images/2-4774/>
Acesso em: 22 abr. 2017.

Que os *drones* não instaurem uma ruptura qualitativa com relação ao que já vinha sendo feito há muito tempo pode se tornar ainda mais plausível, quando se considera que, afinal de contas, o objetivo de conseguir o máximo alcance de ataque à maior distância possível do alvo sempre foi o desafio da balística – o poder soberano, mesmo na época em que o *nomos* da Terra não se articulava nem ao menos sob a forma de domínio dos mares, e muito menos do ar, mas se restringia às civilizações puramente terrestres, buscava esse tipo de prótese de seus braços e mãos, avançando sobre o território inimigo, desde a invenção de tecnologias como o arco-e-flecha e a catapulta. Quando nos deslocamos para o período de disputa pelo domínio do ar, o uso de balões, de aviões e de helicópteros já associava a produção de imagens à execução de ataques aéreos muito antes dos atuais *drones*; além disso, os satélites gravitando na órbita da Terra se encarregavam, desde a Guerra Fria entre Estados Unidos e União Soviética, da produção de imagens em tempo real do território inimigo (a partir da assinatura do *Tratado sobre o uso do espaço*, em 1967, boa parte dos países se comprometeu a não usar satélites como portadores de armas de destruição em massa¹⁶, embora seja difícil comprovar o real

¹⁶ Cf. o *Treaty on Principles Governing the Activities of States in the Exploration and Use of Outer Space, including the Moon and Other Celestial Bodies*. In: United Nations Office for Disarmament Affairs. Disponível em: http://disarmament.un.org/treaties/t/outer_space. Acesso em: 22 abr. 2017.

cumprimento do que foi então acordado).¹⁷ Ao que tudo indica, portanto, os *drones* apresentam apenas uma diferença de grau, e não de natureza, com relação a essas tecnologias aéreas desenvolvidas a partir do final do século XIX. Se for assim, então, o tipo de modelo teológico associado a essa emulação do olhar divino já estaria em operação há mais de um século.

Poder-se-ia objetar que a distância intermediária ocupada pelos *drones*, entre os balões e helicópteros, por um lado, e os satélites espíões, por outro, introduziria, por si só, uma qualidade nova ao domínio dos ares, na medida em que o deslocamento do olhar do soberano para o *interior* do território inimigo viria acompanhado de uma possibilidade ausente nas tecnologias anteriores, a saber: a de alternar imagens estáticas e imagens em movimento (tanto movimento horizontal quanto vertical), sem o incômodo da estridente visibilidade dos helicópteros. Ou seja, por mais que estejam sujeitos à detecção por radares, seu tamanho relativamente pequeno, somado a sua velocidade e navegabilidade, asseguraria aos *drones* uma invisibilidade relativa; a distância intermediária que eles ocupam entre os satélites e os helicópteros, por sua vez, lhes daria a proximidade com os assuntos terrenos que se espera de uma divindade onisciente, dotada da liberdade de deter seu olhar neste ou naquele detalhe humano, ao contrário do que ocorria no caso dos aviões. Além disso, a possibilidade de unir a visão em tempo real com a decisão imediata de ataque daria aos *drones* a propriedade propriamente divina de conjugar em si o ver e o fazer, a contemplação e a intervenção. Se os *drones* passarem a ser autônomos, dotados de inteligência artificial¹⁸ – e já estão em teste hoje enxames de *microdrones*, capazes de tomar decisões coletivas, como um enxame –, tal propriedade se tornaria ainda mais evidente, pois lidaríamos quase que literalmente com um *deus ex machina* inumano e transcendente, não só ao território, mas às próprias avaliações políticas dos homens relativas à decisão de atacar ou não um determinado alvo.

Entretanto, essa objeção ainda não elimina a suspeita de que, em todos esses casos, estaríamos lidando apenas com diferenças de graus entre tecnologias da visão aérea, e não com diferenças qualitativas. Se Virílio tem razão, o poder se exerce hoje menos em razão de um controle do espaço do que

¹⁷ Cf. a reportagem de David Axe, publicada em 10 de agosto de 2015: When it comes to war in space, U.S. has the edge. *Reuters*. Disponível em: <http://blogs.reuters.com/great-debate/2015/08/09/the-u-s-military-is-preparing-for-the-real-star-wars/>. Acesso em: 22 abr. 2017.

¹⁸ New generation of drones set to revolutionize warfare, de David Martin. *60 Minutes*. Disponível em: <http://www.cbsnews.com/news/60-minutes-autonomous-drones-set-to-revolutionize-military-technology/>; Artificial intelligence and drones “future of policing”, de Gemma Ryall. *BBC News*. Disponível em: <http://www.bbc.com/news/uk-wales-south-east-wales-39529504>. Acesso em: 16 abr. 2017.

do tempo; ora, sendo a velocidade aquilo que admite graus, toda a tecnologia contemporânea de vigilância e de combate seria apenas uma forma cada vez mais eficaz de administrar o intervalo entre observador e objeto, decisão e ação. Portanto, de uma perspectiva que poderíamos chamar de “epistêmica”, seria talvez mais prudente supor que a era do domínio do ar tenha permanecido inalterada pelo menos desde o começo do século XX. Mas isso não nos impede de tentar explorar algumas especificidades ligadas ao uso dos *drones*, as quais, sem constituir uma ruptura com esse paradigma, lhe conferem uma particular aceleração – e se, em alguns casos ao menos, diferenças quantitativas acabam engendrando diferenças qualitativas, talvez, por outro lado, pudéssemos até mesmo concluir que a era dos *drones* representa de fato uma nova realidade política ou, pelo menos, *realiza* a completude da metamorfose em curso desde o fim do *nomos* da Terra europeu. Para tanto, ao invés de centrar a análise sobre a dimensão maquina dos *drones*, manifesta em seu *design* específico, em sua capacidade de voo ou em seu potencial balístico, todas elas características que remetem mais facilmente a discussões éticas sobre a “guerra limpa”, façamos um esforço prévio de tentar descobrir, nos próprios signos visuais produzidos por eles, *considerados em si mesmos*, tais especificidades.

Antes de prosseguir nessa direção, no entanto, é preciso fazer uma última ressalva, a saber: boa parte do que pode ser dito sobre as imagens capturadas por *drones* aplica-se igualmente às imagens feitas por satélites, por oposição às imagens obtidas a partir de aviões, helicópteros ou balões. Isso fica claro quando consideramos o uso não-militar (o que não significa, obviamente, não-político) dos satélites e *drones* empregados para delimitação de territórios ou para fins comerciais, tal como para a agricultura, nos quais a questão sobre as vantagens e desvantagens de cada uma das tecnologias ainda é muitas vezes debatida.¹⁹ A maior amplitude de visão e a maior facilidade logística para a obtenção de imagens – independentemente de questões relativas, por exemplo, à invasão do espaço aéreo de outras nações –, características dos satélites, são muitas

¹⁹ Ver, por exemplo, a página na Internet da firma *Landpoint*, dedicada à engenharia de óleo e gás, na qual ela procura esclarecer seus clientes sobre os prós e contras das duas tecnologias: *Satellite Versus UAV Mapping: How Are They Different?* Disponível em: <http://www.landpoint.net/satellite-versus-uav-mapping-how-are-they-different/>. Acesso em: 22 abr. 2017.

Ver também o artigo *Intercomparison of UAV, Aircraft and Satellite Remote Sensing Platforms for Precision Viticulture*, de Alessandro Matese *et al.* *Remote Sensing*, Suíça, v. 7, p. 2971-2990, 2015.

Também é significativo constatar que já se pensa em substituir os satélites por *drones* capazes de voar em altitude elevada por longos períodos, alimentados por energia solar; sobre esse ponto, cf. *Airbus Wants to Replace Satellites With High-Flying Drones*. *Wired*. Disponível em: <https://www.wired.com/2016/06/airbus-new-drones-actually-high-flying-pseudo-satellites/>. Acesso em: 22 abr. 2017.

vezes compensadas pela maior qualidade das imagens feitas pelos *drones*, os quais operam a uma distância muito menor do solo; a diferença entre ambos, entretanto, não é inteiramente clara, pelo menos no que diz respeito apenas à captura de imagens. Tanto os satélites quanto os *drones* permitem a vigilância em tempo real; ambos também possibilitam que imagens em movimento sejam focalizadas a distâncias variadas, a partir de um ponto de vista fixo.

Os *drones* são, certamente, mais úteis no nível da inteligência tática, enquanto os satélites ensejam uma visão ampla do território e, por isso, facilitam a percepção de mudanças estratégicas de larga escala ocorridas ao longo de um maior período tempo. Se, ainda assim, for possível estabelecer uma distinção significativa entre as imagens produzidas por *drones* e por satélites, será preciso incorporar às imagens dos primeiros uma qualidade qualquer ausente das imagens obtidas pelos últimos. Adiantemos desde já que procuraremos tal diferença qualitativa em uma dimensão háptica característica das imagens feitas pelos *drones*. Aqui é preciso atenção: não se trata apenas de acoplar, à produção de imagens por *drones*, sua capacidade “tátil” de atingir os inimigos através de seu poder de fogo, mas antes de encontrar, *no interior mesmo das imagens*, uma dimensão tátil.²⁰ Voltaremos a esse ponto mais adiante.

3 A ESPECIFICIDADE DOS DRONES

Por ora, devemos investigar os signos visuais produzidos pelos *drones*, para buscar neles sua possível especificidade. A distinção, proposta por Deleuze, em seus dois livros sobre cinema, entre imagem-movimento e imagem-tempo será o ponto de partida de tal investigação. Antes de prosseguir, porém, é importante propor um novo adiamento, desta vez para que uma observação metodológica seja claramente enunciada: como é bem sabido por aqueles que já folhearam esses dois livros de Deleuze, um de seus pressupostos iniciais é o de que a *leitura* de filmes por ele proposta se opõe firmemente a todas as tentativas da hermenêutica de tomar as imagens como o aspecto fenomênico de uma narrativa subjacente. Contra tal procedimento, Deleuze (1990a, p. 39) afirma que “[...] a narração não passa de uma consequência das próprias imagens aparentes e de suas combinações diretas.” Examinar as “imagens aparentes”, no entanto, não significa descartar a dimensão semântica dos signos, em nome de uma análise puramente formalista, sintática, do cinema; a estratégia deleuziana consiste, ao invés disso, em tomar a forma dos signos

²⁰ É possível adiantar desde já que será preciso levar em conta, para realizar essa assimilação do háptico ao visual, recorrer às análises de Jacques Derrida, em seu livro *Memórias de cego*.

visuais como seu conteúdo – o meio é a mensagem, como já dizia Marshall McLuhan –, de modo a traçar uma lógica²¹ própria das imagens, sem a suposição de que elas instanciem uma narrativa. As imagens, em suma, para Deleuze (1990b), não formam uma linguagem.

Feita essa advertência metodológica, lembremos brevemente em que consiste, segundo Deleuze, a distinção entre imagem-movimento e imagem-tempo.²² A imagem-movimento é, para ele, a que caracteriza a primeira etapa da história do cinema, aquela que termina ao final da Segunda Guerra Mundial, na qual não só eram registrados movimentos no interior de um quadro estático (o que era o procedimento do cinema primitivo, como o dos irmãos Lumière e seu trem chegando à estação), mas onde o próprio enquadramento se movia e formava um todo orgânico através da montagem. Na imagem-movimento, tratava-se de integrar os signos visuais a respostas virtuais do esquema sensorio-motor da plateia, sem que, porém, as imagens resultantes se limitassem simplesmente a emular o olho demasiadamente humano dos espectadores. Poderíamos generalizar para toda imagem-movimento aquilo que Deleuze (1990a, p. 44) diz de Dziga Vertov:

Em Vertov, o intervalo de movimento é a percepção, o olhar de relance, o olho. Simplesmente, o olho não é o olho demasiado imóvel do homem, é o olho da câmera, isto é, um olho na matéria, uma percepção tal como existe na matéria [...] A correlação entre uma matéria não humana e um olho sobre-humano é a própria dialética, pois é, principalmente, a identidade de uma comunidade da matéria com um comunismo do homem.

Ou, como afirmou o próprio Vertov (1972, p. 126-127, apud DELEUZE (1990a, p. 106), o cine-olho é o que “[...] engancha qualquer ponto do universo a outro em qualquer ordem temporal.” A imagem-movimento é, por isso, uma imagem indireta do tempo: diretamente, ela faz variar os movimentos relativos de um objeto, pois o próprio enquadramento se move e se reparte, quando o objeto se move em seu interior e as diferentes cenas são conectadas através da montagem²³, mas o tempo é figurado apenas em relação ao todo da montagem,

²¹ Deleuze evita o uso da palavra “semiologia” para caracterizar seu projeto, pois essa ciência dos signos opera no nível dos códigos e das semelhanças. Cf. DELEUZE (1990a, p. 40).

²² Para uma análise mais aprofundada dessa distinção, ver BOGUE (2003, p. 107-111).

²³ Como nota François Zourabichvili, há uma certa ambiguidade no uso que Deleuze faz da expressão “imagem-movimento”, na medida em que ela é algumas vezes identificada com as tomadas (*shots*) e, em outras ocasiões, com a montagem, isto é, com um conjunto (*ensemble*) de tomadas, reagindo umas sobre as outras. Contudo, essa ambiguidade não chega a ser uma contradição, segundo o autor, pois a imagem-movimento, tomada em si mesma, contém esse duplo aspecto: “A imagem cinemática pode, de fato, parecer ser distinta dos movimentos que ela mostra, um puro enquadramento, uma imagem do movimento. Mas

um todo ele mesmo movente – movente no tempo – pois, a cada novo elemento, ele se reconfigura inteiramente (para usar um vocabulário clássico, não se trata de um *totum* analítico, mas de um *totum* sintético). Podemos ver abaixo (figura 5) um fotograma do famoso filme *O homem com uma câmera*, de Vertov, de 1929, coordenando justamente a visão aérea do espaço à máquina-olho:

Figura 5: *Chelovek s kino-apparatom*, de Dziga Vertov



Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Man_with_a_movie_camera_1929_3.png

Acesso em: 22 abr. 2017.

Em contraste com a imagem-movimento, a imagem-tempo é, segundo a taxonomia deleuziana, inventada a partir do cinema do pós-guerra (embora tenha sido antecipada por alguns, como Yasujiro Ozu, no Japão) e envolve uma imagem direta do tempo dada pelas relações não-localizáveis das situações óticas e sonoras puras, opsignos e sonsignos relacionados pelos falsos *raccords*.²⁴ Do mesmo modo como o conceito de história em Hegel, segundo o qual a segunda

o que a torna, de direito, uma imagem-movimento é que ela pode ser reunida (*'montée'*). Se Deleuze vê na montagem (muito mais do que na câmera movente) a assinatura mesma do cinema, é porque a montagem provoca uma mudança completa na perspectiva: a imagem não está mais apenas em sintonia com coisas moventes, ela extrai e autonomiza o movimento dessas coisas, de modo a conectá-los a outros movimentos, quer seja das mesmas coisas ou de coisas diferentes. Daí o caráter duplo da tomada: como uma imagem enquadrada, ela contém os movimentos entre as diferentes partes de um conjunto; como uma imagem reunida (*'montée'*), ela se funde com esses movimentos, os quais se tornam válidos por si mesmos, separados de seu suporte mundano ('A tomada é movimento').” (ZOURABICHVILI (2000), p. 143-144).

²⁴ DELEUZE (1990b, p. 55): “Os falsos *raccords* são a própria relação não-localizável: as personagens não os saltam mais, mas mergulham neles. Para onde foi Gertrude? Para os falsos *raccords*...”

ocorrência de um fato histórico (sua *repetição*) instaura a primeira ocorrência (*o que é repetido*), assim também, na história do cinema de Deleuze, foi preciso o surgimento do cinema moderno para “reler todo o cinema [*clássico*] como já feito de movimentos aberrantes”: “A imagem-tempo direta é o fantasma que sempre assombrou o cinema, mas foi preciso o cinema moderno para dar corpo a esse fantasma. Essa imagem é virtual, diferentemente da atualidade da imagem-movimento.” DELEUZE (1990b, p. 56).

Virtualidade distingue-se de atualidade, assim como a presença do passado puro na memória se distingue do tempo medido pelo deslocamento de corpos – os ecos bergsonianos de Deleuze são aqui patentes. O resultado é que a própria noção de montagem se modifica: porque opera com imagens diretas do tempo, a montagem as sintetiza, de sorte a produzir os já mencionados “movimentos aberrantes.” (DELEUZE, 1990b). Podemos ver abaixo (figura 6) um fotograma do filme *A Noite*, de Michelangelo Antonioni, de 1961, também figurando uma tomada aérea, filme esse que ilustra perfeitamente a montagem moderna²⁵:

Figura 6: *La notte*, de Michelangelo Antonioni



Disponível em: <https://www.artsy.net/artwork/michelangelo-antonioni-la-noite-film-still-with-jeanne-moreau>
Acesso em: 25 abr. 2017

²⁵ Considerado isoladamente, esse fotograma poderia perfeitamente fazer parte de um filme que pertencesse à era do cinema clássico; se, ainda assim, o reproduzimos aqui é apenas como um convite ao leitor para rever essa tomada, no contexto da montagem que lhe dá sentido.

Aceitando essa distinção entre dois tipos de imagem, tudo parece levar a crer que as imagens produzidas pelos *drones* pertenceriam ao primeiro grupo, o das imagens-movimento. Afinal, a detecção do deslocamento dos inimigos, sua perseguição pela câmera, o lançamento de mísseis, tudo isso parece remeter ao esquema sensorio-motor que caracteriza essencialmente as imagens-movimento.²⁶ Essa primeira aparência é, no entanto, enganadora; na verdade, o fluxo de imagens que chega a cada minuto aos centros operacionais dos *drones* é composto, em sua esmagadora maioria, por não-eventos, por cenas em que *nada se passa*, em que *nada passa*, nada além do próprio tempo: longas horas de tocaia, muitas vezes sem nenhum resultado concreto. As cenas impactantes de bombardeios e mortes à distância são aquelas que os meios de comunicação de massa selecionam para produzir seus espetáculos sangrentos (parte, aliás, da estratégia de intimidação contra os inimigos), todavia, elas pouco têm a ver com as imagens cotidianamente, rotineiramente, burocraticamente observadas pelos operadores das máquinas, em tempo real, a milhares de quilômetros de distância.

O fluxo de imagens anônimas dos *drones* (mas também dos satélites e das câmeras de vigilância onipresentes nas grandes cidades) nos remete, portanto, às “situações óticas puras”, as quais são características da imagem-tempo; para descrevê-las usando as palavras de Deleuze (1990b, p. 13), podemos dizer que

[...] tudo permanece real nesse neorealismo [...], porém, entre a realidade do meio e a da ação, não é mais um prolongamento motor que se estabelece, é antes uma relação onírica, por intermédio dos órgãos dos sentidos, libertos. Dir-se-ia que a ação flutua na situação, mais do que a aremata ou encerra.

Federico Fellini, Luchino Visconti, David Lynch, todos eles criam suas imagens nesse ambiente onírico – e, nele, a própria história torna-se um pesadelo do qual não se consegue acordar, como dizia James Joyce –, o mesmo ambiente no qual, no contexto da vigilância permanente em que nos encontramos hoje, o olho-*drone* vaga, registrando o que sempre aparece como a iminência de uma ameaça raramente concretizada. É a raridade desse

²⁶ Seguindo de perto o Bergson de *Matéria e memória*, Deleuze assume como premissa que a imagem-movimento está sempre conectada à “inteligência” psicomotora. Ainda que uma ação não seja realizada *atualmente* em resposta a um estímulo externo provocado por imagens-movimento, ele se esboça *virtualmente* como tendências imperceptíveis em direção a ações realizadas pelo corpo de quem as percebe. Já a “intuição” nos permite uma representação adequada da duração, livre dos constrangimentos da necessidade de agir no mundo material. Ver, sobre esses pontos, BERGSON (1959, p. 171-179).

encontro, aliás, que explica a alegria incontida dos jovens soldados, quando finalmente encontram uma situação de ataque. Nas páginas iniciais de seu livro já mencionado acima, *A Theory of the Drone*, Chamayou reproduz uma série de diálogos reais entre operadores de *drones* militares norte-americanos e seus superiores²⁷; o que é transcrito a seguir, ocorreu entre soldados observando, na noite de 20 de fevereiro de 2010, imagens do Afeganistão feitas por *drones* e retransmitidas em tempo real por satélites. Os soldados estão lotados na mais importante base de *drones* dos Estados Unidos, a Creech Air Force Base, no deserto do estado de Nevada. Como nota Chamayou (2015, p. 2),

[o] trabalho aqui é extremamente entediante. Os homens passam noites inteiras olhando uma tela na qual, durante a maior parte do tempo, aparecem imagens imutáveis de um outro deserto, no outro lado do mundo. Comendo Doritos e M&Ms, eles esperam que algo aconteça.

Eis o diálogo:

01:05

SENSOR OPERATOR: That truck would make a beautiful target.

OK, that's a Chevy Suburban.

PILOT: Yeah.

SENSOR OPERATOR: Yeah.

...

01:07

MISSION INTELLIGENCE COORDINATOR: Screener said at least one child near SUV.

SENSOR OPERATOR: Bull [expletive] . . . where?

SENSOR OPERATOR: Send me a [expletive] still, I don't think they have kids out at this hour, I know they're shady but come on.

...

SENSOR OPERATOR: Well, maybe a teenager but I haven't seen anything that looked that short, granted they're all grouped up here, but . . .

²⁷ Na nota 3 do "Prelúdio" a seu livro, Chamayou informa: "Todos os diálogos citados são retirados de transcrições oficiais obtidas, graças ao Ato de Liberdade de Informação, por David S. Cloud, um jornalista do *Los Angeles Times*. São citados aqui somente extratos. O documento original foi censurado em várias passagens antes de ter sido tornado público." Para se ter acesso à íntegra do documento, ver: www.documents.latimes.com/transcript-of-drone-attack. Acesso em: 25 abr. 2011.

Para uma melhor compreensão do contexto em que esses documentos foram obtidos, Chamayou remete o leitor para o artigo de Cloud, *Anatomy of an Afghan War Tragedy*. *Los Angeles Times*, 10 abr. 2011. Na nota 2 do mesmo "Prelúdio", o autor remete também ao livro de Gerald Krueger e Peter Hancock, *Hours of Boredom, Moments of Terror: Temporal Desynchrony in Military and Security Force Operations*. Washington, DC: National Defense University, 2010. Cf. CHAMAYOU (2015, p. 229.)

MISSION INTELLIGENCE COORDINATOR: They're reviewing . . .

PILOT: Yeah, review that [expletive] . . . why didn't he say

possible child, why are they so quick to call [expletive]

kids but not to call a [expletive] rifle?

MISSION INTELLIGENCE COORDINATOR: Two children were

at the rear of the SUV.

. . .

Nesse contexto, a maior violência não é necessariamente aquela que ocorre quando o gatilho é acionado e o inimigo é morto, mas sim esse tempo interminável da espera em que algo intolerável e insuportável – talvez não para os soldados, contudo, ao menos para nós, ou para alguns de nós, que lemos seu diálogo – é apreendido em uma espécie de presente eterno, o tempo verbal pelo qual a eternidade do olhar de Deus sempre foi – ou tentou ser – expressa pelos teólogos e pelos filósofos. Ainda nas palavras de Deleuze (1990b, p. 29), e ainda sobre o cinema moderno (porém, poderia bem ser sobre os *drones*), nele se dá

[n]ão uma brutalidade como agressão nervosa, uma violência aumentada que sempre pode ser extraída das relações sensório-motoras na imagem ação. Tampouco se trata de cenas de terror, embora haja, às vezes, cadáveres e sangue. Trata-se de algo poderoso demais, ou injusto demais, mas às vezes também belo demais, e que, portanto, excede nossas capacidades sensório-motoras.

O que é claramente evocado nessa passagem – “algo poderoso demais, ou injusto demais, mas às vezes também belo demais” – é o conceito de sublime, tal como ele é formulado na terceira *Crítica* de Kant. Não é demais lembrar que o sublime é, por excelência, o sentimento geralmente ligado à contemplação humana de Deus, ou seja, à visada temporal da eternidade. Recordemos também que, segundo Schmitt, o fim do poder transcendente do Estado moderno e o advento da identificação liberal entre o Estado e o conjunto imanente de suas leis nos colocam justamente na iminência da instauração de uma concepção da existência concentrada unicamente no presente eterno e no passado puro, sem abertura para o futuro. Examinemos um trecho bem conhecido de Schmitt (2014, p. 78-79):

Enquanto a história mundial não estiver encerrada, enquanto ela ainda estiver aberta e em movimento, enquanto as condições ainda não estiverem para sempre fixadas e petrificadas, enquanto, em outras palavras, os seres humanos e os povos ainda tiverem um futuro, e não apenas um passado, um novo *nomos* surgirá nas formas fenomênicas sempre novas dos acontecimentos da história mundial.

Se a história mundial já foi encerrada, então o presente eterno se manifesta através da impossibilidade de articular alternativas políticas para o futuro. O futuro, se houver um futuro, deve se enunciar no passado, como uma marcha a ré. Andreas Huyssen (2000) articulou claramente a experiência contemporânea do tempo presente. Segundo Huyssen (2000, p. 4),

[u]m dos fenômenos culturais e políticos dos mais surpreendentes dos últimos anos é a emergência da memória como uma das preocupações culturais e políticas centrais das sociedades ocidentais. Tal fenômeno caracteriza um retorno ao passado que contrasta totalmente com o privilégio dado ao futuro, que caracterizou tão bem as primeiras décadas do século XX.

Huyssen (2000) dedica-se a avaliar esse fenômeno recente, estudando a arquitetura, os monumentos e os museus; ele também aplicou suas conclusões sobre o estado da cultura contemporânea à disciplina da História e à proliferação “do discurso da memória no interior da própria historiografia.” A velocidade das transformações tecnológicas, diz-nos Huyssen, tem por efeito a produção de objetos que já nascem obsoletos; o presente, nessa cultura, se percebe como um ponto sem extensão, infinitamente concentrado. Mencionando as teorias do filósofo Hermann Lübbe²⁸, Huyssen propõe que o olhar sobre o passado a partir desse presente contraído em um ponto instável produz uma “musealização” do mundo como forma compensatória – mas Huyssen não está de acordo com Lübbe, no que diz respeito ao sucesso dessa estratégia compensatória, na medida em que a “musealização” se perde ela mesma no tempo presente, expandindo-se em relação ao passado, em meio a novas imagens desestabilizantes produzidas incessantemente. Para o que nos interessa aqui, no atual contexto de nossas investigações sobre os *drones*, para além desses fenômenos analisados por Huyssen, podemos recordar justamente o quanto a imagem-tempo deleuziana faz emergir o passado puro e um presente eterno.

Lembremos também que a Primeira Guerra Mundial representa, para Schmitt, o ponto de inflexão decisivo para o fim do poder soberano, concebido na forma tradicional do Estado moderno e do líder do povo capaz de decretar o estado de exceção. A ele sucede o poder total do Império americano (e/ou russo e/ou chinês), o estado de paz perpétua, *ou seja*, de guerra permanente, na qual o estrangeiro, o terrorista, é caracterizado como o inimigo de toda a humanidade,

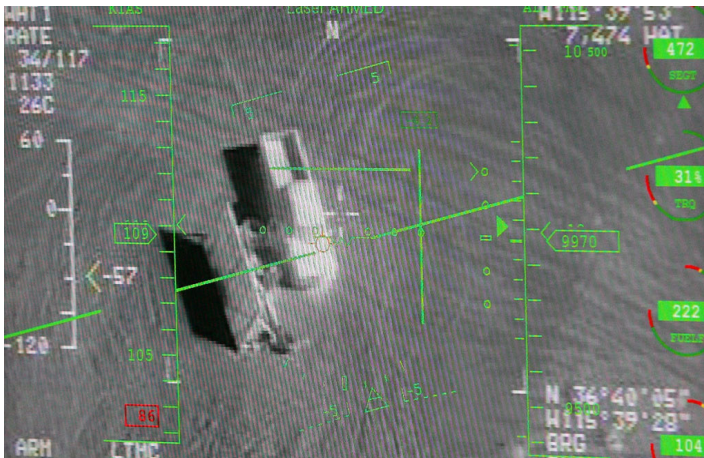
²⁸ A obra por ele mencionada (p. 40, nota 16) é *Zeit-Verhältnisse: Zur Kulturphilosophie des Fortschritts* (Graz, Wien: Styria, 1983).

considerada abstratamente como o operador político da eliminação da própria política. Ou ainda: ao se tornar imanente à sociedade dita democrática, o poder estatal torna-se poder totalitário. Nada escapa da política, ao mesmo tempo em que nada mais aparece como político. Nesse contexto, a imagem-tempo produzida pelos *drones* constitui a vida espiritual do Império.

3 O ASPECTO TÁTIL DAS IMAGENS-TEMPO

Mas as imagens dos *drones* têm uma propriedade suplementar que as singulariza frente a outros tipos de dispositivos óticos: sua dimensão tátil. Como foi advertido acima, não se trata de caracterizar esse aspecto tátil apenas pela junção da capacidade de atingir os inimigos, através de seu poder de fogo, à produção de imagens em tempo real, mas, antes, de encontrar, *no interior mesmo das imagens*, uma dimensão tátil. É verdade que os grafismos que acompanham as cenas capturadas pelos *drones* identificam imediatamente os objetos na tela como alvos para os mísseis, como podemos ver na captura de tela reproduzida abaixo (figura 7), feita por um *drone* americano no Iêmen:

Figura 7: What is ABI – and will it make drones even deadlier?



Disponível em: <https://www.channel4.com/news/drones-abi-activity-based-intelligence-yemen-strike-attack>
Acesso em: 06 maio 2017.

Esses grafismos, no entanto, também acompanham as imagens obtidas por aviões e satélites. A singularidade tátil dos *drones* reside, ao invés disso, em outro lugar, a saber, no fato de que o olho-*drone* obedece à distância, porém, *instantaneamente*, ao controle manual de seus operadores: ele pode se deslocar

como um avião ou ficar imóvel como um helicóptero, pode subir ou descer, virar à esquerda ou à direita, voar mais ou menos rapidamente. Por ser um veículo não-tripulado, *unmanned*, como dizem os americanos (a expressão alternativa para designar os drones na língua inglesa é UAV, *Unmanned Aerial Vehicle*), todos esses movimentos *dão às imagens um caráter tátil e encarnam a presença virtual da mão dos operadores no interior do que é retratado*. Frisemos, a propósito, que, ao descrever as propriedades das imagens-tempo, Deleuze acrescenta, aos opsignos e sonsignos, os tatissignos, os quais, na verdade, seriam mais primitivos do que os dois primeiros: seriam os tatissignos que constituiriam os “espaços quaisquer” figurados pelo cinema moderno (por exemplo, o cinema de Werner Herzog), havendo, assim, “um tocar característico do olhar.”, conforme palavras de Deleuze (1990b, p. 23). Ainda nas palavras de Deleuze (1990b, p. 22): “[...] é o tátil que é o mais apto a constituir uma imagem sensorial pura, com a condição de que a mão renuncie a suas funções preensíveis e motoras, contentando-se com um puro tocar.”

Poder-se-ia objetar que os movimentos executados pelas mãos dos operadores dos *drones*, imediatamente *visíveis* no deslocamento das imagens, produziriam uma instância da imagem-movimento, mais do que da imagem-tempo, pois a primeira, como vimos acima, seria aquela que se prolonga em esquemas sensorio-motores, o que parece ser justamente o caso, quando se percebe a “presença” da mão do operador na variação dos movimentos e na velocidade de deslocamento das imagens obtidas por *drones*. A reação imediata mão-olho, tão típica dos jogos eletrônicos desde o *Arcade* da Atari, na década de 1970, e emulada cotidianamente pelos operadores dos *drones*, seria o exemplo mais acabado de tal conexão sensorio-motora, na medida em que tal reação corporal, ao contrário da que ocorre no cinema, não permaneceria no nível virtual, mas se manifestaria atualmente em movimentos concretamente exercidos. Como os “espectadores” das imagens produzidas pelos *drones* são, no mais das vezes, apenas os próprios operadores dos aparelhos e seus supervisores (porque as imagens que chegam às televisões e à Internet são somente suas poucas ações “espetaculares”), tal identidade entre o produtor dos movimentos e o espectador das imagens garantiria que estamos, de fato, lidando com representações do tipo classificado por Deleuze como imagem-movimento.

Contra tal objeção, deve-se notar que a caracterização da imagem-*drone* como uma instância da espécie imagem-tempo se torna claramente defensável, desde que se tome a imagem-*drone* em si mesma, independentemente de quem atualmente, empiricamente, a vê. Todavia, o que significa “tomar a imagem-

drone em si mesma”? Toda imagem não é, sempre, uma imagem *para alguém*, para um olho ou consciência que *observa* (isto é, que está diante (*ob*) de algo de que guarda ou cuida (*servare*))? E, para que uma imagem exista, ela não deve, além disso, ser *atualmente* observada por alguém? Uma imagem apenas potencialmente observável é ainda uma imagem?²⁹

A resposta para tais questões pode ser procurada na obra de Bergson³⁰, que é uma premissa central da teoria deleuziana do cinema, mas se encontra também em uma consideração sobre o estatuto dos signos na cultura contemporânea: há neles um *excesso* do que é representado que, paradoxalmente, barra a representação – pensemos no filme *Empire*, de Andy Warhol, ou nas 36 línguas do *Finnegans Wake*, de James Joyce. Nos dois casos – e em tantos outros, não só no domínio da arte, mas também nas câmeras de vigilância, nos satélites espíões etc. –, é impossível que tais obras tenham um espectador ou um leitor, não porque a imagem ou o texto sejam de alguma forma deficientes, nem porque lhes falem, empiricamente, receptores, mas, ao contrário, devido a seu caráter absoluto: as imagens de Warhol, na sua máxima fidelidade ao “modelo”, em seu excesso representativo, rompem com as ideias mesmas de representação e de visibilidade – ninguém, nem mesmo ele, nunca “viu” *Empire*. A imagem toma conta de todo o espaço da representação, expulsando de sua vigência tanto o produtor (Warhol limitou-se a ligar a câmera e a deixá-la operando sozinha) quanto o (inexistente) espectador. Da mesma maneira, os fluxos das imagens-*drone* que formam o interminável arquivo de imagens do presente são analisados aqui do ponto de vista desse “espectador inexistente”, *da imagem em si mesma*, a qual, como em um filme de Ozu, resiste à visão do espectador. É do ponto de vista desse espectador virtual, portanto – mesmo que se trate, no caso, de um espectador (quase) inexistente – que a maior proximidade da imagem-*drone* com a imagem-tempo se manifesta.

Seria preciso desenvolver mais detalhadamente a questão da sinestesia presente na ideia de imagem-tátil. Como os limites deste texto não permitem fazê-lo, remeto os leitores ao estudo seminal de Jacques Derrida, intitulado *Memórias de cego. O autorretrato e outras ruínas*, escrito originalmente

²⁹ Mesmo problema para George Berkeley, que deve dar conta da redução das “coisas” a “ideias” e, ao mesmo tempo, explicar como coisas nunca “observadas” por ninguém – uma pedra enterrada nas profundezas da Terra, por exemplo – podem, no entanto, ser ditas “existentes”. Sua solução, como se sabe, é introduzir na teoria o conceito de mente de Deus, entendido como “observador universal”.

³⁰ Bergson radicalizará a tese de Berkeley mencionada na nota anterior, ao propor, no início de *Matéria e memória*, que o próprio universo é constituído, *em si mesmo*, por imagens. Cf. BERGSON (1959, p. 170).

como o texto da curadoria feita por Derrida para uma exposição realizada no Museu do Louvre, em Paris, em exibição nos anos de 1990 e 1991. Na impossibilidade de avançar mais na especificação do conceito de imagem tátil, limito-me a reproduzir uma das primeiras obras abordadas por Derrida, em seu livro, intitulada *Cristo curando um cego*, obra do gravador e pintor renascentista Lucas van Leyden (figura 8), na qual o caráter tátil da visualidade é evidenciado através da análise da representação das mãos das diversas personagens aí retratadas:³¹

Figura 8: *Jésus guérissant un aveugle*, de Lucas van Leyden



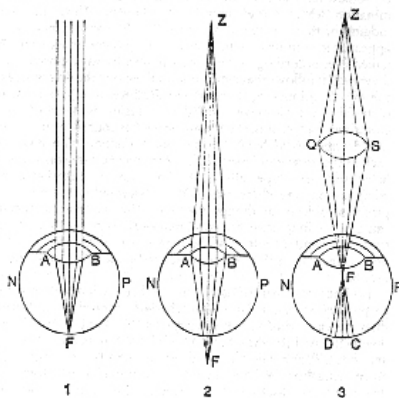
Fonte: Museu do Louvre

Poder-se-ia acrescentar à tese proposta acima sobre o caráter tátil das imagens produzidas pelos *drones* a observação sobre as sensações geradas pelo movimento muscular do globo ocular, durante as mudanças de direção do olhar, tal como observou Berkeley (1948). Ao responder ao famoso “problema de Molyneux”, Berkeley (1948) defendeu a heterogeneidade absoluta entre as percepções visuais e as táteis: apenas essas últimas nos dariam as ideias de exterioridade, de distância e, de forma mais geral, de espaço. No entanto, ele nos adverte também que o movimento dos músculos do globo ocular, e as sensações hápticas próprias derivadas desses movimentos, associadas às sensações visuais e sonoras, possibilitam-nos interpretar essas duas últimas *como se* elas também nos transmitissem informações espaciais. Ele consegue,

³¹ Para a análise derridiana dessa imagem, cf. DERRIDA (2010, p. 18-20).

assim, explicar como a formação do foco, no diagrama que vemos abaixo (figura 9), pode ser associada empiricamente à ideia de distância:

Figura 9: Formação do foco e determinação da localização dos objetos



An Essay towards a New Theory of Vision, de Georges Berkeley, § XXXIV

Nesse sentido, o *drone* seria todo-olho e todo-músculo. Ora, é essa dimensão tátil, sinestésica, da imagem-tempo feita a partir dos *drones* que dá ao caráter *aéreo* do liberalismo político a sua completa imersão na imanência dos signos (signos tais como dinheiro, valores, afetos), caráter esse que caracteriza a teologia política contemporânea – não por acaso, Schmitt, cujas relações problemáticas com o nazismo são bem conhecidas, afirma que tal imanência foi primeiramente proposta pelo “judeu e ateu” Spinoza e seu Deus imanente à Natureza. Mencionemos, a esse propósito, outra solução para o “problema de Molyneux”, desta vez a de Denis Diderot. Em sua *Carta sobre os cegos para uso dos que veem*, Diderot começa seu texto narrando a história de um cego e a concepção peculiar que ele tem do espelho, objeto visual por excelência – pois, ao olhá-lo, o que vemos é a própria visibilidade. Para o cego de Diderot, o espelho é como “uma máquina que coloca as coisas em relevo longe delas mesmas”³², quase como a sensação tátil transmitida pelos bastões, na famosa ilustração da *Dióptrica* de Descartes (figura 10):

³² No original, “une machine qui met les choses en relief loin d’elles-mêmes” (AT I, 281).

Figura 10: Um cego tocando objetos com o auxílio de bastões

*La Dioptrique*, Discours VI, “De la vision”, de René Descartes

Essa “máquina tátil” pode nos guiar, sugere Diderot, embora através de caminhos obscuros, para fora do labirinto de espelhos onde se espera encontrar, em cada imagem, o *mesmo*, sempre reduplicado: se o espelho fosse tal como o cego o concebia, então, quando ele tocasse seu próprio rosto fora de si, seus dedos sentiriam a si mesmo como um *outro*. De maneira apenas aparentemente paradoxal, essa alteridade é obtida justamente pela imanência do objeto tátil e das mãos que o tocam: os objetos, para o cego, inclusive se esse “objeto” for ele mesmo, não se distanciam de seu *corpo* como um fantasma duplicado e transcendente na imagem refletida em uma superfície lisa e distante de si: sujeito e objeto confundem-se indissociavelmente no tato, pois ambos se conjugam no espaço sem intervalo que une a pele ao que a afeta. É claro que nem tudo no cego de Diderot pode ser aplicado à imagem-tempo de Deleuze, a começar pela concepção sensório-motora que o primeiro traz à tona: o modelo tátil do conhecimento proposto por Diderot, por oposição ao modelo visual (que poderíamos chamar de platônico/cartesiano), caracteriza o sujeito cognoscente como alguém que, para tomar contato com os objetos, tem de *agir* no mundo, progredindo através de parcialidades nunca sintetizadas completamente pelo presente de uma imagem visual *dada* de forma contemplativa, mas apenas pela memória incessantemente reatualizada de toques passados.³³

³³ A não ser, é claro, quando o objeto tátil for suficientemente pequeno para ser abarcado de uma só vez – o que, de qualquer modo, não ocorre com a imagem – visual ou tátil – que uma pessoa tem de si mesma.

Já a imagem-tempo de Deleuze, como vimos, está ligada à contemplação, mesmo quando (ou: sobretudo se) ela apresenta um caráter tátil. O ponto de contato aqui sugerido entre Diderot e Deleuze diz respeito apenas ao fato de que o tato introduz uma fissura ou fratura no interior do próprio sujeito, tornando-o distinto de si mesmo, na dispersão de seus objetos. Desse modo, não será mais possível identificar “a” posição do sujeito com *uma* das inúmeras perspectivas que ele poderia assumir – em um certo sentido, o próprio sujeito não poderia, desde então, conceber a si mesmo como sendo nada mais do que esse *deslocamento* de perspectivas parciais. Ou seja, sai de cena o sujeito simples e substancial do cartesianismo e aparece aquele que, desde então, nunca mais pôde se referir a si mesmo sem, simultaneamente, diferenciar-se de si por esse ato mesmo de reflexão – uma reflexão tátil, se pudermos nos expressar assim. Diderot pôde finalmente levantar as cortinas sobre o palco do teatro burguês, cuja tragicomédia ainda hoje encenamos.

A relação entre política e teatro já foi por demais estudada, primeiramente a partir da ideia mesma de representação. No texto intitulado “Diderot, Brecht, Eisenstein”, Barthes (1990, p. 85) propõe uma indicação dessa correlação:

[...] a representação não se define diretamente pela imitação; se abandonarmos as noções de “real”, de “verossímil”, de “cópia”, haverá sempre “representação” enquanto alguém (autor, leitor, espectador) dirigir seu *olhar* para um horizonte e nele recortar a base de um triângulo de que seu olho (ou sua mente) será o vértice. O *organon* da Representação terá como duplo fundamento a soberania do recorte e a unidade daquele que recorta.

Nesse sentido preciso, não só o teatro e o cinema são as expressões de uma “geometria do olhar”: também a literatura *clássica* (isto é, *legível*) é um discurso representativo, geométrico, parte das “artes dióptricas”, para usar a expressão do próprio Barthes (1990). Conforme o “fundamento geométrico da representação”, característico do teatro e do poder soberano (segundo Schmitt, em vias de destituição), a partir do qual, diz Barthes, “as coisas são sempre vistas *de algum lugar*”, o recorte do quadro que mostra o espetáculo requer um “tema fetichista”: “Esse lugar de origem é sempre a Lei: lei da sociedade, lei da luta, lei do sentido. A partir daí, toda arte militante só pode ser representativa, legal.” O que Barthes (1990) quer dizer é que, por sua própria natureza, todo quadro apresenta um sentido a ser valorado: o recorte

de uma cena só se justifica porque *seleciona* o que tem valor e o separa do sem-sentido.

Em contraste com essa concepção clássica de representação, talvez pudéssemos concluir que as imagens vindas dos *drones* sejam o retrato mais fiel desta nossa época imperial, depois do fim – mas o fim nunca acaba de chegar – do Estado soberano: não porque tais imagens reproduzam a realidade de um ponto de vista neutro, a partir de uma transcendência aérea e divina, todavia, justamente ao contrário, porque dissolvem a transcendência na imanência tátil de suas imagens e se perdem em um fluxo interminável de imagens-tempo puras. Não podemos nos esquecer, nesse mesmo contexto, de que é do ar e dos céus que a ameaça ecológica contemporânea provém com mais força, e também ela ligada a uma sensação tátil, a uma espécie de febre planetária crescente e suicida – e, na imanência do devir capitalista, o lema *No future* dos *punks* da década de 70 é alegremente adotado pelos assim denominados “agentes econômicos”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O diagnóstico oferecido por Schmitt sobre a situação política contemporânea afirma, como vimos, que o progressivo desaparecimento do poder soberano tradicional transforma a natureza mesma do Estado, que passa a se identificar imanentemente com o conjunto das leis e com o corpo social – o que constitui, segundo ele, a própria definição de totalitarismo. Se aceitarmos esse diagnóstico, seria preciso redefinir a generalização crescente do “estado de exceção” nas sociedades políticas contemporâneas, identificada, entre outros, por Giorgio Agamben, pois a exceção não poderia mais ser entendida pelo exercício do poder soberano, mas, antes, a partir de seu fim. No entanto, a natureza do estado de exceção permanente em que vivemos, e no qual provavelmente passaremos cada dia mais a viver, talvez seja mais bem explicada pela convivência estratificada e simultânea de várias formações políticas do que pela ideia schmittiana de sucessão – mais pela geologia do que pela história, em suma.

Para ilustrar essa possibilidade e, com ela, concluir, seria preciso ir ao *Anti-Édipo*, que Deleuze escreveu conjuntamente com Félix Guattari, pois aí encontraremos justamente essa concepção mais geográfica e geológica do que

histórica da estrutura política.³⁴ Segundo eles, a “máquina despótica bárbara” – isto é, em termos um tanto gerais, o Estado – vem parasitar as sociedades territoriais primitivas, conectando o povo, através do déspota, diretamente a Deus – lembremos a aliança entre povo, terra prometida e Deus do *Deuteronômio*, ou as análises do Estado teocrático hebreu da época de Moisés propostas por Spinoza, em seu *Tratado teológico-político*. Mas, de acordo com Deleuze e Guattari, tal parasitismo estatal não estabelece um corte absoluto com as antigas formas de territorialidade – ele as coloniza, ressignifica e submete. A desterritorialização promovida pela máquina despótica reelabora-se em uma reterritorialização que mantém sob si os mecanismos arcaicos de tomada e partilha da terra. A emergência da “máquina capitalista” no século XIX, ainda segundo Deleuze e Guattari, obedece à mesma lógica de desterritorialização e reterritorialização, operando, sem destruí-los, sobre os códigos anteriores, inclusive (para o caso que nos interessa aqui) sobre o Estado, o qual passa então a, sem mais gozar de plena soberania, ser uma das engrenagens de tal máquina. Todavia, o capitalismo vai mais longe do que as formações políticas anteriores: ele promove uma desterritorialização generalizada dos fluxos, ou seja, inaugura uma formação social que não se efetua mais pela codificação dos signos, mas sim pela operação formal – denominada por eles “axiomatização” – de controle dos fluxos decodificados.³⁵

Seria preciso introduzir aqui toda uma discussão sobre esse novo aparato conceitual legado pelas obras de Deleuze e Guattari, especialmente em *Capitalismo e esquizofrenia 1 e 2* e em *Kafka. Por uma literatura menor*. Porém, as limitações de um artigo como este nos impedem de realizar tal tarefa neste momento e, simultaneamente, nos convidam a voltar a ela mais adiante, em outra ocasião. O que nos importa reter, por ora, é apenas a ideia de que o avanço da imanência do poder soberano ocorre paralelamente ao avanço do processo de desterritorialização política do capitalismo, sem que a *passagem* para um estágio mais avançado dessa trajetória tendencial signifique a pura e simples eliminação do estágio anterior: as formas transcendentais do Estado podem, assim, conviver com sua progressiva imanentização no corpo social.

³⁴ Para uma discussão metodológica sobre a substituição do modelo histórico pelo modelo geológico, cf. o começo do capítulo III de *O anti-Édipo*, intitulado *O socius inscrito* (DELEUZE; GUATTARI, 1973, p. 163-170). Além disso, é importante consultar também outra obra escrita em conjunto pelos dois autores, *Mil platôs*, especialmente o capítulo intitulado “Geologia da moral” (DELEUZE; GUATTARI (1980, p. 53-94).

³⁵ Para uma análise da articulação dessas três formações políticas, cf. PATTON (2000), especialmente seu Capítulo 5, intitulado “Social Machines and the State. The history and politics of deterritorialisation”.

Podemos, enfim, tendo em vista essa dimensão geográfica do poder, retomar e responder à questão que guiou a elaboração deste texto – a qual, justamente, relaciona a política à geografia, isto é, ao domínio da terra, do mar e do ar, seguindo a proposta de Schmitt. A questão foi assim formulada: há uma especificidade, uma qualidade intrínseca dos *drones* que os singularizaria diante de outros instrumentos técnicos de dominação aérea? A resposta sugerida acima é afirmativa: as imagens produzidas pelos *drones*, compreendidas a partir do conceito deleuziano de imagem-tempo e, especialmente, em função de sua dimensão tátil, correspondem exatamente ao processo de imanência progressiva do exercício do poder político, o qual, segundo Schmitt, caracteriza o liberalismo político. Assim, haveria não apenas uma diferença de graus entre, por um lado, os *drones* e, por outro, tecnologias mais tradicionais de controle aéreo, tais como satélites e aviões. Levando em conta algumas das propriedades das imagens produzidas pelos primeiros, vimos que seu caráter sinestésico impregna a visão de sensações táteis, fazendo a imagem visual tornar-se imanente à terra que representa. O Deus-transcendente desceu à terra e, sem se confundir com ela, nela passou a habitar: Deus-encarnado, ao mesmo tempo distante e próximo, Pai e Filho.

A “máquina-olho” chamada *drone* – que, como se sabe, significa, em inglês, o macho da abelha, o zangão, e, por metonímia, o ruído de seu zumbido³⁶ – seria, conforme essa concepção geológica do poder, um dos instrumentos contemporâneos da acima mencionada axiomatização, não na medida em que traça mapas e limites precisos para o território por ele observado (o que seria mais propriamente a função dos satélites), mas, ao invés disso, na medida em que o percorre incessantemente e, ao *tocá-lo* com seu olhar, se torna a ele imanente – recordemos que, no tato, o sentiente e o objeto sentido se encontram no mesmo plano. Se a exceção está em toda parte é porque o Estado soberano, no contexto imanentista do capitalismo tardio, se torna tão mais totalitário, através de seus instrumentos burocráticos e tecnológicos, quanto mais aparentemente desaparece em seu interior. Como um cadáver insepulto, o Leviatã continuaria, ao contrário do que propõe Schmitt, mais vivo do que nunca, agora travestido, com seus cem olhos-*drones*, em outra forma igualmente monstruosa, a de Argos Panoptes.

³⁶ Cf. o *Online Etymology Dictionary*: “Old English *dran*, *dræn* ‘male honeybee’, from Proto-Germanic *dran-* (source also of Middle Dutch *drane*; Old High German *treno*; German *Drohne*, which is from Middle Low German *drone*), probably imitative; given a figurative sense of ‘idler, lazy worker’ (male bees make no honey) 1520s. Meaning ‘pilotless aircraft’ is from 1946”. Disponível em: www.etymonline.com/index.php?term=drone. Acesso em: 06 maio 2017.

PINHEIRO, U. Drones, time-image and the end of sovereign power. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 1, p. 213-244, Jan./Mar., 2020.

ABSTRACT: This paper deals with the specificity that characterizes one of the most important technological aerial products dedicated to surveillance and attack being in use nowadays, the drones, showing in which sense this new technology is a decisive turning point in the evolution of the domination of the skies and therefore, as suggested by Carl Schmitt, in the transformation of the political-theological field in contemporary societies. The radical immanence of the political field proposed by liberalism, such as Schmitt described it, finds in drones one of its most typical instruments. To characterize the specificity of drones regarding other visual and aerial war machines, it will be proposed an approximation with the Deleuzian concept of image-time, in order to determine its singularity through the intrinsic properties of the images so produced. The main characteristic of the Deleuzian time-image to be integrated in the analysis of drones will be its haptic aspect. At this point, the relation between Deleuze's cinema books and his work in collaboration with Félix Guattari will be essential to characterize the political dimension of the drone-image.

KEYWORDS: Drones. Cinema. War. Sovereignty.

REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. Diderot, Brecht, Eisenstein. In: BARTHES, Roland. *O óbvio e o obtuso*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990. p. 85-92.
- BERGSON, Henri. Matière e mémoire. In: BERGSON, Henri. *Œuvres complètes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959. p. 161-382.
- BERKELEY, George. An essay towards a New Theory of Vision. In: BERKELEY, George. *The Works of George Berkeley*. London: Nelson, 1948-57.
- BOGUE, Ronald. *Deleuze on Cinema*. New York, London: Routledge, 2003.
- BROOKES, Andrew. Art of the Redemption: Christ of St John of the Cross by Salvador Dali. *The Dominican Friars*, England, 17 maio 2011. Disponível em: <http://english.op.org/godzdogz/art-of-the-redemption-4-christ-of-st-john-of-the-cross-by-salvador-dali>. Acesso em: 07 abr. 2017.
- CHAMAYOU, Grégoire. *Théorie du drone* Paris: La Fabrique Éditions, 2013.
- CHAMAYOU, Grégoire. *A Theory of the Drone*. Tradução de Janet Lloyd. New York: The New Press, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *L'image-mouvement*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1984.
- DELEUZE, Gilles. *L'image-temps*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

- DELEUZE, Gilles. *A imagem-movimento*. Tradução de Stella Senra. São Paulo: Brasiliense, 1990a.
- DELEUZE, Gilles. *A imagem-tempo*. Tradução de Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1990b.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie 1: L'anti-Édipe*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- DERRIDA, Jacques. *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1990.
- DERRIDA, Jacques. *Memórias de cego*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.
- DESCHARNES, Robert. *Dalí*. New York: Harry N. Abrams, 2003.
- FRANCO DE SÁ, Alexandre. *O conceito de teologia política no pensamento de Carl Schmitt e o decisionismo como ficção jurídica*. Covilhã: LusoSofia, 2009.
- HUYSEN, Andreas. Present Pasts: Media, Politics, Amnesia. *Public Culture*, Nova York, v. 12, n. 1, p. 21-38, 2000.
- NOYS, Benjamin. Drone Metaphysics. *Culture Machine*, Mumbai, v. 16, p. 1-22, 2015. Disponível em: www.culturemachine.net. Acesso em: 07 abr. 2017
- PATTON, Paul. *Deleuze and the Political*. New York: Routledge, 2000.
- SCHMITT, Carl. *Political Theology II. The Myth of the Closure of Any Political Theology*. Tradução de Michael Hoelzl e Graham Ward. Malden: Polity Press, 1970.
- SCHMITT, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Achte Auflage. Berlin: Duncker & Humblot, 2004.
- SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum*. Tradução de Alexandre Franco de Sá [et al.]. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2014.
- VERTOV, Dziga. *Articles, Journaux, Projets*. Traduction et notes par Sylviane Mossé et Andrée Robel. Paris: Union générale d'éditions, 1972.
- VIRILIO, P. *Guerre et cinéma*. Paris: Cahiers du Cinéma; Éditions de l'Étoile, 1984.
- VIRILIO, P. *War and Cinema: The Logistics of Perception*. Trans. P. Camiller. London: Verso, 1989.
- ZOURABICHVILI, François. The Eye of Montage: Dziga Vertov and Bergsonian Materialism. In: ZOURABICHVILI, François. *The Brain is the Screen. Deleuze and the Philosophy of Cinema*. Editado por Gregory Flaxman. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2000. p. 141-152.

Recebido: 14/06/2017

Accito: 29/11/2018


COMENTÁRIO

DRONES, IMAGEM-TEMPO E O FIM DO PODER SOBERANO: A ANOMALIA DO POLÍTICO EM CARL SCHMITTDeyvison Rodrigues Lima³⁸

Se fosse possível traçar um bestiário schmittiano, as figuras mais importantes seriam, sem dúvidas, o *Leviathan* e o *Behemoth*. É bem sabido que estas são metáforas utilizadas para se referir à luta entre potências marítimas e potências terrestres. Todavia, no livro *Land und Meer* (Terra e mar), surgem outras figuras do peculiar bestiário: a baleia – de modo literal, cuja caça fora responsável pela expansão das navegações – e um pássaro, que insere outro elemento não apenas na zoologia, mas também na bárbara geopolítica de Schmitt, pois

[...] irrompe um terceiro elemento, o *ar* [*die Luft*] como novo âmbito elementar da existência humana. Aos animais míticos Leviathan e Behemoth, viria a somar-se um terceiro, um grande pássaro [...] se se pensa nos meios e energias técnico-mecânicas com que o homem exerceu seu senhorio no espaço aéreo [*Luftraum*], parece ser o *fogo* o novo elemento em que tem irrompido” (SCHMITT, 2001, p. 105, grifos do autor).

No entanto, apesar de pressentir o niilismo insuportável do racionalismo moderno, Schmitt (2001, p. 107) sustenta que “[...] aquilo que vem [*das Kommende*] não é, porém, uma falta de medida [*Maflosigkeit*] ou hostilidade niilista ao *nomos* [*nomosfeindliches Nichts*] [pois] mesmo na luta mais encarniçada das forças novas e antigas, surgem medidas adequadas

³⁸ Professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI).  <https://orcid.org/0000-0002-7879-8388>. Email: deyvisonrodrigues@yahoo.com.br

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n1.13.p245>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

[*gerechte Maße*] e proporções razoáveis são formadas.” Nesse caso, o niilismo se traduz como ausência de espaço, isto é, a ausência de *nomos*. O termo *nomos* significa, a rigor, a plena “imediatidade de uma força jurídica não mediada por leis [*Unmittelbarkeit einer nicht durch Gesetze vermittelten Rechtskraft*]”, ou, ainda, “[...] um acontecimento histórico constitutivo [*ein konstituierendes geschichtliches Ereignis*]” (SCHMITT, 1997, p. 42), que articula *Ortung* e *Ordnung* como medida contra a desterritorialização (*Entlandung*), a desorientação (*Entortung*) ou a dissolução (*Auflösung*) do próprio espaço, sobretudo a partir das mudanças ocorridas no século XX: enquanto as guerras de ocupação (terra) ou de bloqueio (mar), entre Behemoth e Leviathan, ainda preservavam uma reordenação e um novo *nomos*, a guerra aérea se caracterizaria como a própria destruição do espaço. Eis o perigo que Schmitt antecipa, afinal, quando desenvolve sua obsessão e sustenta que “onde há espaço, há ser [*Wo Raum ist, ist Sein*]” (SCHMITT, 1991, p. 317). Nessa abertura entre espaço e política, movem-se os argumentos deste comentário.

O texto de Pinheiro parte da premissa schmittiana da transposição semântica em relação à instauração de campos ou instâncias, empregando como paradigma a relação entre teologia e política. Nessa relação, haveria uma assimetria das instâncias em jogo, com primazia do teológico, do qual o político seria uma mediação. Após a exposição da premissa, o argumento principal surge, qual seja, de que haveria uma nova instauração do campo político marcada, dessa vez, pela tecnologia, mais precisamente, pelo domínio dos céus. Todavia, ao contrário da teologia política, desenvolve-se uma perspectiva mais literal da relação entre céu e terra, através dos dispositivos tecnológico-militares dos drones. Estes assumiriam a posição de olho de Deus e, por conseguinte, os atributos e suas implicações políticas. Perspicazmente, Pinheiro (p. depois averiguar) sustenta que a “[...] era dos *drones* representa de fato uma nova realidade política, ou, pelo menos, realiza a completude da metamorfose em curso desde o fim do *nomos* da Terra europeu”. Após a referência aos drones como prótese do poder soberano, o autor analisa os signos visuais produzidos, utilizando-se da obra de Gilles Deleuze, sobretudo a distinção entre imagem-movimento e imagem-tempo, e estabelece o ponto fundamental do debate: os drones – e as imagens elaboradas – como um objeto metafísico, a nova figura maquínica do atroz bestário.

Nesse contexto, numa formulação sofisticada, Pinheiro (p. depois averiguar) argumenta que “[...] a imagem-tempo produzida pelos *drones* constitui a vida espiritual do império.” Ora, tal afirmação reverbera um trecho

bastante conhecido da *Politische Theologie*, na qual é ressaltada a articulação entre imanência e transcendência: “imagem metafísica que se faz uma determinada era do mundo tem a mesma estrutura [...] como forma da sua organização política” (SCHMITT, 2004, 50-51) ou, então, de que “[...] a metafísica é a mais clara e intensa expressão de uma época.” (SCHMITT, 2004, p. 51). Tal leitura é, ainda, mais evidente quando assume as passagens de um “âmbito central [*Zentralgebiet*]” (SCHMITT, 1996, p. 81) para outro, sucessivamente, entre teologia, metafísica, moral, economia e, por fim, a técnica como a procura de um âmbito neutro para a racionalidade ocidental. No entanto, nessa busca obsediada, a conjuração do espectro faz com que aquilo que é exorcizado retorne, qual seja, a contingência e o conflito como a *Gefährlichkeit* ineliminável da condição humana, uma vez que “[...] o político é não objetivo [*unsachlich*].” (SCHMITT, 2008, 27).

Dessa maneira, é importante a constatação schmittiana de que “[...] nenhum sistema político pode sobreviver, mesmo por uma geração, através da mera técnica de manutenção do poder.” (SCHMITT, 2008, p. 28). Em outros termos, o teorema da secularização evidencia a incapacidade do racionalismo moderno em providenciar uma forma política à realidade, visto que tanto a economia quanto a técnica almejam uma presença imanente do mundo (FERREIRA, 2004). Entre a autoridade da decisão suprema (soberania) e a máquina administrativa estatal (governo), cresce uma racionalização burocrática na qual a soberania perde espaço diante dos procedimentos técnicos e impessoais da atividade governamental, resultando na impossibilidade de fundamentação da ordem política, já que, no liberalismo, a imagem central da modernidade é a de um mundo autogovernado pelo funcionamento das leis naturais imanentes, isto é, a imunização do conflito e a segurança e certeza na ordem jurídico-política. Entretanto, o dado mais característico dessa metafísica da imanência seria o controle pretensamente neutro e técnico por meio da lógica autônoma de uma “legalidade [*Gesetzmäßigkeit*] imanente” (SCHMITT, 2008, p. 60), revelando-se uma hiperpolitização imediatista e fanática. Assim, essa nova formação social, o Estado sob a máquina do liberalismo (mas também do capitalismo), torna a exceção onipresente (sem o lastro estruturante da relação entre teologia e política) e, por isso, totalitário, sobretudo em seus dispositivos mais recentes.

Seja por sustentar que o Estado moderno (e a categoria de soberania) entra em decadência com a identificação imanente entre o Estado e suas leis, seja ao perceber que o fim do poder soberano transforma o poder estatal

em poder totalitário (sobretudo com as próteses-drones e a dissolução da bipolaridade imanência-transcendência), um problema nos assedia, qual seja, há algo que escape da imanência da racionalidade moderna? Em contraposição à absoluta imanência, o jurista move sua máquina e bestialário numa genealogia da desconstrução da política, ao lançar luzes em direção à origem inconfessável da ordem. Nesse sentido, desde o mecanismo da decisão soberana, da relação de conflito entre amigo e inimigo ou ainda através da apropriação originária da terra/espaço, Schmitt (2004) propõe a exceção, o político ou o *nomos* como modos disruptivos contra o sistema de normas imanente. O argumento da exceção como negatividade irreconciliável, por exemplo, expõe-se como fundamento irracional da ordem. Isso porque, segundo Schmitt (2004, p. 37-38), “[...] do ponto de vista normativo, a decisão surge do nada”, irrecuperável em termos dialéticos. Desse modo, Schmitt ressignifica o sentido da transcendência, ao pensá-la não como transcendência para além da imanência, mas sim como transcendência *na* imanência (cf. OJAKANGAS, 2005). Assim, a perda da transcendência como característica da modernidade implica uma realocação desta (e do princípio irracional que ela traz consigo) na própria imanência, caracterizando uma abertura na nervura imanente do real. Em suma, aquilo que institucionaliza a ordem é ininstitucionalizável, exterior aos cálculos e procedimentos. Uma instância de contingência como momento de transcendência, isto é, de abertura na imanência do mundo que, porém, é constitutivo da própria ordem, mesmo que seja ex-posição da ordem e retraição dos esquemas racionalistas.

Nesse momento, surge uma inesperada aliança entre Schmitt e Espinosa acerca da potência constituinte como dispositivo disruptivo-constitutivo, da diferença irreduzível como conflito ininstitucionalizável ou ato originário (NEGRI, 2002). Ao pressagiar a falência do mecanismo estatal – de fato, encontramos-nos no limiar do *jus publicum Europaeum* e de suas consequências niilistas – Schmitt conserva uma linha de resistência que demonstra o cerne da questão do político: “[...] o turbilhão do vazio, do abismo da ausência de determinações, como uma necessidade aberta.” (NEGRI, 2002, p. 26). Propõe-se, por meio de uma genealogia herética – de Nietzsche a Espinosa, a anomalia do político contra a transcendência da ordem. Afinal, não seria outra a postura do realismo político schmittiano.³⁹ A tentativa de Schmitt,

³⁹ Mesmo na teologia política schmittiana, transcendência não se refere a um deslocamento a-histórico em busca de uma fundamentação universalista. Ferreira (2004, p. 36), mais uma vez, é lúcido quando afirma que “[...] a presentificação política, até certo ponto, remete a si mesma e não a um referente externo. Ainda que implique uma dimensão transcendente, esta não está dada fora da representação,

ao romper com a imanência (totalitária) do racionalismo e do sequestro liberal da forma-estado implica o político – ou o poder constituinte – como o dispositivo ontológico da “[...] impossibilidade de conter a potência natural na ilusória racionalidade.” (CASTRUCCI, 1999, p. 246). Em outras palavras, o irredutível dispositivo ontológico dos antagonismos e das forças como o único modo de escapar – caso Pinheiro tenha razão – do *Argos Panoptes*. A saída, por mais bárbara que pareça, seria atravessar o niilismo da metafísica, aquilo que Schmitt nos apresenta como herança e dívida.

REFERÊNCIAS

- CASTRUCCI, Emanuele. Genealogie della Potenza Costituente. Schmitt, Nietzsche, Spinoza. *Filosofia Política*, Minas Gerais, n. 2, p. 245-251, ago. 1999.
- FERREIRA, Bernardo. Schmitt, representação e forma política. *Lua Nova*, São Paulo, n. 61, p. 25-51, 2004.
- NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: Ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Tradução de Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- OJAKANGAS, Mika. Philosophies of “Concrete” Life: From Carl Schmitt to Jean-Luc Nancy. *Telos*, Spain, v. 132, p. 25-45, 2005.
- SCHMITT, Carl. Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen. In: SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. 6. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1996.
- SCHMITT, Carl. *Der Nomos der Erde*. 4. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1997.
- SCHMITT, Carl. *Glossarium*. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951. Eberhard Freiherr von Medem (org). Berlin: Duncker & Humblot, 1991.
- SCHMITT, Carl. *Land und Meer*. 4. ed. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001.
- SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 8. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 2004.
- SCHMITT, Carl. *Römischer Katholizismus und politische Form*. 5. ed. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008.

mas é pressuposta e, em última análise, ‘posta’ por ela, distinguindo-se, assim, da natureza substancial da transcendência divina.”


COMENTÁRIOS

**DRONES, IMAGEM-TEMPO E O FIM DO PODER SOBERANO:
DRONES E A GEOPOLÍTICA CONTEMPORÂNEA**

*Leonardo Monteiro Crespo de Almeida*⁴⁰

O artigo de Ulysses Pinheiro dá continuidade ao tipo de experimentação filosófica que já se mostrara, de maneira célebre, no projeto em comum de Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Capitalismo e Esquizofrenia*: estabelece relações inusitadas, desloca autores para contextos que lhes eram estranhos, revisita campos estabelecidos para propor novas questões, tal como fizeram os dois autores, há algumas décadas. Sua análise dos *drones* concebidos através de um panorama político preconizado por Carl Schmitt situa-se próxima dos diagnósticos referentes às novas tecnologias realizados por Paul Virilio, cujo conhecido trabalho sobre a guerra e a maneira como as novas tecnologias instauram uma nova percepção sobre o conflito é também citado pelo autor.

Tendo em vista que a tecnologia dos *drones* introduz consigo uma série de diferenças consideráveis perante as representações usuais dos conflitos bélicos – a guerra dita tradicional ou até mesmo de guerrilha –, assim como também as tecnologias de segurança até então empregadas, uma política dos *drones* pede a sua própria metafísica, tal como Henri Bergson falara da ciência de sua época. Ainda que as tecnologias de controle dos espaços aéreos, a exemplo de satélites, há muito já estejam assentadas, os *drones* não impõem apenas uma diferença em termos de graus, modificando também a maneira como se pode discutir e investigar a soberania na teoria e filosofia política contemporâneas. Que a soberania é um conceito no qual a territorialidade fora

⁴⁰ Professor na Faculdade Imaculada Conceição do Recife.  <https://orcid.org/0000-0001-5742-3344>. E-mail: leonardoalmeida326@gmail.com

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n1.14.p251>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

sempre uma constante, isso não é novo, mas também não é novo – e o autor precisamente assinala essa hipótese – que o desenvolvimento do capitalismo ocorre em meio à sua progressiva desterritorialização.

É por meio de uma análise dessa nova tecnologia que o autor associa a desterritorialização econômica do capitalismo com uma soberania política que, aos poucos, tende a se desarticular da sua fixação espacial. Nesse processo, a imanência política que fora apontada por Schmitt adquire um novo sentido, inclusive bélico e estratégico, instaurando, também, uma modificação na maneira de situar a soberania e a temporalidade. Uma guerra de *drones* é uma guerra travada sobre uma concepção de temporalidade que, ao menos até a Guerra do Golfo, fora estranha, mas que daquele conflito se torna cada vez mais presente, com a consequente espetacularização apontada por Virilio, em obras como *Desert Screen* e na citada *War and Cinema*.

Se, em *Desert Screen*, uma obra que vê na Guerra do Golfo um divisor de águas, Virilio já havia alertado para a forma como as novas tecnologias podem minar as atividades diplomáticas e os esforços envolvidos nas negociações, os *drones* consolidam de vez essa hipótese. Diante de uma vigilância constante e de um olhar onipresente, a diplomacia se converte em uma atividade de dissimulação e narrativa que, em sua teatralidade, remete a uma lógica e discurso político extemporâneo. Existe pouca relevância para o diálogo, quando uma tecnologia permite concretizar objetivos de vigilância e destruição à distância, possibilitando, inclusive, o anonimato dos autores das ordens. É claro que esse contínuo deslocamento provocado por esse olhar distinto, que fora trazido pelos *drones*, não elimina as noções conceituais que servem para representar, e daí também intervir, nos diversos panoramas políticos, como a ideia de soberania política e, mais recentemente no campo da teoria política, o Estado de Exceção.

Ulysses Pinheiro dedica algumas páginas a discutir também o terceiro aspecto do *ritornelo* estabelecido por Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs*, a saber, a reterritorialização. Os *drones* não eliminam essas noções, antes as inserem em um conjunto diverso de relações conceituais que, por sua vez, transformam a composição e a consistência interna dos seus elementos usuais. Dito de outro modo, se permanece sendo pertinente falar em estado de exceção na geopolítica contemporânea, considerando já de início o presente aparato tecnológico, assim ocorre porque a reinserção desse conceito é realizada a partir da colocação de problemas novos e questões distintas que emergem nesse panorama político.

Um dos pontos suscitados pelo artigo aqui comentado, que entendo como muito produtivo, reside, então, na ponte entre o estado de exceção, o Estado de Direito (*Rule of Law*) e a tecnologia dos *drones*. Não se trata apenas de afirmar que, nas democracias contemporâneas, a exceção tem se tornado cada vez mais contínua e persistente, tal como Agamben já o fizera: enquanto tecnologias de vigilância e monitoramento, os *drones* trazem consigo um amplo repertório de atividades e intervenções que se desenvolvem, inclusive, em paralelo à aplicação regular das disposições normativas do direito.

Se o invólucro normativo do Estado de Direito, em tese, proporcionaria ao cidadão, antes de mais nada, uma proteção contra a intervenção indevida do Estado ou de um terceiro, os *drones* introduzem uma forma de intervenção fantasmática, na qual a intervenção efetivamente existe, mas a responsabilização é elusiva, senão inviável. A operação dos *drones* é impessoal e distante: o pressionar de um botão implica a destruição de pessoas e vilarejos distantes, tão despersonalizados quanto as vítimas dos antigos genocídios, senão ainda mais. O contato humano é substituído por imagens elusivas que prontamente desaparecem, uma vez realizada a atividade.

Nisso também se abre um espaço para outra investigação que perpassa as sucessivas transformações pelas quais passou o conceito de Estado, ao longo do século vinte, e tentar pensá-las ao lado do que Schmitt concebe não apenas nos dois volumes de sua Teologia Política, como no bem citado *Nomos da Terra*. Uma análise dessas transformações permitiria redefinir a relevância – ou não – de noções como soberania, inclusive para os atuais debates referentes à biopolítica e às novas tecnologias de combate e monitoramento, como os *drones*. Ao menos, duas considerações podem ser feitas a partir desse ponto.

A primeira delas estaria expressa no seguinte questionamento: ainda existiria algum resquício de centralização do poder, seja ele localizado e difundido pelo Estado-nação, seja por algum organismo supranacional? Se afirmativo, como concebê-lo através de um cenário no qual as fronteiras que outrora atuavam como delimitação territorial da soberania perdem mais e mais o seu sentido e observação? O cerne dessa primeira consideração é a relação entre soberania, território e tecnologia.

A segunda consideração recai sobre a necessidade de se reconsiderar a relação entre norma e exceção, quando o ponto fixo da soberania estatal se torna cada vez mais volátil, principalmente quando pensada em função das difusas e elusivas operações do capitalismo globalizado, das diversas formas

de monitoramento presentes nas relações internacionais, da assimilação e comercialização de informações particulares (*Big Data*) pelos conglomerados empresariais, dentre outros. Trata-se de um ponto que se localiza na interseção entre teoria do direito e teoria política: como desenvolver analiticamente a distinção entre norma e exceção, em meio à dinâmica dos ordenamentos jurídicos contemporâneos, quando o emprego de tecnologias de monitoramento paulatinamente corrói, por vezes em prol de um suposto “bem maior” ou “coletivo”, os valores fundamentais daquele mesmo ordenamento?

Se os conceitos desenvolvidos pelas diversas filosofias e formas de teoria trazem consigo problemas e questões desenvolvidas a partir de planos muito específicos e sempre mutáveis, artigos como esse permitem realizar esse exercício necessário de redefinição e sem o qual a teoria perde a sua relevância. Tomando os *drones* como seu ponto de partida e eixo central de investigação, Pinheiro pensa a reterritorialização mesma da política contemporânea, em seus múltiplos devires rumo a algo que desconhecemos e que, por isso mesmo, permanece animando a nossa criatividade teórica.

ORDENAÇÃO MORAL DE MUNDO E JUSTIFICAÇÃO DA EXISTÊNCIA NA METAFÍSICA DE SCHOPENHAUER ¹

Wander Andrade de Paula²


RESUMO: Arthur Schopenhauer ficou conhecido como o pensador do “pessimismo filosófico”. Trata-se de uma doutrina que, em linhas gerais, apresenta uma determinada interpretação acerca do valor do mundo, mas que, em seu sentido ainda mais básico, questiona a possibilidade de atribuição de valor ao todo da existência: há “justificação” (*Rechtfertigung*) para a existência? A partir da resposta a essa pergunta, o filósofo alemão desenvolve sua “metafísica da vontade” e, como seu desdobramento, sua teoria da “redenção” (*Erlösung*), ou soteriologia. Entretanto, o “filósofo do pessimismo” também afirma, em sua obra, que há uma “ordenação moral de mundo” (*moralische Weltordnung*) e um “significado moral da existência” (*moralische Bedeutung des Daseyns*), o que parece ir na direção oposta ao “pessimismo”. O presente artigo analisa o significado das noções de ordenação moral de mundo e justificação da existência no pensamento de Schopenhauer, a fim de demonstrar em que medida significado moral da existência e pessimismo filosófico se relacionam no pensamento do autor.

PALAVRAS-CHAVE: Arthur Schopenhauer. Metafísica. Pessimismo Filosófico. Ordenação moral de mundo. Justificação da existência.

Estabelecer um vínculo entre a força que produz o fenômeno do mundo,
e em consequência determina a sua natureza, e a moralidade do etos,
e assim demonstrar uma ordenação *moral* de mundo como a base da *física*
– este vem sendo o problema da filosofia desde Sócrates.

(SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e representação*, v. II, c. 47).

¹ Algumas das ideias centrais do presente texto foram desenvolvidas ainda como parte do meu Pós-Doutorado na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com financiamento da FAPESP (processo nº 2013/09544-3, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo [FAPESP]).

² Professor Adjunto de Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Vitória, ES – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-7552-9844>

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n1.15.p255>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

INTRODUÇÃO

O “pessimismo filosófico” parece ser, não sem boas razões, a principal alcunha pela qual o pensamento de Schopenhauer é tradicionalmente identificado. Nem tanto por considerar este o “pior dos mundos possíveis”, e bem mais por afirmar que o “não ser é preferível ao ser”, isto é, que não há justificação (*Rechtfertigung*) para a existência (cf. esp. GERHARDT, 1989; e DAHLKVIST, 2007, p. 14), o pessimismo schopenhaueriano se torna uma referência de como parte considerável do século XIX alemão concebia a própria tarefa filosófica: como uma tentativa de dar resposta ao “problema” da “vida”, o que pressupõe, antes de qualquer coisa, que a própria vida é tornada um problema pela filosofia (cf., p. ex., PFLUG, 1989, col. 139-140, e SCHNÄDELBACH, 1984, p. 139-145).

Há, contudo, no interior da própria filosofia de Schopenhauer, uma questão que vem demandando cada vez mais atenção dos intérpretes: a das razões de sua concepção de metafísica “imaneente” possuir uma “significação moral” ou, dito de outro modo, que razões levam o autor a defender uma “ordenação moral de mundo”, na sua interpretação “pessimista” da existência (cf. esp. KOSSLER, 2014). O objetivo do presente texto é oferecer uma resposta a esse problema: qual a relação entre o “pessimismo filosófico”, ou seja, a interpretação segundo a qual não há uma justificação para a existência, e a “ordenação moral de mundo”, isto é, a concepção de que a metafísica possui originariamente uma significação moral? Para tanto, far-se-á necessária (1 e 2) uma breve incursão no conceito de metafísica de Schopenhauer, tanto do ponto de vista de sua origem quanto do significado de sua “imanência”, passando por (3) uma discussão de alguns aspectos centrais – e caudatários da discussão anterior – da doutrina da virtude e soteriologia schopenhauerianas; com o que, então, estaremos aptos a compreender (4) a relação entre metafísica e ordenação moral de mundo, e (5) responder se a tal ordenação moral de mundo corresponde uma justificação da existência no pensamento do autor.

1 O CARÁTER ENIGMÁTICO DA EXISTÊNCIA: A ORIGEM DA METAFISICA

Schopenhauer afirma, no capítulo “Sobre a necessidade metafísica do homem”, do segundo volume de sua obra magna, *O mundo como vontade e representação*, que, ao contrário dos outros animais – nos quais vontade e intelecto não são separados o bastante –, o homem é o único animal capaz de se *espantar* com a existência. Tal perplexidade se torna ainda mais séria, segundo

o autor, quando ele se defronta com a morte. A ela, além disso, o homem é impingido constantemente pela finitude da existência e pela esterilidade de todo esforço. Em virtude desse espanto com o existir, de seu agravamento pelo conhecimento antecipado da morte, bem como daquilo que o acompanha, Schopenhauer define o homem como *animal metaphysicum*, como o único animal que possui *necessidade de uma metafísica*.

Tal espanto ou perplexidade, que constitui o fundamento das disposições religiosa e filosófica, transforma em problema o universal do fenômeno – de modo diverso, por exemplo, dos cientistas, os quais se ocupam apenas com fenômenos selecionados e raros. A filosofia compromete-se com a compreensão do mundo de maneira puramente objetiva, isto é, em sua totalidade:

[...] a perplexidade filosófica que surge disso é condicionada no indivíduo por um desenvolvimento superior da inteligência, embora geralmente não apenas por ela; mas indubitavelmente é o conhecimento da morte, e ao seu lado a consideração do sofrimento e miséria da vida, aquilo que fornece o mais forte impulso para a reflexão filosófica e para as explicações metafísicas do mundo. Se a nossa vida fosse sem fim e sem dor, possivelmente não ocorreria a ninguém se questionar por que o mundo existe, e porque tem precisamente essa constituição, mas tudo seria entendido puramente como matéria de seu próprio curso. (MVR/WWV II 17, 176-177).³

A “verdadeira filosofia” – o oposto da “filosofia catedrática” – está preocupada com o *problema da existência*, na medida em que esta se apresenta aos homens de forma “enigmática”, sendo-lhes claras apenas a sua miséria e nadidade (*Nichtigkeit*).

A religião e a filosofia são, conforme indicado, as duas formas de satisfazer a necessidade metafísica do homem. Mas, antes: o que significa *metafísica*, em Schopenhauer?

³ MVR/WWV é a abreviatura de *O mundo como vontade e como representação, Die Welt als Wille und Vorstellung*, obra máxima de Schopenhauer, e o número em romano que se segue faz referência a qual volume (I ou II) da obra está sendo levado em conta. O número arábico indica o capítulo da obra em questão, seguido pelo número da página da edição canônica alemã, mencionada na bibliografia. Foram utilizadas, no decorrer do presente texto, as traduções brasileiras dessas obras, conforme indicadas também na bibliografia. Em muitas ocasiões, contudo, especialmente em relação ao segundo volume de *O mundo como vontade e representação*, as traduções são de minha autoria.

Por *metafísica* eu entendo todo o suposto conhecimento que vai além da possibilidade da experiência, também para além da natureza ou da aparência das coisas dada fenomenicamente, de modo a dar uma explicação sobre aquilo por meio do qual, em um sentido ou outro, aquela experiência ou natureza é condicionada; ou, dito em linguagem popular, sobre aquilo que está oculto detrás da natureza e a torna possível. (MVR/WWV II 17, 180).

Os dois tipos de metafísica, a religião e a filosofia, diferenciam-se pelo fato de que a primeira tem as suas credenciais *fora de si* e a segunda as tem *em si*. As religiões possuem, enquanto “metafísica do povo”, apenas uma verdade *sensu allegorico*, ou seja, não podem apresentar a verdade de modo tão direto quanto a filosofia, a qual possui verdade *sensu proprio*. Esses são alguns dos principais pressupostos do que Schopenhauer concebe como filosofia “imane”te”. Enquanto a religião busca a verdade fora de si, na transcendência, e a apresenta de modo alegórico, que é a maneira mais adequada para o público ao qual se destina, a filosofia busca em si mesma a verdade, isto é, recorre-se estritamente àquilo que é fornecido pela experiência humana e formula a partir dela os seus conceitos gerais.⁴ Em virtude disso, tal espécie de metafísica, restrita a poucos homens, é capaz de apresentar a verdade de modo mais direto, evidente e, em última instância, mais “real” que a religião.⁵

O enigma (*Räthsel*) da existência, do qual filosofia e religião se ocupam, consiste na percepção de que a existência é uma *contingência* – e não uma necessidade, como queria Spinoza. Isso significa, para Schopenhauer, que tanto a existência quanto a não-existência são igualmente possíveis:

⁴ Não se trata aqui, como se sabe, de um empirismo ao modo de Hume, mas do desenvolvimento da filosofia crítica kantiana, de acordo com a qual o conhecimento se inicia, mas não deriva da experiência. Para Schopenhauer, assim como para Kant, só se pode conhecer as manifestações (ou o fenômeno) da coisa em si, que se dá na experiência. É a partir dela que o conhecimento se torna possível, quando é permitido ao filósofo proceder às generalizações que caracterizam a sua forma de conhecimento. Embora não faça parte das pretensões do presente texto tratar minuciosamente da teoria do conhecimento schopenhaueriana, tema assaz complexo e que excede os seus objetivos iniciais, voltarei ao tema, adiante.

⁵ Vale destacar que a diferenciação entre as religiões se dá fundamentalmente, para Schopenhauer, em função do quanto de verdade elas contêm em suas alegorias. As religiões otimistas, como o islamismo, contêm muito pouca verdade. Já as pessimistas, como o cristianismo, o hinduísmo e o budismo, contêm uma quantidade maior de verdade, de tal sorte que elas se aproximam mais da verdade filosófica (cf. MVR/WWV II 17 p. 183-188).

De fato, a inquietação que mantém em movimento o relógio da metafísica, o qual nunca para, é o claro conhecimento de que a não existência deste mundo é tão igualmente possível quanto a sua existência. Por isso, a visão de Spinoza do mundo como um modo de existência absolutamente necessário, em outras palavras, como algo que certamente e em todo sentido deveria e teria de ser, é falsa. Até mesmo o simples teísmo começa silenciosamente em sua prova inferindo a partir da existência do mundo a sua inexistência anterior: assim, ele assume antecipadamente que o mundo é algo contingente. (MVR/WWV II 17, 189).

O enigma do mundo se configura, em última instância, na pergunta pelo seu vir a ser, uma vez que o contrário seria igualmente possível: o mundo poderia simplesmente não existir. O que faz com que o mundo venha a ser? Na sequência do texto, Schopenhauer leva adiante a pergunta da qual se origina a filosofia e apresenta a ideia de que a não existência seria, inclusive, *preferível* à existência:

E, mais que isso, nós de fato concebemos muito brevemente o mundo como algo cuja não existência seria não apenas pensável, mas mesmo preferível à sua existência; por isso, a nossa perplexidade sobre ele chega, após reflexão, àquela *fatalidade*, que poderia contudo trazê-lo à existência, e em virtude da qual tal força imensa, que é requerida para a produção e manutenção do mundo, poderia ser dirigida contra o seu próprio interesse e vantagem. (MVR/WWV II 17, 189-190).

A filosofia não poderia ser, com base nesse ponto de vista, qualquer forma de otimismo, ao modo de Leibniz. Ela surge precisamente de um olhar na desgraça e maldade do mundo: o argumento de Schopenhauer está fundamentalmente comprometido com a ideia de que a mera existência do mal, no mundo, implica a preferência pela sua não existência, pois, mesmo que houvesse uma parcela de felicidade igualmente grande no mundo, ou até mesmo que a parcela de mal fosse por ela superada, o mal do mundo não poderia ser “compensado”: isto é, o mundo seria, ainda assim, algo que deveria não ser. Todavia, prossegue o autor, visto que o mundo veio a ser, não pode ter surgido do nada, “pois nada não pode surgir de nada”. E aqui estamos diante do ponto central da metafísica “imanente” de Schopenhauer: o germe e o núcleo do mundo, do qual ele vem a ser, é a *vontade* (*Wille*), por ele caracterizada como essencialmente sofrimento. Pode-se ter, nesse ponto, uma visão mais clara da posição de Schopenhauer sobre o impulso original que leva à filosofia: trata-se não apenas do espanto e da perplexidade pelos quais o homem é tomado, ao se

perguntar pela origem da existência, mas sobretudo pela constatação de que ela é em si mesma sofrimento (cf. MVR/WWV II 17, 190).

Schopenhauer está, assim, atribuindo uma dimensão existencial à pergunta da metafísica, tal como formulada por Leibniz: “o mundo é enigmático porque o modo como ele nos é dado suscita a pergunta ‘porquê (*sic*) alguma coisa em vez de nada?’.” Essa é a posição de Constâncio (2013, p. 57):

Schopenhauer pergunta “por que razão não existe absolutamente nada em vez de existir este mundo?” [...], e esta reformulação do enigma do mundo tem como implicação tratar-se nele não apenas de saber o que as coisas são, mas também de saber que *valor* lhes devemos atribuir. O mundo é enigmático porque o modo como ele nos é dado suscita a questão de saber *se* há uma razão para ele existir – se ele é algo que *deve* existir ou algo que *não devia* existir. E esta pergunta é feita do ponto de vista do humano, da perspectiva da *nossa* existência. O mundo é algo que merece ou algo que não merece a nossa aprovação? Devemos negá-lo ou afirmá-lo? A nossa existência individual e, em geral, a vida humana neste mundo faz sentido ou é vã? Devemos negar ou devemos afirmar a existência – seja a nossa existência em particular, seja a existência em geral, a existência do todo de que fazemos parte? É este o enigma.

A Física, enquanto explicação causal do universo, pode ser apenas relativamente verdadeira, na medida em que não é capaz de explicar o enigma da existência (cf. MVR/WWV II 17, 191). Nesse sentido, não é possível uma “física absoluta”, tal como pretende o naturalismo (cf. MVR/WWV II 17, 194-195). Daí a necessidade de a metafísica lhe oferecer tal suporte, ao lhe fornecer o verdadeiro princípio de todas as coisas.

2 A IMPORTÂNCIA DA NOÇÃO DE “EXPERIÊNCIA” PARA O PROBLEMA DO “ENIGMA” DA EXISTÊNCIA

Qual é, não obstante, a fonte do conhecimento metafísico? De modo diverso daquilo que defende Kant, afirma Schopenhauer, a sua origem não está nos “meros conceitos”, pois estes dependem de “percepções mais certas e definidas”, as quais são conhecidas *intuitivamente* (cf. MVR/WWV II 17, 199). Todo conhecimento metafísico surge, dessa maneira, da *experiência*, dado que as únicas estruturas “puras” – i.e., sem origem empírica – de que dispomos são o espaço, o tempo e a causalidade, que constituem a “parte puramente formal da intuição” (cf. MVR/WWV II 17, 199). Não se trata, contudo, de qualquer

forma de experiência ou, conforme dito anteriormente, de sua concepção epistemológica de vertente humiana. Procuremos compreender essa ideia de modo mais claro, uma vez que alguns de seus aspectos serão essenciais para a análise do fenômeno da compaixão, bem como da concepção de ordenação moral de mundo, conforme se encontram no pensamento de Schopenhauer.

Acusando de *petitio principii* a concepção kantiana segundo a qual a metafísica deve ser fundada em conceitos puros *a priori*, pois ela assume de modo antecipado que apenas aquilo que conhecemos previamente a toda experiência pode ser estendido para além da mesma, Schopenhauer afirma, de forma contrária, que o conhecimento metafísico surge precisamente da experiência:

Em verdade, a tarefa da metafísica não é a observação de experiências singulares, mas sim a explicação correta da experiência em seu todo. O fundamento da metafísica, portanto, tem de ser de tipo empírico. Sim, inclusive a APRIORIDADE de uma parte do conhecimento humano é por ela apreendida como um FATO dado, do qual ela infere a origem subjetiva dessa parte. E precisamente só na medida em que a consciência da sua aprioridade acompanha o conhecimento, é que este, em Kant, chama-se TRANSCENDENTAL, à diferença de TRANSCENDENTE, que significa “para além da possibilidade de toda experiência”, e tem como seu oposto IMANENTE, isto é, que permanece nos limites daquela possibilidade [...]. Ademais, a fonte de conhecimento da metafísica não é apenas a experiência EXTERNA, mas também a INTERNA. (MVR/WWV II 17, p. 201. Trad. de Jair Barboza).

Para Schopenhauer, é possível conhecer a natureza das coisas tão somente por meio de uma investigação direta das mesmas, em oposição à recorrência a meros conceitos abstratos. E, dado que a metafísica não consiste, de fato, na observação de experiências particulares – com o que o autor está de acordo com Kant –, mas na explanação da experiência como um todo (*Erfahrung im Ganzen*), o seu fundamento deve ser de natureza empírica. Todavia, o que significa tal fundamento empírico? Ao definir a sua metafísica como “imaneente”, como um conhecimento que permanece dentro dos limites possíveis da experiência, Schopenhauer nos fornece indícios de resposta a tal questão, como demonstrado na citação acima: a fonte do conhecimento da metafísica não é apenas a experiência *externa*, mas precisamente também a *interna*. A característica mais peculiar dessa metafísica é, segundo o autor, a sua capacidade de combinar essas duas formas de experiência, de tal modo a tornar a experiência interior a chave para a exterior.

Se as experiências particulares e individuais são aquelas que, por serem sempre modificáveis, permitem o avanço das ciências, a experiência em geral (*Erfahrung überhaupt*), que nunca se modifica e é o objeto da metafísica, é o que lhe possibilita ir além da experiência comum, a experiência científica: “o todo da experiência se compara a um criptograma e a filosofia é a sua decifração, cuja exatidão é garantida pela coesão daquilo que aparece em todos os lugares.” (MVR/WWV II 17, p. 202-203). A condição para que tal criptograma possa ser interpretado e explicado a partir de si mesmo é que o todo da natureza seja captado em sua profundidade, bem como que a experiência interior seja conectada à exterior. Dessa maneira, “a ponte pela qual a metafísica transcendeu a experiência nada mais é que a distinção entre fenômeno e coisa em si.” Tal distinção contém, segundo Schopenhauer, a prova de um núcleo do fenômeno, que é, contudo, diferente do fenômeno em si mesmo. Esse núcleo, acrescenta o autor, não pode jamais ser separado do fenômeno e considerado em si mesmo como um *ens extramundanum*: ele é conhecido tão-somente em suas relações e referências ao fenômeno. É essa a única forma pela qual, de acordo com o filósofo, se faz possível obter informações sobre a relação entre o fenômeno e o seu núcleo, que, de outro modo, não estão presentes na consciência humana. A metafísica vai além do fenômeno apenas em tal sentido, ao considerar de forma diferenciada aquilo que aparece no fenômeno, mas que de modo algum é dele independente – como queria Kant, sobretudo.

Tão somente a interpretação e exegese desta [da aparência mesma, W.P.], em referência àquele seu núcleo íntimo, pode nos dar um esclarecimento sobre ela, o qual do contrário jamais chegaria à consciência. É nesse sentido, portanto, que a metafísica vai mais além da aparência, isto é, da natureza, até aquilo escondido atrás dela [...], considerando-o, entretanto, sempre apenas como aquilo que nela aparece, e não como algo independente de toda aparência: a metafísica, conseqüentemente, permanece imanente e jamais será transcendente [...]. A metafísica [...] é ciência da experiência: no entanto, seu objeto e sua fonte não são experiências particulares, porém o todo universal de qualquer experiência. Faço valer inteira e completamente a doutrina de KANT de que o mundo da experiência, precisamente como aparência, é manifestação daquilo que aparece, e que denomino, com Kant, de coisa em si. Essa coisa em si, em consequência, tem de exprimir sua essência e seu caráter no mundo da experiência, logo, estes têm de ser interpretados a partir daquela, e em verdade a partir do estofado e não da mera forma da experiência. Em consequência, a filosofia nada é senão a compreensão correta e universal da experiência mesma, a exegese verdadeira do seu sentido e conteúdo (MVR/WWV II 17, p. 203-204. Trad. de Jair Barboza).

Schopenhauer parte, portanto, da filosofia crítica de Kant, e lhe atribui o mérito de, enquanto filosofia “transcendental”, ter-se contraposto à filosofia dogmática – e suas *veritates aeternae* (cf. MVR/WWV I “Crítica da filosofia kantiana”, p. 498-499). Kant não teria deduzido, contudo, a coisa em si de maneira correta, pois, conforme exposto acima, não conferiu à experiência a sua devida função nesse processo. E isso muito em virtude de não ter distinguido o *conhecimento intuitivo* do *conhecimento abstrato*, ao que o filósofo atribui as contradições de seu sistema (MVR/WWV I, cf. p. 511).

Kant, conforme Schopenhauer, teria evitado uma série de problemas, se tivesse levado a cabo a distinção acima mencionada. O “objeto da experiência” não é, tal como apresentado pelo filósofo de Königsberg, a representação intuitiva, mas também não é o conceito abstrato; e, no entanto, é “os dois ao mesmo tempo” (MVR/WWV I, p. 518). O filósofo defende aqui, assim, um conceito inflacionado de intuição, no sentido de que esta tem uma função mais relevante no processo de conhecimento do que aquela atribuída na obra de Kant. Em meio aos seus elogios à Estética Transcendental, Schopenhauer pondera, contudo, que o que se esperava, após a discussão sobre as formas universais da intuição (i.e., o espaço e o tempo), seria um esclarecimento sobre o seu conteúdo, “a maneira como a intuição EMPÍRICA chega à nossa consciência, e como nasce o nosso conhecimento de todo este mundo, tão real e importante para nós.” O que ocorre, entretanto, é o uso excessivo da expressão – vazia, aos olhos de Schopenhauer – “o empírico da intuição é DADO de fora.” Kant, além disso, das formas puras da intuição, chega “por um salto ao PENSAMENTO, à LÓGICA TRANSCENDENTAL.” (MVR/WWV I, p. 519).

A distinção entre conhecimento intuitivo e abstrato ter-lhe-ia evitado o equívoco de afirmar que nossas duas fontes de conhecimento são a “receptividade das impressões” (“capacidade de receber representações”; por ela “um OBJETO nos é dado”) e a “espontaneidade dos conceitos” (“capacidade de conhecer um objeto por meio destas representações”; por ela um objeto é “pensado”)⁶, pois, segundo Schopenhauer, a intuição não só é em si mesma já conhecimento, como também é a principal de suas formas:

6 Schopenhauer cita aqui um trecho da *Crítica da razão pura*.

[...] a impressão não passa de uma mera SENSACÃO no órgão dos sentidos, e só pela aplicação do ENTENDIMENTO (isto é, da lei da causalidade) e das formas da intuição do espaço e do tempo é que nosso INTELECTO converte essa mera SENSACÃO em uma REPRESENTAÇÃO, que, doravante, existe como OBJETO no espaço e no tempo e não pode ser distinguida deste último (o objeto), exceto se perguntarmos pela coisa-em-si; do contrário, é idêntica ao objeto [...]. Com isso está cumprida a tarefa do entendimento e do conhecimento intuitivo e, para tal, não foi preciso conceito algum nem pensamento; eis por que também o animal possui essas representações. Se conceitos, o pensamento é acrescentado, ao qual, decerto, espontaneidade pode ser atribuída, o conhecimento INTUITIVO é totalmente abandonado e uma classe por inteiro diferente de representações, a saber, não intuitivas, conceitos abstratos, entra na consciência. Eis aí a atividade da RAZÃO que, no entanto, tem todo o conteúdo de seu pensamento unicamente a partir da intuição que o precede e da comparação dele com outras intuições e conceitos. Porém Kant traz o pensamento já para a intuição e, assim, assenta a fundação para a mistura nociva entre conhecimento intuitivo e abstrato [...] (MVR/WWV I, p. 520).

Se, para Kant, há apenas conceitos de objetos – e não intuições dos mesmos –, para Schopenhauer, ao contrário, “objetos existem primariamente apenas para a intuição, e conceitos são sempre abstrações dessa intuição.” É em virtude dessa importância do conhecimento intuitivo que o autor sugere que se descartem onze das doze categorias de Kant, mantendo-se tão somente a causalidade: enquanto condição da intuição, a única categoria admitida por Schopenhauer nos indica que a intuição “não é meramente sensual, mas intelectual, e que o objeto assim intuído, o objeto da experiência, é uno com a representação, da qual ainda deve ser distinguida só a coisa-em-si.” (MVR/WWV I, p. 531).

A teoria do conhecimento ocupa, desse modo, um papel preponderante no sistema filosófico schopenhaueriano.⁷ Há, de acordo com a sua concepção,

⁷ Essa afirmação pode ser comprovada explicitamente nos textos do próprio autor. Nos *Parerga e Paralipomena* (doravante PP), Schopenhauer, ao tratar da “experiência mesma” como o verdadeiro objeto da filosofia (e não “essa ou aquela experiência determinada”, tampouco “conceitos puros e abstratos”), determina que a primeira coisa que a filosofia deve considerar é o “*medium* pelo qual a *experiência em geral* se apresenta a si mesma: o intelecto.” “Dessa forma”, afirma o autor, “toda filosofia deve começar com uma investigação sobre a faculdade de conhecimento, suas formas e leis, assim como de sua validade e seus limites. Uma tal investigação será a *philosophia prima*. Ela se divide, de um lado, na consideração das representações primárias, isto é, intuitivas, parte que recebe o nome de *Dianologia* ou teoria do entendimento; e de outro, na consideração das representações secundárias, isto é, abstratas, assim como da ordenação de seu uso, formando assim a *lógica* ou a teoria da razão.

três faculdades cognitivas humanas: a sensibilidade (*Sinnlichkeit*), o entendimento (*Verstand*) e a razão (*Vernunft*). O entendimento, faculdade compartilhada por animais humanos e não-humanos, é o responsável pela transformação, via causalidade, das meras sensações recebidas pela sensibilidade em intuições. Cabe à razão, por fim, apenas a tarefa de organizar, via conceitos abstratos, o diverso infindo dos fenômenos intuitivos, de tal sorte que, ordenado em um sistema, tal conhecer (*Wissen*) explica o que ocorreu precedentemente e determina o que virá a ocorrer no futuro. O todo desse processo é denominado por Schopenhauer conhecimento (*Erkenntnis*).

Pode-se compreender de modo mais claro, a partir do que foi discutido, a concepção schopenhaueriana de metafísica: ela não é transcendente (i.e., não se recorre, no processo de fundamentação de sua teoria, a qualquer instância que esteja para além da experiência) e nem propriamente transcendental (i.e., não tem por foco especial, tal como na filosofia crítica de Kant, as estruturas que são a condição de possibilidade do conhecimento), mas é imanente – é uma metafísica que, a fim de dar conta de uma explicação do todo do universo, lança mão fundamentalmente da *experiência* e, mais especificamente, da experiência levada a cabo no conhecimento intuitivo.

Entendidas, portanto, como estofos de nosso pensamento, as intuições são, sem sombra de dúvidas, a principal fonte de conhecimento humano. Dada a função central das intuições na teoria do conhecimento schopenhaueriano e, sobretudo, dada a função central da teoria do conhecimento no sistema filosófico do autor como um todo, torna-se não apenas profícua, mas também necessária, uma discussão sobre a relação entre o conhecimento intuitivo e o fenômeno da compaixão (*Mitleid*), uma vez que este é descrito pelo filósofo como um tipo de “experiência” e, por conseguinte, como uma determinada forma de conhecimento intuitivo. Buscaremos compreender mais adequadamente, na sequência, a dimensão ética do sistema schopenhaueriano, em sua relação de interdependência com a sua concepção de metafísica imanente.

Essa parte geral compreende, ou melhor, substitui ao mesmo tempo aquilo que outrora se chamava *Ontologia*, que compunha a teoria das propriedades mais universais e essenciais das coisas em geral enquanto tais. Pois se considera como propriedades das coisas em si mesmas o que somente pertence a elas em consequência da forma e da natureza de nossas faculdades representativas, já que todos os seres que essas apreendem devem se exibir de acordo com a forma e natureza da nossa faculdade representativa e, por isso, deve trazer em si certas propriedades comuns a todas elas. Isso se compara ao ato de atribuir uma cor aos objetos a partir da lente pela qual vemos.” (PP II, p. 23). Essa discussão será fundamental na concepção da ética no sistema schopenhaueriano, na medida em que apenas por uma determinada forma de *conhecimento* da dor do outro é que se pode alcançar a virtude e, em um grau mais avançado, a liberdade. Esse ponto será trabalhado na sequência do texto.

3 ASPECTOS CENTRAIS DA DOUTRINA DA VIRTUDE E DA SOTERIOLOGIA

O que significa tal “experiência” da compaixão? Em que medida ela está relacionada à concepção de uma metafísica “imaneente”? Contrário à possibilidade de uma filosofia prática (afinal, para ele, toda filosofia é sempre teórica), Schopenhauer desenvolve uma ética *descritiva* – quer dizer, uma ética que não se ocupa em *moralizar* os homens, mas em *analisar* o fenômeno ético. Isso se dá em função do fato de que a vontade, essência metafísica do universo, só é autônoma enquanto coisa em si, com o que é impossível moldar o caráter humano (em outras palavras e se valendo da terminologia do autor, o “caráter empírico” do homem nada mais é que a manifestação de seu “caráter inteligível”) (cf. MVR/WWV I 53; cf. também p. 342-344).

Todas as mudanças ocorridas no mundo empírico seguem, segundo Schopenhauer, uma causa suficiente. No plano das ações, tal causa suficiente é chamada de *motivo* (*Motiv*). Há, de acordo com o autor, duas espécies de motivos, cada uma das quais constituindo uma forma diversa de conhecimento: as representações intuitivas, pelas quais são movidos os animais não-humanos, e as representações abstratas, que, ao lado das anteriores, movem os homens, já que estes são providos de razão. Os motivos que guiam os animais humanos e não-humanos à ação são determinados por aquilo que é “bom” (*Gut*) ou “mau” (*Böse*), pelo objeto que, respectivamente, está ou não está em conformidade com algum esforço determinado da vontade: ou seja, “bom” é aquilo que está em conformidade com a minha vontade, “mau” é aquilo que não está em conformidade com a mesma (cf. MVR/WWV I 65). É dos conceitos de *Gut* e *Böse* que surgem, por sinal, todos os sistemas éticos, tanto os filosóficos quanto os religiosos. O equívoco de todos eles consiste em vincular felicidade e virtude: por definição, a virtude deve ir, conforme Schopenhauer, precisamente na direção oposta da felicidade.

O conceito schopenhaueriano de virtude é melhor compreendido na sua relação com os móveis das ações humanas, de maneira que o seu significado se torna mais claro não apenas para o sistema ético do autor, mas também, e sobretudo, para a sua concepção de metafísica, principal alvo do presente texto. Quando um homem age visando exclusivamente afirmar a própria vontade, percebe-se nele um caráter egoísta (cf. MVR/WWV I 61). O egoísmo é o primeiro e mais básico dos móveis das ações humanas, pois ele é compartilhado também com os animais não-humanos, além de representar, em primeiríssima instância, o próprio movimento de objetivação da vontade cósmica no plano empírico. O caráter maldoso – e, em um grau mais extremo,

o cruel – é aquele que não se vale do sofrimento alheio somente como meio para atingir os fins da própria vontade, como ocorre no caráter egoísta, mas toma o sofrimento alheio como fim em si mesmo. A maldade e a crueldade constituem, desse modo, o segundo móbil das ações humanas, momento em que o sofrimento já passa a figurar explicitamente como o principal tema da ética schopenhaueriana (cf. SFM/BM 14).⁸

O “simples moralizar”, aos moldes de Kant, não faz qualquer efeito sobre o caráter dos homens, pois ele não “motiva”. Uma moral que motiva só pode fazê-lo, segundo Schopenhauer, atuando sobre o amor próprio. O que dele nasce, contudo, não tem valor moral algum, porque se trata apenas da mudança de direção da vontade, que em nada afeta o sofrimento causado pela manifestação da essência do universo. A concepção de uma “virtude autêntica” surge, assim, do conhecimento intuitivo da vontade, “o qual reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria.” (cf. MVR/WVV I 66, p. 435-437).

Schopenhauer busca, a partir desse ponto de vista, *fundamentar* (*begründen*) a moral. Esse é, em sua visão, o grande problema da filosofia moral, e é precisamente nessa empreitada que reside a falha do projeto racionalista kantiano, pois o pensador não teria reconhecido no sofrimento o principal problema da ética, tampouco teria atribuído a devida importância ao conhecimento intuitivo no processo de fundamentação da moral.

O critério das ações dotadas de valor moral é determinado pelo autor em sua análise de alguns seres de exceção, nos quais ocorre a “exclusão daquela espécie de motivos, por meio dos quais [...] procedem todas as ações humanas, a saber, o *interesse próprio*.” (SFM/BM 15).⁹ A ausência de toda motivação egoísta é, desse modo, o critério buscado por Schopenhauer para a sua fundamentação da moral. De onde brotam, contudo, as ações dotadas de valor moral, tais como as de “justiça espontânea” e “caridade desinteressada”?

⁸ SFM/BM abrevia *Sobre o fundamento da moral*, *Über das Fundament der Moral*, texto publicado em 1840 por Schopenhauer. Os números arábicos indicam o número do capítulo da obra, seguidos pelo número da página da edição alemã.

⁹ Diante da possível objeção de que as ações maldosas não são interessadas e que, portanto, se enquadrariam no critério acima estabelecido como o único dotado de valor moral, Schopenhauer acrescenta ainda mais dois critérios, os quais lhe servem de suporte, ao expressarem a repulsa do homem moral também às ações maldosas: o “aplauso de consciência”, o fato de que as ações dotadas de valor moral “deixam ficar um certo contentamento com nós mesmos”; e, como “marca externa e acidental”, “o aplauso e o respeito das testemunhas que não participam delas.” No caso de ações maldosas, tais apreciações ocorrem de modo precisamente oposto (cf. SFM/BM 15, p. 674).

A resposta do filósofo é encontrada em suas análises do terceiro móbil das ações humanas, a compaixão: como uma forma de “amor puro” (*reine Liebe* [*caritas*]) – e, portanto, como o extremo oposto do amor próprio –, a compaixão conduz o homem ao conhecimento do sofrimento alheio (cf. MVR/WWV I 67).

Nesse ponto, fica mais clara a razão pela qual a ética schopenhaueriana pode ser denominada uma ética do sofrimento (*Leidensethik*): podendo o mundo ser compreendido em si mesmo como um acontecimento do sofrimento (*Leidensgeschehen*), uma vez que é a manifestação da essência metafísica do universo – a qual é, por definição, dor –, uma ética tem de dar conta fundamentalmente do problema de como lidar com a dor e o sofrimento (cf. HALLICH, 2014, p. 77-78).¹⁰ Daí o autor se recorrer ao critério do interesse próprio: na medida em que o homem consegue romper o egoísmo que caracteriza as ações de todos os animais, ele alcança, via conhecimento intuitivo, a compreensão de que todos os seres do mundo são frutos de uma e mesma essência, que é em si sofrimento. Tal identificação com a dor do outro, de sorte que não haja mais qualquer diferença entre os indivíduos – pelo menos do ponto de vista do compassivo –, se dá, deve-se destacar, pelo *conhecimento* que se tem do outro, visto que um homem não pode ter acesso ao corpo de outrem.

Atente-se aqui, mais uma vez, ao papel central ocupado pelo conhecimento intuitivo, não circunscrito apenas ao campo da epistemologia, mas ampliado também, nesse contexto, para o campo da ética. Tal tese ganha tamanha envergadura no pensamento de Schopenhauer que o autor fornece indícios de sua influência no pensamento oriental, ao caracterizar a compaixão como “uma ação misteriosa, uma mística prática” e, por conseguinte, “o maior mistério da ética.” (SFM/BM 22). A compaixão, para além de ser o fundamento da moral buscado pelo filósofo, é investida, ademais, de uma função metafísica essencial, já que ela permite o rompimento do *principium individuationis* e, principalmente, abre caminho para a negação completa da vontade, no ascetismo.

¹⁰ O próprio Schopenhauer admite explicitamente essa ideia. Ao apresentar as provas “empíricas” da única motivação moral genuína, a compaixão, o autor afirma que a compaixão se manifesta de maneira mais evidente na caridade do que na justiça, e atribui isso ao fato de que os homens se inclinam, se tornam compassivos, às pessoas em situação de sofrimento: “o homem mais feliz pode experimentar de muitos modos o bem-querer de seus parentes e amigos. Porém as manifestações daquela participação pura, desinteressada e objetiva no estado e destino alheios que são efeitos da caridade ficam reservados para quem está sofrendo sob algum aspecto. Pois não nos interessamos por aquele que, *como tal*, é feliz, mas antes este permanece, *como tal*, alheio ao nosso coração.” (SFM/BM 19, p. 707).

A ascese é, para Schopenhauer, uma espécie de “melhor intelecção” (*bessere Einsicht*), capaz de eliminar aquilo que é por nós exigido e aquilo que nos é dado. Trata-se de um melhor emprego da razão, se comparado àquele que gera o conhecimento abstrato, na medida em que ela “pode livrar-nos de todo fardo e sofrimento da vida e conduzir-nos à bem-aventurança.” (MVR/WWV I 16, p. 108). Isso só é possível graças a uma combinação entre *razão* e *intuição*, de maneira que a melhor intelecção é a contrapartida, no que diz respeito à razão, do conhecimento abstrato. A transição da virtude, da compaixão, à ascese se dá no momento em que o ultrapassamento do *principium individuationis* pelo compassivo, ao reconhecer a dor alheia como a sua própria, gera tal espécie de conhecimento, a melhor intelecção, que funciona como um *quietivo* da vontade (cf. MVR/WWV I 68, p. 448-449). Apenas nesse momento se pode falar em liberdade da vontade no pensamento do autor, impossível a qualquer homem que esteja agindo sob quaisquer formas de motivação – mesmo a compassiva. Schopenhauer mobiliza o conceito de ascese, desse modo, no intuito de torná-lo o corolário de sua metafísica da vontade, como uma espécie de realização intuitiva da verdade do pessimismo que caracteriza o seu pensamento (cf. YOUNG 1988, p. 98), como uma espécie de redenção e salvação do sofrimento que caracteriza a essência do universo.

Como se pode notar, tanto em sua doutrina da virtude quanto em sua soteriologia, Schopenhauer confere uma função essencial ao conhecimento – sobretudo ao conhecimento intuitivo –, na medida em que é por meio dele que se tem acesso à vontade. Ambas desempenham, assim, um papel essencial na sua decifração do enigma do mundo, isto é, em sua metafísica. Parece-me, contudo, que o autor faz um uso estratégico do estatuto epistemológico da experiência, em sua metafísica, nos termos anteriormente discutidos, a fim de ampliar o seu estatuto também para o âmbito da moralidade, de tal forma que estabelece uma espécie de inter-relação entre os âmbitos epistemológico, moral e metafísico de seu pensamento. Procuo desenvolver essa tese, na sequência, ao discutir as implicações da vinculação entre metafísica e ordenação moral de mundo em Schopenhauer.

4 METAFÍSICA E ORDENAÇÃO MORAL DE MUNDO: A QUESTÃO DA JUSTIÇA ETERNA

A doutrina da virtude e da soteriologia desempenham, portanto, uma função central no projeto schopenhaueriano de decifração do enigma do mundo, a qual cabe, como já sabemos, principalmente à metafísica. O autor ainda a vincula, todavia, a outro problema, de grande envergadura em seu

pensamento: o da ordenação moral de mundo. Mesmo em um escrito como *Sobre o fundamento da moral*, cujo objetivo é apresentar provas de ordem empírica para as duas virtudes cardeais de sua filosofia, a justiça e a caridade, Schopenhauer não se furta de estabelecer, desde o início da obra, a vinculação entre a sua fundamentação da moral e a sua concepção de metafísica.¹¹

O fato de que o fundamento da moral deve ser encontrado separadamente de qualquer sistema filosófico – ou seja, da metafísica propriamente dita – torna tal tarefa, admite o autor já na “Introdução”, não apenas difícil, mas necessariamente incompleta. Apoiando-se em Wolff, segundo o qual a metafísica ilumina as trevas da filosofia prática, e em Kant, para quem a metafísica é a condição *sine qua non* da filosofia moral, Schopenhauer afirma que, “na filosofia, qualquer que seja o seu fundamento ético, ele deve ter, por sua vez, seu ponto de apoio e sua base em alguma metafísica, quer dizer, na explicação do mundo e da existência em geral”:

Pois a última e verdadeira elucidação sobre a essência interna de todo das coisas tem de estar necessária e estreitamente ligada com aquela que expressa o significado ético do comportamento humano, em todo o caso, com aquilo que é estabelecido como fundamento da moral; se não for uma mera proposição abstrata que paira livre no ar, sem apoio no mundo real, tem de ser algum fato existente, ou no mundo real, ou na consciência humana, que, como tal, pode ser ainda fenômeno e por isso solicitar, como todo fenômeno do mundo, maiores explicações que, então, serão exigidas da metafísica. A filosofia é, em geral, um todo de tal modo coerente que é impossível expor exaustivamente qualquer parte dela sem que todo o resto a acompanhe. (SFM/BM 1, p. 579).

¹¹ O escrito de 1840 foi redigido, como se sabe, em resposta à pergunta colocada pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague sobre a necessidade com a qual surge a “ideia originária da moralidade ou do conceito principal de lei moral suprema” e sobre onde eles se apresentam, “em parte no juízo da consciência sobre nossas próprias ações, em parte em nossos juízos morais sobre o comportamento dos outros”: “a fonte e o fundamento da filosofia moral devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?” (SFM/BM, p. 575-576). Daí a frase de *Sobre a vontade na natureza* (*Ueber den Willen in der Natur*), apresentada como mote por Schopenhauer no início do texto, em clara oposição a Kant e à moral deontológica, em geral: “pregar a moral é fácil, fundamentar a moral é difícil”. O objetivo do filósofo no escrito em questão é, por conseguinte, fundamentar aquilo que conduz, no plano empírico, à justiça e à caridade. Tal fundamento, defende o autor, não pode ser obtido por “combinações artificiais de conceitos de qualquer espécie”, mas, pelo contrário, tem de ser algo “que fale a todo homem, mesmo o mais tosco, repousando meramente na apreensão intuitiva e impondo-se imediatamente a partir da realidade das coisas.” (SFM/BM 12, p. 656). É precisamente em suas análises daquilo em que consiste a apreensão intuitiva e a realidade das coisas que, conforme veremos, reside o vínculo entre sua fundamentação “empírica” e “metafísica” da moral.

A tese de Schopenhauer, nesse ponto, é a de que as metafísicas da natureza, dos costumes e do belo se pressupõem de modo recíproco e de que somente em seu conjunto fornecem uma “explicação sobre a essência das coisas e sobre a existência em geral.” Tal concepção nos fornece indícios do modo como o autor compreende a própria noção de metafísica imanente – segundo a qual as partes estão de tal maneira interligadas, que o todo é concebível apenas a partir da relação entre elas –, porém, deixa escapar uma ideia fundamental, que permanece nas entrelinhas do texto: tal explicação do mundo e da existência em geral, a qual serve de suporte metafísico à fundamentação da ética, é ela mesma uma concepção ética, de sorte que a própria ética também parece conferir significado à metafísica – e não apenas o contrário. Eis a tese que vem sendo construída desde as linhas iniciais do presente texto e que nos servirá de base para estabelecer o escopo e o alcance de outro conceito fundamental na concepção ético-metafísica da existência pelo autor, qual seja, o de “justificação da existência”.

Ao mesmo tempo em que Schopenhauer afirma que o fundamento da ética pode ser encontrado sem remissão à metafísica, ele admite, nos capítulos que redige como suplemento à obra em questão, não apenas (i) que é necessário remontá-lo à mesma, no intuito de compreender o “fenômeno originário” donde tudo se segue¹², mas também, e sobretudo, (ii) que “o último cume a que em geral acede o significado da existência é indubitavelmente o ético.” (SFM/BM 21, p. 731). Enquanto, em seu projeto de fundamentação da moral, o autor examina o compassivo em sua relação com os outros – isto é, procede por via empírica –, a sua análise do compassivo, quando tomado em si mesmo, é o que lhe fornece o significado metafísico da ética. Nesse ponto, Schopenhauer lança mão da ideia de que o compassivo “faça menos diferença entre si e os outros que as demais pessoas” (SFM/BM 22, p. 735), no intuito de demonstrar a apreensão do “eu” do outro como aquilo que comprova o fundamento metafísico da compaixão.¹³ A compaixão “seria”, desse modo, “a base metafísica da ética e constituiria no fato de que *um* indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no *outro*”:

¹² “Como no final de toda pesquisa e de toda ciência real, também aqui o espírito está diante de um fenômeno originário que esclarece tudo o que é compreendido sob ele e o que dele se segue, mas ele próprio permanece inexplicável e apresenta-se como um enigma. Portanto, aqui também coloca-se a exigência de uma *metafísica* [...]” (SFM/BM 21, p. 730-731).

¹³ Tal apreensão do outro pelo compassivo é diversa daquela pelo egoísta, na medida em que esta é “empíricamente justificada” pelo fato de que “a *diferença* entre a própria pessoa e a pessoa alheia aparece como sendo absoluta, de acordo com a experiência”: “a diferenciação do espaço que me separa do outro separa-me também do seu bem e mal-estar.” (SFM/BM 22, p. 736).

A individuação é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionados por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha *representação*. Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência.” Este conhecimento, para o qual, em sânscrito, a expressão corrente é “tat-tvam-asi”, quer dizer, “isto és tu”, é aquilo que irrompe como *compaixão*, sobre a qual repousa toda virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa. Este conhecimento é aquele pelo qual, em última instância, dirigem-se todos os apelos à doçura, à caridade, à clemência, pois é uma lembrança da consideração de que todos nós somos uma e a mesma essência. (SFM/BM 22, p. 740-741. Cf. também MVR/WWV II 47, p. 686-687, onde o autor trata da natureza tal como se manifesta no indivíduo e do ponto de vista universal).

As reflexões morais são, sob esse ponto de vista, as mais importantes no pensamento de Schopenhauer, pois, de acordo com o próprio autor, elas concernem imediatamente à coisa em si e, além disso, proporcionam o consolo de que necessita a nossa existência, uma vez que no campo moral “as profundezas de nossa própria natureza interior se abrem à consideração.” (MVR/WWV II 47, p. 674).

Desde Sócrates, o problema da filosofia é, segundo Schopenhauer, “estabelecer um vínculo entre a *força que produz o fenômeno do mundo*, e em consequência determina a sua natureza, e a *moralidade do etos*, e assim demonstrar uma ordenação *moral* de mundo [*moralische Weltordnung*] como a base da [ordenação, W.P.] *física*.” (grifos meus). Se o teísmo falhou nessa empreitada, ao se portar “de modo infantil”, o panteísmo, ainda que, em oposição ao teísmo, tenha demonstrado que a natureza traz em si mesma a força pela qual tal vínculo vem a ser, acaba por cair no equívoco de não deixar espaço para uma ética em sua visão de mundo, ou seja, para o problema da desgraça e do sofrimento da existência: pois, se tudo o que é produzido é divino e primoroso, nada pode ser mais valioso que nada, assim como nada pode ser mais censurável que nada, com o que não haveria mais ética (cf. MVR/WWV II 47, p. 675ss.).

Schopenhauer crê ter dado uma solução ao problema colocado por Sócrates, na filosofia, ao desenvolver uma ética “ateísta”, baseada na *vontade* e no *indivíduo*: a questão que concerne à ética, afirma o autor, não é a da *ação*

e do *resultado*, mas a do *querer*, o qual ocorre apenas no indivíduo – apenas indivíduos existem, enquanto nações, por exemplo, são meras abstrações do movimento de objetivação da vontade que ocorre naqueles. Se a vontade é em si mesma sofrimento e se, por conseguinte, o seu movimento de objetivação nos indivíduos nada mais pode causar que sofrimento, o objeto da ética só pode ser, conforme demonstrado anteriormente, o sofrimento. Tanto o teísmo, com seus “pretextos e teodiceias”, quanto o panteísmo, e sua impossibilidade de desenvolver uma ética, falharam na tentativa de dar uma solução ao problema do sofrimento. Desse modo, afirma Schopenhauer, somente quando se considera o mundo “inteiramente *de fora* e somente do lado *físico*” é que se pode compreender a ordenação de todas as coisas, as quais se renovam constantemente, e, portanto, também a “imprecibilidade do todo”. É a partir desse ponto de vista que o filósofo pretende demonstrar a ordenação moral de mundo:

[...] a força que opera e atua na natureza é idêntica à *vontade* em nós mesmos. Desse modo, a ordenação moral de mundo entra efetivamente em conexão direta com a força que produz o fenômeno [*Phänomen*] do mundo. Pois o *fenômeno* [*Erscheinung*] da *vontade* deve corresponder exatamente à sua natureza: nisso se baseia a explanação da *justiça eterna* [*ewige Gerechtigkeit*] [...]; e, embora continue a existir pelo seu próprio poder, o mundo recebe ininterruptamente uma tendência *moral*. Consequentemente, o problema colocado desde o tempo de Sócrates é pela primeira vez realmente resolvido e a exigência de nossa razão pensante, direcionada àquilo que concerne à moral, satisfeita. (MVR/WWV II 47, p. 676-677).

Se a ideia de uma ordenação moral de mundo é, em certa medida, como acaba de ser comprovado, uma extensão do entendimento schopenhaueriano da compaixão enquanto fundamento da moral, o próprio autor indica, na passagem acima, o conceito-chave de todo esse projeto: o de *justiça eterna*.¹⁴

¹⁴ O leitor é aqui remetido, mais uma vez, portanto, ao conceito schopenhaueriano de *justiça* (*Gerechtigkeit*). Um primeiro sentido do termo já foi discutido no contexto de sua doutrina da virtude, a saber, nas ações de “justiça espontânea”. O filósofo trata, ainda, de outros dois sentidos do mesmo: a justiça temporal e a justiça eterna, esta o motivo da incursão do presente texto na concepção de justiça do filósofo de Danzig. A *justiça temporal* (*zeitliche Gerechtigkeit*) é concebida como o conceito negativo de *injustiça* (*Unrecht*), esta consistindo na “invasão dos limites da afirmação alheia da vontade.” (MVR/WWV I 62, p. 394). *Justo* (*Recht*) significa a possibilidade de negar, “com justiça”, a negação da vontade alheia, com a força necessária para a sua supressão (cf. *idem*, p. 401). Uma *doutrina do Direito* (*Rechtslehre*) se restringe exclusivamente à *prática* da justiça ou injustiça, uma vez que ela se refere apenas ao *fazer*, e não ao *sofrer*. O *Direito Penal* tem em vista, nesse contexto, evitar a ocorrência de ações injustas em um tempo futuro. O *Estado*, por fim, que tem por função a punição da invasão da afirmação da vontade alheia, é a sede da justiça temporal e visa a garantir a execução do Direito Penal (cf. *idem*, p. 410-411).

Esta, enquanto forma de elevação sobre o conhecimento fornecido pelo princípio de razão, consiste fundamentalmente na percepção de que as formas do fenômeno não concernem à coisa em si, de tal modo que se dá conta de que a diferença entre quem causa e quem padece do sofrimento é apenas de ordem fenomênica, não atingindo o movimento de objetivação da vontade cósmica. A justiça eterna, logo,

[...] furta-se ao olhar turvado pelo conhecimento que segue o princípio de razão, o *principium individuationis*. Esse olhar perde completamente de vista aquela justiça [...]. Vê o homem mau, após perfídias e crueldades de todo tipo, viver em alegria e deixar o mundo sem ser incomodado. Vê o oprimido arrastar-se numa vida cheia de sofrimento, até o seu fim, sem que apareça um vingador ou retaliador. Mas só conceberá e apreenderá a justiça eterna quem se elevar por sobre o conhecimento que segue o fio condutor do princípio de razão, atado às coisas particulares; assim o fazendo, conhece as Ideias, vê através do *principium individuationis* e percebe que as formas do fenômeno não concernem à coisa-em-si [...]. Verá que a diferença entre quem inflige o sofrimento e quem tem de suportá-lo é apenas fenômeno e não atinge a coisa-em-si, isto é, a Vontade, que vive em ambos [...]. O atormentador e o atormentado são unos. (MVR/WWV I 63, p. 418-419).

Schopenhauer sustenta explicitamente que o significado ético da ação e da consciência moral nada mais é que o *conhecimento* sentido do significado da justiça eterna (cf. MVR/WWV I 64, p. 422).¹⁵ Esse conceito está intimamente vinculado, portanto, à ideia de uma ordenação moral do mundo, de sorte que funciona como pressuposto tanto de sua doutrina da virtude quanto de sua soteriologia. No que diz respeito ao sentido “estrito” de sua ética, i.e., à sua doutrina da virtude, parece ter sido suficientemente discutida a vinculação entre a fundamentação da moral no conceito de compaixão e a ideia, por definição contida no conceito de justiça eterna, de que todos os fenômenos se equivalem, do ponto de vista da coisa em si. A questão ainda em aberto, e que fornecerá subsídios para a demarcação clara do sentido de uma ordenação

¹⁵ O filósofo apresenta duas características da natureza humana que comprovam que o homem está consciente, embora de modo não claro, da “essência íntima da justiça eterna e da unidade e identidade da Vontade em todos os seus fenômenos, na qual se assenta essa justiça.” A primeira pode ser percebida nas situações em que tanto o espectador quanto a parte injuriada são tomados pelo desejo de vingança, diante de uma situação de injustiça. Nessa ocasião, a consciência da justiça eterna é falseada, quando se exige do fenômeno aquilo que concerne apenas à coisa em si. A segunda característica se mostra nas situações nas quais um homem se indigna a tal ponto, diante de uma iniquidade sofrida por outrem, que, mesmo apenas como testemunha, se coloca deliberadamente a tarefa de exercer a vingança em nome do outro (cf. MVR/WWV I 64, p. 423-424).

moral de mundo, na filosofia de Schopenhauer, é a da relação entre o sentido “amplo” de sua ética, i.e., de sua soteriologia, e a noção de justiça eterna.¹⁶

A soteriologia schopenhaueriana só se torna possível, conforme destacado anteriormente, quando se atinge uma determinada forma de conhecimento, por meio do qual a vontade é suprimida. Dado que violência alguma pode quebrar a vontade cósmica, mas apenas “destruir seu fenômeno, neste lugar, neste tempo”, o único caminho possível para a salvação, indica o filósofo, é “que a Vontade apareça livremente, a fim de, neste fenômeno, CONHECER a sua essência.” (MVR/WWV I 69, p. 474). Apenas pela ascese, única possibilidade de manifestação da liberdade da vontade, no plano empírico, é que se pode alcançar a redenção (*Erlösung*) de nosso estado originário, “essencialmente sem salvação”:

Nós mesmos, em essência, pertencemos ao que é mau e somos tão firmemente atados a ele que nossas obras, segundo lei e prescrições, isto é, conforme motivos, jamais podem satisfazer suficientemente à justiça nem nos redimir, mas a redenção só pode ser ganha por meio da fé, isto é, por uma mudança no modo de conhecimento. (MVR/WWV I 70, p. 482).

A única possibilidade de redenção da existência se dá, por conseguinte, por meio do conhecimento da justiça eterna, que reside na essência do mundo:

Em cada coisa a Vontade aparece exatamente como ela se determina a si mesma e em si, exteriormente ao tempo. O mundo é tão somente o espelho desse querer; e toda infinitude, todo sofrimento, todo tormento no mundo contidos pertencem à expressão daquilo que a vontade quer e são o que são em virtude da Vontade querer dessa forma. Em conformidade com isso, todo ser assume com extrema justiça a existência em geral, logo, a existência da sua espécie e a da própria individualidade [...]; mas, em tudo o que acontece e pode acontecer a cada um, a justiça sempre lhe é feita, pois sua é a Vontade. Tal qual a Vontade é, é o mundo. A responsabilidade pela existência e pela índole deste mundo só este mesmo pode assumir, ninguém mais; pois como outrem poderia ter assumido essa responsabilidade? – Caso se queira saber, em termos morais, o que valem os homens no todo e em geral, considere-se seu destino no todo e em geral: trata-se de carência, miséria, penúria, tormento e morte. A justiça eterna prevalece. Se os homens, tomados como um todo, não fossem tão indignos, então seu destino, também tomado como um todo, não seria tão triste. Nesse sentido podemos dizer: o mundo mesmo é o tribunal do

¹⁶ Toma-se por referência, nesse contexto, a distinção estabelecida por David Cartwright entre uma ética em sentido “estrito” e uma ética em sentido “amplo”, no pensamento de Schopenhauer (cf. CARTWRIGHT 2005, p. 252ss.).

mundo. Pudessem alguém colocar toda a penúria do mundo em UM prato da balança, e toda culpa no outro, o fiel permaneceria no meio. (MVR/WWV I 63, p. 415-416).

Em que medida a justiça eterna está, portanto, relacionada à soteriologia schopenhaueriana? Pode-se concluir, do que foi até aqui exposto, que o *conhecimento* que torna possível tanto a doutrina da virtude quanto a soteriologia do filósofo é o conhecimento da justiça eterna, com a diferença de que, no primeiro caso, ele se manifesta na compaixão – quer dizer, enquanto uma virtude, ou enquanto a virtude primordial que fundamenta todas as demais; e, portanto, no plano da motivação –, ao passo que, no segundo, ele se manifesta na ascese – ou seja, enquanto doutrina da liberdade e da salvação.

A ética “descritiva” do filósofo, discutida anteriormente, se dá tanto em função de seu *significado metafísico*, cujo fundamento reside na noção de compaixão e se desenvolve para uma doutrina da liberdade e da salvação, quanto da *ordenação moral de mundo*, que acaba de ser apresentada em sua relação de íntima pertença com a concepção de justiça eterna. A análise de aspectos centrais da teoria do conhecimento de Schopenhauer, que ocupa lugar preponderante em sua metafísica “imanente”, nos atestou como o autor, por meio da concepção de conhecimento intuitivo, constrói não apenas a sua crítica a toda forma de conhecimento abstrato, mas também a sua forte oposição a qualquer forma de transcendência – daí também o seu “ateísmo”. E quais são as implicações de tal concepção de metafísica para a análise do fenômeno moral? Por um lado, Schopenhauer estabelece a significação metafísica da ética, sobretudo em suas análises da compaixão, porém, ainda em como esta só é possível por meio de um conhecimento intuitivo. Mas, por outro – e esse é o problema principal do presente texto –, o filósofo concebe a própria metafísica como ética, ao tratar de uma ordenação moral de mundo, em cujas análises o conceito de justiça eterna ocupa função seminal. Tudo indica, nesse ponto, que o significado metafísico da existência seja, em última instância, um significado ético – com o que se faz necessário determinar, de modo mais claro, a relação entre metafísica e ética no sistema do autor. Para tanto, deve-se tentar compreender em que medida tal relação entre a significação metafísica da ética e a ordenação moral de mundo – ou, formulado de outro modo, entre a significação metafísica da ética e a significação ética da metafísica – interfere na interpretação schopenhaueriana do sentido e do valor da existência.

5 A ORDENAÇÃO MORAL DE MUNDO É UMA FORMA DE JUSTIFICAÇÃO DA EXISTÊNCIA?

A pergunta para a qual se deve procurar oferecer uma resposta, como conclusão da discussão até aqui levada a cabo, é a seguinte: a ordenação moral de mundo é uma possível resposta ao problema colocado pelo “pessimismo” da filosofia de Schopenhauer, i.e., ao problema do “sentido da vida”?¹⁷ Estaria a existência, por meio de tal ordenação, “justificada”?¹⁸ Qual é, em última instância, a relação entre ordenação moral de mundo e justificação da existência?

Há, a meu ver, ao menos duas respostas possíveis a essas perguntas.

1. A primeira é oferecida por Matthias Kossler, um dos mais notáveis intérpretes do pensamento schopenhaueriano, na atualidade, o qual vem defendendo a tese de que o “significado moral de mundo” da filosofia schopenhaueriana está intimamente vinculado à sua concepção de metafísica, antes mesmo de esta ser formulada em termos de uma “metafísica da vontade”. De acordo com Kossler, a introdução da ideia de “caráter inteligível”, já na tese de doutoramento *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*

¹⁷ Já as primeiras interpretações do pessimismo em Schopenhauer indicavam como o tema estava intimamente relacionado à pergunta pelo sentido da vida, principalmente em função de alguns de seus seguidores e críticos, tais como Eduard von Hartmann e Eugen Dühring, os quais questionam se seria possível atribuir um sentido, um valor, ao “todo” da existência. De acordo com Volker Gerhardt (1995, col. 817), o pessimismo schopenhaueriano é o responsável pela popularização do tema do “sentido da vida” na filosofia. Cf. esp. Hauff (1904), Stäglich (1951/2), Gerhardt (1989), Pauen (1997), Dahlkvist (2007) e De Paula (2013). Espero poder tratar em outro artigo do tema do sentido da vida na filosofia alemã do século XIX, indicando alguns de seus desdobramentos mais relevantes para o pensamento contemporâneo.

¹⁸ Atribuir um sentido à existência é o mesmo que perguntar pela sua justificação (*Rechtfertigung*). Este é precisamente o significado, estabelecido na tradição filosófica, a partir da filosofia de Schopenhauer, do termo *pessimismo*: “o pessimismo é a noção de que a vida não pode ser justificada, o que significa o mesmo que a não-existência é preferível à existência.” (DAHLKVIST 2007, p. 14). Dentre os sentidos que o termo comporta ao longo da história da filosofia, um parece ser bastante relevante no contexto das discussões sobre o pessimismo – sentido este que, especialmente no caso de Schopenhauer, nos remete ao problema da justiça eterna. Trata-se da leitura que o apóstolo Paulo (e, mais tarde, Lutero) faz da narrativa segundo a qual Deus absolve o homem de seus pecados, por meio da entrega de seu filho aos plenos poderes do Espírito Santo, de tal modo que o homem se reconcilia (*versöhnt*) com Deus (cf. PETERS 1989, col. 251-256; 259). Paulo associa o conceito de justificação ao conceito de *fé*, no sentido de que a “justiça de Deus” se revela ao homem apenas pela fé. À justiça divina se contrapõe a injustiça dos homens, que são os culpados pela sua existência. Justificar pela fé significa aqui se salvar, se redimir, se reconciliar com Deus, com a justiça divina (cf. Epístola aos romanos 1, 16-17; 3, 27-31; 3, 4-6; 3, 9-18; 5, 1-11; 5, 18-21). Tal tema, típico da tradição teológico-cristã, nos fornece claros indícios, por um lado, dos interlocutores de Schopenhauer, ao tratar da justiça eterna, bem como, por outro, daquilo que o autor pretende se afastar e se opor, ao conceber uma metafísica imanente e “ateísta”.

(*Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*), de 1813, demarca claramente o propósito de Schopenhauer de inserir a ação humana no âmbito princípio de razão – com o que o autor cairia necessariamente no campo da metafísica: trata-se aqui do “sujeito do querer como um todo”, do sujeito atemporal, e não do sujeito no âmbito do empírico. Nesse texto, afirma o intérprete,

[...] a metafísica será, através da doutrina do caráter, não somente completamente preparada, mas já introduzida na forma especial de uma “metafísica imanente” [...]. Essa metafísica não reivindica dispor de conhecimentos que ultrapassam a experiência; mas ela parte de considerações retornam indiretamente à empiria e que devem ser pressupostos nesta, para que a “Experiência como um todo” possa se tornar compreensível. Na tese, isto significa assumir um idêntico sujeito do querer em suas ações. Esse [...] caráter inteligível acrescentado pelo pensamento [...] coloca as ações individuais da vontade em conexão, a qual revela as respectivas ações como pertencentes e imputáveis a este. Desse modo, só serão julgadas moralmente ocorrências relacionadas às ações de uma pessoa, se determinadas pela maneira da pessoa reagir a certas situações e pelas quais a pessoa é moralmente responsável. Assim, o pressuposto metafísico não resulta imperativamente do fato empírico [...], mas necessariamente da condição de que as ações humanas têm um significado moral. Se quanto mais eu considero o humano como um ser moral, lhe imputo suas ações e o faço responsável por elas, mais eu preciso do pressuposto de um caráter inteligível [...]. Com a metafísica da Vontade amadurecida, esse modelo humano será transferido para o mundo. (KOSSLER, 2014, p. 19-20).

Desse modo, ao atribuir à doutrina do caráter inteligível uma anterioridade em relação à concepção de metafísica imanente, Kossler se afasta de autores como Rudolf Malter, para quem “a filosofia de Schopenhauer é, como um todo, ética, por causa dos pensamentos de redenção [...] que a determinam” (KOSSLER, 2014, p. 12), no intuito de afastar a pergunta pela ordenação moral de mundo da pergunta pela justificação da existência. Graças à questão do significado moral do mundo, que representa o “ponto central” da filosofia schopenhaueriana, “o mundo apresenta significado e sentido, pois as ocorrências e as coisas conectam-se por meio de uma Vontade que se exterioriza através delas mesmas e são com isso colocadas em uma correlação permanente.” (KOSSLER, 2014, p. 26). Que o mundo apresente um “significado moral” não implica, entretanto, que ele tenha um “valor moral”: o primeiro é, na concepção de Kossler, o pressuposto para o segundo, uma vez que uma resposta ao problema

da justificação da existência deve ser encontrada na “liberdade do ser humano, na vontade de viver” e não na metafísica. Enfatiza Kossler (2014, p. 28):

O pensamento sobre a redenção, o qual diz respeito à negação da vontade de viver, não pertence, portanto, à metafísica, pois ele não atinge o significado moral do mundo, mas somente o seu julgamento (*Bewertung*). A metafísica de Schopenhauer é originariamente ética não por causa deste julgamento, que fundamenta o ‘pessimismo’ de sua doutrina, mas porque ela está inseparavelmente ligada à significatividade (*Bedeutsamkeit*) moral do mundo.

A tese desenvolvida por Kossler tem o inequívoco mérito de estabelecer, de maneira clara, a diferença entre significação moral de mundo e a pergunta pela justificação da existência, na medida em que situa o problema da caracterização da metafísica como “moral”, por Schopenhauer, no âmbito de suas reflexões mais fundamentais sobre o caráter inteligível (o qual, conforme dito, inclusive antecede a formulação de sua metafísica da vontade). O intérprete, contudo, parece minimizar o fato de que a pergunta pela justificação da existência perpassa toda a obra do filósofo alemão, de sorte que ordenação moral de mundo e justificação da existência passam a ser tratados quase sempre no mesmo contexto – cabendo, portanto, a nós, leitores e intérpretes, indicar em que medida elas se relacionam, *ao longo* da obra de Schopenhauer.

2. A segunda resposta não vai exatamente na contramão daquilo que é defendido por Kossler, porém, leva em conta o fato de que o próprio Schopenhauer não determina de modo claro, no decorrer de sua obra, a diferença entre a significação moral da metafísica e a possibilidade de atribuição de sentido à existência, de forma que esses conceitos são tratados em contextos muito próximos, conforme ficou demonstrado nas análises anteriores sobre a “justiça eterna”. O filósofo, na verdade, parece nos indicar um vínculo entre o significado moral da metafísica e a possibilidade de “redenção” da existência, na medida em que a metafísica é moral, porque está amparada no conceito de justiça eterna e a redenção da existência é possível, via ascese, porque, do ponto de vista da “vontade cósmica”, não há qualquer diferença entre quem causa e quem padece sofrimento – e a ascese seria precisamente a forma de conhecimento que possibilita ultrapassar o âmbito das objetivações da vontade cósmica.

O conceito de justiça eterna, entretanto, ainda que utilizado por Schopenhauer para tratar tanto da ordenação moral de mundo quanto da redenção, não alcança o âmbito do *juízo* da existência, o qual só é possível

graças ao caráter eminentemente ético da metafísica, como defende Kossler. A ordenação moral de mundo funciona, assim, como um pressuposto para a *possibilidade* de atribuição de sentido à existência. Schopenhauer só pode afirmar, ao escrever *O mundo como vontade e representação*, que a existência é essencialmente sofredora – e que, portanto, melhor seria não existir –, visto que, fundamentalmente, é provido de liberdade – garantida pelo caráter moral da metafísica – para fazer tal julgamento. O *significado* moral da existência não implica necessariamente, portanto, um determinado juízo sobre o *sentido* da existência, pois, a despeito de haver uma “justiça eterna”, que, do ponto de vista cósmico, faça com que o mundo seja o tribunal do mundo, o vir a ser, a existência, não é com isso provida de sentido, não é *justificada*. Muito pelo contrário, ela é definida pelo autor como um *delito*: “como não seria um delito, se, conforme uma lei eterna, a morte vem depois?” (WWV/MVR I 63, p. 419)

Resta ainda uma questão fundamental, decorrente das afirmações anteriores: a possibilidade de redenção da existência via ascese, narrada no exemplo paradigmático do Cristianismo, pela doutrina e morte de Jesus Cristo (cf. WWV/MVR II 48, p. 719-720), não significaria que a existência, i.e., o vir a ser, estaria justificado? A resposta a essa questão é negativa, pois *redenção* e *justificação* possuem significados e escopos diversos, na obra de Schopenhauer, na medida em que a redenção é uma tentativa de solução para o problema apresentado pelo julgamento de que a existência não pode ser justificada, mas, no máximo, redimida.

PAULA, W. A. Moral ordination of the world and justification of existence in Schopenhauer's metaphysics. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 1, p. 255-282, Jan./Mar., 2020.

ABSTRACT: Arthur Schopenhauer is known as the thinker of “philosophical pessimism”. It means, in general lines, the doctrine that presents a certain worldview, but in its more basic sense, it questions the possibility of giving a meaning to the whole of existence: is there “justification” (*Rechtfertigung*) for the existence? By answering this question the German philosopher develops his “metaphysics of the will” and, as its unfolding, his theory of “redemption” (*Erlösung*), or soteriology. However, the “philosopher of pessimism” also asserts in his work that there is a “moral ordinance of world” (*moralische Weltordnung*) and a “moral meaning of existence” (*moralische Bedeutung des Daseyns*), which seems to go on the opposite direction of what is claimed by the “pessimism”. The present paper analyses the sense of the notions of moral ordinance of world and justification of existence in Schopenhauer's thought, in order to demonstrate how far moral meaning of life and philosophical pessimism interact in his thought.

KEY-WORDS: Arthur Schopenhauer. Metaphysics. Philosophical Pessimism. Moral Ordinance of World. Justification of Existence.

REFERÊNCIAS

- CARTWRIGHT, David. E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements, n. 55, 2005.
- CONSTÂNCIO, João. *Arte e Nihilismo. Nietzsche e o Enigma do Mundo*. Lisboa, Portugal: Tinta-da-China, 2013.
- DAHLKVIST, Tobias. *Nietzsche and the Philosophy of Pessimism. A study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi*. Uppsala: Uppsala Studies in History of Ideas, n. 35, 2007.
- DE PAULA, Wander A. *Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano: a concepção de filosofia trágica*. 2013. 329 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.
- GERHARDT, Volker. Pessimismus. In: RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried (org.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. P-Q. Basel und Darmstadt, 1989. Col. 386-395. v. 7.
- GERHARDT, Volker. Sinn des Lebens. In: RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried (org.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Se-Sp. Basel und Darmstadt, 1995. Col. 815-824. v. 9.
- HALLICH, Oliver. Ethik. In: SCHUBBE, Daniel; KOBLER, Matthias. *Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart/Weimar, Alemanha: J. B. Metzler, 2014. p. 73-85.
- HAUFF, Walter von. *Die Überwindung des schopenhauerschen Pessimismus durch Friedrich Nietzsche*. Halle: C. A. Kaemmer & Co., 1904.
- KOSSLER, Matthias. Uma metafísica originariamente ética: metafísica e significado moral na tese de Schopenhauer. In: CARVALHO, Ruy de; COSTA, Gustavo; MOTA, Thiago (org.). *Nietzsche-Schopenhauer, metafísica e significação moral do mundo*. Fortaleza: EdUECE, 2014. p. 11-28.
- PAUEN, M. *Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. Berlin: Akadimir, 1997.
- PETERS, A. Rechtfertigung. In: RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried (org.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel und Darmstadt, 1989. Col. 251ff. v. 8
- PFLUG, G. Lebensphilosophie. In: RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried (org.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. LMn. Basel und Darmstadt, 1989. Col. 135-140. v. 5.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005. t. 1.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015. t. 2.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SCHNÄDELBACH, H. *Philosophy in Germany*. Translated by Eric Matthews. London: Cambridge University Press, 1984.

STÄGLICH, H. Zur Geschichte des Begriffs Pessimismus. *Schopenhauer-Jahrbuch*, n. 34, p. 27-37, 1951/1952.

YOUNG, J. Is Schopenhauer an Irrationalist? *Schopenhauer-Jahrbuch*, n. 69, p. 85-100, 1988.

Recebido: 18/09/2017

Accito: 29/06/2019

TRADUÇÃO

A AMPLIFICAÇÃO NOS PROCESSOS DE INFORMAÇÃO¹

Gilbert Simondon

Tradução de Pedro Peixoto Ferreira² e Evandro Smarieri³

RESUMO: Esta é a tradução do texto “L’amplification dans les processus d’information”, conferência ministrada por Gilbert Simondon em 1962, no Colloque de Royaumont sobre “o conceito de informação na ciência contemporânea (*Le concept d’information dans la science contemporaine*). Aqui Simondon apresenta, e correlaciona, três “níveis do processo informacional de amplificação”: a amplificação transdutiva “por recrutamento positivo”; a amplificação moduladora “por limitação”; e a amplificação organizadora “por descoberta de um sistema de compatibilidade”. Para cada um dos três níveis, Simondon apresenta exemplos dos mundos físico, vivo, técnico e psicossocial.


PALAVRAS-CHAVE: Gilbert Simondon, informação, amplificação, transdução, modulação, organização.

INTRODUÇÃO: A METAESTABILIDADE DO RECEPTOR É A CONDIÇÃO DE EFICÁCIA DA INFORMAÇÃO INCIDENTE

Ser ou não ser informação não depende somente de características internas de uma estrutura; a informação não é uma coisa, mas a operação de uma coisa ingressando num sistema, e nele produzindo uma transformação. A

¹ Tradução de “L’amplification dans les processus d’information.” Texto da conferência ministrada em 1962, no Colloque de Royaumont sobre *Le concept d’information dans la science contemporaine*, do qual Gilbert Simondon foi o organizador. Apenas o seu resumo foi publicado nos *Anais*. Publicado na íntegra em SIMONDON, G. *Communication et information: cours et conférences*. Chatou: Les Éditions de la Transparence, 2010, p.157-176.

² Professor do Departamento de Sociologia (DS) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Coordenador do Laboratório de Sociologia dos Processos de Associação (LaSPA/CTeMe). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6955-8414>. E-mail: ppf@unicamp.br

³ Doutorando em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.  <https://orcid.org/0000-0002-8699-4813>. E-mail: esmasoares@gmail.com

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n1.16.p283>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

informação não pode ser definida fora desse ato de incidência transformadora e da operação de recepção. Não é o emissor que faz de uma estrutura uma informação, pois uma estrutura pode se comportar como informação com relação a um receptor dado, sem ter sido composta por um emissor individualizado e organizado; impulsões provenientes de fenômenos aleatórios podem disparar um dado receptor, da mesma forma como as provenientes de um emissor (cf. o sinal interferente, o ruído, a interferência e o QRM).⁴ Em contraposição, os sinais emitidos por um emissor resultam apenas na degradação de sua energia portadora, se eles não encontrarem um ou mais receptores nos quais eles desempenhem um papel eficaz, determinando as mudanças de estado que não poderiam ocorrer sem a incidência dos sinais: a realidade *local*, o receptor, é *modificado em seu dever* pela realidade *incidente*, e é essa modificação da realidade local pela realidade incidente que é a função da informação. É virtualmente *receptora* toda realidade que não possui inteiramente nela mesma a determinação do curso de seu dever. Essa condição é realizada se o receptor não é completamente um sistema, isto é, se, de um lado, ele possui um nível de organização elevado (com isolamentos internos e uma distribuição não-aleatória de seus elementos, permitindo-lhe reter uma energia potencial capaz de operar transformações futuras), e se, de outro lado, a mudança de estado possível pelo jogo da energia potencial não depende de fatores internos, locais.

O receptor é uma realidade autônoma, do ponto de vista energético, pois ele possui a energia potencial (energia de estado) capaz de garantir transformações, de as alimentar; mas o receptor não é efetivamente um receptor, se não for heterônomo do ponto de vista da causa que dispara as transformações – essa causa disparadora sendo um aporte de energia incidente, eventualmente tão fraco quanto se queira. Por isso (autonomia energética e heteronomia da disparação das transformações por mudança de estado), um receptor é um *quase-sistema*, um sistema de entrada. Com efeito, o conceito físico de sistemas acoplados – aplicado a um receptor e a um emissor – não permite dar conta, com precisão, da função de informação: a energia fraca incidente do sinal não entra diretamente em relação com a energia potencial do receptor; aquela não se acrescenta a esta, nem a subtrai, não se encontra no trabalho produzido na saída do receptor terminando em um efetor; ela age como “causa ocasional” e pode iniciar a mudança de estado do receptor por uma modificação da estrutura de isolamentos internos do receptor, sem

⁴ Código de rádio que significa: “Está com interferência?”

acrescentar nada à sua energia potencial. Este é o caso de um tríodo, no qual uma impulsão faz a grade de comando passar de uma tensão fortemente negativa (*cut-off*) a uma tensão nula com relação ao cátodo; a mudança por impulsão incidente equivale a uma mudança de estrutura do tríodo por supressão da grade de comando; o tríodo se torna aqui comparável a um díodo possuindo o mesmo ânodo e o mesmo cátodo. Uma tal mudança de estrutura não implica troca reversível de energia entre os dois sistemas, mesmo fracamente acoplados: a incidência de informação não é um acoplamento.

O receptor de informação é uma realidade que possui uma zona mista de interação entre as estruturas ou energias locais e os aportes de energia incidente; se essa zona mista de interação estiver em relação com a existência de estados metaestáveis, ela conferirá à informação incidente sua eficácia, isto é, a capacidade de iniciar, no receptor, transformações que não seriam produzidas nele espontaneamente apenas pelo jogo de fatores locais.

A *irreversibilidade* da relação entre a realidade incidente e a realidade local repousa sobre a metaestabilidade inicial do estado do receptor antes da recepção da informação. Essa metaestabilidade garante a autonomia energética do devir do receptor. Se o receptor estivesse em estado estável no momento em que recebesse a realidade incidente, ele não poderia ser modificado sem acoplamento reversível com um outro sistema: a entrada do receptor seria também uma saída efetora. É a metaestabilidade do estado do receptor que mantém a distinção funcional entre entrada e saída; antes de serem organologicamente distintas, entrada e saída são os termos extremos de uma transformação não-reversível, na qual a entrada é a operação de informação por incidência em uma realidade em estado metaestável, e a saída é o efeito produzido no final da transformação da energia potencial desse estado metaestável, desencadeada pela incidência de informação.

1 A AMPLIFICAÇÃO TRANSDUTIVA

O modo mais elementar da operação de informação que coloca em funcionamento a metaestabilidade do receptor é a amplificação transdutiva. Ela pode ser encontrada particularmente nas soluções supersaturadas ou nos líquidos em estado de sobrefusão. Quando se introduz um germe cristalino microscópico numa tal solução, a cristalização se produz por amplificação, a partir do ponto onde o germe foi introduzido. De maneira controlada, pode-se obter assim um monocristal de tamanho considerável, pesando talvez muitos quilos, a partir

de um germe constituído de apenas algumas moléculas. A solução em estado metaestável constitui aqui um receptor; a introdução de um germe é uma incidência de informação, uma entrada, que dispara uma mudança de estado (aqui uma mudança de fase) e faz passar o receptor do estado metaestável ao estado estável. A incidência de informação pode, aliás, nesse caso, ser realizada por um processo aleatório (introdução de uma poeira, perturbação provocada em um ponto da solução); o germe cristalino pode não ser constituído pela espécie química que constitui a solução metaestável, bastando que a espécie cristalize no mesmo sistema (sincristalização; ver também a forma de cristalização do enxofre – de marrom, líquido, a amarelo, sólido).

Um tal processo de amplificação progride indefinidamente: cada camada do cristal já constituído serve de sinal para a solução supersaturada imediatamente vizinha, e a faz cristalizar: é gradualmente, no limite progressivo do cristal em vias de se “nutrir” na sua “água-mãe”, que a informação se transmite: a função entrada e a função saída se propagam, recrutando progressivamente toda a energia potencial da solução primitiva, até a estabilidade final. É essa transferência gradual, alimentada energeticamente pela mudança de estado no próprio local onde se produz a transformação, que se pode nomear *transdução*. Esse processo, tomado aqui num caso elementar, é distinto da *transmissão* de uma informação sob forma de propagação de uma perturbação mecânica ou eletromagnética; na transmissão, o campo atravessado não é receptor, ele não substitui energeticamente a incidência de informação e não muda o regime de equilíbrio.

A propagação do influxo nervoso é de tipo transdutivo; no estado de repouso, existe uma polarização que a estimulação destrói localmente; essa destruição local desencadeia a despolarização da zona imediatamente vizinha e aquela, por sua vez, tendo mudado de estado (pela passagem do metaestável ao estável), desencadeia a zona seguinte. Um tal processo foi realizado sob forma de modelo macroscópico eletroquímico por Lillie. Notemos que o local de incidência basta para determinar funcionalmente a entrada e o sentido da propagação da onda de mudança de estado. Diferentemente do que há tempos se acreditou, um axônio conduz nos dois sentidos, mas se ele for estimulado na sua extremidade periférica, a onda de mudança de estado só pode percorrê-lo em um sentido; os termos extremos da propagação transdutiva são, então, entrada e saída, sem comportar necessariamente um privilégio organológico. O mesmo ocorre no modelo de Lillie, desde que se suprima o efeito da mudança de estado transmitido não-transdutivamente (por condução elétrica no metal,

o que muda a polarização com relação ao meio sobre toda a extensão, desde o momento em que o ataque do metal começa em um ponto). Há, assim, amplificação da operação inicial de incidência despolarizante pela iteração indefinida ao longo de todo o receptor.

Os modelos tecnológicos que empregam um processo transdutivo supõem a possibilidade de uma reação em cadeia a qual se propaga gradualmente; segundo a estrutura inicial mais ou menos limitante, a propagação ganha um aspecto de transferência aditiva ou multiplicativa, segundo o modelo da linha, da superfície e do volume, sendo a entrada somente um ponto. A propagação transdutiva da combustão em um pavio Bickford é uma transferência aditiva, assim como a propagação da onda explosiva em um cilindro contendo um mistura detonante; ao contrário, a propagação de um incêndio de floresta, a partir de um foco, é uma transferência multiplicativa segundo o modelo da superfície; enfim, a propagação da reação química em um volume de explosivo, a partir de um ponto central de ignição, é uma transferência multiplicativa segundo o modelo do volume. O fenômeno permanece informacional, mesmo se a ligação entre os elementos se faz por intermédio de uma transmissão, desde que essa transmissão seja apenas a expressão da *mudança de estado* do elemento anterior. Assim, um fogo na floresta se propaga transdutivamente, mesmo se cada árvore queimada emita ao seu redor pinhas e faíscas que vão comunicar o fogo às árvores vizinhas: é preciso que a árvore em chamas tenha mudado de estado, tenha entrado em combustão com o ar ambiente, para emitir assim os elementos que transportam o fogo adiante; e é preciso que esses elementos transmitidos sejam recebidos pelas outras árvores em estado metaestável (secas, arejadas), para que a operação transdutiva continue; as transmissões intermediárias entre os elementos transdutivos, mudando de estado, autorizam, apenas, uma maior distância entre elementos; eles podem também, se acumularem energia, causar um atraso na propagação, conservando mesmo assim o esquema fundamental da amplificação transdutiva.

Esse modelo se aplica aos processos psicossociais; em certo sentido, ele permite defini-los, pois os fenômenos psicossociais são psíquicos, por terem como entrada uma incidência de tipo psíquica, individual; mas eles são sociais, pois se propagam por amplificação transdutiva, o que os faz passar da dimensão individual de entrada à dimensão coletiva de saída. Com efeito, os fenômenos puramente psíquicos são aqueles que se produzem no indivíduo sem modificar seu estado de equilíbrio, sem desencadear nele uma transformação que se traduza por uma atitude percebida como nova e significativa para um outro

indivíduo. É informação a incidência que, em um grupo dado, conduz a uma mudança de equilíbrio em um certo número de indivíduos, que, pelo próprio resultado de sua mudança, desencadeia uma mudança em outros indivíduos potencializados de maneira análoga. A condição primeira é a existência, em um grande número de indivíduos, de uma metaestabilidade inicial, predeterminando seletivamente a categoria de incidências que podem desempenhar um papel eficaz de desencadeamento. Os estados tensos – medo, inquietude, esperança de transformação – são, muito geralmente, o equivalente psíquico dos regimes físicos de metaestabilidade; o estado de alienação coletivamente experimentado é a condição de possibilidade dos fenômenos psicossociais, pois eles alimentam energeticamente a transdução amplificadora pela qual se opera [no caso físico] a passagem da incidência do germe cristalino microscópico à mudança de estado macrofísico do conjunto da solução supersaturada ou sobrefundida. No caso do fenômeno psicossocial, o ato de incidência constitui a entrada pelo próprio fato de a amplificação transdutiva ser efetivamente desencadeada, e não por um privilégio institucional: o boato pode ser mais eficaz do que o anúncio, mesmo que o anúncio se beneficie de importantes meios de transmissão hertziana ou da imprensa de grande tiragem.

Um caráter essencial da propagação transdutiva é a existência de um limiar de desencadeamento e de um caráter quântico de funcionamento, procedendo por tudo-ou-nada e implicando, após cada mudança de estado, um período refratário (ou tempo de recuperação), durante o qual nenhuma incidência de informação é eficaz. Esse *recovery time*, bastante variável segundo os domínios, é a característica mais importante a se conhecer, para a previsão das mudanças nos processos psicossociais; ele permite definir uma verdadeira *constante de tempo* de cada efeito psicossocial, que governa e condiciona todos os processos mais complexos, implicando propagações transdutivas: autorregulação, adaptação, ajustamento de níveis, oscilações. O tempo de recuperação, para a fibra nervosa, é da ordem do milésimo de segundo; nos fenômenos psicossociais (atitudes étnicas, sentimentos nacionais), ele pode chegar a semanas ou mesmo anos. Entretanto, os fenômenos psicossociais são geralmente mais rápidos do que os fenômenos sociais, pois eles não exigem, para existir, uma modificação das condições de base (produção, desenvolvimento industrial, população, tipo de educação), mas apenas um acionamento de reservas energéticas já potencializadas, imediatamente disponíveis; no domínio psicossocial, “tudo é possível”, quando o estado das tensões permite uma propagação transdutiva; mas as tensões são seletivas; nem toda incidência é, para elas, uma informação eficaz, determinante; além disso, a incidência informacional deve se apresentar

no momento certo, pois a ativação de tensões não é indefinidamente disponível: a eficácia da informação requer condições de estrutura (de conteúdo) e condições de oportunidade da incidência. “Tudo é possível” no domínio psicossocial, mas não em qualquer lugar, em qualquer momento ou de qualquer forma. Além disso, nem tudo é psicossocial: a realidade psicossocial, precisamente por se alimentar de energias acumuladas, as utiliza e as esgota; ela é um intermediário necessário entre o individual e o social, mas esse processo de passagem, de mudança de nível, de passagem do microscópico ao macroscópico é, por sua própria natureza, momentâneo. Não há continuidade, se ele não se traduz por um efeito institucional no nível de estruturas sociais. Os fenômenos psicossociais são essencialmente informacionais. Eles não são feitos de atitudes, mas de mudanças de atitudes; uma atitude, como fenômeno psicossocial, é uma relação interindividual em transformação.

2 A AMPLIFICAÇÃO MODULADORA

O esquema da amplificação moduladora é obtido domesticando-se a propagação transdutiva; isto é, dominando-a e a alimentado localmente, para fazê-la produzir e trabalhar em condições regulares. Na transdução, o fenômeno de basculamento, de passagem da metaestabilidade à estabilidade, muda constantemente de suporte, ao avançar; na modulação, o local de passagem do estado energético metaestável ao estável é fixo: uma fonte de energia potencial (*power supply*) está aguardando e pode agir por meio de um efetor sobre uma carga; a energia não é mais contida em estado difuso na metaestabilidade do estado inicial do receptor, ela é contida por um dispositivo de alimentação que forma um quase-sistema com o efetor, agindo sobre a carga; enfim, a *entrada* intervém como incidência no hiato desse quase-sistema (preferimos esse termo àquele de Bertalanffy: sistema aberto); entre *alimentação* e *saída do efetor sobre a carga*, existe a *entrada*. A entrada age como um isolamento variável que se interpõe entre a fonte de energia e a carga; esse isolamento não acrescenta energia ao quase-sistema, tampouco a suprime; ele governa, controla o regime de mudança de estado de energia potencial, a cada instante, seja por escolha entre dois valores (tudo ou nada, regime pleno ou nulo, abertura ou fechamento do circuito reunindo a fonte de energia e a carga), seja por escolha entre uma infinidade de valores entre um máximo e um mínimo, entre a saturação e a interrupção. Nesse caso – desde que não se evoque, como no tiratron, um processo transdutivo auxiliar (a ionização em cascata) –, a irreversibilidade do vetor causal, orientada da

entrada para a saída, subsiste, mas o período refratário desaparece, pois a fonte de energia é agora exterior ao local onde se realiza a passagem da energia potencial a um trabalho: essa permanente disponibilidade de energia potencial, independente do trabalho já realizado ou em vias de se realizar, equivale à conservação de uma permanente metaestabilidade. O modulador está constantemente em vias de decidir a partir da incidência de informação; essa incidência de informação governa, instante por instante, o regime de transformação de energia potencial em trabalho.

O modulador é um amplificador sem iteração ou processo de multiplicação, pois ele coloca em jogo uma relação entre *termos extremos* de uma série energética incidente e de uma série local, ao realizar, num espaço privilegiado, uma equivalência entre esses termos extremos. Se tomarmos, por exemplo, o caso de um tríodo de cátodo quente, o espaço privilegiado de equivalência é aquele compreendido entre o cátodo e a grade de comando. Funcionalmente, esse espaço pertence ao circuito de grande energia que reúne os polos opostos da fonte de corrente anódica, passando pelo efetor de saída (resistência, motor, primário do transformador), em série com o espaço compreendido entre cátodo e ânodo, no interior do tríodo. A diferença de potencial entre os polos da fonte de alimentação anódica cria, através da carga do efetor, uma diferença de potencial entre cátodo e ânodo. Agindo sozinha, essa diferença de potencial (enquanto o cátodo está quente, e se a diferença de potencial for suficiente) cria uma corrente no interior do tríodo, que é a corrente de saturação. Mas o termo extremo inicial da transferência – sob a influência desse campo elétrico entre cátodo e ânodo, dos elétrons emitidos pelo cátodo – *interfere* entre cátodo e grade com o termo extremo final da incidência: é a diferença de potencial com relação ao cátodo que cria, sobre a grade de comando, a entrada de sinais de informação; a grade, nesse espaço privilegiado e superdeterminado, cria, ela também, um campo elétrico, assim como o ânodo; e a sua maior proximidade com relação ao cátodo confere à incidência uma *função de alavanca* com relação ao regime da corrente anódica, considerada como estando sob a dependência composta e antagônica da tensão do ânodo e da tensão da grade, ambos relativamente ao cátodo. Se supusermos que a tensão do ânodo não é suficiente na origem para alcançar a saturação, o consumo eletrônico permanece sob a dependência da tensão do ânodo, com uma relação tensão/corrente definida; ora, quanto mais a grade for aproximada do cátodo, levando-se em conta a distância entre cátodo e ânodo, mais é suficiente uma fraca variação da tensão da grade, para provocar a mesma modificação de intensidade anódica que uma variação determinada

da tensão do ânodo; é este o efeito de alavanca exercido pelas variações de tensão da grade sobre o consumo anódico no qual, no entanto, a origem energética permanece sendo a fonte de alimentação anódica. Uma variação de tensão muito pequena da grade tem o mesmo efeito que uma variação muito mais considerável da tensão do ânodo, porque a tensão do ânodo faz parte do quase-sistema, enquanto a tensão da grade é aquilo que intervém no hiato desse quase-sistema, como incidência; o modulador é um dispositivo que permite a irreversibilidade, não graças à passagem da metaestabilidade à estabilidade do receptor, mas porque uma diferenciação funcional e organológica permite ao termo extremo de uma série incidente equivaler, num pequeno espaço privilegiado, ao termo inicial de uma série local, eventualmente muito mais potente que a série incidente.

A criação dessa equivalência no espaço privilegiado de interferência funcional resulta da colocação, em presença, de um termo final *fraco* e de um termo inicial *potente*; a equivalência é possível, pois o termo inicial da série local está ainda muito próximo do seu ponto de origem; pôde, até então, fornecer muito pouco trabalho, adquiriu muito pouca energia cinética: a queda de potencial da qual se beneficiaram os elétrons saídos do cátodo é muito fraca no nível da grade de comando; quanto mais fraca for essa transformação, da energia potencial local em energia cinética e em energia atual (juntas/somadas [*ajout*]) no espaço privilegiado, mais é elevada a eficácia da incidência; é por isso que se emprega, nas válvulas de cátodo quente, uma polarização negativa da grade. Quanto à energia de sinais incidentes vindo modificar o potencial da grade, ela é a última etapa de uma série, talvez longa, de transformações e de transmissões, portando energia de outro lugar; essa energia não está mais em forma potencial; a modificação do potencial da grade é a última etapa: a série incidente, antes de se esgotar, controla por seu último termo a série local nascente, que, por sua vez, poderá controlar, como portadora de informação, num outro nível de modulação amplificadora, uma nova série energética.

Podemos nomear essa estrutura como *estrutura de relé*, por analogia com a relação de termos extremos finais e iniciais que existe entre o curso de um primeiro indivíduo, chegando esgotado no final da sua rota, e aquele do segundo que, tendo esperado, parte somente após a chegada do primeiro, com toda a reserva energética que lhe permitirá completar sua rota: a chegada do indivíduo incidente controla a partida do indivíduo seguinte e poderia também controlar a partida de uma numerosa equipe. Pode-se dizer que o receptor é mais *jovem* em seu devir do que a informação incidente; a informação é o

último termo de uma série; a modulação amplificadora em um relé é também uma troca entre ciclos de existência; a realidade *incidente* é mais velha do que a realidade *local*. Nesse sentido, pelo aporte de energia potencial, o relé realiza uma regeneração. A amplificação moduladora é um recomeço, a passagem a uma nova etapa.

Os modelos tecnológicos de amplificação moduladora são numerosos; um tríodo de cátodo quente, um transistor, são amplificadores-moduladores, nas montagens em que um sinal incidente de fraca energia controla uma energia local mais considerável. Pode-se realizar montagens moduladoras não-amplificadoras, quando se trata somente de controlar uma certa espécie de energia por meio de uma outra, que age como portadora de informação; assim, a modulação anódica de um emissor de ondas hertzianas não é amplificadora; aqui, a energia fornecida pela corrente de baixa frequência se acrescenta parcialmente àquela fornecida pela fonte de alimentação anódica do nível modulado pelo ânodo; os moduladores de díodo não são amplificadores; não se pode, ademais, propriamente falando, considerá-los como relés (ver Stevens e Tucker, *Modulators and Frequency Changers*). Seria mesmo possível modular uma energia, fazendo variar a adaptação de impedância da carga, o que equivaleria a modular por controle do rendimento; esses sistemas não são amplificadores, pois eles não utilizam o termo extremo final da série de transformações incidentes para controlar, no seu nascimento, o termo extremo inicial de uma nova série local.

O esquema de amplificação moduladora pode ser transposto para o domínio biológico e também para o domínio social; ele permite dar conta dos funcionamentos nos quais um processo é estabilizado, apesar de variações aleatórias da carga, por uma informação que exprima o nível do efeito sobre a carga e controle o regime do modulador em função desse nível.⁵ A

⁵ Um modo de amplificação existe elementarmente na estrutura de conflito: quando diversos germes de estruturação são lançados juntos num meio metaestável, cada um deles começa a induzir uma mudança que vai até os limites do campo disponível e que pode mesmo reverter em benefício de sua própria estrutura, incorporar ao campo de sua própria transdução, o terreno que já foi estruturado por outros germes; nesse caso, todo o aporte constituído pelos diferentes domínios diversamente estruturados se torna um campo de expansão estrutural para o germe portador a estrutura que esgota mais completamente as possibilidades de mudança de estado da realidade metaestável; estruturas prévias fracas (que não esgotam as possibilidades energéticas) reservam um aporte a estruturas fortes. Particularmente, estruturas sociais antigas de modulação, mantidas por uma estrutura autoritária que emprega apenas uma parte da energia disponível e obtém um fraco rendimento, oferecem um terreno de expansão a uma estrutura transdutiva intensa, que empregue mais profundamente as reservas de energia, alcançando um resultado mais estável. O jogo, onde cada jogador porta a contribuição de sua aposta pessoal, é um modelo simples de amplificação transdutiva: a aposta está em estado

autorregulação não passa, aliás, de um caso particular do funcionamento da amplificação moduladora. Esse caso é interessante, pois produz efeitos de estabilização na transformação [*devenir*], apesar das flutuações do nível de carga; esses efeitos de homeostase também são encontrados nos organismos, sejam eles indivíduos vivos ou os corpos sociais. Aqui ainda intervém, em cada caso, uma constante de tempo característica do domínio; a autorregulação só pode ocorrer, se o retorno de informação da saída para a entrada é curto com relação à duração média de uma perturbação aleatória da carga que se deve corrigir; quanto maior for a defasagem entre a perturbação e o retorno da informação, mais será necessário reduzir o coeficiente de amplificação do modulador, para evitar a entrada em um regime de instabilidade. A teoria dos servomecanismos [*asservissements*], com os estudos de estabilidade (critério de Nyquist), poderia sem dúvida ser aplicada a todos os funcionamentos homeostáticos, quer biológicos, quer sociais. Mas, importa notar que a propriedade fundamental da amplificação moduladora não reside na autorregulação possível: ela reside no fato de que a regulação, autônoma ou heterônoma, só se pode efetuar *por uma redução do regime* que torna a informação eficaz. Essa redução do regime é realizada, nas montagens técnicas, pela polarização do modulador que, na ausência de qualquer sinal, reduz seu regime a uma fração de seu pleno regime de saturação. Tal é o efeito da tensão negativa que se impõe à grade de comando de um tríodo, na ausência de qualquer sinal; nessas condições, um sinal de pequena amplitude com relação a essa tensão contínua prévia de polarização é eficaz, seja ele positivo, seja negativo; a montagem amplificador-modulador só é correta e fiel, se for polarizada; a grandeza da polarização deve exceder aquela do sinal incidente e ser, pelo menos, igual aos seus valores extremos, senão o modulador corta o sinal por *cut-off* ou saturação.

Um grupo social, e também um organismo, possuem uma unidade funcional, pois os diferentes subconjuntos que os constituem admitem uma polarização comum, variando para todos ao mesmo tempo quando ela sofre reajustes. A unidade do grupo social repousa sobre a homogeneidade de

metaestável, durante a partida; a guerra é de mesma espécie, particularmente quando ela se torna um vasto conflito: o vencedor encontra um vasto campo de expansão a estruturar, se as metaestabilidades que nele são contidas não forem refratárias aos germes estruturais que ele porta; no jogo, a aposta, sendo em dinheiro, é sempre homogênea às possibilidades estruturais do vencedor; no conflito, o vencedor nem sempre pode estruturar transdutivamente o domínio que ele conquistou; nesse caso, ele se contenta em modulá-lo autoritariamente, impondo-lhe as estruturas que ele já utilizou em seu direito e em suas instituições; mas ele chega assim a uma inibição, a um fraco rendimento, e as energias não empregadas constituem uma metaestabilidade residual que permite a constituição de movimentos psicossociais que interrompem a modulação assimiladora e autoritária. O acesso à independência dos povos colonizados apresenta essa passagem da modulação à transdução.

normas de ação; ora, as normas não são, na grande generalidade dos casos, sinais ou conteúdos que desencadeiam por si próprios uma ação determinada, em um momento determinado, como um programa; antes, as normas são uma escala de valores a qual constitui a polarização prévia de cada membro do grupo, tornando-o capaz de apreciar uma informação determinada, um esquema de conduta, como uma grandeza positiva ou negativa com relação a essa polarização inicial. Nesse sentido, uma moral se distingue de uma religião, por esta comportar um código, um conteúdo de sinais de ação, um programa de ação ritualizado, ao passo que uma moral é uma polarização sem programa, fornecendo uma escala de valores em cada circunstância, mas sem sequência programada, sem ritualização. Por sua própria natureza, sendo um programa, a escala de valores religiosa é rígida, fixa, enquanto aquela das morais é variável, podendo se modificar em função do regime médio dos acontecimentos.

Toda polarização, como todo sinal de informação recebido por um amplificador-modulador, resulta de um acontecimento ou de uma série de acontecimentos *passados*, parcialmente arcaicos no momento em que o modulador opera. Essa estrutura é um controle do regime atual da ação da energia potencial sobre uma carga em função de seu passado; e esse controle é tornado possível por uma diminuição da ação da energia potencial, por uma divisão da potência utilizável, graças à polarização que age como inibidor prévio; a incidência de um elemento do passado (informação) na ação presente do quase-sistema necessita, para ser eficaz, de uma diminuição da utilização da energia e do nível de atividade total. O ponto ótimo de estabilidade homeostática é distante do máximo das possibilidades de funcionamento do modulador e do pleno emprego do rendimento da energia potencial da fonte, devido às condições de polarização. No domínio social, religiões e morais operam um regime permanente de limitação da atividade.

3 A AMPLIFICAÇÃO ORGANIZADORA

Um regime comum de transdução e de modulação pode se estabelecer, quando as decisões sucessivas da transdução, em lugar de somente se desencadearem umas às outras, numa perpétua instantaneidade, se ordenam em série por meio de uma autorregulação: o recrutamento é, assim, orientado para um fim, em lugar de ser indefinido; cada decisão sucessiva leva em conta o efeito de decisões precedentes: o domínio da transdução intervém como carga sobre a qual se opera um trabalho na sequência de decisões sucessivas: há como

que uma previsão do trabalho a ser realizado desde o início da transdução. A série transdutiva de decisões é modulada por uma informação tomada sobre o conjunto do campo, que intervém, assim, como uma totalidade no percurso que o recobre e o transforma.

Um exemplo de amplificação organizadora é fornecido pela maneira como é recebida e integrada a informação visual na percepção binocular. As recepções periféricas fornecem imagens díspares sobre as retinas. Essa disparidade é feita, por um lado, da dualidade de pontos de vista, conduzindo a projeções retinianas não-sobreponíveis para um objeto único e, por outro lado, da diferença de recobrimento dos planos sucessivos. Consideradas como dados, as recepções retinianas são incompatíveis e não podem chegar a nenhuma correspondência, mesmo por empobrecimento abstrativo, pois elas não são sobreponíveis, nem parcialmente. Ora, são os próprios dados dessa incompatibilidade, no nível retiniano, que servem de motor organizador, de princípio de seriação, num sistema de compatibilidade de ordem mais elevada, onde todos os dados são remanejados e se reordenam segundo o relevo e a estruturação sucessiva dos planos. Na imagem realmente percebida, todos os elementos que existem sobre cada uma das retinas se encontram presentes: não existe resto, nem detalhe eliminado. A tensão de incompatibilidade entre as duas imagens retinianas se torna seriação, organização compatibilizadora e totalizante, princípio dimensional de ordem mais elevada. Uma tal operação é uma resolução de problema. Aqui, a informação não é uma estrutura dada, mas um desenquadramento de estruturas, entre estruturas vizinhas, uma quase-identidade que exclui, no entanto, a superposição e a identificação. A informação intervém como exigência, problema colocado, sistema de compatibilidade a ser inventado por passagem a uma axiomática dimensional mais elevada; é essa exigência que, aqui, controla; ela não é uma estrutura que se faz transmitir por uma energia nova, como no modulador polarizado.

A organização se torna possível por correlação de processos transdutivos e de processos moduladores. O processo transdutivo tem como efeito essencial permitir a mudança de ordem de grandeza de uma modificação, por passagem do elementar ao coletivo (o que chamamos de fenômeno psicossocial de amplificação por recrutamento, por meio da propagação gradual dos basculamentos em um meio metaestável); ele cria a homogeneidade final de todo o campo percorrido e realiza a ontogênese de uma macroestrutura, a partir de uma microestrutura-germe e de uma energia de estado macrofísico. A modulação se exerce segundo a via complementar e inversa: estruturas

macrofísicas carregadas por uma energia fraca governam o devir de uma população perpetuamente nova de elementos microfísicos determinados, muito próximos da origem de seu percurso livre, como a população de elétrons provenientes do cátodo quente da válvula a vácuo e submetidos, ao mesmo tempo, à ação do campo anódico (que continuará a se exercer de modo cada vez mais eficaz, ao longo do deslocamento) e do campo proveniente da grade, consequência derradeira de eventos chegando ao termo de sua realização. O controle da realidade nascente pela realidade antiga define o modo social do processo informacional: o modelo triódico [*triodique*] é o análogo funcional de uma estrutura social. Ora, há possibilidade de organização, quando há compatibilidade entre esses dois processos, segundo um modo de *sintese real*. A possibilidade aparece, quando o controle é exercido, não por *uma só* estrutura, mas por um grupo; em outras palavras, por um nó de tensão entre duas ou mais estruturas. A tomada de forma é realmente ininterrupta, feita de etapas encadeadas, mas essas etapas são simultaneamente significativas, do ponto de vista da organização; elas respondem a um problema modulador único, inteiramente dado, e, enquanto etapas de uma ação organizada, elas podem ser submetidas a uma transdução reversível; é na totalidade de seu encadeamento que uma ação possui sua significação, segundo uma forma de complexidade que implica memória e previsão.

Deve-se destacar que existem condições comuns à consciência e à vida: o vivo está em relação com seu meio e, segundo a hipótese de Lamarck, uma invenção evolutiva se faz por incorporação ao organismo, sob formas e funções novas, de seqüências de eventos que estavam antigamente sob a dependência do meio; o problema vital é resolvido por desenvolvimento do organismo, que absorve e estabiliza operações anteriormente exteriores e aleatórias; aqui o problema colocado não é apenas feito de termos interiores ao ser vivo, mas de termos interiores e exteriores em relação complexa de correlação e de incompatibilidade parcial. Da mesma forma, a consciência não é feita apenas de conteúdos que a reenviam a ela mesma; ela consiste na correlação entre termos autógenos e alógenos; é esta a relação fundamentalmente problemática. A resolução do problema não é um simples arranjo de termos autógenos, mas um crescimento do campo da consciência, por meio da nova organização descoberta, tornando compatíveis, em um sistema dimensional mais vasto, os elementos antigos de interioridade e de exterioridade. A organização não é uma obra autárquica, nem para o organismo, nem para a consciência. Uma analogia funcional tão profunda deve conduzir a não separar vida e consciência como duas ordens estrangeiras [*étrangers*] uma à outra. É provável

que, em certo nível de integração, problemas vitais só possam ser resolvidos por modalidades conscientes; nesse sentido, a consciência seria uma função vital, porque ela seria fonte de amplificação organizadora; em sentido inverso, nada me permite dizer que aspectos elementares da vida não sejam dados de consciência. Mas uma tal hipótese, que levaria a considerar a organização como a forma mais complexa de amplificação, incorporando ao mesmo tempo um processo transdutivo e um processo modulador, e os correlacionando funcionalmente, levaria também à consideração da resolução de problemas vitais e psíquicos (portanto, à evolução e à invenção) como supondo, a título de base, a possibilidade anterior de aspectos sociais e psicossociais. Essa afirmação pode parecer paradoxal, mas ela não o é realmente, se se realiza uma extensão da noção de relações sociais: moléculas, células elementares, podem estar, umas com relação às outras, numa relação de tipo social, implicando controle, modulação, redução da atividade; o fenômeno psicossocial é, então, somente a propagação transdutiva de uma perturbação que, tendo realizado uma mudança de equilíbrio no nível elementar, ressoa no nível coletivo por recrutamento de todos os elementos.

Talvez as grandes etapas filogenéticas tiveram por condição fenômenos sociais e psicossociais; assim, a noção de sociedade, inicialmente definida para o homem, se estende às espécies animais; mas ela pode ser mais completamente generalizada, englobar relações entre vegetais e mesmo entre moléculas; da mesma forma, a relação de tipo psicossocial, definida inicialmente nas relações interindividuais humanas, é suscetível de receber uma generalização. Então, poderíamos considerar que existe uma relação dialética entre a relação psicossocial, a relação social pura, e a relação de organização, aparecendo como síntese das duas primeiras: transdução, modulação e organização seriam os três níveis do processo informacional de amplificação por recrutamento positivo, por limitação e por descoberta de um sistema de compatibilidade.⁶

⁶ Comparando-se um grupo social a um modulador, pode-se explicar parcialmente, por motivações sociais, as escolhas sucessivas das direções de busca para as invenções organizadoras: em cada época, e em cada civilização, é o tipo mais significativo de escassez sentida pelo modulador social que motiva a busca desinteressada. A Antiguidade greco-latina das civilizações ocidentais manifesta essencialmente uma escassez de informações incidentes; ela elaborou filosofias do saber, da sabedoria, representações do mundo, metafísicas. Ao contrário, após a Renascença, o surgimento das ciências exatas satisfaz a falta de saber; mas, entre a informação e a ação eficaz sobre a carga, que é o mundo a transformar, existe um vasto hiato: a escassez é aquela de uma ação eficaz, tão segura e ordenada quanto o saber científico; assim, nasce a busca por uma metodologia técnica e humana de ação eficaz; o objeto mesmo é analisado como o resultado de uma ação construtiva, procedendo por etapas transdutivas ordenadas e operando uma transferência de força, de causalidade, de apoio ou de evidência; ele é uma longa cadeia, resultado de uma operação e possível instrumento futuro de operação. A dedução é um

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se os três modos possíveis de amplificação são característicos de três tipos de relações em relação dialética, podemos perguntar, de início, se a relação dialética não é sempre o progresso, em três etapas, de um processo de amplificação inicialmente transdutivo, depois modulador e, enfim, organizador, devendo-se essa sucessão à mudança do domínio que realiza o exercício de um determinado tipo de amplificação.

Com efeito, a amplificação transdutiva é essencialmente positiva; ela não supõe nem isolamento, nem limite; ela é o modelo da operação positiva, que se alimenta dela mesma e se propaga pelo resultado instantâneo de seu próprio exercício: ela se afirma, porque causa perpetuamente sua própria capacidade de avançar; ela é autoposição, e não é autolimitada. Ao contrário, a modulação supõe isolamento entre seus órgãos fundamentais: fonte de energia, entrada e saída do modulador; ela não é uma propagação autocondicionada, mas uma operação localizada [*à poste fixe*], que só é possível por uma inibição da atividade espontânea possível: ela se inscreve negativamente na atualização de uma energia potencial, e diminui o rendimento da transformação possível. Em lugar de ser, como a transdução, movimento rumo à zona rica em energia potencial, a partir do domínio já estruturado, a modulação realiza uma submissão de uma série nascente do devir ao ato final de uma série anterior; ela determina o novo segundo a estrutura do antigo (ação de relé), o condiciona. Enquanto a transdução é orientada para o futuro, a modulação é uma vitória do antigo sobre o novo, uma reciclagem da estrutura antiga. A modulação é o ato crítico, redutor, no sentido próprio do termo; ela é o modelo do controle, da autoridade, no domínio social, assim como da operação destinada a evitar a variação fortuita, a detectar o erro. A organização corresponde à estabilidade do presente completo, dilatado em momento, etapa que condensa e mantém uma certa dimensão do passado e uma certa duração do futuro:

modo controlado de transdução sobre símbolos, enquanto os métodos analógicos, paradigmáticos da Antiguidade, são de tipo modulador. Enfim, a partir do século XIX, o desenvolvimento das técnicas de realização pôs fim à escassez metodológica de realização operatória: é então a energia potencial que falta para esses vastos conjuntos possuidores de saber e método operatório; a busca do *power supply* nas dimensões das sociedades do século XIX conduziu o pensamento filosófico à descoberta das realidades motoras: motivações humanas do socialismo, fontes naturais dos fisiocratas, exploração da natureza pelos homens em sociedade do marxismo. A filosofia do século XIX é, sob suas diferentes formas, uma filosofia da energia potencial; ela é a última etapa de uma evolução dialética. Com a noção de organização, a nossa [filosofia] começa um ciclo novo, onde se manifesta, como na Antiguidade, uma busca primordial de saber, de informação que se possa inserir na entrada do modulador social ou psicossocial (coletivo).

ela corresponde a um adensador de tempo, e de tempo presente, enquanto a transdução é um impulso instantâneo rumo ao futuro, e a modulação uma iteração fixa do passado sob forma de conservação. A ordem dessa sucessão é necessária, pois a modulação só pode ocorrer num domínio onde já existam estruturas; a transdução é precisamente capaz de criar estruturas a partir de um meio homogêneo metaestável.

Enfim, se a característica própria do psiquismo é a capacidade de organização, os atos de organização devem ser precedidos por operações transdutivas e moduladoras que os preparam dialeticamente. Atividades instintivas em cadeia e processos de tipo associativo são essencialmente transdutivos. Ao contrário, as atividades de abstração e de generalização, controladas pelo raciocínio formal, aplicando esquemas adquiridos a conteúdos novos, são moduladoras. Enfim, os atos de invenção organizadora têm, ao mesmo tempo, a fecundidade dos processos associativos e a capacidade formalizadora da modulação.

FERREIRA, P. P.; SMARIERI, E. Translation of “L’amplification dans les processus d’information”. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 1, p. 283-300, Jan./Mar., 2020.

ABSTRACT: This is a Portuguese translation of the paper “L’amplification dans les processus d’information”, presented by Gilbert Simondon in 1962, at the Colloque de Royaumont about “the concept of information in contemporary science” (*Le concept d’information dans la science contemporaine*). In this paper, Simondon presents, and correlates, three “levels of the informational process of amplification”: transductive amplification “by positive recruiting”; modulative amplification “by limitation”; and organizing amplification “by discovery of a system of compatibility”. For each one of the three levels, Simondon presents examples of the physical, living, technical and psycho-social worlds.

KEYWORDS: Gilbert Simondon, information, amplification, transduction, modulation, organization.

Recebido: 29/08/2018

Accito: 29/06/2019

NORMAS DE SUBMISSÃO E AVALIAÇÃO

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DOS ORIGINAIS

1) ORIGINALIDADE

Trans/Form/Ação publica textos originais na forma de artigos, além de entrevistas, traduções de ensaios filosóficos de reconhecida relevância, e resenhas de obras filosóficas. O autor, ensaísta, resenhista ou tradutor que publicar na revista precisa aguardar dois anos, isto é, seis fascículos, para poder apresentar uma nova proposta.

2) TEMA

Os temas tratados devem ser da área de Filosofia ou ter uma abordagem filosófica interdisciplinar, os quais podem ser resultados de pesquisa ou ter caráter meramente informativo. As traduções precisam ser de textos clássicos de Filosofia e as resenhas de livros publicados, há menos de dois anos.

3) Parecer

O manuscrito, seja no formato de artigo, seja tradução de algum texto filosófico ou ainda resenha de livros filosóficos, é submetido ao exame “cego” de dois pareceristas. Este procedimento apenas não é tomado para com os ensaios dos números temáticos, quando o(a) autor(a), de notório conhecimento e produção em relação ao tema, é convidado pelo(a) editor(a) da revista a escrever o texto. Os pareceristas são, preferencialmente, professores vinculados a Programas de Pós-graduação em Filosofia. As modificações e/ou correções sugeridas pelos pareceristas quanto à redação (clareza do texto, gramática ou novas normas ortográficas), ou em relação ao conteúdo das contribuições

são repassadas aos respectivos autores, que terão um prazo delimitado para efetuarem as alterações requeridas.

4) Informações gerais

Os manuscritos submetidos para publicação devem ser encaminhados on-line pela plataforma do SEER, já no formato de “avaliação cega” (sem dados que identifiquem o autor), via *homepage* da revista, em versão do Word (.doc, docx) ou formato Rich Text Format (.rtf). São aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano, francês e inglês. Os trabalhos já no formato de “avaliação cega” serão direcionados para um avaliador da área de Filosofia, que comumente será o editor ou eventualmente algum membro do Conselho Editorial, a fim de checar a pertinência de sua possível publicação na Trans/Form/Ação, bem como a adequação de seu formato, para posteriormente ser encaminhado aos pareceristas.

5) Preparação dos originais

Os originais devem estar em versão Word (doc, docx) ou Rich Text Format (rtf) e editados com fonte *Time News Roman*, tamanho 12, espaçamento 1,5 e extensão média de 18 páginas. O texto deve observar a seguinte sequência: título, resumo (mínimo de 100 e máximo de 200 palavras), palavras-chave (máximo de cinco itens), texto, agradecimentos (quando houver), abstract (versão para o inglês do resumo), keywords (tradução para o inglês das palavras-chave) e bibliografia (referências dos trabalhos citados no texto e das obras consultadas, arroladas em uma

única ordem alfabética de sobrenome dos autores). O resumo e as palavras-chave que precedem o texto devem estar no idioma do texto. O abstract (resumo) e keywords (palavras-chave), após o texto, devem estar em inglês ou em português quando o texto for editado em inglês. As notas devem aparecer no rodapé da página e as referências bibliográficas no final do trabalho.

5.1. BIBLIOGRAFIA

As referências bibliográficas devem ser dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor e seguir a norma NBR 6023/2002 da ABNT, conforme especificações a seguir.

a) Livros e outras monografias

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

b) Capítulos de livros

- quando a autoria do capítulo for a mesma do livro no todo:

MOURA, Carlos A. R. de. Hobbes, Locke e a medida do direito. In: _____. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 43-61.

- quando a autoria do capítulo for diferente do livro no todo:

ARRUDA, Antonio T. M. Determinismo, responsabilidade e sentimentos morais. In: GONZALEZ, Maria E. Q.; BROENS, Mariana C.; MARTINS, Clélia A. (Orgs.). *Informação, conhecimento e ação ética*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p. 21-36.

c) Dissertações e teses

FORTES, Luiz R. S. *Rousseau da teoria à prática*. 1973. 157 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1973.

d) Artigos de periódicos (os títulos dos periódicos devem estar por extenso)

WERLE, Marco A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.26, n.1, p. 97-113, 2003.

5.2. CITAÇÕES

As citações no texto devem seguir a norma NBR 10520/2002 da ABNT. Elas pode ser:

a) Citação direta – transcrição textual de parte da obra do autor consultado, sendo reproduzida entre aspas duplas e exatamente como consta no original, acompanhada de informações sobre a fonte (autor, data e página). Exemplos:

É esse ponto fixo que confere unidade à operação de observação, ao qual Luhmann (2009, p.158) chama de “ponto cego da unidade de operação do observar”.

Ou

O ambiente funciona como “[...] o fundamento do sistema, e o fundamento é sempre sem forma” (LUHMANN, 1998, p.396).

b) Citação direta longa – citação com mais de três linhas deve constituir um parágrafo independente, obedecendo um recuo de 4cm da margem esquerda, com fonte 10 e espaçamento simples, sem aspas. Exemplo:

Sendo assim, definir interações, sociedades e organizações, em uma palavra, a saber, sistemas, é pensar suas diferenças operacionais em relação ao seu ambiente:

Como um sistema constrói a si mesmo como sistema? Efetuando operações próprias com operações próprias e diferenciando-se, assim, em relação a seu ambiente. A continuação das operações do sistema é a reprodução de si mesmo e, por sua vez, a reprodução da diferença entre sistema e ambiente. (LUHMANN, 1998, p.14).

c) Citação indireta – ocorre quando se reproduzem ideias e informações da obra citada, sem transcrever as próprias palavras do autor. Exemplo:

Desde Platão (1972, p.163), pensa-se a essência das coisas fora delas mesmas, habitando um mundo – o mundo das ideias – no qual o idêntico e o uno excluem qualquer sorte de contradição ou não-ser.

d) As citações de diversas obras do mesmo autor e com mesma data devem ser discriminadas após a data, sem espaçamento, por letras minúsculas, obedecendo a ordem alfabética (MÁRQUES, 2003a), (MÁRQUES, 2003b).

e) Quando a obra tiver dois autores, ambos são indicados, ligados por ‘;’(BROENS; GONZÁLES, 2005), e quando tiver três ou mais, indica-se o primeiro seguido de et al. (HASELAGER et al, 1999).

5.3. NOTAS

As notas devem ser reduzidas ao mínimo, indicadas por números consecutivos e colocadas no rodapé das páginas.

5.4. ANEXOS E/OU APÊNDICES

Devem ser incluídos apenas quando imprescindíveis à compreensão do texto.

5.5. AUTORIA

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores. Os trabalhos que não se enquadram nas normas acima serão devolvidos aos autores indicando as adaptações a serem realizadas. Os arquivos devem ser encaminhados necessariamente através da *homepage* da revista. Toda identificação e dados do autor serão obtidos via cadastro no sistema, e não pelo texto. O preenchimento incorreto de dados,

assim como a ausência dos mesmos e eventuais problemas em seu cadastro, pode invalidar sua submissão. É importante frisar que a revista não tem a tradição de aceitar trabalhos de estudantes, geralmente negando textos enviados por não doutores, porém, reserva-se o direito de exceção se assim julgar razoável.

Formas de acesso on-line:

Homepage:

<http://www.scielo.br/trans>

<http://www.marilia.unesp.br/revistas/transformacao/index.php>

<http://www.unesp.br/prope/revcientifica/index.php>

E-mail da revista:

transformacao.marilia@unesp.br

E-mail do editor da revista:

marcos.a.alves@unesp.br

Endereço:

Departamento de Filosofia/Programa de Pós-graduação em Filosofia
Faculdade de Filosofia e Ciências
UNESP – Campus de Marília
Av. Hygino Muzzi Filho, 737 – Cidade Universitária
17525-900 – Marília – SP.

SUBMISSION GUIDELINES

1. ORIGINALITY

TRANS/Form/AÇÃO publishes original articles in the form of regular essays, translations, reviews and interviews. The writer who publishes material in this journal must wait at least four numbers (two years) before submitting another manuscript.

2. THEME

The themes dealt with must pertain to the field of philosophy or present a philosophical approach to the topic treated. They may derive from research work or be informative in nature. Translations must be of classic philosophical texts. Reviews will only be accepted for books that have been in publication for two years or less.

3. REVIEW BY REFEREES

Referees are preferably professors of postgraduate programs in philosophy. Modifications and/or corrections suggested by the referees regarding the manuscript (concerning the comprehension of the text or grammar issues) or the content of its contributions shall be forwarded to the respective authors, who will be allowed a short period of time to make the proposed modifications.

4. GENERAL INFORMATION

Manuscripts submitted for publication must be submitted on-line through the journal homepage in “blind mode” (lacking any data which could identify the author) and as Word (.doc, .docx) or Rich Text Format (.rtf) files. Papers are accepted in Portuguese, Spanish,

French, English, or Italian. Manuscripts in blind mode are evaluated (normally by an editor or member of the editorial board) as to their formatting and relevance for publication in the journal; they are then sent to referees.

5. MANUSCRIPT PREPARATION

Manuscripts must be submitted in Word (.doc, .docx) or Rich Text Format (.rtf), Times New Roman font, 12 point size, with 1.5 spacing, and have an average length of 18 pages. The following sequence of items should be observed in submitted manuscripts: title, abstract (minimum of 100 and maximum of 250 words), keywords (maximum of five items), main text, acknowledgements (if desired), abstract in English, keywords in English, and references in alphabetical order by author’s last name. The abstract and keywords at the head of the article must be in the language of the main text. The abstract must also be translated into English and included after the main text, or presented in Portuguese after the main text when the original manuscript is submitted in English. Notes to the text should be included in footnotes and in the bibliographical references at the end of the main text.

5.1 BIBLIOGRAPHY

References must be organized in alphabetical order by the first author’s last name and formatted according to the NBR 6023/2002 guidelines, as in the following examples:

a) Books and other monographs:
CHAUI, Marilena. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

b) Book chapters:

* when the author of a chapter is the same as that of the entire book:

MOURA, Carlos A. R. de. Hobbes, Locke e a medida do direito. In: _____. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 43-61.

* when the author of a chapter is different from that of the entire book:

ARRUDA, Antonio T. M. Determinismo, responsabilidade e sentimentos morais. In: GONZALEZ, Maria E. Q.; BROENS, Mariana C.; MARTINS, Clélia A. (Orgs.). *Informação, conhecimento e ação ética*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p. 21-36.

c) Dissertations and theses:

FORTES, Luiz R. S. *Rousseau da teoria à prática*. 1973. 157 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1973.

d) Journal articles (complete titles must be given):

WERLE, Marco A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.26, n.1, p. 97-113, 2003.

5.2 CITATIONS

Citations should follow the NBR 10520/2002 norms of the ABNT. Examples are given below.

a) Direct citation: This is a transcription of part of the text of an author, reproduced in double quotes and accompanied by information about the source (author, date, page number). For example:

For this reason, Luhmann (1995,

p.35) states that “action systems must always reproduce actions, not cells, macromolecules, ideas, and so forth”.

or

The environment functions as “[...] the system’s *ground*, and a ground is always *without form*” (LUHMANN, 1995, p.444).

b) Long direct citations: citations of over three lines must be separated from the main text as an independent paragraphs, indented 4 centimeters from the left margin, in 10 point type, single spaced, and without quotation marks. For example:

This is what Luhmann is presumably referring to when he says:

One can call a system self-referential if it itself constitutes the elements that compose it as functional unities and runs reference to this self-constitution through all the relations among these elements, continuously reproducing its self-constitution in this way. In this sense, self-referential systems necessarily operate by self-contact; they possess no other form of environmental contact than this self-contact. (LUHMANN, 1995, p.33).

c) Indirect citation: This occurs when ideas and information are reproduced from the work cited, but without transcribing the author’s words. For example:

Since Plato (1972, p.163), the essence of things has been thought of as being outside of things themselves, as inhabiting a world – the world of ideas – in which the identical and the one exclude any sort of contradiction or non-being.

d) Multiple works by the same author in the same year are to be differentiated by small letters added after the year, without spacing (Márques, 2003a), (Márques, 2003b).

e) For works with two authors, names should be separated by a semi-colon (e.g. BROENS; GONZÁLES, 2005). In the case of three or more authors, the form *et al.* is used after first author's name (HASELAGER et al., 1999).

5.3 NOTES

Notes must be kept to a minimum and placed at the bottom of pages as consecutively numbered footnotes.

5.4 Annexes and/or supplements

These should be included only when vital for the understanding of the text.

5.5 AUTHORSHIP

The data and concepts presented in the work, as well as the accuracy of bibliographical citations, are the entire responsibility of the authors. Manuscripts that do not follow the previously mentioned guidelines will be returned to authors, with comments on the required alterations. Manuscripts must be submitted on-line through the journal homepage. The author must include all pertinent information requested by the system (institution, affiliation, address, telephone, e-mail). Incorrect or missing information on the system may invalidate your submission. Note that *Trans/Form/Ação* does not normally publish texts by graduate students, generally accepting only texts from PhD-holding researchers. That being said, it is important to note that the journal may accept some works outside of these conditions, in character of an exception, if it considers this reasonable.

Homepage:

<http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/index>

Journal access online:

<http://www.scielo.br/trans>

Journal e-mail:

transformacao.marilia@unesp.br

Editor's e-mail:

marcos.a.alves@unesp.br

Address:

Departamento de Filosofia/Programa de Pós-graduação em Filosofia
Faculdade de Filosofia e Ciências
UNESP – Campus de Marília
Av. Hygino Muzzi Filho, 737 – Cidade Universitária
17525-900 – Marília – SP.

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN Y LA EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

NORMAS PARA PRESENTAR LOS TEXTOS ORIGINALES

1. ORIGINALIDAD

La revista *Trans/Form/Ação* publica textos originales como artículos, entrevistas, traducciones de ensayos filosóficos de relevancia reconocida y reseñas de obras filosóficas. Los autores de cualquier trabajo publicado podrán presentar una nueva propuesta después de dos años de su última publicación.

2. TEMA

Los temas de los trabajos deben ser filosóficos o filosófico-interdisciplinarios, resultado de investigaciones o de carácter informativo. Las traducciones precisan ser de textos filosóficos clásicos y las reseñas, de libros publicados hacen menos de dos años.

3. EVALUACIÓN

El texto – artículo, entrevista, traducción o reseña – será sometido a una evaluación ciega de dos especialistas. Este proceder solamente no será seguido en el caso de textos escritos por autores de notorio saber invitados por editores de números temáticos especiales. Los evaluadores serán, preferencialmente, profesores pertenecientes a programas de pos-grado en Filosofía. Eventuales alteraciones y/o correcciones del texto propiamente dicho (clareza de la redacción y corrección gramatical) o de su contenido sugeridas por los evaluadores serán encaminadas a los autores, los cuales tendrán un plazo delimitado para efectuar y/o incorporar las alteraciones sugeridas.

4. INFORMACIONES GENERALES

Los textos presentados para publicación deben ser enviados *on-line* por medio de la plataforma SEER, sin datos que identifiquen el autor, para la dirección electrónica <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/index/login> en versión *.doc*, *.docx* o *.rtf*. Es posible publicar trabajos escritos en portugués, castellano, italiano, francés o inglés. Los trabajos serán encaminados anónimamente para el Editor o algún miembro del Consejo Editorial de la revista para evaluar la posibilidad de su publicación y, siendo el caso, posterior envío a los especialistas.

5. PREPARO DE LOS ORIGINALES

Los textos sometidos para publicación deben estar en versión *.doc*, *.docx* o *.rtf* y editados con la letra *Time New Roman*, tamaño 12, espacio entre líneas de 1,5 y con aproximadamente dieciocho páginas. El texto debe tener la estructura siguiente: título, resumen en el idioma en el cual el texto está escrito (con 100 a 200 palabras), palabras llave (no más que 5), texto, agradecimientos (si los hay), *abstract* y palabras llave en inglés y referencias (de los trabajos citados en el texto por orden alfabético del apellido de los autores). El resumen y las palabras llave al final del texto deberán estar escritos en portugués solamente si el texto original está en inglés. Las notas deberán estar al pie de la página.

1.1 REFERENCIAS

Las referencias bibliográficas deben estar en orden alfabético por el apellido del primer autor de acuerdo a la norma NBR 6023/2002 de la Asociación Brasileña de Normas Técnicas (ABNT), obedeciendo las siguientes especificaciones:

a) Libros y otras monografías

CHAUI, Marilena. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

b) Capítulos de libros

- cuando la autoría del capítulo es la misma que la autoría del libro:

MOURA, Carlos A. R. de. Hobbes, Locke e a medida do direito. In: _____ *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 43-61.

- cuando la autoría del capítulo es diferente de la del libro:

ARRUDA, Antonio T. M. Determinismo, responsabilidade e sentimentos morais. In: GONZALEZ, Maria E. Q.; BROENS, Mariana C.; MARTINS, Clélia A. (Orgs.). *Informação, conhecimento e ação ética*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012. p. 21-36.

c) Tesis y Disertaciones

FORTES, Luiz R. S. *Rousseau da teoria à prática*. 1973. 157 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1973.

d) Artículos de periódicos (los títulos de los periódicos deben estar por extenso)

WERLE, Marco A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 26, n. 1, p. 97-113, 2003.

5.2. CITAS DE TEXTOS

Las citas deben obedecer la norma

NBR 10520/2002 de la ABNT. Las citas pueden ser:

a) Directas – copia textual de parte de la obra del autor consultado, debiendo ser reproducida entre aspas duplas y tal cual consta en el texto original, seguida de informaciones sobre la fuente (autor, fecha y número de la página). Ejemplos:

É esse ponto fixo que confere unidade à operação de observação, ao qual Luhmann (2009, p. 158) chama de “ponto cego da unidade de operação do observar”.

O ambiente funciona como “[...] o fundamento do sistema, e o fundamento é sempre sem forma” (LUHMANN, 1998, p. 396).

b) Citas largas – las citas con más de tres líneas deben ser colocadas en un párrafo independiente, a 4cm de la margen izquierda, sin aspas, con tamaño de letra número 10 y espacio simple entre las líneas. Por ejemplo:

Sendo assim, definir interações, sociedades e organizações, em uma palavra, a saber, sistemas, é pensar suas diferenças operacionais em relação ao seu ambiente:

Como um sistema constrói a si mesmo como sistema? Efetuando operações próprias com operações próprias e diferenciando-se, assim, em relação a seu ambiente. A continuação das operações do sistema é a reprodução de si mesmo e, por sua vez, a reprodução da diferença entre sistema e ambiente. (LUHMANN, 1998, p. 14).

c) Citas indirectas – son citas que reproducen ideas e informaciones de la obra referida, sin transcribir las propias palabras del autor. Ejemplo:

Desde Platão (1972, p.163), pensa-se a essência das coisas fora delas mesmas, habitando um mundo – o mundo das ideias – no qual o idêntico e o uno excluem qualquer sorte de contradição ou não-ser.

d) Citas de diversas obras de un mismo autor y con la misma fecha deben ser listadas, después de la fecha y sin espacio, por letras minúsculas, obedeciendo la orden alfabética (MÁRQUES, 2003a), (MÁRQUES, 2003b).

e) Cuando la obra tenga dos autores, ambos son indicados unidos por ‘;’(BROENS; GONZÁLEZ, 2005), y cuando tenga tres o más, se indica el primero seguido de ‘*et al.*’ (HASELAGER *et al.*, 1999).

5.3. NOTAS

Las notas deben ser reducidas al mínimo necesario, indicadas por números consecutivos y puestas al pie de la página.

5.4. ANEXOS Y/O APÉNDICES

Deben ser incluidos apenas cuando sean imprescindibles para la comprensión del texto.

5.5. AUTORÍA

Los datos y conceptos presentados em los trabajos, así como la exactitud de las referencias bibliográficas son de entera responsabilidad de los autores. Los trabajos que no estén de acuerdo con las normas de la ABNT serán devueltos a los autores indicando las adaptaciones necesarias. Los textos deben ser enviados obligatoriamente por intermedio de la *homepage* de la revista. La identidad y datos del autor serán obtenidos por medio del sistema *on-line*, no por medio del texto. Así siendo, la colocación incorrecta de los datos en la *homepage* puede imposibilitar el recibimiento y publicación del texto. Es importante informar que la revista no publica, en general, textos de estudiantes, pero se reserva el derecho de hacerlo si le parece justificado a los editores.

Formas de acceso on-line:

Homepage:

<http://www.scielo.br/trans>
<http://www.marilia.unesp.br/revistas/transformacao/index.php>
<http://www.unesp.br/prope/revcientifica/indexe.php>

E-mail de la revista:

transformacao.marilia@unesp.br

E-mail del Editor de la revista:

marcos.a.alves@unesp.br

Dirección:

Departamento de Filosofia/Programa de Pós-graduação em Filosofia
Faculdade de Filosofia e Ciências
UNESP – Campus de Marília
Av. Hygino Muzzi Filho, 737 – Cidade Universitária
CEP 17525-000 – Marília – SP
BRASIL

