

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

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

ISSN 0101-3173 (Impresso)
e-ISSN 1980-539X (Online)

TFACDH

| | | | | | | |
|-----------------|---------|-------|------|----------|------------|------|
| Trans/Form/Ação | Marília | v. 43 | n. 3 | p. 1-394 | Jul./Set.. | 2020 |
|-----------------|---------|-------|------|----------|------------|------|

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

TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp

http://www.unesp.br/prope/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; Brasil.

Comissão Editorial

Marcos Antonio Alves; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.
Andrey Ivanov; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.
Kleber Cecon; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.
Maria Eunice Quilici Gonzalez; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.
Mariana Claudia Broens; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.
Paulo Cesar Rodrigues; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 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 (Impresso)

e-ISSN 1980-539X (Online)

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; Bibliographic 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 Philosophie); Linguistic & Language Behavior Abstracts; Revista Interamericana de Bibliographia; Sociological

Editoração

Glauco Rogério de Moraes

Marcos Antonio Alves

Guilherme Gregório Arraes Fernandes

Abstracts; Worldwide Political Science Abstracts; Scientific Eletronic Library on-line (www.scielo.br).

SUMÁRIO / CONTENTS

EDITORIAL / EDITORIAL

Apresentação / *Presentation*

Marcos Antonio Alves 9

ARTIGOS / ARTICLES

Entrevista com Renaud Barbaras: O pertencimento: novos rumos
Renaud Barbaras; Paulo César Rodrigues; Fabrício Rodrigues Pizelli;
Gabriel Gurae Guedes Paes 17

Desfamiliarização e ficção científica: Uma abordagem de base schrödingeriana à
construção do objeto literário

*Defamiliarization and science fiction: a schrodingerian approach to the construction
of the literary object*

Caroline Elisa Murr 35

Comentário: Experimentos de pensamento e ficção científica

Pedro Pricladnitzky 65

A dimensão literária do diagnóstico do presente em Foucault

The literary dimension of the diagnosis of the present in Foucault

Daniel Verginelli Galantin 71

Comentário ao artigo “A dimensão literária do diagnóstico do presente em
Foucault”

Helton Adverse 101

Comentário ao artigo “A dimensão literária do diagnóstico do presente em
Foucault”

Adriano Correia 107

La différence phénoménologique selon Barbaras et Marion (Projet, méthode et
ligne de tension)

*The phenomenological difference according to Barbaras and Marion (Project, method
and ten-sion line)*

Eric Pommier 111

| | |
|--|-----|
| Comentário ao artigo “La différence phénoménologique selon Barbaras et Marion (Projet, méthode et ligne de tension)” Rodrigo Alvarenga | 137 |
| A tese da mente estendida à luz do externismo ativo: Como tornar Otto responsivo a razões? <i>The extended mind thesis in light of active externalism: how to render Otto responsive to rea-sons?</i> Eros Moreira de Carvalho | 143 |
| O tempo como critério de verificação da possibilidade do discurso filosófico <i>Time as a criterion of verification of the possibility of philosophical discourse.</i> Estevão Lemos Cruz | 167 |
| Comentário ao artigo “O tempo como critério de verificação da possibilidade do discurso filosófico” Augusto B. de Carvalho Dias Leite | 187 |
| El iusnaturalismo frente a la ley de Hume: El caso de la New Natural Law Theory y sus críticos <i>Iusnaturalism in front of humé’s law: the case of the new natural law theory and its critics.</i> Felipe Widow Lira | 193 |
| Liberdade democrática como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica <i>Democratic freedom, self-development, and resistance against oppression and epistemic injus-tice</i> Gustavo Hessmann Dalaqua | 213 |
| Comentário ao artigo “Liberdade democrática como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica” Emília Carvalho Leitão Biato | 235 |
| Comentário ao artigo “Liberdade democrática como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica” Neiva Afonso Oliveira | 239 |
| Valores, Verdade e Investigação: uma alternativa pragmatista ao não cognitivismo de Russell <i>Valores, Verdade e Investigação: uma alternativa pragmatista ao não cognitivismo de Russell</i> Ivan Ferreira da Cunha | 245 |
| Comentário ao artigo “Valores, Verdade e Investigação: uma alternativa pragmatista ao não cognitivismo de Russell” Vinícius França Freitas | 269 |


| | |
|--|-----|
| Comentário ao artigo “Valores, Verdade e Investigação: uma alternativa pragmática ao não cognitivismo de Russell” Susana de Castro | 273 |
| Capitalismo como prática social?: os potenciais e desafios de uma aproximação entre o practice turn em teoria social e a interpretação do capitalismo <i>Capitalism as a social practice? The potentials and challenges of an approximation between the practice turn in social theory and the interpretation of capitalism</i> Leonardo da Hora | 277 |
| Comentário ao artigo “Capitalismo como prática social?: os potenciais e desafios de uma aproximação entre o practice turn em teoria social e a interpretação do capitalismo” Hernán Gabriel Borisonik..... | 303 |
| Comentário ao artigo “Capitalismo como prática social?: os potenciais e desafios de uma aproximação entre o practice turn em teoria social e a interpretação do capitalismo” Cristobal Balbontin-Gallo | 307 |
| Esclarecimento e dominação masculina <i>Enlightenment and Masculine domination</i> Patrícia da Silva Santos | 313 |
| Comentário ao artigo “Esclarecimento e dominação masculina” Oneide Perius | 335 |
| Morte impune, luto proibido: vida nua e vida precária em Giorgio Agamben e Judith Butler <i>Unpunished death, forbidden mourning: naked life and precarious life in Giorgio Agamben and Judith Butler</i> Reginaldo Oliveira Silva | 339 |
| Comentário ao artigo “Morte impune, luto proibido: vida nua e vida precária em Giorgio Agamben e Judith Butler” Raphael Guazzelli Valerio..... | 361 |
| Comentário ao artigo: Fazer morrer, deixar morrer Carla Rodrigues | 365 |
| Las objeciones de Gassendi a las Meditaciones metafísicas de Descartes en su contexto filosófico <i>Gassendi's objections to descartes's Meditations on first philosophy in their philosophical con-text</i> Samuel Herrera-Balboa | 369 |
| Normas para apresentação dos originais | 391 |

APRESENTAÇÃO

*Marcos Antonio Alves*¹

Com alegria, apresentamos o terceiro número do volume 43 da *Trans/Form/Ação*: revista de filosofia da Unesp. Do total de 12 artigos aqui publicados, dois são escritos em espanhol, um deles em francês e os demais na língua portuguesa. Este número também socializa uma entrevista com o filósofo francês Renaud Barbaras. Os autores brasileiros deste fascículo são oriundos de todas as regiões do Brasil, representadas pelo Distrito Federal e pelos estados da Bahia, Espírito Santo, Goiás, Minas Gerais, Pará, Paraíba, Paraná, Pernambuco, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Já os estrangeiros estão vinculados a instituições da Argentina e do Chile.

Para este número, também foram produzidos 12 comentários para oito artigos, ou seja, quatro dos artigos são acompanhados de dois comentários. Conforme descrito em sua página, a *Trans/Form/Ação* tem como objetivo a socialização do conhecimento, buscando promover o debate e a interlocução de ideias. Em vista disso, uma prática inovadora e de bastante sucesso da revista é a modalidade denominada “comentários”. Consentidos previamente pelos autores dos artigos aprovados para publicação, tais textos são produzidos pelos pareceristas do manuscrito submetido. Trata-se de uma crítica construtiva,

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://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.01.p9>



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

não mais da qualidade do artigo, uma vez que o processo avaliativo já foi ultrapassado. O comentador pode expor 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 original, 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 aprofundamento 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, as quais 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.

Nos dois primeiros números de 2020, quando inauguramos essa modalidade de produção intelectual, foram produzidos quatro comentários em cada um deles. A diminuta quantidade deveu-se ao curto espaço de tempo disponível para a produção, dado o calendário de publicação da revista, além de ser uma atividade em teste. Observamos uma ótima recepção dessa proposta, seja por parte dos autores, seja por parte dos avaliadores e leitores da revista, o que nos impulsiona a dar continuidade ao projeto, ampliando a sua execução, com novidades para o ano de 2021.

Este número começa com uma entrevista com Renaud Barbaras, apresentada por Paulo César Rodrigues e realizada por Fabrício Rodrigues Pizelli e Gabriel Guráe Guedes Paes. Conforme lembra Paulo, Barbaras é professor de Filosofia na Sorbonne e autor de mais de dez livros sobre fenomenologia, inclusive estudos sobre Husserl, Merleau-Ponty e Jan Patočka. Nessa entrevista, o filósofo francês fala, dentre outros assuntos, das ideias desenvolvidas em seu mais recente trabalho, *L'appartenance: vers une cosmologie phénoménologique*, publicado em 2019. Nessa obra, ele aprimora teses cosmológicas a partir da fenomenologia, rompendo, em alguma medida, com os autores aos quais esteve profundamente ligado, tais como Husserl, Merleau-Ponty e Patočka.

Em seguida, iniciando o rol dos artigos deste fascículo, encontramos “Desfamiliarização e ficção científica: uma abordagem de base schrödingeriana à construção do objeto literário”, escrito por Caroline Elisa Murr, com comentário de Pedro Prikladnitzky. Caroline aborda a construção dos objetos literários na experiência humana, com base nas ideias de Schrödinger sobre a construção da realidade, publicadas entre 1928 e 1964. Segundo a autora, sugere-se relacionar a construção de tais objetos aos processos de resgate de invariantes e de construção de objetos científicos, na abordagem schrödingeriana. Contudo, segue ela, nota-se que essa abordagem não é suficiente para explicar certos casos. Assim, propõe-se adicionar a conceituação de desfamiliarização, concebida por Shklovsky, em 1917, e revisitada por Banes, em 2003. Essa concepção consiste basicamente em tornar estranho o que é familiar, provocando a atenção na sua direção e despertando a consciência, através de uma experiência marcante. A desfamiliarização mostra-se adequada para descrever momentos em que há quebra de expectativas e resgate de sensações. Esse trabalho explora, ainda, exemplos que ilustram esses processos, examinando trechos de obras de H. G. Wells e enfatizando os objetos científicos resgatados na ficção. Esta análise revela que tais objetos passam por desfamiliarização, embora de forma distinta dos objetos cotidianos. Além disso, alguns dos trechos examinados sugerem que a desfamiliarização é acentuada na leitura de ficção científica, conclui Caroline.

Em seguida, Daniel Verginelli Galantin publica “A dimensão literária do diagnóstico do presente em Foucault”, seguido dos comentários de Elton Adverse e Adriano Correia. O autor desenvolve uma investigação sobre a definição foucaultiana do papel da filosofia enquanto a construção de um diagnóstico do presente. Ele sustenta que o pensamento de Foucault em torno à figura do diagnóstico incorpora algumas de suas considerações sobre a linguagem e literatura modernas. Busca destacar essa apropriação notadamente em função dos temas do apagamento do rosto, a relação entre linguagem e morte, e seu artigo sobre Georges Bataille. Para sustentar essa hipótese de leitura, Daniel elenca uma série de encadeamentos e deslocamentos de ideias, em textos de diferentes momentos de Foucault, o que sugere a existência de uma dimensão literária do diagnóstico. Ele finaliza, apresentando algumas repercussões ético-políticas de todas essas considerações, em alguns dos seus textos derradeiros. Com isso, sugere haver, da parte de Foucault, um prolongado diálogo e apropriação de certos elementos do pensamento literário. Esse diálogo e apropriação podem ser encontrados em meio às suas

considerações sobre história e sobre o funcionamento de seus próprios livros, enquanto livros-experiência.

O artigo de número três é publicado na língua francesa, por Eric Pommier, seguido de comentário de Rodrigo Alvarenga. “La différence phénoménologique selon Barbaras et Marion (Projet, méthode et ligne de tension)” almeja oferecer condições para um confronto entre a fenomenologia da doação de Jean-Luc Marion e a ontologia da vida de Renaud Barbaras. O projeto da descrição do aparecimento como tal, o método, a concepção “eventual” (*évènementiale*) do fenômeno e o sujeito podem constituir um plano de convergência anterior à ênfase dada à divergência entre eles sobre a questão do nascimento transcendental do sujeito. É esta a abordagem oferecida pelo autor desse artigo.

“A tese da mente estendida à luz do externismo ativo: como tornar Otto responsivo a razões?” é o próximo artigo, escrito por Eros Moreira de Carvalho. Conforme lembra o autor, a tese da mente estendida sustenta que alguns estados mentais e processos cognitivos se estendem para além do cérebro e do corpo do indivíduo. Itens externos ao organismo ou ações envolvendo a exploração ou manipulação do ambiente externo podem constituir, em parte, alguns estados mentais ou processos cognitivos. No artigo inaugural de Clark e Chalmers, “The Extended Mind”, essa tese recebe apoio do princípio da paridade e do externismo ativo. No artigo dos filósofos, é conferida maior ênfase ao princípio da paridade, apresentado como neutro em relação à natureza da cognição. Seria uma vantagem que as extensões propostas não envolvessem uma reforma da nossa concepção pré-teórica de cognição. Dado isso, Eros propõe, nesse artigo, que maior ênfase seja atribuída ao externismo ativo, o qual não é neutro em relação à natureza da cognição. A cognição é elaborada como adaptação bem-sucedida a uma tarefa específica. Embora esse movimento possa parecer desvantajoso, ele é necessário para a correta compreensão e defesa do caso Otto. Além disso, observa o autor, o princípio da paridade não dá conta da crítica de Weiskopf de que os registros no caderno de notas de Otto não são responsivos a razões. Para responder a essa crítica, o texto procura mobilizar o externismo ativo e a consequente compreensão da cognição que ele envolve.

O quinto artigo é intitulado “O tempo como critério de verificação da possibilidade do discurso filosófico”, escrito por Estevão Lemos Cruz e comentado por Augusto B. de Carvalho Dias Leite. O objetivo principal do autor é identificar o tempo como o critério de verificação da possibilidade de

um discurso filosófico, isto é, de uma possibilidade discursiva ser capaz de falar adequadamente acerca das palavras fundamentais. Para tanto, interessará mostrar como o tempo é o elemento vinculador das condições de possibilidade do enunciado em geral e como este se fundamenta na estrutura imprópria da temporalidade. Tal prerrogativa é o que inviabiliza o enunciado tratar adequadamente qualquer palavra fundamental. Caberá, então, frisa Estêvão, afirmar que somente uma possibilidade discursiva que se fundamente na estrutura própria da temporalidade poderá ter um acesso adequado às palavras fundamentais.

Em seguida, vem, escrito em espanhol, “El iusnaturalismo frente a la ley de Hume: El caso de la New Natural Law Theory y sus críticos”. Felipe Widow Lira, autor do artigo, afirma que, segundo estudiosos como Grisez e Finnis, a teoria clássica do direito natural é imune à crítica contida no argumento da lei de Hume, porque tal teoria não procura derivar a ética da metafísica, nem as declarações práticas de declarações factuais. A autonomia da razão prática, argumentam esses autores, permite uma explicação da teoria do direito natural na qual não é exigido qualquer recurso à metafísica ou outro conhecimento teórico da natureza. Essa tese tem sido fortemente contestada por pensadores ligados ao neotomismo. Eles negam a validade da regra lógica expressa na lei de Hume e, ao mesmo tempo, afirmam que a teoria tomista do direito natural repousa apenas em seus fundamentos metafísicos. Essa discussão, no entanto, conclui Felipe, é indicativa do erro com o qual ambos receberam a lei de Hume e da falta de análise de suas suposições e do modo como essas suposições dialogam com a tradição clássica do direito natural.

O sétimo artigo é “Liberdade democrática como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica”, escrito por Gustavo Hessmann Dalaqua, seguido por dois comentários, assinados, respectivamente, por Emília Carvalho Leitão Biato e Neiva Afonso Oliveira. O artigo busca elaborar um conceito de liberdade democrática como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica, mediante engajamento crítico com as obras de Paulo Freire, Amílcar Cabral e Augusto Boal. No pensamento dos três autores, democracia, liberdade e desenvolvimento de si constituem uma tríade de mútua influência, de sorte que o pleno exercício de quaisquer desses itens é impossível, na ausência de qualquer um dos outros dois. Além disso, Gustavo procura evidenciar a maneira pela qual a opressão é compreendida nos trabalhos dos três pensadores como o oposto da liberdade, e a injustiça epistêmica, como uma dimensão psíquica da opressão.

Em seguida, vem o texto “Valores, Verdade e Investigação: uma alternativa pragmatista ao não cognitivismo de Russell”, de Ivan Ferreira da Cunha, também acompanhado de dois comentários, produzidos por Vinícius França Freitas e por Susana de Castro. Esse artigo apresenta um referencial pragmatista para compreender o estatuto epistêmico da valoração produzida na reflexão referente às consequências sociais de propostas científicas e tecnológicas. O problema é posto tendo em vista as considerações de Bertrand Russell sobre o impacto da ciência na sociedade. Russell argumenta que a valoração de arranjos sociais fica fora dos limites do conhecimento, porque valorações não podem ser verdadeiras ou falsas, em sentido correspondencial. Isso leva o pensamento social a um impasse, pois não se pode saber que dado arranjo social seria indesejável ou inadequado. Nesse artigo, Ivan esboça uma alternativa a partir dos trabalhos sobre valoração de Clarence Irving Lewis, tomados em continuidade com a teoria da investigação de John Dewey. Tal referencial alternativo assume noções epistêmicas de verdade e justificação, permitindo que valorações possam ser concebidas em contextos de investigação e, assim, como objetos de conhecimento.

O nono artigo é escrito por Leonardo da Hora, que o denomina “Capitalismo como prática social?: os potenciais e desafios de uma aproximação entre o *practice turn* em teoria social e a interpretação do capitalismo”. Este é mais um artigo com dois comentários, de autoria de Hernán Gabriel Borisonik e Cristobal Balbontin-Gallo. Leonardo procura expor e discutir tentativas recentes em filosofia social de analisar e interpretar o capitalismo, a partir de uma perspectiva praxeológica. O *practice turn* em teoria social procurou superar o dualismo entre agência e estrutura, ou entre ação e sistema, por meio da noção de prática social. Seria possível, então, pergunta-se o autor, interpretar o capitalismo como um tipo específico de prática social? Para tentar encaminhar essa questão, ele apresenta brevemente, em um primeiro momento, em que consiste o *practice turn* em teoria social. Num segundo momento, analisa e discute a proposta de Rahel Jaeggi de conceber a economia como uma rede de práticas sociais. Em seguida, expõe e avalia a tentativa de Christian Lotz em ver no dinheiro a chave para compreender aquilo que ele chama de esquema capitalista. O autor finaliza o texto, chamando a atenção para os potenciais e desafios ligados ao empreendimento de interpretar o capitalismo com base em uma teoria da prática, sugerindo que um aprofundamento na análise da imaginação especificamente capitalista, vinculando-a com a típica plasticidade e diversidade do capitalismo, possa ajudar a avançar nesse campo.

Na sequência, é apresentado “Esclarecimento e dominação masculina”, escrito por Patrícia da Silva Santos e comentado por Oneide Perius. Patrícia busca interpretar o livro *Dialética do esclarecimento* e seus principais argumentos, considerando a dominação masculina que perpassa a racionalidade moderna. Para isso, sugere uma interpretação do entrelaçamento entre mito e esclarecimento, durante o processo de civilização ocidental, indicando que os argumentos de Adorno e Horkheimer tomam a modernidade como um projeto fundamentalmente masculino.

“Morte impune, luto proibido: vida nua e vida precária em Giorgio Agamben e Judith Butler” é o décimo primeiro artigo publicado, com dois comentários, um de Raphael Guazzelli Valerio e outro de Carla Rodrigues. Segundo Reginaldo Oliveira Silva, autor desse artigo, Giorgio Agamben tece a genealogia da “vida nua”, no percurso que vai do *homo sacer* ao *Muselmann*, do primeiro paradigma da política ocidental à fabricação do morto-vivo, em Auschwitz, como vida insuscetível e impunemente matável. Judith Butler, informa o autor, segue argumento semelhante, ao desenvolver o conceito de “vida precária”, com o qual problematiza a separação entre vulnerabilidade universal e formas de produção da precariedade, a distinção entre vidas cujas perdas importam e as indignas de pranto e luto. Reginaldo busca aproximar as concepções dos dois autores, sob a hipótese de que, em ambos, se trata da fabricação de vidas matáveis, sobre as quais pesa a proibição do luto.

Fechando o rol de doze artigos deste número está o texto escrito em espanhol, “Las objeciones de Gassendi a las Meditaciones metafísicas de Descartes en su contexto filosófico”, de autoria de Samuel Herrera-Balboa. Em geral, salienta o autor, a disputa entre Gassendi e Descartes foi tratada a partir do ponto de vista cartesiano. É nesse contexto que ele aborda a filosofia de Gassendi. Samuel procura uma maneira de entender a lógica ou a estratégia das objeções gassendianas, tentando apontar os pressupostos filosóficos subjacentes à crítica cartesiana. Somado a isso, o autor busca mostrar a parte da recepção contemporânea da controvérsia e explicar os tópicos mais problemáticos adotados por Gassendi, em relação ao método e às suposições sobre a substância. Para cumprir esses objetivos, Samuel analisa as objeções de Gassendi a Descartes, nas *Quintas Objeciones a las Meditaciones Metafísicas* e na *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*, obra publicada por Gassendi, em 1644.

Desejamos uma proveitosa leitura e reflexão crítica referente ao conteúdo dos textos aqui publicados. Que, ao socializar o conhecimento,

seus autores, por meio da *Trans/Form/Ação*, possam auxiliar na produção de novos saberes e no aprofundamento da compreensão dos temas e problemas abarcados, com impacto social, na medida do possível.

Recebido: 12/6/2020

Aceito: 13/6/2020

ENTREVISTA COM **RENAUD BARBARA**

O PERTENCIMENTO: NOVOS RUMOS¹

*Renaud Barbaras*²

*Paulo César Rodrigues*³

*Fabício Rodrigues Pizelli*⁴

*Gabriel Gurae Guedes Paes*⁵

APRESENTAÇÃO

Paulo César Rodrigues

Em março de 2020, pouco antes do início da quarentena, ocasionada pela evolução da pandemia de COVID-19, Fabrício Rodrigues Pizelli, aluno do curso de Filosofia da UNESP-Marília, em estágio de pesquisa na França, juntamente com Gabriel Gurae Guedes Paes, ex-aluno do curso de Filosofia da UNESP e doutorando na UFSCar, ambos em Paris, realizaram uma entrevista

² Agradecemos o apoio da FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo e da CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

¹ Professor de Filosofia Contemporânea na Universidade de Paris 1 Panthéon - Sorbonne.

³ Professor de História da Filosofia Contemporânea na UNESP - Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

⁴ Aluno do curso de Filosofia da UNESP - Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, tendo realizado estágio de pesquisa na França (BEPE), financiado pela FAPESP, processo 2019/25007-4, sob a supervisão de Renaud Barbaras.

⁵ Doutorando em Filosofia na UFSCar - Universidade Federal de São Carlos, em período sanduíche na França, com bolsa CAPES.

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.02.p17>



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

com um dos principais nomes da fenomenologia contemporânea: Renaud Barbaras.

Renaud Barbaras, professor de Filosofia na Sorbonne e autor de mais de dez livros sobre fenomenologia (inclusive estudos sobre Husserl, Merleau-Ponty e Jan Patočka), comenta aqui, entre outros assuntos, as ideias desenvolvidas em seu mais recente trabalho, *L'appartenance: vers une cosmologie phénoménologique* (2019), obra na qual avança teses cosmológicas a partir da fenomenologia, rompendo, em alguma medida, com os autores aos quais esteve profundamente ligado (Husserl, Merleau-Ponty e Patočka).

Por falar perfeitamente a língua portuguesa – a propósito, ele é o tradutor da tese de Bento Prado Jr., *Presença e campo transcendental*, e do livro *Erro, ilusão, loucura*, para o francês –, o Prof. Barbaras concedeu esta entrevista em nosso idioma, apresentando sua compreensão crítica da tradição fenomenológica, assim como suas próprias formulações filosóficas, ou seja, sua “fenomenologia a-subjetiva radicalizada”, sempre numa linguagem clara e elegante, cuja fluência, característica do discurso oral, tentamos preservar.

Resta, portanto, agradecer imensamente ao Prof. Barbaras, pela gentileza em nos atender e por nos autorizar a publicar este material, partilhando seus conhecimentos com o público brasileiro.

ENTREVISTA

Renaud Barbaras

Fabrcio Rodrigues Pizelli

Gabriel Gurae Guedes Paes

F/G – Sua obra, além de interpretar autores como Husserl, Merleau-Ponty e Patočka, destaca-se também como um momento importante do movimento fenomenológico, uma vez que apresenta uma novidade, isto é, a “fenomenologia da vida”. Em que medida o senhor julga que a fenomenologia da vida avança em relação à fenomenologia tradicional?

RB – É uma pergunta muito ampla e difícil, tanto mais que a fenomenologia da vida é para mim um trabalho antigo. Não estou querendo dizer que abri mão dela, mas não definiria a minha abordagem atual como uma fenomenologia da

vida, mesmo que a vida fique no centro de minha perspectiva. De certa forma, fico na esteira de uma tradição fenomenológica, que, começando com Husserl e passando principalmente por Merleau-Ponty, tem o intuito de pensar como o sujeito pode, ao mesmo tempo, fazer parte do mundo e, por outro lado, ser a condição de possibilidade da fenomenalidade. É essa situação complicada do sujeito que, desde o início, tento pensar. Aliás, o próprio Husserl, na *Crise das ciências europeias*, fala do paradoxo do sujeito que é, ao mesmo tempo, parte do mundo e condição do mundo. Para mim, a vida foi uma maneira, não de resolver, mas de definir o problema, tanto que me apoiei em uma ambiguidade do francês que não se encontra em outras línguas e que diz respeito ao verbo “viver” (*vivre*). Em francês, “viver” significa ao mesmo tempo “estar vivo”, ou seja, a vida no sentido biológico, intransitivo, e também, no sentido transitivo, “fazer a experiência”, algo como “vivenciar”, em português. Em francês, utilizamos *vivre* (viver) para os dois sentidos. É uma diferença semântica, mas a semântica é sempre o sintoma de outra coisa. Eu entendo a vida justamente como o lugar onde se identificam, onde se encontram o pertencimento ao mundo e o fazer aparecer o mundo. Desse ponto de vista, a fenomenologia da vida, uma fenomenologia que põe a vida no centro do pensamento, era a única maneira de enfrentar e assumir esse paradoxo aparente, evidenciado por Husserl, desde o início. Penso que há uma sinonímia entre fenomenologia e fenomenologia da vida, na medida em que o intuito era o de pensar o sujeito do fenômeno que faz parte do mundo. A única maneira de caracterizar essa situação é falar em vida. Além disso, podemos reparar que, em Husserl, desde o início, o transcendental é definido como vida: ele fala em vida do sujeito transcendental. Já que esse sujeito transcendental é o resultado de uma *epochè* fenomenológica, é óbvio que essa vida transcendental não pode se identificar com a vida empírica, no sentido biológico. É preciso achar um sentido da vida mais radical do que a diferença entre vida empírica e vida transcendental, o que nos dá mais um motivo para falar da vida, que pode ser compreendida em várias entradas e abordagens. Além disso, se você simplesmente aceitar o fato de que o sujeito da percepção é um corpo – e aí está a perspectiva merleau-pontyana –, é óbvio que a única maneira de definir o sentido de ser do corpo é falar em vida, isto é, em corpo vivo. Ou seja, se quisermos definir o modo de ser do corpo, temos que definir e pensar o que significa viver. Então, são várias abordagens que convergem para a necessidade de trabalhar sobre a vida. É nesse sentido que falei em fenomenologia da vida.

Agora, há uma outra fenomenologia da vida assumida, que é a de Michel Henry. Publiquei vários artigos sobre a fenomenologia de Michel Henry e

me arrisco a dizer que minha fenomenologia da vida fica nos antípodas de Michel Henry. Definida como “autoafeição pura”, essa vida não tem nada a ver com o mundo, não pode lhe pertencer. Michel Henry define dois modos radicalmente diferentes de fenomenalização: o que remete para o sentido originário da fenomenalidade, enquanto “autoafeição pura”, e o sentido tradicional, que significa aparição *ekstática*, na distância. A vida fica do lado do sentido originário. Nesse sentido, a vida, para Michel Henry, é mais próxima da vida de Deus do que da vida do ser vivo. De fato, o que pode significar uma vida que não envolve uma relação com a exterioridade, uma ação no mundo? Essa é só uma observação de passagem, para dizer que não é essa fenomenologia da vida que eu defendo.

F/G – Seu pensamento parte igualmente do “*a priori* universal da correlação”, porém, sem pré-definir o que é o sujeito/consciência e o que é o “ente intramundano”. Ao que parece, sua ambição foi a de descrever a correlação de modo neutro, sem pressupostos. Nesse sentido, como o senhor chegou à noção de “vida” e, ao mesmo tempo, sem recuperar a atitude natural, sem cair num “biologismo”?

RB – Não sei se é relevante manter a diferença radical entre atitude natural e atitude transcendental. De certa forma, há uma mistura entre as duas atitudes. É o que o Merleau-Ponty mostra, por exemplo, em um artigo sobre Husserl, “*Le philosophe et son ombre*” (em *Signes*). Esse é o primeiro ponto: não sei se essa distinção é muito relevante. É claro que a vida que eu abordo não tem nada a ver com a vida dos biólogos, pois eles não falam da vida. Eles falam das condições físico-químicas da vida, mas a vida enquanto tal (o que Merleau-Ponty mostrou muito bem) só existe como uma forma de sentido para um sujeito vivo. Então, só há vida para um ser vivo e como sendo percebida por um ser vivo. Quando passamos para o plano do que vocês chamam de “biologismo”, o plano da ciência biológica, você sai da vida, você fala das condições materiais da vida. Por isso, penso que a única maneira de falar da vida é do jeito fenomenológico. Desse modo, desde que falemos da vida mesma, nós saímos da atitude natural, no sentido naturalista. Não tenho nada contra a atitude natural. O que eu critico é a atitude naturalista, o que não é exatamente a mesma coisa. Mais uma vez, a não ser que você passe para o plano de um subjetivismo transcendental, não há diferença radical entre as duas atitudes. Isso tem a ver com o que disse inicialmente: se mantemos a necessidade do pertencimento do sujeito ao mundo, não saímos totalmente

da atitude natural. Ou seja, não podemos alcançar um sujeito transcendental extramundano, como é o caso de Husserl. Desse modo, se levarmos em conta o pertencimento, não podemos ultrapassar a atitude natural. No entanto, o meu ponto de partida sempre foi a correlação, porque, a meu ver, é a única maneira de definir a fenomenologia. O que é fenomenologia? É uma filosofia cujo ponto de partida é o “*a priori* da correlação”. Contudo, penso que, na maior parte dos casos, os fenomenólogos não conseguem pensar a correlação enquanto correlação, porque eles tomam como ponto de partida os polos da correlação, uma concepção pré-definida do sujeito e do objeto, entre os quais, posteriormente, tentam estabelecer uma relação. Acredito que devemos tomar como ponto de partida a própria correlação e definir os polos da correlação a partir da correlação. Daí o aprofundamento do conceito de consciência para a vida e também o ultrapassamento do conceito de objeto, em proveito do conceito de profundidade; isto é, se você pensar o conceito de correlação enquanto tal, você ultrapassa a correlação consciência/objeto, em proveito dessa correlação que eu descrevi: vida (ou desejo) e profundidade.

F/G – O embate entre realismo e idealismo está presente na filosofia francesa desde Bergson, e continuou a ser abordado pelos fenomenólogos franceses, como Sartre e Merleau-Ponty. Desse modo, tendo em vista a relação íntima entre sujeito e mundo, a qual faz emergir sua noção de “hiperpertencimento”, como o senhor situa a sua proposta filosófica no embate entre realismo e idealismo?

RB – Olha, darei uma resposta muito simples. Acredito que a crítica que foi feita à fenomenologia, segundo a qual ela seria uma forma de idealismo, é totalmente errada. Penso que a fenomenologia é um realismo, não um realismo ingênuo, mas um realismo no sentido metafísico (e isso tem a ver com o “*a priori* da correlação”), simplesmente porque a proposta da fenomenologia é mostrar que a consciência é definida pela possibilidade de abrir para a realidade enquanto tal. O passo dado por Husserl permite mostrar que o em-si, no sentido kantiano, também procede da consciência. Isto é, a abertura da consciência atinge o em-si, de modo que a consciência se ultrapassa em proveito da realidade enquanto realidade. Portanto, o objeto da consciência é a própria realidade. Pensar rigorosamente a “intencionalidade” é dar conta do fato de que a subjetividade encontra o real. Estou respondendo de uma maneira muito simples, mas daria para estabelecer de uma maneira mais técnica essa necessidade de um realismo fenomenológico. Ou seja, não sobra

nada para além daquilo que é para a consciência, daquilo do que a consciência é consciente. Não tem nada além disso, não há em-si além do fenômeno. Ou seja, o em-si coincide com o fenômeno, mas o fenômeno é sinônimo de realidade, no sentido pleno da palavra. A condição disso, é claro, é acabar com qualquer interiorização, o que é muito sartriano: entender que a consciência é a sua própria abertura, que ela é a saída de si mesma. Se você assume essa posição, você chega à conclusão de que o fenômeno é igual ao real. Então, esse debate entre realismo e idealismo não faz muito sentido. Aliás, em Sartre, você tem essa posição, pois há, ao mesmo tempo, um idealismo e um realismo: um idealismo da consciência, do Nada, e um realismo do em-si. Não há alternativa.

F/G – Em seu último livro, *L'appartenance: vers une cosmologie phénoménologique*, publicado recentemente, vemos uma tríade de conceitos fundamentais que nos mostram que o “pertencimento” pode ser compreendido em três sentidos, três momentos estruturais de um mesmo pertencimento: “*être dans le monde*”, “*être du monde*” e “*être au monde*”, os quais correspondem, respectivamente, ao *site*, ao *sol* e ao *lieu*. O primeiro sentido, o de *site*, marca a individuação do ente que se encontra situado no mundo em uma posição específica: “esta posição aqui e não outra”. Já o *sol* diferencia-se do *site*, por caracterizar o pertencer, não em sentido ôntico, de uma situação individual, mas como a própria “textura ontológica” de todo e qualquer ente como sendo do mundo. Por último, o *lieu* expressa o pertencimento em sentido dinâmico e ativo. Essa atividade faz com que o mundo exista, na medida em que nele nos engajamos. Temos aqui uma correlação em que o mundo se abre, se “fenomenaliza” por esse engajamento ativo. Por outro lado, para que o mundo se “fenomenalize” na forma de um *lieu*, é preciso já estar nele inscrito em um solo ontológico. Enquanto Husserl, através da redução transcendental, opera uma “desmundanização” para evitar a reificação da região da consciência, o senhor enraíza o fenômeno no mundo, de maneira inseparável. Em seu livro, lemos que a fenomenalização é nomeada restritamente pela fenomenologia como intencionalidade. Assim, para iniciarmos as questões sobre o seu último trabalho, podemos dizer que o pertencimento ao mundo é para a fenomenologia um problema mais fundamental que aquele da intencionalidade e, em última análise, mais fundamental até mesmo que o problema da consciência?

RB – Eu gostaria de abrir um parêntese, pois há uma questão de tradução. Eu estive conversando com vários brasileiros sobre isso, pois não há palavra para *site*, em português. Desse modo, penso que a melhor solução é a seguinte:

site deve ser traduzido por “local”, *sol* traduz-se por “solo” e *lieu* por “lugar”. Não é perfeito, mas já que devemos fazer uma diferença entre *site* e *lieu*, em português, a melhor opção é local. Mas *site* não é local, é a posição topológica, posição que ainda não é ocupação de um espaço. É uma mera posição ôntica, comparável com o ponto de vista da mônada em Leibniz, ou seja, aquela posição ligada à diferença do ente enquanto tal ente. Então, trata-se apenas de um ponto metafísico. Uma segunda observação importante que gostaria de fazer é que o ponto de partida desse livro é uma insatisfação em relação à questão do corpo, que esteve me preocupando desde o início, mas que deixei um pouco de lado e não tratei de uma maneira satisfatória, nos livros anteriores. Eu não conseguia dar lugar ao corpo, no dispositivo que eu tinha construído, pois ele ficava dos dois lados da fenomenalização: ao mesmo tempo, parte do mundo, como qualquer corpo (*Körper*), e vida fenomenalizante (*Leib*). Enfim, isso tudo para dizer que foi decisivo entender que o corpo não é uma questão, mas uma resposta implícita à questão do pertencimento. Ou seja, não é porque tenho um corpo que pertenço ao mundo, mas é por pertencer ao mundo que tenho um corpo. Isso significa que qualquer ente, na medida em que pertence ao mundo, tem um corpo ou, antes, existe como corpo. O que não o impede de ter uma relação de fenomenalização com o mundo.

Agora, chegando à pergunta: vocês têm toda razão, um dos intuitos do meu trabalho é justamente mostrar que a própria intencionalidade, ou seja, a própria fenomenalização deve depender de uma situação mais radical, que é o pertencimento. Tentei mostrar que o movimento intencional é uma tofomania, emergência de um lugar, de um mundo. Vocês apresentaram minha abordagem muito bem, mas é necessário abrir um parêntese e fazer uma diferença entre mundo e solo (*sol*): o mundo é aquilo que nasce, que aparece a partir do movimento de fenomenalização, ou seja, o terceiro sentido do pertencimento. É o solo (*sol*) que vira mundo, graças ao avanço do ente situado. Então, o intuito do livro foi subordinar a intencionalidade a um pertencimento mais radical, mostrando que qualquer ente podia ser definido pela tentativa de coincidir com o solo (*sol*), com a sua própria textura ontológica. Já que há uma distância, uma diferença entre o local (*site*) e o solo (*sol*), diferença ligada simplesmente à existência do ente enquanto ente, pode-se dizer que qualquer ente tenta reconciliar-se com ele mesmo, ou seja, voltar ao próprio solo (*sol*) e coincidir com ele. Nesse sentido, esse movimento é, de fato, um movimento de desejo. É claro que o mais importante no meu trabalho é mostrar que, contrariamente ao que diz Husserl e toda a tradição transcendental, a potência de fenomenalização não está ligada ao fato de ser

estranho ao mundo. Pelo contrário, tento mostrar, até contra Merleau-Ponty, que a potência de fenomenalização, ou seja, de abertura de um mundo, é proporcional à profundidade do enraizamento, do pertencimento. Ou seja, quanto mais profundamente você pertencer ao mundo, mais o fenomenaliza. Então, não há alternativa entre proximidade (pertencimento ontológico) e distância (poder de fenomenalização). Desse modo, a pedra não tem mundo, ou tem um mundo muito reduzido porque, contrariamente ao que se pensa, ela não pertence muito profundamente ao mundo, fica na superfície dele, enquanto que nós pertencemos ao mundo de maneira muito profunda e, por isso, somos os seres que somos, capazes de abrir o mundo, de perceber, no sentido pleno da palavra.

F/G – Nesse movimento que enraíza o fenômeno no mundo, há ainda um papel para a redução fenomenológica?

RB – É uma boa pergunta. De certa forma, não. Primeiramente, eu faria uma diferença entre “redução fenomenológica” e *epochè*. Em Husserl, a *epochè*, a neutralização da tese natural, é o primeiro passo para a redução. Redução, em latim *reducere*, significa re-condução, recondução para a consciência, ou seja, conversão para o transcendental. É nesse sentido que Husserl podia definir a fenomenologia como “eidética da região consciência”. Mas é possível, como Patočka, defender a ideia de uma *epochè* sem redução, já que, quando passamos da *epochè* para a redução, nós necessariamente passamos para a consciência. Portanto, se quisermos fazer uma crítica à filosofia da consciência, temos que abrir mão da redução e mostrar que podemos ter uma *epochè* sem redução. Desse modo, eu diria que, em meu trabalho, não há redução, porque não há consciência, pelo menos no sentido clássico, porque a ideia é acabar com essa diferença fundamental entre consciência e objeto. Só há entes, corpos, modos de pertencimento, portanto, modos de fenomenalização. Assim, há uma forma de *epochè* que consiste precisamente nessa diferenciação entre vários modos de pertencimento. Ela consiste em acabar com uma ideia simples do pertencimento, enquanto ocupação de um lugar determinado. Eu não havia pensado nisso, mas é uma pergunta muito relevante: a única *epochè* que há nesse trabalho [*L'appartenance: vers une cosmologie phénoménologique*] é a *epochè* da atitude natural, no sentido de uma concepção ingênua do espaço, do espaço geométrico como aquilo em que os corpos ocupam um lugar delimitado (uma *place*, em francês). É isso mesmo que tentei neutralizar, em proveito de um pensamento do pertencimento.

F/G – Em que medida essa fenomenologia do pertencimento rompe ou se aproxima da fenomenologia husserliana?

RB – Cabe dizer que se trata de uma ruptura radical, pois o sujeito da fenomenalização não é mais consciência, nem qualquer sujeito, mas o próprio mundo. Acredito que, nesse sentido, estou nas antípodas de Husserl. Também, eu coloco o corpo em um lugar muito importante, ao passo que, em Husserl, o corpo é constituído pela subjetividade transcendental, ele provém da mundanização da subjetividade transcendental. É claro que minha posição é radicalmente oposta. Husserl sem idealismo e sem subjetivismo não é mais Husserl.

F/G – O movimento fenomenalizante que caracteriza o *lieu* se dá na tensão entre duas imobilidades que são a do *sol* e do *site*. Há uma diferença entre ente e mundo, uma lacuna entre o *site* e o *sol* que deve ser superada. O movimento que busca suprir uma lacuna não é outro senão o do desejo, desejo que nunca preenche de fato a lacuna que o coloca em marcha: o desejo se exacerba, à medida que se satisfaz, e cada objeto alcançado abre um novo horizonte de insatisfação. Qual o papel do desejo na unificação dos momentos do pertencimento? Qual a relação entre desejo, fenomenalização e espacialização? De que modo sua concepção de desejo, apresentada em seu último livro, se diferencia, por exemplo, daquela de Sartre, na qual o desejo de ser em-si-parasi possui uma negatividade, uma falta de si que também busca se preencher, em um movimento perpétuo de impossível identificação com a alteridade?

RB – A resposta fica na pergunta: o desejo é aquilo que unifica os três momentos do pertencimento, ou seja, o desejo é a tentativa de reconciliar o solo (*sol*) e o local (*site*), e essa tentativa desemboca na constituição de um lugar. Mas, o que é difícil de entender é que a verdade do local (*site*) fica no solo (*sol*), pois o solo (*sol*) é o solo ontológico, a fonte ontológica. Assim, todos os entes têm o mesmo solo (*sol*). Então, por um lado, há uma proximidade ontológica e, por outro, há de fato uma diferença irreduzível. Por isso, o desejo não é necessidade, pois o ente nunca pode coincidir com o solo (*sol*), a não ser que ele desapareça como aquele ente que ele é, como ente individuado. Então, temos essa tensão, que chamo de desejo, entre uma necessidade de reconciliação e a impossibilidade dessa reconciliação. Necessidade ontológica

da reconciliação e impossibilidade factual dessa reconciliação: o desejo é essa tensão.

Agora, sobre a relação entre desejo, fenomenalização e espacialização, é importante ressaltar que fenomenalização é sinônimo de espacialização, pois a consequência dessa abordagem pelo pertencimento é compreender que o lugar, no sentido mais indeterminado da palavra, faz parte do ser de qualquer ente. Ou seja, estar significa necessariamente estar aí ou aqui; por isso, falei de “ontologia geográfica”, para dizer que o lugar faz parte do sentido de ser do ser. Então, se nós aceitarmos isso, temos que tirar a consequência de que a fenomenalização significa necessariamente espacialização. A fenomenalização sempre é a abertura de um espaço, e o desejo é justamente a mola desse “princípio de localização”. Em outras palavras, a intencionalidade é essencialmente movimento, e o movimento exige um espaço em que ele se desdobra. Nesse sentido, há uma articulação essencial entre desejo, movimento e fenomenalização.

Ademais, essa questão sobre Sartre trata de uma pergunta clássica à qual respondi, em um dos meus livros [*Dynamique de la manifestation*]. Também publiquei um artigo a respeito. Em resumo, no que diz respeito a Sartre, tentei mostrar que, de um lado, concordo com ele, pois ele dá ao desejo esse papel de busca constante, mas, por outro lado, o problema é, como vocês recordaram, que o desejo almeja a coincidência impossível do em-si e do para-si. Como essa coincidência é logicamente impossível, penso que o desejo de um impossível é, de fato, um desejo impossível: assim, Sartre, a meu ver, impossibilita o desejo. Nesse aspecto, penso que Sartre perde a abordagem fenomenológica, ao tratar o desejo desse jeito. Em outras palavras, na perspectiva dele, há um abismo irreduzível entre em-si e para-si, enquanto que, na minha perspectiva, esse abismo não ocorre, essa diferença não faz sentido, porque falo em corpo, isto é, em pertencimento, no qual essa diferença se encontra ultrapassada. Há uma diferença, mas uma diferença dentro do solo (*sol*), pois temos que compreender que, no local (*site*), não há uma exterioridade em relação ao solo (*sol*), pois é uma distância dentro do solo (*sol*). O solo (*sol*) abrange qualquer ente, de modo que nós não saímos dele. Desse ponto de vista, por conseguinte, eu fico muito longe de Sartre, pois recuso essa dualidade radical entre para-si e em-si, em proveito de um plano unívoco que é o do mundo.

F/G – Como esse quadro dinâmico da passagem do *site* ao *lieu*, que origina a fenomenalização, se insere em uma cosmologia? O senhor poderia, dentro dos limites desta entrevista, dizer o que é a “cosmologia fenomenológica”, indicada no subtítulo de seu livro? Que autores o influenciaram, para pensar essa relação entre fenomenologia e cosmologia?

RB – Trata-se de uma pergunta muito ampla e complicada, tanto que o intuito dos meus próximos seminários vai justamente versar sobre a questão da relação entre cosmologia e fenomenologia. É algo a ser pensado e retomado. Enfim, há alguns autores que trataram disso, mas eu destacaria Eugen Fink e Patočka, dois fenomenólogos que enfrentaram a questão da cosmologia e, em certa medida, Mikel Dufrenne, em *L'inventaire des “a priori”*, onde há uma filosofia da natureza. Agora, cosmologia significa um pensamento do mundo, do mundo enquanto solo (*sol*) e, ao mesmo tempo, no sentido estrito daquilo que é produzido pelo avanço dinâmico de qualquer ente. Desse modo, a abordagem cosmológica significa que a fonte da fenomenalização não é mais um ente ou uma consciência, mas o próprio mundo, mundo que, por assim dizer, se autofenomenaliza. O importante é passar de uma perspectiva estática para uma perspectiva dinâmica. Nesse livro [*L'appartenance: vers une cosmologie phénoménologique*], a cosmologia começa quando eu mostro que o mundo deve ser definido não apenas como solo (*sol*), mas como processo dinâmico, como uma fonte e, portanto, uma potência e, até, uma sobrepotência. O movimento que me levou a isso foi a determinação do modo de ser do ente como testemunha ontológica: esse modo de ser, na medida em que tem um solo (*sol*), funciona como testemunha do sentido de ser daquilo a que ele pertence. Já que o ente existe como movimento, cabe concluir que o solo ao qual ele pertence também deve ter uma determinação processual. Por isso, é preciso sair de uma abordagem estática, em proveito de uma perspectiva dinâmica. O solo (*sol*) não é apenas um quadro ou um alicerce: ele é um processo dinâmico de produção radical dos entes. Nesse ponto começa a cosmologia. Eu diria, em resumo, que a cosmologia aborda o mundo como uma *physis*, no sentido grego da palavra, a saber, como um processo de produção, de individuação por diferenciação.

F/G – Por mais que não esteja referenciada no texto, a maneira pela qual o senhor estabelece a filosofia do pertencimento não estaria se encaminhando para um espinozismo? Por que o senhor fala de monismo fenomenológico, modos etc.? Enfim, qual é o papel de Espinoza, nessa nova abordagem?

RB – É uma pergunta muito relevante e, para mim, embaraçosa. Eu dei uma entrevista para uma rádio, há pouco tempo, e Camille Riquier, que participava da entrevista, fez a mesma pergunta. Vocês têm toda a razão, Espinoza vem em mente. No entanto, caberia estabelecer algumas diferenças, o que não posso fazer agora, de uma maneira completa. Em ambos os casos, trata-se de um monismo e poderia se dizer que a relação entre solo (*sol*) e local (*site*) é comparável à relação entre a substância e os modos. Mas, no que diz respeito aos atributos, não sei muito bem onde colocá-los. Segundo ponto, que é muito importante: em Espinoza, os modos pertencem totalmente à natureza, não há separação, são modalidades, enquanto que, na minha perspectiva, o modo, ou seja, o local (*site*) nasce de uma ruptura, de uma diferença radical, mesmo que seja dentro do solo (*sol*) – diferença que corresponde, afinal de contas, à diferença entre ser e ente. Poderiam dizer que, em Espinoza, é a mesma coisa, mas, na minha perspectiva, essa diferença é tamanha que, justamente, ela acarreta aquele movimento de desejo e aproximação que, a meu ver, não tem em Espinoza. O modo não difere tanto da substância e, por isso, não há esse movimento para a substância: o movimento do modo se confunde com o movimento da substância. Enfim, na minha perspectiva, o absoluto só existe sob a forma de um evento dando lugar à multiplicidade dos entes, que chamei de “deflagração”, de modo que, de certa forma, a “substância” não se distingue dos modos, enquanto que, em Espinoza, todo o peso ontológico dos modos repousa na substância. Agradeço pela pergunta. De fato, eu teria que pensar mais profundamente nisso, pois essa comparação é realmente justificada.

F/G – Que papel o corpo e a carne exercem, na fenomenologia do pertencimento e na cosmologia fenomenológica? Na contracapa de *L'appartenance: vers une cosmologie phénoménologique*, lemos que “[...] a fenomenologia fracassa diante da questão do corpo porque este é abordado como uma questão, sendo que se trata de uma resposta, resposta a uma questão que permanece implícita que é aquela do *pertencimento*. Não é porque temos um corpo que pertencemos ao mundo, mas porque pertencemos ao mundo que temos um corpo”. De que modo o corpo é uma resposta para a questão do pertencimento e como essa inversão do problema constitui uma crítica ao conceito de “carne”, em Merleau-Ponty?

RB – De certa forma, o intuito desse livro é acabar com a questão do corpo enquanto problema. O problema é que corpo, como já mencionei, significa ao mesmo tempo Körper, em alemão, ou seja, um fragmento de matéria, como

qualquer corpo material, e *Leib*, isto é, o corpo vivo, subjetivo ou fenomenal, como diz Merleau-Ponty. Desse modo, o problema é conciliar essas duas vertentes do corpo. De fato, acabamos voltando a um dualismo em Merleau-Ponty, dualismo entre a consciência, que é a única maneira de dar conta do *Leib* enquanto *Leib*, e o corpo objetivo, como outra dimensão, oposta à primeira. Com efeito, Merleau-Ponty, através de seu conceito de “carne do mundo”, tentou conciliar essas duas dimensões, ao mostrar que minha carne, meu *Leib*, meu corpo vivo, se insere em uma carne do mundo, em um corpo mais amplo que seria a verdade do primeiro e que daria o sentido de ser do primeiro. No entanto, ele não consegue dar conta da univocidade radical da carne enquanto envolvendo, ao mesmo tempo, a minha carne e a do mundo. Merleau-Ponty acaba dizendo que a carne do mundo não é como a minha carne, pois se sente, ao passo que a do mundo não se sente. De repente, no final de *O visível e o invisível*, das notas inéditas, nós vemos que ele acaba voltando a uma posição dualista entre um corpo que se sente e um corpo que é sentido, uma equivocidade entre uma carne minha e uma carne do mundo: ou seja, a diferença clássica volta dentro da “carne”. Minha tentativa foi justamente a de tentar escapar dessa dificuldade e dar conta de um sentido unívoco e universal da carne, incluindo a diferença da minha própria carne, de modo que minha carne, enquanto minha, possa realmente fazer parte da carne do mundo. Foi exatamente essa a meta do meu trabalho. Não sei se consegui, mas, em todo caso, é nesse ponto de vista que me opus à perspectiva de Merleau-Ponty, que foi meu ponto de partida e, também, meu adversário. Agora, a resposta consiste em dizer que ter um corpo significa pertencer. Segue-se daí que qualquer ente tem um corpo e, nesse sentido, proponho uma ontologia universal dos corpos. Porém, há uma diferença entre um corpo como uma pedra, por exemplo, e meu corpo vivo, mas essa diferença é derivada em relação ao solo e só pode ser medida pela profundidade do pertencimento. Dessa profundidade nós podemos derivar a amplitude de sua fenomenalização: tanto mundo ou profundidade quanto fenomenalização.

FIG – Em 2013, com *Dynamique de la manifestation*, o senhor afirma “permanecer resolutamente husserliano”, porém, com a ambição de uma cosmologia fenomenológica e com a publicação, em 2019, de *L'appartenance: vers une cosmologie phénoménologique*, o senhor continua husserliano? O que as suas novas investigações contrapõem à fenomenologia da vida de seus livros mais antigos?

RB – Aqui temos um ponto importante. Em 2013, quando afirmei isso, eu pensava no “*a priori* universal da correlação”, que define para mim o âmbito da fenomenologia. Então, é nesse sentido que eu reivindicava esse husserlianismo. É verdade que esse último livro, de 2019, é uma certa ruptura em relação aos livros anteriores, pois abri mão da questão do corpo e comecei pela perspectiva do pertencimento. De certa forma, há uma ruptura com Husserl, não porque abandonei o *a priori* da correlação, mas porque multipliquei as correlações. A correlação, mesmo quando aprofundada em termos de vida, continua a se situar no âmbito de uma filosofia da consciência. É claro que o sentido da consciência é aprofundado, mas permanecemos no cara-a-cara da consciência e do seu mundo. Já com esse último livro, ultrapassei essa perspectiva, abandonei a ruptura fundamental que eu tinha mantido até agora entre consciência e não-consciência, vivo e não-vivo. Em *Dynamique de la manifestation*, ficava essa diferença entre seres vivos e não-vivos. Quis acabar com isso e cheguei a uma continuidade radical entre todos os entes. Se reivindicamos uma continuidade radical entre todos os entes, abrimos mão da consciência, da fenomenologia da consciência e, portanto, de uma única correlação. Por isso, não abandonei a correlação, mas a multipliquei: há tantas correlações quantos entes fenomenalizantes. Desse ponto de vista, é verdade que me afastei muito de Husserl.

F/G – Ao caracterizar o aspecto dinâmico do terceiro sentido do pertencimento, que instaura o *lieu* como um movimento, o senhor cita Jan Patočka e utiliza a expressão “*force voyante*”, para caracterizar o movimento fenomenalizante como um avanço que faz aparecer aquilo sobre o que ele avança. Em outro momento, Patočka é citado, para se referir a uma fenomenologia a-subjetiva, a qual se inscreve no quadro cosmológico que o senhor estabelece. Em que medida Patočka inspira seu último trabalho e qual o papel do filósofo tcheco, na renovação da fenomenologia?

RB – Patočka teve um papel fundamental no meu trabalho, sobretudo no que diz respeito aos livros anteriores, *Dynamique de la manifestation* e *Métaphysique du sentiment*, os quais são rupturas com Patočka. Eu concordava com Patočka, mas percebi logo que havia um ponto de ruptura. A publicação de *L'ouverture du monde*, meu segundo livro sobre Patočka, foi uma maneira de romper com ele e de, sobretudo, perceber qual era o lugar da cisão. Sem dúvida, o pensamento de Patočka foi muito importante para mim, até os últimos livros. Mas, em *L'appartenance*, o afastamento é maior. Patočka, por mais que faça uma

filosofia a-subjetiva, fica no âmbito da correlação e da diferença do homem e dos seres vivos, enquanto que minha abordagem poderia ser definida como uma fenomenologia a-subjetiva radicalizada. A fenomenologia a-subjetiva remete a uma crítica ao subjetivismo husserliano, o que não impede Patočka de manter uma teoria do sujeito, uma diferença radical entre os sujeitos e os outros entes. O projeto dele é caracterizar o sentido de ser da consciência, mas saindo de vários pressupostos husserlianos, entre os quais a reificação da consciência. Assim, Patočka mostra que o sujeito deve ser definido como um certo movimento, que não é um mero deslocamento, mas um movimento que ilumina seu próprio caminho, uma “força vidente”. Desse modo, ele permanece no âmbito de uma fenomenologia da consciência, enquanto que eu radicalizo essa filosofia a-subjetiva para mostrar que, de certa forma, não há diferença entre entes conscientes e não-conscientes ou entre entes vivos e entes não-vivos. Há uma continuidade radical, que é justamente a do pertencimento, de modo que a única diferença é a que diz respeito à fenomenalização. Posso dizer que qualquer ente é um sujeito, até mesmo a pedra, mas que nenhum ente chega a ser uma consciência. Ou seja, todos os entes estão em movimento, pois todos desejam, todos tentam se aproximar da própria origem. Desse modo, o papel de Patočka foi muito importante para os livros anteriores, mas muito menos para o último: *L'appartenance*. No entanto, preciso acrescentar que essa influência, pois é assim que trabalho, não foi apenas uma influência positiva, mas uma estimulação negativa: o fato de eu me dar conta de qual era o meu ponto de ruptura com Patočka me permitiu progredir. É ao entender qual é o problema em um pensador que você consegue avançar, é sempre assim. Para mim, o problema em Patočka era justamente a impossibilidade de pensar a continuidade entre todos os entes, não-vivos, vivos ou conscientes. Agora, Patočka, na minha opinião, é um grande fenomenólogo, em todo caso, o pensador de quem eu me sinto mais próximo.

FIG – Dissemos que os termos “engajamento” e “participação” são utilizados para descrever o sentido do pertencimento como “*être au monde*”. É preciso habitar, ocupar ativamente o mundo para fazê-lo existir. Apesar de estarmos já em um *sol*, a lacuna entre o *sol* e o *site* nos obriga a agir continuamente para constituir um *lieu*. Seria possível tirar consequências éticas da teoria do pertencimento e pensá-la nesse contexto político de ascensão da extrema direita, que procura delimitar os espaços de pertencimento?

RB – Obrigado por essa pergunta, mas não vou responder, vou reagir. Acho que é uma pergunta excelente, mas ainda não pensei na possibilidade de usar esse conceito de pertencimento no contexto político, o que eu acho muito interessante. Aliás, a Fernanda Alt tentou fazer alguma coisa em relação ao problema do feminismo, utilizando termos como “pertencimento” e “localização”, mostrando que os jogos de poder e as relações de forças políticas podem ser caracterizadas em termos espaciais. Nesse sentido, há uma perspectiva de pesquisa muito interessante. Inclusive, orientei a tese de uma italiana sobre a ideia de espaço político, num sentido que não seja metafórico. Esse trabalho tentou mostrar que a questão política é sempre uma questão de espaço e de pertencimento. Essa perspectiva, sobre a qual ainda não trabalhei, é muito frutífera. Espero que pesquisadores avancem sobre essa questão. Ademais, só queria ressaltar dois pontos. O primeiro é o seguinte: não acho que a fenomenologia deva, necessariamente, desembocar em uma perspectiva política ou em uma ética. Talvez seja necessário assumir uma ausência de continuidade entre um pensamento político e uma fenomenologia. Aquilo que tento explicitar se situa aquém do modo de ser humano, ou seja, falo de uma dimensão muito mais profunda, muito mais radical, que é a da fenomenalização, das condições de possibilidade da fenomenalidade. O sujeito de que eu falo é um sujeito que ainda não é homem ou mulher, brasileiro ou francês, de direita ou de esquerda. Trata-se de uma camada anônima e não intersubjetiva, uma camada que diz respeito ao sujeito da manifestação. A segunda e última observação é a seguinte: eu apoiei o Melenchon, nas últimas eleições presidenciais, digamos, oficialmente. Aí, as pessoas me perguntam: “Qual é a relação entre sua fenomenologia e o apoio a uma posição muito à esquerda?” Eu respondo que não é necessário fazer essa relação, basta ser atingido e emocionado pela situação social das pessoas, pela exploração, pelos danos do capitalismo, para se engajar do lado das pessoas que têm uma consciência social e tentam lutar. Não é preciso uma metafísica para defender isso. Então, pode haver uma cisão entre a minha posição como metafísico e minha posição política. Tudo bem: se houvesse uma continuidade, seria ótimo, mas não acho evidente e nem sei se é possível estabelecer esse vínculo. Agora, Patočka é o único pensador, na tradição fenomenológica, que se engajou de verdade. Nenhum deles, fora Patočka, foi muito brilhante em seus engajamentos políticos. Sobre Heidegger, todo mundo já sabe. Merleau-Ponty, durante a guerra, ficou em Paris, fazendo a tese, não entrou na Resistência e só foi conversar nos cafés. Sartre não lutou contra os alemães que ocuparam Paris e continuou a publicar os seus trabalhos. O único que verdadeiramente

se engajou foi Patočka – e morreu por causa disso. Ele foi o único que tentou estabelecer uma continuidade entre uma fenomenologia e uma ética (e isso é maravilhoso!), através da teoria dos três movimentos da existência. Patočka é um pensador pelo qual tenho muita admiração. Finalizando, não é uma resposta, mas uma observação: cabe a vocês e a outras pessoas tentarem desenvolver essa perspectiva que acho extremamente interessante.

BARBARAS, R.; RODRIGUES, P. C.; PIZELLI, F. R.; PAES, G. G. G. O pertencimento: novos rumos. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 3, p. 17-34, Jul./Set., 2020.

REFERÊNCIAS

BARBARAS, Renaud. **Dynamique de la manifestation**. Paris: Vrin, 2013.

BARBARAS, Renaud. **L'appartenance: vers une cosmologie phénoménologique**. Leuven: Peeters, 2019.

Recebido: 05/8/2020

Accito: 07/9/2020

DESFAMILIARIZAÇÃO E FICÇÃO CIENTÍFICA: UMA ABORDAGEM DE BASE SCHRÖDINGERIANA À CONSTRUÇÃO DO OBJETO LITERÁRIO


*Caroline Elisa Murr*¹

Resumo: O presente artigo aborda a construção dos objetos literários na experiência humana, com base nas ideias de Schrödinger sobre a construção da realidade, publicadas entre 1928 e 1964. Sugere-se relacionar a construção de tais objetos aos processos de resgate de invariantes e de construção de objetos científicos, na abordagem schrödingeriana. No entanto, nota-se que essa abordagem não é suficiente para explicar certos casos. Assim, propõe-se adicionar a conceituação de desfamiliarização, concebida por Shklovsky, em 1917, e revisitada por Banes, em 2003. Essa concepção consiste basicamente em tornar estranho o que é familiar, provocando a atenção na sua direção e despertando a consciência, através de uma experiência marcante. A desfamiliarização mostra-se adequada para descrever momentos em que há quebra de expectativas e resgate de sensações. Este trabalho explora, ainda, exemplos que ilustram esses processos, examinando trechos de obras de H. G. Wells e enfatizando os objetos científicos que são resgatados na ficção. Esta análise evidencia que tais objetos passam por desfamiliarização, embora de forma distinta dos objetos cotidianos. Além disso, alguns dos trechos ressaltados sugerem que a desfamiliarização é acentuada na leitura de ficção científica.

Palavras-chave: Schrödinger. Invariantes. Desfamiliarização. Ficção científica. H. G. Wells.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, tomam-se como base as ideias de Schrödinger sobre a construção da realidade, para investigar como são construídos os objetos, no contexto da literatura de ficção. Em seus escritos filosóficos, Schrödinger não abordou objetos nessa esfera, mas é possível partir de suas especulações sobre a realidade, nos âmbitos cotidiano e científico, a fim de estudar a construção do objeto, na experiência de fruição literária. O foco é a literatura de ficção em prosa, em especial a ficção científica, destacando algumas obras

¹ Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-9936-4247> E-mail: caromurr@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.03.p35>



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

do escritor britânico H. G. Wells. Serão tomadas como exemplos duas obras que representam bem as características que se pretende enfatizar: *The Time Machine* e *The Invisible Man*.

Na próxima seção deste texto, será feito um resumo da terminologia schrödingeriana a ser utilizada, bem como das ideias centrais da abordagem de Schrödinger que serão aqui aproveitadas. Não se trata, no entanto, de um texto sobre as ideias de Schrödinger; estas já foram expostas e abordadas em detalhes, em outros trabalhos². O objetivo deste artigo vai além, introduzindo o conceito de desfamiliarização para explicar a construção de objetos literários, especialmente no contexto da ficção científica. Na maior parte dos casos, a construção parece se dar de forma semelhante à que Schrödinger descreve para os objetos científicos, pois a leitura revisita invariantes cotidianos e científicos, afastando-se deles posteriormente. Com os invariantes, as expectativas também são retomadas, mas, em alguns casos, essas expectativas são alteradas; em outros, a construção exige uma volta ao âmbito das sensações. No momento da leitura, está-se longe do objeto empírico cotidiano, todavia, é possível afirmar que a desfamiliarização permite acessar sensações que dele ficaram, dentro do invariante construído. Esses casos, que serão estudados neste artigo, como que reabrem os invariantes, revisitam as sensações e, por vezes, modificam algo na constituição do objeto.

Nas seções seguintes, o tema da desfamiliarização é introduzido, fazendo-se conexões com a abordagem de Schrödinger. Em seguida, apresenta-se uma nova abordagem à construção dos objetos da literatura, não mencionada por Schrödinger. Por fim, enfatiza-se o caso da ficção científica, explorando alguns exemplos de trechos dos textos selecionados que ilustram a argumentação aqui exposta sobre o processo de desfamiliarização, na leitura de obras desse gênero.

1 A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE SEGUNDO SCHRÖDINGER: IDEIAS CENTRAIS

Ao longo de seus escritos filosóficos, Erwin Schrödinger sugere que os objetos cotidianos e científicos são construídos de maneiras diferentes. Os cotidianos são construídos a partir de sensações e expectativas, enquanto os científicos, apenas de expectativas (SCHRÖDINGER, 1928, p. 119-125). Além disso, depois de feita a construção dos objetos cotidianos, após suficientes interações, são criados os invariantes, os quais permitem que não

² Ver Murr, 2010, cap. 3, seções 3.2 e 3.3 e Murr, 2014, cap. 1, seção 1.2, para um desenvolvimento comentado das ideias de Schrödinger sobre a construção dos objetos.

seja preciso reconstruir os objetos a cada nova experiência com eles, tornando mecanizado o seu uso (SCHRÖDINGER, 1954a, p. 146-148).

Nas obras em que explica tais formulações, o objetivo de Schrödinger é discutir a realidade científica, mais precisamente, os objetos científicos. Para isso, ele faz um desvio pelo objeto cotidiano, o que resultou em suas ideias sobre a construção da realidade cotidiana. Além disso, explicar a formação e a realidade dos objetos científicos a partir dos cotidianos faz com que a construção dos objetos científicos dependa dos objetos cotidianos. Pode-se dizer, assim, que sua realidade também é dependente deles.

A abordagem schrödingeriana sobre a construção da realidade, nos contextos cotidiano e científico, possui outras nuances, mas o objetivo aqui não é fazer uma exposição alongada de seus detalhes. A seguir, suas ideias centrais, necessárias a esta argumentação, serão brevemente expostas, dando ênfase aos tópicos de interesse para este artigo.

Schrödinger (1928, p. 119) exemplifica, neste trecho, a constituição dos objetos cotidianos:

Uma análise mais exata mostra que essa cesta de frutas é, na realidade, nada mais que uma configuração, a qual serve para unir certas percepções sensoriais, algumas das quais são reais, enquanto que a maioria é apenas virtual, e antecipamos suas ocasionais ocorrências em relações definidas umas com as outras.

Esse trecho condensa os dois aspectos fundamentais dos objetos, para Schrödinger: as percepções reais e as percepções virtuais, ou expectativas. As reais equivalem às sensações diretamente causadas pelo contato com o objeto empírico, enquanto as virtuais equivalem a expectativas com relação a eles. Mais tardiamente, em outra obra, ele elabora sua argumentação sobre as expectativas as quais mencionava, em 1928:

[...] como objeto material [este braço] não é composto somente de sensações diretas que eu tenho, mas também de sensações imaginadas que eu teria se o fizesse virar, se o deslocasse, se o visse sob todos os ângulos; além disso, ele é composto de percepções que, segundo o que imagino, você tem dele (SCHRÖDINGER, 1954b, p. 94).

De acordo com Schrödinger (1951), a construção de muitos objetos da ciência parte dos objetos cotidianos, mas depois se afasta da fonte das

sensações, e estes acabam constituídos apenas do que ele chama, por vezes, de percepções virtuais, por vezes, de expectativas. No contexto científico, no entanto, essas expectativas são modificadas com relação ao mesmo objeto na vida comum. As teorias e leis científicas as alteram, gerando, portanto, um objeto completamente diferente, tanto no processo de construção quanto na sua constituição.

Outro ponto importante a ser salientado na abordagem schrödingeriana, tendo em vista o uso que dele será feito, neste texto, é o conceito de invariante. Os invariantes são, *grosso modo*, os objetos e eventos em comum para todos os sujeitos:

[...] a formação de invariantes é um comportamento que adotamos desde a mais tenra infância, desenvolvemos à mais alta perfeição, e usamos a todo minuto desperto de nossas vidas, para nos orientar nas coisas que nos rodeiam diariamente (SCHRÖDINGER, 1954a, p. 146).

Iniciados individualmente, os invariantes estendem-se para a mutualidade, entre indivíduos que mantêm contato social direto. Schrödinger assinala que esse processo começa com nosso corpo e nosso entorno, sendo que os primeiros invariantes envolveriam a aquisição de noções geométricas, como forma, rigidez e movimento (SCHRÖDINGER, 1954a, p. 148). Invariantes podem ser tanto noções quanto os próprios objetos, sendo que esta última aceção será ressaltada neste artigo. Por exemplo, considere-se um objeto, como o sol, ou a luz, ou uma mesa, ou uma árvore. Estes constituem invariantes, porque todos os indivíduos que vivem sob um mesmo contexto social precisam estar de acordo sobre eles, ao menos sobre sua configuração básica.

Após essa breve exposição sobre os pontos centrais da abordagem schrödingeriana, segue-se uma análise da concepção de desfamiliarização, a qual será utilizada, em seguida, para fundamentar a construção do objeto literário, inspirando-se no processo descrito por Schrödinger para os outros tipos de objetos.

2 DESFAMILIARIZAÇÃO: ALGUMAS ABORDAGENS AO CONCEITO

Nesta seção, serão brevemente expostas as ideias de três autores sobre a desfamiliarização: Elgin, Banes e finalmente Shklovsky, proponente original do conceito na literatura. A abordagem de Elgin é empregada aqui com o

intuito de introduzir e apoiar as ideias de Banes sobre o tema, representando uma visão mais contemporânea e também mais ampla dessa concepção. Por sua vez, trata-se de Shklovsky, com o objetivo não só de compreender a posição de Banes, que se baseia no autor russo, como também de resgatar a abordagem original ao tema.

A filósofa americana Catherine Elgin, em um artigo de 2011, faz uso de concepções que vêm da estética, mais especificamente do filósofo Nelson Goodman, aplicando-as a discussões em filosofia da ciência. Nesse artigo, Elgin menciona também o tema da desfamiliarização. Esta é a ideia central do conceito de desfamiliarização, na interpretação de autores como Banes (2003) e Elgin (2011): tornar estranho o que é familiar, provocando a atenção na sua direção. Esse processo parece ocorrer com objetos que são retirados de uma condição cotidiana e levados ao *status* de obras de arte. Assim, eles passam a provocar reações que antes, quando se tinha familiaridade com eles, não provocavam.

Nesta passagem, o processo de provocar a atenção e trazer à consciência algo que foi automatizado é destacado:

Quando algo é familiar, estamos tão acostumados a isso que não focamos nisso ou atentamos para isso. Um olhar de passagem nos permite reconhecê-lo pelo que é e então ir em frente. A desfamiliarização aumenta a consciência de coisas que são tão óbvias que rotineiramente as ignoramos. Nós andamos, corremos, subimos e vemos outros fazendo as mesmas coisas, sem pensar muito a respeito (ELGIN, 2011, p. 403, tradução nossa)

Pode-se sustentar que a desfamiliarização devolve à consciência elementos que já haviam sido tirados de foco. No entanto, estes não têm mais a mesma caracterização nem categorização após essa mudança de contexto. Em certos casos, esses elementos passam a ter o *status* de obras de arte, despertando expectativas relacionadas à apreciação e à relação dos sujeitos com a esfera da arte.

A desfamiliarização sempre existiu, em certa medida, nas artes. Contudo, certas tendências artísticas acentuam essa característica, colocando no contexto da arte objetos cotidianos, como caixas de palha de aço, no caso da obra “Brillo Box (Soap Pads)”, de Andy Warhol (Warhol, 1964). Visando a estudar casos como o de Warhol, Banes expande o conceito de Shklovsky, afirmando que este pode aparecer na arte de duas formas, as quais ela explica

e desenvolve. No escopo do presente artigo, apenas a primeira dessas formas é trabalhada:

Parece-me que, expandindo Shklovsky, o termo “desfamiliarização” pode incluir dois lados de uma mesma moeda: tornar estranhas as coisas familiares e tornar familiares as coisas estranhas (BANES, 2003, p. 5, tradução nossa, ênfase da autora).

Conforme Banes, no caso da *Pop Art*, há uma mudança de contexto; o objetivo de Warhol seria percebermos como “uma caixa de *Brillo*, ou a réplica de uma, tornou-se ela própria uma obra de arte na galeria” (BANES, 2003, p. 9, tradução nossa). A autora ainda ressalta que a visão de Warhol com relação à *Pop Art* era de que esta “treina alguém para retornar à própria vida com uma nova apreciação do familiar.” (BANES, 2003, p. 10, tradução nossa). A autora identifica essa mudança com a desfamiliarização, revisitando e expandindo o conceito de Shklovsky.

Viktor Shklovsky, em seu livro *Theory of prose*, de 1917, propõe o termo *ostraniene*, na análise literária, traduzido do russo para o inglês no artigo de 1965, consultado por Banes (2003, p. 4, nota 2), como *defamiliarization*. O uso do termo em inglês, a partir dessa tradução, pode ter sido responsável pela interpretação dos filósofos norte-americanos, como Banes. Segundo Banes (2003, p. 4), mesmo antes de essa tradução de 1965 ter sido publicada, nos Estados Unidos, as vanguardas artísticas já haviam sido influenciadas por essa noção.

Por outro lado, na tradução para o inglês de 1990, feita por Benjamin Sher, *ostraniene* foi traduzido como *estrangement* (SHKLOVSKY, 1917, p. 6), que, no português, parece mais próximo a “estranhamento”, termo usado nos estudos literários, referindo-se ao conceito de Shklovsky³. O tradutor explica, no prefácio ao livro de Shklovsky, sua escolha em mudar a tradução anterior de *defamiliarization* para *estrangement*. Em primeiro lugar, para Sher, “a palavra russa *ostraniene* (substantivo) ou *ostranit'* (verbo) é um neologismo.” (SHER, 1990, p. xviii, grifo do autor). Deveria, portanto, ser traduzida também por um neologismo. Além disso, para ele,

Shklovsky fala de *ostraniene* como um processo ou ato que envolve um objeto ou imagem com “estranhamento”, ao “removê-los” da rede de percepções e expressões linguísticas convencionais, formulaicas, estereotípicas (SHER, 1990, p. xix, tradução nossa, grifos e ênfases do autor).

³ Ver, por exemplo, o dossiê sobre estranhamento na literatura, em Passos *et al.*, 2015.

Até aqui, essa descrição se parece com a noção de desfamiliarização abordada por Banes e Elgin. Sher discorda do uso do termo, entretanto, explicando que este levaria a um entendimento errado do conceito, pois não se trataria de uma transição do familiar para o desconhecido, mas sim daquilo que já se encontra no nível do conhecido cognitivamente, isto é, na região da economia de esforço mental, para o realmente conhecido, que expande e complica o processo da percepção (SHER, 1990, p. xix). A interpretação de Sher parece adequada, mas não impede o uso de “desfamiliarização”, já que “estranhamento” também pode ter a conotação de transição para o desconhecido, no português. Além disso, o uso do correlato “estranhamento”, no português, não segue a ideia de neologismo do tradutor, o qual afirma que *estrangement* tampouco é um termo adequado no inglês (SHER, 1990, p. xix).

Levando em conta essas razões, neste artigo, faz-se opção por utilizar a tradução do termo usado por Banes, “desfamiliarização”. Como se trata de um neologismo no português, esse uso estaria mais de acordo com a ideia original de Shklovsky, além de absorver a apropriação do termo para uso na arte em geral, que é a ideia de Banes. Nosso intuito é ter em mente a passagem do familiar para outra esfera, seja científica, seja ficcional, o que é facilitado pela manutenção da raiz de “familiar”. Na ficção científica, o familiar muda de contexto, reorganizando-se as relações entre seus elementos e causando o estranhamento que nos faz refletir não só sobre noções cotidianas, mas também sobre conceitos científicos. O termo “desfamiliarização” parece ser adequado, já que entendemos como familiar aquilo que já passou ao inconsciente e à mecanização da vida cotidiana ou das teorias científicas. A arte, portanto, “desfamiliariza”, no sentido de retirar o véu da familiaridade⁴.

3 DESFAMILIARIZAÇÃO E A ABORDAGEM SCHRÖDINGERIANA: PONTOS DE CONTATO

Segundo Shklovsky (1917, p. 12), a desfamiliarização na literatura engendra um paralelismo psicológico, cujo intuito é transferir um objeto de sua esfera de percepção usual para uma outra. Essa transferência pode ser interpretada, na abordagem schrödingeriana, como a quebra de expectativas causada pelo que é novo e diferente, na percepção. É importante salientar que

⁴ A expressão “retirar o véu da familiaridade” é de John Dewey, referindo-se à experiência estética (cf. Dewey, 1934, p. 108). Muitas conexões podem ser notadas entre o conceito de experiência estética e o de desfamiliarização, mas essa aproximação foge ao escopo deste artigo.

a construção de objetos literários em geral é uma mudança de contexto, do cotidiano para o literário ou do científico para o literário. No entanto, não é sempre que essa construção causa estranhamento. É preciso que haja esse paralelismo psicológico; em uma abordagem schrödingeriana, que haja quebra de expectativas, as quais despertam a atenção.

Pode-se argumentar que as reações diferenciadas causadas pela desfamiliarização seriam consequências de uma alteração nas expectativas ou conexões causais com relação aos elementos desfamiliarizados. Para Schrödinger, a construção dos objetos envolve, além de percepções reais e virtuais, expectativas, conforme já foi salientado anteriormente. Portanto, alterá-las mudaria também a ontologia dos objetos. Essa ideia é harmônica com a concepção schrödingeriana de que o aumento do grau de familiaridade com os objetos é responsável pela automatização das expectativas (SCHRÖDINGER, 1957, p. 208). Quanto mais familiaridade com um objeto, mais as expectativas com relação a ele são automatizadas, não sendo necessário construí-lo novamente a cada situação, mas apenas fazer um resgate de invariantes. É coerente dizer que, do ponto de vista schrödingeriano, o que foi familiarizado é levado à inconsciência, devido à automatização. Assim, expectativas familiares não seriam capazes de despertar certas sensações, as quais só estariam presentes nos primórdios da construção de um objeto. A desfamiliarização mudaria essas expectativas, surpreendendo e trazendo à consciência objetos que já se tornaram familiares. A desfamiliarização de objetos e outros elementos do cotidiano gera um reencontro com os mesmos, produzindo relações que não aparecem, no contexto usual.

Segundo Schrödinger (1956, p. 98-99; 1957 p. 208), o comportamento que é automatizado e o objeto com que temos profunda familiaridade não nos despertam mais a consciência⁵. É possível relacionar essa perspectiva com a de Shklovsky. Em “Art as Device”, ele afirma que, em geral, na percepção habitual, que se torna automática, usamos uma “economia de esforço mental”: “Depois de percebidos várias vezes, os objetos adquirem *status* de reconhecimento” (SHKLOVSKY, 1917, p. 6, tradução nossa). Apenas “reconhecemos” os objetos, nesses casos, e enxergamos somente a sua superfície. Essa explicação se parece com a abordagem schrödingeriana do resgate de invariantes, o qual é justamente uma questão de economia de esforço e de reconhecimento, após contato saturado com o objeto.

⁵ Sugere-se, em Murr, 2014, que ideia semelhante aparece em Russell (ver Murr, 2014, p. 164; e Russell, [1921], p. 214). Somente o que é novo participa da vida consciente, em uma interpretação desses dois autores.

Shklovsky cita uma passagem do diário de Tolstói que trata dessa excessiva automatização na vida cotidiana e também da ligação com o tema da consciência: “Se a vida complexa de muitas pessoas acontece inteiramente no nível do inconsciente, então é como se essa vida nunca tivesse sido vivida.” (TOLSTÓI, *apud* SHKLOVSKY, 1917, p. 5, tradução nossa). Para Shklovsky, a automatização de certa forma “destrói” as coisas⁶. Pode-se dizer que a mecanização da percepção destrói a própria vida, a qual, não tendo sido consciente, como declara Tolstói, não teria sido de fato vivida.

Conforme Shklovsky, o escape desse processo para o ser humano está na arte. Em especial, a desfamiliarização é responsável por nos fazer sentir novamente os objetos, deixando a percepção mais longa, mais trabalhosa. Através desse processo, removemos o objeto da esfera da percepção automatizada (Shklovsky, 1917, p. 5-6). Além disso, Shklovsky insiste em que a percepção, dessa forma, faz com que “vejamos” o objeto, ao invés de apenas reconhecê-lo. Ele afirma:

E então, a fim de fazer retornar a sensação aos nossos membros, a fim de nos fazer sentir os objetos, de fazer uma pedra ser sentida como pedra, ao ser humano foi dada a ferramenta da arte. O objetivo da arte, pois, é nos levar ao conhecimento de uma coisa através do órgão da visão, ao invés de reconhecimento. “Desfamiliarizando” objetos e complicando a forma, o dispositivo da arte torna a percepção longa e “laboriosa”. O processo de percepção na arte tem um propósito todo seu e deve ser estendido ao máximo (SHKLOVSKY, 1917, p. 6, grifos do autor, tradução nossa)

Shklovsky (1917, p. 10 e 12) refere-se a “ver” o objeto, remetendo ao “órgão da visão”. Mais adiante, ele destaca o papel das imagens, na literatura, sendo que este seria o de chegar a uma “visão” dos objetos, ultrapassando o mero reconhecimento. Segundo ele, o objeto é trazido à “visão” por causa da capacidade do tipo de paralelismo psicológico provocado pela desfamiliarização em fazer o leitor parar e lutar com o texto. Após essa luta, o objeto é trazido à visão ou, pode-se dizer, à consciência. Sugerimos que esse processo vai além de somente formar uma imagem, o que já nos daria acesso às sensações, mas se constitui em revisitar várias sensações presentes no objeto, as quais passam despercebidas, quando estamos apenas reconhecendo invariantes.

Banes (203) reforça essas ideias, compreendendo a desfamiliarização como uma estratégia adotada para revigorar a percepção. Segundo ela,

⁶ A expressão em inglês é *automatization eats away things* (cf. Shklovsky, 1917, p. 5).

os artistas usam várias estratégias para prolongar a percepção e restaurar a visão, a qual foi embotada pelo conhecimento⁷. Para Banes, a arte revigora a vida, e o processo de desfamiliarização é uma das formas de se fazer isso. Ela ressalta também os aspectos político e moral do processo. A arte acorda do automatismo, não só em relação à percepção embotada dos objetos, mas também do automatismo entorpecedor, o qual tem um efeito político e moral, assinala Banes (2003). Seus exemplos de espetáculos de vanguarda na dança dos anos 1960, em Nova Iorque, perpassam essas preocupações. Ela afirma que essas vanguardas tinham motivações políticas e morais, de sorte que ajudaram a quebrar muitas barreiras e a trazer à consciência muitas questões importantes para a sociedade (BANES, 2003, p. 18).

4 A CONSTRUÇÃO DOS OBJETOS CIENTÍFICOS: O CASO DA LUZ

Nesta seção, a fim de ilustrar as ideias acima apresentadas, enfatizam-se as caracterizações cotidiana e científica da luz, exemplo que será empregado também nas análises de trechos literários mais adiante.

O conceito de luz foi alvo de várias controvérsias, ao longo da história da ciência, especialmente no início do desenvolvimento da física quântica, podendo revelar muito sobre a relação entre objetos cotidianos e científicos⁸. Comparando a relação cotidiana que temos com a luz à sua conceituação científica, nota-se uma mudança de *status*, a qual aparece de maneira explícita após a revolução quântica.

As primeiras investigações científicas envolvendo a luz parecem girar em torno do problema da ação à distância. Por exemplo, “como a luz do Sol alcança a Terra?” era uma pergunta que intrigava os cientistas. Duas escolas alternaram-se, na história da física, para responder a essa questão: uma asseverando a natureza ondulatória da luz e outra, a sua natureza corpuscular. Newton era adepto desta última, e sua influência fez com que esse fosse o paradigma dominante até o século XIX (ASIMOV, 1966, p. 65).

Ao mesmo tempo, como a luz era compreendida do ponto de vista cotidiano? Certamente, não da mesma forma que na ciência. Enquanto a luz

⁷ Parece que a autora se refere ao que Shklovsky chama de “reconhecimento”.

⁸ Sobre a conceituação física da luz, no decorrer da história da ciência, ver Asimov, 1966. O livro de Asimov, apesar de menos conhecido do que outras histórias da física, é de extrema qualidade em seu conteúdo e serve bem aos propósitos deste trabalho, tendo sido escolhido, considerando-se sua proximidade com a ficção científica e a clareza de suas explicações.

estava sendo cientificamente investigada em sua composição, essa investigação não era tão importante no senso comum. A luz enquanto objeto cotidiano seria, segundo Schrödinger, construída a partir de dois componentes: sensações – o que vemos e sentimos, por exemplo – e expectativas – as quais expressam, em última instância, suas funções na vida cotidiana, ou seja, o que se espera desses objetos. A luz cotidiana significa calor, segurança (em oposição à escuridão), possibilidade de levar a cabo as tarefas cotidianas etc. Nesse sentido, a luz, ou qualquer outro objeto cotidiano, é caracterizado por suas consequências ou tarefas que permite cumprir – como ver, que é a primeira e mais importante atividade que a luz permite executar.

Por outro lado, investigações científicas sobre a luz contribuíram para o desenvolvimento de diversos instrumentos, como espelhos, lentes e o telescópio. Por sua vez, esses artefatos levaram a mais e mais descobertas sobre a luz científica. A luz científica é construída, de acordo com uma perspectiva schrödingeriana, apenas por meio de percepções virtuais, ou expectativas. Quando uma teoria é sugerida sobre a luz, cientistas experimentam com um objeto construído como luz, esperando certos resultados. É importante notar, no entanto, que já não se trata das mesmas expectativas sobre a luz, na vida cotidiana. É razoável concluir que a luz cotidiana e a luz científica não são o mesmo objeto, de acordo com essa argumentação.

Após analisar esse exemplo de construção de objeto científico, a partir de seu equivalente cotidiano, a seção seguinte trata de avançar para além da abordagem de Schrödinger e de sua interpretação. Inicia-se, por conseguinte, um desdobramento que toma como base as ideias expostas anteriormente, a fim de propor uma abordagem para o processo de construção dos objetos literários. É preciso incluir a experiência da desfamiliarização, nessa caracterização, uma vez que esta difere das construções anteriores, pois se constitui em experiência estética e lida com objetos artísticos. O caso da luz será retomado mais adiante, de modo a ilustrar a aplicação de tais ideias em exemplos da própria literatura, enfatizando seu papel enquanto objeto científico, e também cotidiano, nas obras literárias. Todavia, este não é o único exemplo a ser utilizado; outros serão analisados, a fim de fornecer uma visão mais completa do processo que se pretende exemplificar.

5 CONSTRUÇÃO DOS OBJETOS LITERÁRIOS

Para explicar essa construção, o modelo schrödingeriano exposto anteriormente será tomado como base, pressupondo-se que os mesmos padrões que seguimos para construir a realidade cotidiana e também a científica são usados, repetidos e modificados, quando da construção dos objetos e contextos da literatura enquanto experiência artística⁹. Além disso, sugere-se aqui que a desfamiliarização é um processo necessário para explicar a construção da esfera literária, pois é através dela que fazemos uma revisão das expectativas e revisitamos as sensações que são parte dos invariantes dos objetos. A desfamiliarização constitui o momento que mais caracteriza a leitura de literatura como experiência estética, tornando-a tão singular e marcante. Conforme Shklovsky (1917, p. 12), é quando a literatura alcança seu maior e mais duradouro impacto.

Antes de partir para essa análise, é necessário discutir um ponto no qual parece haver atrito entre a abordagem da desfamiliarização e algumas afirmações de Schrödinger. Ele argumenta que os objetos do âmbito científico não são os mesmos que os objetos do cotidiano. Quando a ciência aborda o Sol, por exemplo, toma o seu invariante, muda algumas expectativas nele e abandona as sensações, passando a ser constituído apenas de pura configuração, ou percepções virtuais. A desfamiliarização sugere que os objetos são retirados de um contexto e colocados em outro; por exemplo, do cotidiano para a literatura, ou da ciência para a literatura. Porém, a abordagem de Schrödinger possibilita identificar a desfamiliarização com a quebra ou modificação de expectativas que constituem o objeto. A quebra de expectativas, por sua vez, altera a ontologia dos objetos. Pode-se afirmar, portanto, que os objetos que construímos na literatura não são os mesmos que os cotidianos ou os científicos.

Construir o contexto de uma obra de arte, no caso de um livro, segue um processo parecido com o descrito para a construção da realidade cotidiana, na abordagem aqui adotada. Mas, enquanto lemos, não estamos tendo contato direto com o mundo empírico; por isso, não formamos novas sensações. Logo, os objetos literários não são de mesma constituição que os cotidianos. Tampouco são puros invariantes ou puras configurações, somente, como os científicos.

⁹ Já mencionamos uma aproximação da desfamiliarização com conceitos de Dewey, sendo que as menções a experiência estética e obra de arte, bem como objeto artístico, seguem as suas concepções, em *Art as Experience* (1934).

De acordo com Schrödinger, a experiência e o contato com o mundo nos fazem construir a realidade cotidiana. Uma vez construída sua base central, alguns invariantes são mantidos para resgate imediato, quando outro contato é necessário com o objeto. Esse contato pode ser lembrar-se, simplesmente, do objeto. Na leitura de literatura, resgatamos muitos invariantes para construir o contexto da obra, como se estivéssemos nos lembrando dos objetos. Se fosse apenas isso, a leitura não seria uma experiência diferente da lembrança em geral. Mas há momentos que nos envolvem mais ativamente na construção dos objetos literários, da mesma maneira que em obras de arte de outros tipos: as ocorrências da desfamiliarização. Esses momentos parecem alterar as expectativas que ajudam a constituir os objetos e exigem que se retome a construção, como se fosse a primeira vez que temos contato com eles. Assim, a consciência é ativada, a atenção se volta para esse objeto, a experiência é mais profunda e as conexões usuais com outros objetos do contexto nos quais eles sempre apareciam são quebradas. O objeto em questão, além de colocado no contexto da arte, ainda é deslocado de contexto no livro, fazendo-nos experienciá-lo novamente e reconstruí-lo.

Ao abrir os invariantes e repensar sua configuração, revendo as expectativas que os compõem, chegamos perto novamente das sensações que estão presentes nessa configuração do objeto cotidiano. Nesse sentido, o processo parece semelhante ao que ocorre, quando da construção de parte dos objetos científicos. Por vezes, tomam-se invariantes cotidianos e mudam-se expectativas dentro deles, dando ao objeto nova configuração, sendo que a nova construção resultante é constituída apenas de expectativas. Nesse caso, as sensações são abandonadas.

A fim de ilustrar com mais clareza essa argumentação, são explorados, a seguir, alguns exemplos que reforçam essas afirmações.

6 DESFAMILIARIZAÇÃO NA LITERATURA: ALGUNS EXEMPLOS

Nos exemplos apresentados a seguir, tanto o resgate de invariantes quanto a desfamiliarização, trazendo quebra de expectativas com relação a objetos cotidianos, podem ser observados. O estudo da construção dos objetos científicos na ficção científica será analisado na próxima seção.

Em primeiro lugar, tomemos um caso de puro resgate de invariantes. Voltando a usar o exemplo da luz, dois breves trechos, nos quais nossa relação

cotidiana com a luz aparece, na obra *The Invisible Man*, de H. G. Wells (1897a), serão examinados.

No segundo capítulo do livro, que apresenta a estadia do homem invisível em uma hospedaria e as reações de seus anfitriões a seus comportamentos estranhos (Wells, 1897a, cap. 2), o narrador descreve a seguinte cena, na qual a anfitriã se aproxima da porta do cômodo em que está alojado o Homem Invisível:

Ao abri-la, viu que o hóspede estava sentado na poltrona em frente à lareira, aparentemente cochilando, com a cabeça enfaixada pendida para o lado. A única luz do aposento era o brilho vermelho do fogo – que se refletia em seus olhos como sinais de perigo numa ferrovia, deixando nas trevas o rosto caído –, além dos últimos vestígios da luz do dia que entravam pela porta recém-aberta. Tudo sombrio e indistinto, ainda mais aos olhos dela, que acabara de acender o lampião. Por um segundo, porém, teve a impressão de que o homem que via tinha uma boca enorme – tão grande que engolia totalmente a porção inferior do rosto, assim, escancarada. Foi uma sensação momentânea: a cabeça enfaixada de branco, os óculos monstruosos e o abismo desproporcional por baixo deles. Mas nesse momento ele se mexeu, endireitou-se na poltrona e ergueu a mão. Ela abriu totalmente a porta para que a sala ficasse mais iluminada e então conseguiu vê-lo melhor, com o lenço cobrindo-lhe o rosto, exatamente como fizera com o guardanapo. Tinha sido enganada pelas sombras, concluiu (WELLS, 1897b, p. 14-15).

Esse trecho enfatiza, de início, o fogo que ardia na lareira nesse aposento, revelando o homem invisível procurando conforto em forma de aquecimento. Um pouco da luz do dia entra, mas, mesmo assim, não o suficiente para que a anfitriã confie nas imagens que seus olhos lhe mostram. Ao ver algo que lhe parece fantasmagórico, isto é, a boca desmedidamente enorme de seu hóspede, ou melhor, um buraco no lugar de sua boca, não tarda a atribuir essa visão à falta de luz. Quando ela deixa mais luz entrar no aposento, sente-se mais segura de seus sentidos.

Pode-se notar aqui a relação cotidiana com a luz, a mesma ressaltada anteriormente: a luz que aquece, que traz conforto, segurança, que nos permite ver e poder confiar em nossa visão. Mais um exemplo que enfatiza a sensação de conforto trazida pela luz pode ser encontrado em um dos capítulos finais do livro:

Não me sentia seguro ali. Havia muita gente circulando, e resolvi perambular mais um pouco, até que cheguei a uma seção, no andar de cima, que continha centenas de camas, e, atrás delas, encontrei finalmente um lugar para descansar, no meio de uma pilha de colchões. O lugar era bem iluminado e agradavelmente aquecido, e resolvi ficar ali por um tempo, até a hora de fechar, sempre de olho nos vendedores e clientes que vagavam por perto. Pensei que depois poderia conseguir comida e roupa (WELLS, 1897b, p. 138).

O trecho destacado faz parte do relato da fuga do cientista Griffin, o Homem Invisível, depois de ter sido bem-sucedido no experimento que o leva à invisibilidade (Wells, 1897, p. 154-166). O próprio personagem narra as dificuldades pelas quais passou, em sua fuga, até que o frio começa a ser muito intenso e uma tempestade de neve se aproxima. É nesse contexto que Griffin encontra a loja onde se abriga, e o lugar que considera mais seguro: além de longe das pessoas, é “bem iluminado e aquecido”. O personagem alia essa segurança a roupas e comida, os quais terá à sua disposição na loja, encontrando conforto na ideia de que estará seguro ali. Apesar de ter tido seu corpo modificado na relação física com a luz, ele ainda precisa da segurança que a luz cotidiana pode proporcionar, especialmente nesse momento em que se sente extremamente frágil e desprotegido.

É interessante notar que exemplos em que apenas os invariantes são resgatados não vêm facilmente à memória. Relendo *The Invisible Man* com a atenção voltada em busca de um desses casos, verifica-se que Wells usa constantemente a luz nessa acepção cotidiana. Todavia, essas ocorrências não são marcantes, passando despercebidas em uma leitura que não esteja focada nesse ponto específico. Uma análise mais detida mostra uma aparente intencionalidade de Wells em realçar o aparecimento da luz, na novela, em virtude da centralidade do conceito para o seu argumento principal. Mesmo assim, tais trechos não se tornam tão facilmente recordáveis como os casos de desfamiliarização, os quais provocam experiências mais marcantes, ao exigir a reforma de nossos invariantes. Alguns desses exemplos serão explorados a seguir.

Em *The Time Machine*, H. G. Wells (1895a) estimula a rever a relação cotidiana com a luz, levando o Viajante no Tempo a uma época na qual parte da humanidade está condenada a viver nos subterrâneos. Os seres que levam sua existência desse modo são os Morlock. Para eles, a luz é sinônimo de ameaça; a escuridão, de segurança e possibilidade de alimento. Por outro lado, para os seres que habitam o mundo iluminado, os Eloi, a relação com a luz é levada a

extremos. Se, antes, esta significava conforto e segurança, a sua ausência não só retira essa segurança como intensifica sobremaneira o medo e a sensação de perigo. Quando a luz do sol se esvai ao fim do dia, esses seres são vítimas de um pavor extremo, proveniente da certeza de que, se não encontrarem abrigo, algo de terrível acontecerá (WELLS, 1895a, p. 68-86).

O relato do encontro com os seres da superfície pelo Viajante no Tempo, em especial de seu relacionamento com um Eloi, que ele vê como uma moça¹⁰, chamando-a de Weena, exemplifica bem a dependência dessas criaturas com respeito à luz e seu terror extremo diante da escuridão. Referindo-se a Weena, ele explicita:

Foi através dela, também, que aprendi que o medo não tinha sido extinto naquele mundo. Ela era bastante corajosa durante o dia e tinha uma estranha confiança em mim, porque certa vez, num impulso bobo, fiz trejeitos ameaçadores contra ela, que se limitou a rir. Mas ela temia a escuridão, temia as sombras, temia tudo que fosse escuro. As trevas eram a única coisa que a amedrontava. Era uma reação extremamente intensa, que me deixava meditativo, observando-a. Descobri então, entre outras coisas, que aquelas criaturas sempre se reuniam nos grandes edifícios depois de escurecer e que sempre dormiam em grupos (WELLS, 1897b, p. 77-78).

Nesse ponto, o personagem ainda não havia tomado conhecimento dos seres que viviam no subterrâneo, julgando que a humanidade havia se reduzido apenas aos Eloi. Mas ele não tardou a se defrontar com as criaturas que habitavam a escuridão. O trecho em que o Viajante no Tempo relata o momento quando se dá conta da bifurcação na evolução humana também exemplifica a relação desses seres com a luz e a escuridão. Ao procurar abrigo do calor excessivo e do sol escaldante¹¹, O Viajante no Tempo encontra uma galeria escura:

Em contraste com a luz intensa do lado de fora, naquele local reinava uma escuridão impenetrável. Entrei às apalpadelas, porque a mudança brusca aos olhos criava pontos de luz colorida que dançavam diante de mim. De súbito, parei, estupefato. Um par de olhos, luminosos devido ao reflexo da luz do dia lá fora, me observava das trevas (WELLS, 1897b, p. 80).

¹⁰ Vale notar que Wells destaca que é o Viajante no Tempo que a vê como “moça”. Ele diz: “encontrei a moça – ou pelo menos era assim que eu a via.” (WELLS, 1897a, p. 36)

¹¹ O Viajante no Tempo relata que o sol e o calor são bem mais intensos ali do que em sua época, sugerindo um aquecimento do planeta, ao longo dos séculos (ver Wells, 1895a, p. 24).

Cambaleante, enquanto seus olhos se adaptavam à escuridão, o narrador sente tocar em algo macio:

Virei-me, com o coração aos pulos, e vi uma pequena figura semelhante a um gorila, com a cabeça abaixada de modo peculiar, cruzando o espaço banhado de sol às minhas costas. O ser esbarrou num bloco de granito, cambaleou, mas instantes depois tinha desaparecido nas sombras debaixo de uma pilha de destroços. (WELLS, 1897b, p. 80).

Claramente o ser se atrapalhava, tendo de se mover na luz e, depois de esbarrar nos escombros, foge para o seu refúgio. O Viajante no Tempo resolve perseguir a criatura, recorrendo à luz de um dos fósforos que leva consigo, para tentar avistá-la mais uma vez: “Acendi um fósforo e, olhando pela boca do poço, vi uma criatura branca, pequena, que descia me fitando com grandes olhos brilhantes. Senti um calafrio. Parecia tanto uma aranha humana!” (WELLS, 1895b, p. 82)

Ao descrever essas criaturas, Wells assume que o ambiente no qual vivem, de alguma forma, condiciona suas características físicas¹². Os detalhes sobre a evolução desses seres não é o foco aqui, porém, tais características físicas também acabam condicionando sua relação com a luz, na descrição de H. G. Wells. Por exemplo, eles não são adaptados para andar livremente à luz do dia. Seus olhos e pele são vantajosos apenas para a vida subterrânea e para as caçadas na escuridão da noite, já fora das galerias. Caso tentem se aventurar às claras, ficarão fragilizados. Sua segurança é, na verdade, a escuridão, ao contrário do Viajante no Tempo e também dos Eloi.

Enquanto leitores, estranhamos essa nova relação com a luz nos dois casos, de Eloi e Morlocks. Para compreender os Eloi e sentir o que eles sentem, somos forçados a mudar o modo como vemos a luz: exagerar a segurança diante dela e o terror diante de sua falta. Nossas expectativas com respeito à luz cotidiana, portanto, mudam, e isso é conseguido descontextualizando-a, indicando que, para outros, essa relação pode ser diferente. No caso dos Morlock, sua maneira de se relacionar com a luz é contrária à nossa, ficando ainda mais evidente a modificação que precisamos fazer em nossas expectativas. O mais eficiente na experiência causada por essa desfamiliarização é que o

¹² Provavelmente Wells se baseia em teorias evolucionistas, para insinuar que os mais adaptados ao subterrâneo buscam refúgio e se sobressaem, nesse ambiente, surgindo aos poucos grandes grupos vivendo dessa maneira. Para mais informações sobre as teorias evolucionistas nas obras de H. G. Wells, ver Luckhurst, 2005, p. 33-37 e James, 2012, p. 51-64.

contexto muda, mas tem uma base fixa: ambos os seres ainda são humanos, o que nos faz estranhar ainda mais tais mudanças, porque, em princípio, se trata de nossa própria espécie. Poderíamos ser Eloi ou Morlock. É, em última análise, de nós mesmos que o livro está falando.

O trecho em que o Viajante chama o ser que vê na galeria escura de “aranha humana” exemplifica esse sentimento. Ele vê algo que parece familiar, estranhamente familiar, a ponto de identificar ali o humano, entretanto, vê outros traços que o fazem alterar as conexões usuais do humano com seu contexto. Tentando resgatar invariantes para identificar a criatura que vê, ele invoca duas imagens: a do humano e a da aranha. Por fim, é obrigado a quebrar o invariante de humano, abri-lo, mudar as expectativas com relação a ele e reformular o conceito de humano. Wells ainda acrescenta à fala do personagem que ele sente “um calafrio” ante essa imagem estranhamente familiar, sugerindo o terror que deparar-se com esse destino de nossa espécie pode causar.

Esse processo parece assemelhar-se ao que Shklovsky define como desfamiliarização. Para explicitar esse conceito, Shklovsky (1917) usa um exemplo de Tolstói, no livro *Kholstomer*, em que a história é contada do ponto de vista de um cavalo. Em particular, a noção de posse é colocada em xeque nesse trecho, de sorte que Tolstói, por meio da desfamiliarização, nos obriga a reconstruir essa noção. O cavalo reflete sobre a palavra “meu”, observando que alguns que o chamam “meu cavalo” não montam nele, outros sim; que alguns são amáveis com ele, outros não (em geral, os mais amáveis não o chamam de “meu”) (SHKLOVSKY, 1917, p. 7). Ao final de várias reflexões como essas, o cavalo conclui:

À medida que minhas observações avançavam, no entanto, tornei-me mais e mais convencido de que esse conceito de “meu” era inválido, não apenas para nós, cavalos, mas também para pessoas humanas, isto é, que ele representa nada mais que o instinto básico e bestial do homem de reivindicar propriedade para si mesmo (TOLSTÓI, apud SHKLOVSKY, 1917, p. 7, tradução nossa).

Enfatiza Shklovsky (1917, p. 6, tradução nossa): “A estratégia de Tolstói consiste em não chamar as coisas pelo nome, mas descrevê-las como se fossem percebidas pela primeira vez.” Ao se deparar com um cavalo explicitando sua incapacidade em compreender por que os seres humanos o chamavam de “meu cavalo”, ou por que usavam essa palavra “meu” para coisas e para pessoas, o

leitor desperta e é levado a rever e questionar o conceito de posse, tão arraigado na sociedade, que passa despercebido na vida comum.

A estratégia de Wells se parece com a de Tolstói, em *Kholstomer*, mas não é exatamente a mesma. Na desfamiliarização descrita por Shklovsky, especificamente no exemplo das reflexões do cavalo em *Kholstomer*, vamos em busca do conceito de posse e de como o usamos no cotidiano, e este já está muito automatizado para nós. Somos obrigados então a revê-lo, pois ele é colocado em outro contexto, no livro. Por sua vez, alguns objetos com que nos deparamos na ficção científica não são familiares e procuramos neles algo de familiar. Vamos em busca de algum invariante que conhecemos, quase o reconhecemos, porém, é preciso um esforço a mais. Pode-se concluir que, na ficção científica, a percepção se torna ainda mais laboriosa, quando é preciso mais esforço para reconhecer o familiar em seres e objetos estranhos.

7 OBJETOS CIENTÍFICOS NA FICÇÃO

Na experiência com objetos científicos, na literatura, também é possível identificar os dois tipos de processos descritos para o caso dos objetos cotidianos. Eles podem aparecer apenas causando resgate de invariantes, não mudando suas conexões comuns. Por exemplo, seria o caso de uma história que trata de uma teoria científica já existente, não sugerindo nenhuma diferença em nossa experiência com ela. Por outro lado, os objetos e teorias científicas também podem aparecer de modo a provocar o processo de desfamiliarização, ocasionando a reabertura dos invariantes construídos desses objetos.

É importante considerar que há diferentes graus de contato do sujeito com objetos científicos, dependendo de sua experiência anterior com eles. Para alguns, pode ser que a ideia de espaço-tempo, utilizada em *The Time Machine*, seja algo já estabelecido, enquanto, para outros, ela pode causar desfamiliarização, ao ser aventada pela primeira vez. Em certa medida, é preciso igualmente levar em conta que isso ocorre com objetos cotidianos. Essas diferenças na experiência podem decorrer da época, local e cultura em que o sujeito está inserido, por exemplo. No caso dos conceitos científicos, contrastes desse tipo podem também ser causados pelo grau de contato com a ciência, bem como com uma área ou teoria científica específica.

Pode-se dizer que os textos de H. G. Wells são voltados para um público interessado em ciência, mas não extremamente especialista¹³. É possível identificar parte do público-alvo, em *The Time Machine*, através dos ouvintes do Viajante no Tempo, no primeiro capítulo do livro. Dentre esses ouvintes, estão representados alguns perfis dos possíveis interessados no tema: um psicólogo, um médico, o prefeito etc. Já em *The Invisible Man*, na explicação teórica feita por Griffin, nos capítulos finais, o médico Dr. Kemp pode ser tomado como o público possível de Wells. Alguém com alguma base em física, mas que não é especialista no assunto.

No caso de ambas as novelas usadas como exemplo, não há necessidade de conhecimento avançado em matemática ou física, uma vez que as explicações são feitas de maneira clara, sendo perfeitamente possíveis de ser acompanhadas com uma base mínima. Em *The Time Machine*, por exemplo, o Viajante pressupõe conhecimento de geometria euclidiana, mas, mesmo assim, faz uma breve explicação que esclarecerá também aos leitores menos familiarizados com o tema. De posse dos princípios básicos, todos terão igualdade de condições para ir além, no momento da desfamiliarização, dando o salto que modificará as expectativas e fará rever o objeto científico, embora recém-construído para o leitor. Portanto, esse processo irá ocorrer, mais cedo ou mais tarde. Ele pode acontecer já no momento de conceber a geometria quadrimensional ou, apenas mais adiante, no momento de rever a conceituação de tempo. Pode se dar ao compreender as leis da refração e reflexão, ou apenas mais tarde, quando da revelação da grande descoberta que torna a invisibilidade teoricamente possível. Enfim, o processo certamente irá ocorrer, quando os experimentos forem levados a cabo. É experienciando que o tempo se comportou na ficção de forma diferente da usual, tendo como consequência a viagem no tempo, ou que a matéria de fato teve sua estrutura alterada, quando a fórmula da invisibilidade foi aplicada, que se completa a desfamiliarização com relação aos conceitos apresentados.

A fim de reforçar as ideias aqui apresentadas, serão explorados dois exemplos de uso de conceitos científicos em H. G. Wells, retirados das obras *The Time Machine* e *The Invisible Man*.

Em *The Time Machine*, a viagem no tempo pressupõe a hipótese científica do espaço-tempo (WELLS, 1895a, p. 3-6). Essa teoria ainda não

¹³ Simon James sugere que Wells tinha em mente um leitor com gosto acima da média, preparado para inovações em literatura (ver James, 2012, p. 10). James aponta também a importância dada por Wells para a cultura científica, propondo sua união com a artística (ver James, 2012, p. 13).

estava consolidada, mas se sabe que Wells acompanhava o desenvolvimento da ciência da época, inclusive através de revistas científicas. Segundo Tavares, a conferência de Simon Newcomb, citada em *The Time Machine*, provavelmente se refere a uma conferência real sobre a possibilidade de concepção de uma geometria quadridimensional, ministrada em 1893 e publicada na revista *Nature*, em 1894 (WELLS, 1895b, p. 165, nota de tradução 1).

Nessa novela, Wells empreende já de início a explicação teórica sobre a possibilidade da viagem no tempo, no trecho em que o Viajante no Tempo está reunido com alguns colegas, dentre eles o narrador da história. Nas páginas 3 a 6, o Viajante, em um diálogo que lembra o socrático, tenta convencer os colegas de que a teoria de base de seu experimento é fundamentada (WELLS, 1895a, p. 3-6). Através da voz desse cientista, o próprio Wells está trabalhando no convencimento do leitor sobre o mesmo ponto. E esse ponto gira em torno da aceitação da noção de espaço-tempo e também de certas características da quarta dimensão da realidade, além da relação da consciência humana com ela.

O intuito do Viajante no Tempo é persuadir seus ouvintes de que são quatro as dimensões dos objetos reais, sendo que a quarta dimensão é em geral negligenciada pela nossa percepção:

- Parece-me claro – prosseguiu o Viajante no Tempo – que qualquer objeto, para ser real, deve se estender em *quatro* direções: deve ter Altura, Largura, Espessura e... Duração. Porém, devido a uma limitação natural dos nossos sentidos, que já explicarei, desprezamos este último aspecto. Existem, na verdade, quatro dimensões, três das quais constituem os três planos do Espaço e uma dimensão adicional, o Tempo. Temos, no entanto, a tendência a estabelecer uma distinção enganosa entre as três primeiras e a última, porque nossa consciência se move de maneira intermitente em uma direção só, ao longo do Tempo, desde o começo até o fim da nossa vida (WELLS, 1895b, p. 16, grifo do autor).

Até esse ponto, as ideias de Wells, apesar de ainda não totalmente incorporadas ao paradigma vigente na física, não ultrapassam o que já estava no ar, na ciência da época. Wells desfamiliariza essas concepções, quando examina a dimensão do tempo sob uma ótica especial, argumentando que o movimento através do tempo é possível:

Nossa existência mental, que é imaterial e não tem dimensões, percorre a dimensão do Tempo a uma velocidade uniforme desde o berço até o túmulo. Do mesmo modo como estaríamos em movimento constante de

descida se começássemos nossa existência cem quilômetros acima do solo (WELLS, 1895b, p. 19).

O Viajante declara: “É um erro afirmar que não podemos nos mover no Tempo.” (WELLS, 1895b, p. 19). Sublinha que o gérmen de sua descoberta está justamente aí: “[...] por que motivo não pode ele imaginar que um dia será capaz de acelerar ou interromper seu deslocamento ao longo da dimensão do Tempo, ou mesmo retornar e viajar no sentido contrário?” (WELLS, 1895b, p. 20). Essa pergunta é o clímax do processo; é o momento em que o leitor se expõe, epistemologicamente, para mudar expectativas em relação ao conceito científico de tempo. É a partir da quebra das associações e leis científicas usuais para com a dimensão do tempo que surge a possibilidade de viagem no tempo, e o restante da história pode então se desenvolver.

Completando o processo, o resultado experimental é a maior arma de convencimento sobre a confirmação da teoria física em jogo. A experimentação é necessária à teoria, não tendo sido realizada na física até então. É preciso quebrar várias expectativas para imaginar como possível essa confirmação experimental, a qual é também o clímax de outra novela de Wells, *The Invisible Man*. Nela, ao contrário do livro citado anteriormente, a explicação teórica vem apenas depois que os leitores já se depararam com o resultado do experimento. Mesmo assim, este é mencionado novamente ao final da explicação teórica, completando o processo de desfamiliarização.

Essa explicação teórica está bem detalhada no capítulo “Certain First Principles”. Nele, Griffin, pedindo ajuda e encontrando refúgio na casa do Dr. Kemp, seu antigo colega dos primeiros anos de faculdade, explica como chegou à ideia e como iniciou a pesquisa que acabaria por torná-lo invisível. Ele começa explicando que abandonou medicina, curso que iniciou junto com Kemp, para fazer física, passando a se dedicar ao estudo da óptica:

E não fazia nem seis meses que me dedicava àquilo quando a luz atravessou a rede, brilhando, de repente, de maneira ofuscante! Descobri um princípio geral de pigmentos e refração, uma fórmula, uma expressão geométrica envolvendo quatro dimensões (WELLS, 1897b, p. 113-114).

Griffin conta que, àquela altura, se tratava apenas de uma ideia:

Mas não se tratava de um método, e sim uma ideia que poderia resultar num método, pelo qual seria possível, sem modificar qualquer outra propriedade da matéria, exceto as cores, em alguns casos, reduzir o índice de refração de uma substância, sólida ou líquida, para o do ar, visando propósitos práticos (WELLS, 1897b, p. 114).

Explicado o propósito do experimento de Griffin, o Dr. Kemp ainda não compreende como ele teria conseguido deixar um ser humano invisível. Griffin inicia então uma explicação básica sobre a refração na óptica. Pode-se afirmar que, para quem já está familiarizado com tais princípios, tem-se apenas uma revisão dos objetos da ciência, simples resgate de invariantes:

Mas considere que a visibilidade de um corpo depende de sua ação em relação à luz. Um corpo pode absorver a luz, refleti-la, refratá-la, ou as três coisas. Mas se não refletir, não refratar nem absorver a luz, esse corpo não será visível. Você vê uma caixa vermelha e opaca, porque a cor absorve uma parte da luz e reflete o resto, toda a frequência vermelha da luz, na sua direção. Se ela não absorvesse nenhuma parte específica da luz, refletindo a luz totalmente, ela seria vista como uma caixa branca brilhante. Prateada! Uma caixa feita de diamante não absorveria muita luz, nem refletiria muito com sua superfície externa, mas, aqui e ali, onde as superfícies fossem favoráveis, a luz seria refletida e refratada, e você teria uma impressão visual de uma série de brilhos, reflexos e transparências, uma espécie de esqueleto de luz. Já uma caixa de vidro não seria tão brilhante nem tão claramente visível como uma caixa de diamante, porque haveria menos refração e menos reflexão (WELLS, 1897b, p. 114-115).

Ainda especulando sobre as possibilidades de se diminuir a quantidade de reflexão e refração do corpo em um meio, Griffin continua:

E se você mergulhasse uma lâmina de vidro comum na água, ou mais ainda, se utilizasse algum líquido mais denso do que a água, a lâmina desapareceria quase totalmente, porque a luz que passaria da água para o vidro seria muito pouco refratada ou refletida, quase não sendo afetada. Ficaria tão invisível quanto o gás de hulha ou o hidrogênio no ar. E precisamente pela mesma razão!

(WELLS, 1897b, p. 115)

Até aí, a explicação apenas retoma propriedades e leis já conhecidas, bem estabelecidas na física. A lei da refração na forma atual se deve a Descartes, tendo sido estudada por Snell e Fermat, sendo portanto bem

conhecida há séculos, em 1897 (BARTHEM, 2005, p. 3-10). Griffin segue, em sua fala, perseguindo a conclusão de que alguns materiais podem se tornar transparentes, desde que se injete neles alguma substância, como mergulhar uma folha de papel em óleo. Inclusive o corpo humano. Então, começa o processo de quebra de expectativas:

E não é só o papel, mas a fibra de algodão, de linho, de lã, de madeira, e os ossos, Kemp, a *carne*, Kemp, o *cabelo*, Kemp, as *unhas* e os *nervos*, Kemp. Na verdade, todos os tecidos que constituem o ser humano, com exceção do pigmento vermelho do sangue, e do pigmento escuro do cabelo, são transparentes e incolores. Só isso basta para que nos tornemos visíveis uns aos outros. Porque, em sua maioria, as fibras de um ser humano não são mais opacas do que a água (WELLS, 1897b, p. 116, grifos do autor).

É preciso dar um salto epistemológico para imaginar que exista uma fórmula capaz de tornar os tecidos humanos invisíveis no ar. Os grifos que Wells imprime, nesse trecho, além da repetição do nome de Kemp, também reforçam a importância do processo de mudança que acaba de começar. Resolvido o problema dos pigmentos do sangue e dos cabelos, seria possível tornar-se totalmente invisível: “- Sabe os pigmentos vermelhos do sangue? Eles podem ficar brancos, incolores, sem perder qualquer uma de suas funções.” Kemp deu um grito de incredulidade e espanto (WELLS, 1897b, p. 117).

A esta altura, o leitor está certamente na mesma situação de Kemp. Como se não bastasse a desestruturação necessária para aceitar a transparência da matéria do corpo humano, devemos alterar profundamente expectativas com relação a propriedades da matéria e dos pigmentos. Griffin encontrou uma maneira de fazê-los transparentes e, ao saber disso, somos tão sacudidos de nossas crenças científicas quanto Kemp.

Não só a reação de Kemp induz à importância dessa etapa, na obra, como a atitude do próprio Griffin, relatando o momento de sua descoberta, que, segundo ele, foi “arreatador”. “Realizar algo assim seria transcender a própria magia.”, frisa Griffin (WELLS, 1897b, p. 118). O uso do termo “magia” aponta para a sugestão de algo ainda desconhecido epistemologicamente para o leitor. Assim, é possível notar o esforço de Wells para realçar esse trecho. De posse de todas as ferramentas essenciais, o leitor compartilha da marcante experiência do cientista revolucionário em modificar teorias científicas estabelecidas.

No capítulo seguinte, Griffin descreve o experimento levado a cabo, primeiro com um pedaço de tecido, depois com um gato e finalmente com ele mesmo:

Foi horrível. Eu não esperava tanto sofrimento. Uma noite de angústia dilacerante, náuseas e desmaios. Eu cerrava os dentes, sentindo minha pele queimando, meu corpo todo queimando. Mas resisti como pude. Agora eu entendia porque o gato miara tanto até que eu lhe desse o cloróformio. Por sorte, eu vivia sozinho naquele quarto, sem companhia alguma. Houve momentos em que só me restava soluçar e gemer. Porém mantive-me firme, até que me tornei insensível. Acordei debilitado, no escuro. A dor tinha passado. Achei que ia morrer, mas pouco me importava. Nunca me esquecerei daquele amanhecer, e do horror de ver que minhas mãos pareciam feitas de vidro opaco e perceber que elas iam ficando cada vez mais claras e translúcidas com o passar das horas, até que fui capaz de enxergar através delas o quarto bagunçado, mesmo fechando as pálpebras, também transparentes. Meus braços e pernas foram ficando vítreos, os ossos e as artérias tornaram-se indistintos e desapareceram e a última coisa a sumir foram os pequenos nervos esbranquiçados. Rangi os dentes e aguentei até o fim (WELLS, 1897b, p. 127).

A circunstância da aplicação do experimento no próprio cientista é cuidadosamente descrita como bastante dolorida e demorada, o que ajuda a deixá-lo marcado junto com a experiência de se estar presenciando e experienciando a aplicação bem-sucedida da teoria. Nesse sentido, o processo pode ser comparado ao que Shklovsky descreve como desfamiliarização, pois torna a percepção um processo longo e laborioso. É uma das ocasiões em que o leitor precisa lutar com os trechos do livro, os quais não passam pela leitura despercebidos.

Ao acompanhar o sofrimento de Griffin, que é parte de um experimento científico, somos expostos à confirmação experimental das ideias que acompanhamos passo a passo. Com essa descrição, Wells fornece ao leitor, em um processo longo e laborioso, o ponto final da desfamiliarização com relação a certos objetos científicos. A matéria, o corpo humano, os pigmentos, a luz, a refração, tudo precisa ser revisto e reformulado. Pode-se dizer que a transformação de Griffin representa a dificuldade da transmutação de nossas ideias e dos objetos cotidianos e científicos construídos anteriormente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após o exame da exposição feita neste artigo, conclui-se que é possível relacionar a construção de objetos presentes nas obras literárias com o processo de resgate de invariantes e com a construção de objetos científicos. É razoável afirmar também que a adição da desfamiliarização, conforme descrita por Shklovsky e expandida por Banes, é necessária para uma melhor compreensão do processo.

Sugere-se que, em alguns casos, o objeto literário resultante da desfamiliarização retoma sensações, quando resgata objetos cotidianos. Ou seja, o objeto do contexto literário não é constituído de pura configuração. Ele resgata invariantes, mas os modifica, obrigando à reconstrução do objeto, resgatando também o contato com as sensações que o constituem. Não se trata de um contato imediato, como no caso da construção da realidade cotidiana, mas de um contato mais profundo do que apenas reconhecimento. Trata-se de um processo especial, que traz um tipo de revisitação da sensação, típica da arte e peculiar da leitura de literatura.

Alguns trechos de Shklovsky reforçam essa interpretação. Por exemplo, quando o autor se refere à capacidade da arte de nos fazer sentir os objetos novamente: fazer uma pedra parecer pedra, ser sentida como pedra etc. Essas afirmações dão a entender, juntamente com o restante da argumentação de Shklovsky em torno da revitalização da percepção, que há um retorno às sensações, nesses momentos, fazendo-nos conscientes delas.

Banes também reforça a ideia de que a desfamiliarização é uma estratégia para revigorar a percepção, conforme foi visto ao longo deste texto. A autora cita vários exemplos relativos à dança, nos quais os espetáculos se utilizam da repetição e releitura de atitudes cotidianas, até que se passe a estranhá-las. Pode-se sustentar que passamos a vê-las com mais clareza. Como na performance *Water*, de Robert Whitman:

Water, uma performance multimídia que ocorreu em uma estrutura temporária em uma rua particular em Los Angeles, envolveu uma grande quantidade de água e muitas atividades envolvendo lavar. Tomar um banho e fazer a barba são os eventos mais cotidianos; mangueiras, câmaras de ar e baldes são os objetos mais ordinários. Ainda assim, da maneira com que foram reunidos, particularmente seus ritmos e rimas, eles se tornaram estranhos [*unfamiliar*]: estranhamente evocativos, poéticos e oníricos, misturando corpos humanos e objetos, de uma maneira surrealista (BANES, 2003, p. 5, tradução nossa, ênfase da autora).

A recontextualização também é frisada por Banes como importante para o processo. Contudo, a desfamiliarização não resulta apenas de deslocamento de contexto. Muitos objetos são deslocados de contexto para a literatura, através do resgate de seus invariantes, não resultando na experiência da desfamiliarização, conforme visto em alguns exemplos. O mesmo ocorre com objetos científicos. Além disso, a própria construção de objetos científicos pode se dar no momento da leitura de ficção. Em geral, esta acontecerá para embasar cientificamente o leitor e assim possibilitar a desfamiliarização do conceito científico. A fim de que a desfamiliarização ocorra, no entanto, é preciso algo mais: um trabalho em direção à quebra de expectativas e mudança nas conexões usuais.

É interessante notar que a desfamiliarização pode envolver objetos cotidianos e científicos, ao mesmo tempo, como no caso do trecho no qual Wells descreve a transformação de Griffin em Homem Invisível. Acompanhá-la exige tanto mudanças com relação a conceitos científicos quanto cotidianos; na cena da transformação, estes se confundem, sendo que somos expostos e absorvemos as alterações nos dois âmbitos, ao mesmo tempo.

Relacionando o processo de desfamiliarização descrito e exemplificado por Shklovsky e Banes, este artigo sugere que é possível identificar um tipo específico de desfamiliarização na ficção científica. Nas obras desse gênero, muitas vezes coisas estranhamente familiares aparecem, nossa busca por elas em nosso banco de invariantes fracassa e somos obrigados a mudá-los. Mudar esses invariantes pode nos aproximar novamente das sensações, além de nos fazer viver experiências, como se fosse a primeira vez. Essa mudança gera reflexão e causa um sentimento de terror diante das possibilidades que se abrem. Além disso, pode trazer o discernimento sobre algo até então velado. Desautomatizamos a vida, enxergando-a de fato, depois dessas experiências.

Os exemplos apresentados corroboram essas afirmações. Por vezes, estranhamos a vida através da simples reflexão sobre um objeto comum, como nas obras de Tolstói. Esse estranhamento traz reflexões profundas, sem dúvida. Outras vezes, esse estranhar vem do deslocamento de contextos trazido pela ficção científica, tendo consequências profundas e marcantes em nossa experiência. Às vezes, é preciso imaginar que seja possível tornar-se invisível para estranhar o que é ser humano, o que é o corpo, o que é a matéria que compõe o universo ou mesmo o que são as leis que a ciência apresenta como verdadeiras. Outras vezes, é preciso imaginar possível a viagem no tempo, para que possamos refletir sobre o que significam realmente as instituições e os

costumes que perpetuamos e a que ponto eles poderiam ser mudados; não são, na verdade, fixos, como éramos tão automaticamente levados a pensar. Ver o humano nos Eloi e nos Morlock nos faz rever nossa identidade enquanto seres humanos. A experiência dessas leituras nos faz pensar se somos capazes de agir como Griffin, ou como seria ser Morlock.

Uma série de reflexões pode emergir nesses casos, como questões morais e éticas, políticas, sociais etc. Em nossa pesquisa, enfatizam-se as considerações epistemológicas e ontológicas, além de estéticas e científicas. Todavia, salienta-se a importância de que a defamiliarização na ficção científica também seja utilizada como ferramenta para se repensar outras questões de grande importância. É difícil separá-las – o que é feito neste artigo, para fins de estudo. A não fragmentação da experiência humana reforça a genialidade desses autores e autoras de literatura de ficção científica, os quais nos ajudam a defamiliarizar nosso próprio universo e nossos padrões, sejam eles morais, sejam éticos, políticos, racionais ou científicos. A leitura de uma frase pode ser o ápice de um processo que nos deixa, repentinamente, conscientes e atentos, despertando para questionar o aparentemente inquestionável.

MURR, C. E. Defamiliarization and science fiction: a schrodingerian approach to the construction of the literary object. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 3, p. 35-64, Jul./Set., 2020.

Abstract: This paper approaches the construction of literary objects in human experience, based on Schrödinger's ideas on the construction of reality, published between 1928 and 1964. It is suggested relating the construction of such objects to the Schrödingerian account of the processes of invariants' retrieve and construction of scientific objects. Nevertheless, such approach doesn't seem sufficient to explain certain cases. Hence, the addition of the notion of defamiliarization, advanced by Shklovsky in 1917 and revisited by Banes in 2003, is proposed. This conception consists basically in making familiar things strange, driving attention towards its direction, through a memorable experience. Defamiliarization seems adequate to describe moments in which expectations are broken and a return to sensations is observed. This article also explores some examples that illustrate those processes. Some fragments of H. G. Wells's works are examined and scientific objects that are restored on fiction are emphasized. Such analysis indicates that these objects are also submitted to defamiliarization, however differently from quotidian objects. Besides, some of the examined texts indicate that defamiliarization is intensified in Science Fiction reading.

Keywords: Schrödinger. Invariants. Defamiliarization. Science Fiction. H. G. Wells.

REFERÊNCIAS

- ASIMOV, I. **Understanding Physics**. Light, Magnetism, and Electricity. Vol. II. Chicago: A Mentor Book, New American Library, [1966] 1969.
- BANES, S. **Gulliver's Hamburguer**: Defamiliarization and the Ordinary in the 1960s Avant-Garde. In: BANES, S. (ed.), *Reinventing Dance in the 1960s*. Everything was possible. Madison: The University of Wisconsin Press, 2003, p. 3-23.
- BARTHEM, R. **A luz**. 1ª Edição. Coleção Temas Atuais de Física. São Paulo: Livraria da Física Editora, 2005.
- DEWEY, J. **Art as experience**. New York: Perigee, [1934] 2005.
- ELGIN, C. Making Manifest: the role of exemplification in Science and the Arts. In: DUTRA, L. H. (ed.), **Principia, Revista Internacional de Epistemologia**, Vol. 15 n. 3, dez. 2011, p. 399-413. Florianópolis: Núcleo de Epistemologia e Lógica, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.
- JAMES, S. J. **Maps of Utopia**. H. G. Wells, Modernity & the End of Culture. New York: Oxford University Press, 2012.
- LUCKHURST, R. **Science Fiction**. Cambridge: Polity Press, 2005.
- MURR, C. E. **Física Quântica e Objetividade Científica**: Algumas ideias filosóficas de Erwin Schrödinger. 2010. 162p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2010.
- LUCKHURST, R. **A realidade através do espelho**: Schrödinger e Russell no País da Objetivação. 2014. 323p. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2014.
- PASSOS, C., RIAUDEL, M., & ROSENBAUM, Y. Dossiê Figuras do estranhamento. In: **Literatura e Sociedade**, 20(20), 81-84. 2015.
- Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2237-1184.v0i20p81-84>>
- RUSSELL, B. **The Analysis of Mind**. New York: Watchmaker Publishing, [1921] 2010.
- SCHRÖDINGER, E. Conceptual Models in Physics and their Philosophical Value. In: SCHRÖDINGER, E. **Science and the Human Temperament**. Tradução de W. H. Johnston. London: George Allen & Unwin Ltd, [1928] 1935, p. 119-138.
- SCHRÖDINGER, E. **Science and Humanism**: Physics in Our Time. In: SCHRÖDINGER, E. **"Nature and the Greeks" and "Science and Humanism"**. Cambridge: Cambridge University Press, [1951] 1996, p. 101-172.
- SCHRÖDINGER, E. **Science, Philosophy and the Sensates**. In: BITBOL, M. (org.). "The Interpretation of Quantum Mechanics: Dublin Seminars (1949-1955)" and Other Unpublished Essays. Woodbridge: Ox Bow Press, [1954a] 1995, p. 123-130.

SCHRÖDINGER, E. **Nature and the Greeks**. In: SCHRÖDINGER, E. “Nature and the Greeks” and “Science and Humanism”. Cambridge: Cambridge University Press, [1954b] 1996, p. 3-99.

SCHRÖDINGER, E. **Mind and Matter**: the Turner Lectures. In: SCHRÖDINGER, E. “What is life?” with “Mind and Matter” and “Autobiographical Sketches”. Cambridge: Cambridge University Press, [1956] 2001, p. 93-164.

SCHRÖDINGER, E. **What is an Elementary Particle**. In: SCHRÖDINGER, E. Science, Theory and Man. Tradução de J. Murphy e W. H. Jonston. New York: Dover Publications, 1957, p. 193-223.

SHER, B. **Shklovsky and the Revolution**. Translator’s Introduction. In: SHKLOVSKY, V., [1917], *Theorie of Prose*. Champaign: Dalkey Archive Press, 1990.

SHKLOVSKY, V. **Art as Device**. In: SHKLOVSKY, V. *Theory of Prose*. Tradução de B. Sher. Champaign: Dalkey Archive Press, [1917] 2009, p. 1-14.

TAVARES, B. **Prefácio**. In: WELLS, H. G. *A Máquina do Tempo*. Rio de Janeiro: Editora Suma, 2018, p. 5-11.

WARHOL, A. **Brillo Box** (Soap Pads). Synthetic polymer paint and silkscreen ink on wood. Dimensions 17 1/8 x 17 x 14” (43.3 x 43.2 x 36.5 cm). New York, The Museum of Modern Art, 1964.

WELLS, H. G. **The Time Machine**. New York: Dover Publications Inc, [1895a] 1995.

WELLS, H. G. **A Máquina do Tempo**. Tradução de Braulio Tavares. Rio de Janeiro: Editora Suma, [1895b] 2018.

WELLS, H. G. **The Island of Dr. Moreau**. New York. Dover Publications Inc, [1896] 1996.

WELLS, H. G. **The Invisible Man**. E-book. Project Gutenberg, [1897a] 2004.

Disponível em: <http://www.gutenberg.org/ebooks/5230>. Acesso em 11 ago. 2017.

WELLS, H. G. **O Homem Invisível**. Tradução de Bruno Alexander. Porto Alegre: Ed. L&PM, [1897b] 2017.

Recebido: 28/01/2019

Accito: 22/02/2020

COMENTÁRIO


EXPERIMENTOS DE PENSAMENTO E FICÇÃO CIENTÍFICA

*Pedro Prikladnitzky*¹

Referência do texto comentado: **MURR**, C. E. Desfamiliarização e ficção científica: uma abordagem de base schrödingeriana à construção do objeto literário. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 35-64, 2020.

O texto “Desfamiliarização e ficção científica: uma abordagem de base schrödingeriana à construção do objeto literário” de Murr (2020) apresenta instigantes considerações sobre a construção de objetos científicos e a sua relação com obras de ficção. A comparação entre ficção e ciência nos remete, por sua vez, a uma série de questões relacionadas aos elementos centrais da reflexão filosófica da atividade científica: pode a ficção científica ser um instrumento relevante para a filosofia da ciência? O que um gênero literário, de cinema e entretenimento em geral poderia nos ensinar acerca das nossas ferramentas especulativas?

Ciência é uma atividade humana e social, que possui como finalidade a produção de um certo tipo de conhecimento. Essa especificidade está relacionada à institucionalização e à determinação de um método. A investigação da natureza do conhecimento científico e do seu método são temas caros à filosofia da ciência. Costumeiramente, essa investigação se desdobra

¹ Universidade Estadual de Maringá – UEM, Maringá, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-5741-1746> E-mail: prikladnitzky@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.04.p65>



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

nos seguintes aspectos: a epistemologia da observação e experimentação; os tipos de raciocínio (indutivo, dedutivo ou abdutivo); e a formação de hipóteses e teorias (HEMPEL, 2002). A compreensão desses dois últimos elementos, hipóteses e teorias, se beneficia enormemente da comparação entre objetos científicos e objetos de ficção, pois ambos são tipos de experimentos de pensamento (SCHENEIDER, 2015).

Experimentos de pensamento são artifícios da imaginação. São empregados para vários propósitos, como entretenimento, educação, análise conceitual, formação de hipóteses, seleção de teorias, entre outros. Um experimento de pensamento filosófico é uma situação hipotética que nos apresenta algo que costumeiramente ultrapassa os limites da tecnologia atual ou até é incompatível com as leis da natureza, mas que supostamente é capaz de revelar algo filosoficamente esclarecedor. Usados como uma ferramenta para auxiliar na compreensão de um cenário complexo ou para destrinchar um conceito abstrato, não consistiriam em um tema polêmico. Porém, experimentos mentais podem auxiliar na compreensão da realidade? Isto é, teorias e hipóteses que são desenvolvidas na nossa imaginação nos trazem lentes para enxergar o mundo? Há experimentos de pensamento que nos permitem adquirir novo conhecimento acerca da natureza sem dados empíricos? Se sim, de onde a nova informação viria, se não do contato com o objeto que está consideração no cenário imaginado? Essas questões são fundamentais para desenvolvermos uma concepção precisa de experimentos de pensamento científicos, pois muitos os reconhecem como uma ferramenta ocasional potente para o aumento da nossa compreensão da natureza. Nesse aspecto, tangenciamos o debate entre realismo e antirrealismo científico e a função atribuída às representações científicas. Ou seja, quando utilizamos expressões como “centro de massa”, “força gravitacional” ou “elétrons”, estamos nos referindo a coisas no mundo? (VAN FRAASSEN, 1980; HACKING, 1983). É esse uso de experimentos de pensamento que atrai mais atenção, seja na filosofia, seja na ciência (KUHN, 1977).

Qual é a diferença essencial entre experimentos mentais e experimentos empíricos? A resposta parece óbvia. Apenas um deles envolve experiência de algo no mundo. Isso, por sua vez, não é isento de pressuposição acerca das relações que a observação empírica tem com a realidade. Exceto pelo fato de serem realizados “na mente”, experimentos de pensamento são bastante similares a experimentos empíricos. Em ambos os casos, há um arranjo deliberado dos elementos que constituem o experimento. Nós observamos

o que acontece.² Após, extrai-se uma conclusão. Ainda que se possa alegar a sua semelhança, há muita controvérsia em torno da capacidade epistêmica dos experimentos mentais.³ Dentre a investigação sobre a sua natureza e função, temos a confluência de outros tópicos de grande relevância filosófica: a natureza da imaginação, a importância do entendimento em contraste com a explicação, o papel da intuição na cognição humana e a relação entre ficção e verdade (GOODMAN, 1983).

Experimentos de pensamento podem demonstrar um ponto, entreter, ilustrar um enigma, explicitar uma contradição no pensamento, e nos mover a fornecer uma perspectiva mais aprofundada. Na maioria das vezes, experimentos de pensamento são comunicados em uma forma narrativa. Não é claro, contudo, se qualquer narrativa hipotética conta como um experimento de pensamento. Isso valeria também para todo pensamento contrafactual? Rescher (2003), por exemplo, pensa que sim. Haveria uma estrutura lógica fundamental que forneça unidade aos experimentos mentais? (SORENSEN, 1998). Seja como for, é inegável que possuem uma história intelectual renomada. Tanto a criação da relatividade e a interpretação da mecânica quântica dependem fundamentalmente de experimentos de pensamento: por exemplo, o elevador de Einstein e o gato de Schrödinger. Filósofos, ainda mais do que físicos, fazem um grande uso. René Descartes, por exemplo, nos pediu para imaginar que o mundo físico que nos cerca fosse uma ilusão elaborada. Ele imaginou que o mundo fosse apenas um sonho ou, até pior, uma farsa orquestrada por um gênio maligno, cujo objetivo é nos enganar. Ele então nos pergunta: como podemos ter certeza de que não estamos sendo enganados, em alguma dessas maneiras? Similarmente, Platão nos convida a examinar a alegoria da caverna, talvez o mais clássico experimento de pensamento da história da filosofia. O cenário descrito pela alegoria é análogo ao nosso conhecimento da realidade? Isto é, a condição humana é tal que nossa apreensão da realidade é apenas parcial?

A ficção científica consiste na exploração máxima dos experimentos de pensamento. Nela, temos longos e minuciosos processos de imersão em possibilidades alternativas. *2001*, de Arthur Clarke, examina brilhantemente *design* inteligente e inteligência artificial. Robôs podem ser inteligentes? Eles devem ter direitos? Inteligência artificial tão sofisticada é sequer possível? Após

² O quão literal devemos compreender esses dois tipos de observação é um tema de um grande debate sobre a natureza da percepção (JACKSON, 1977).

³ Thoughts Experiments in Philosophy, Science and the Arts.

a leitura de *A Máquina do Tempo*, de H. G. Wells, possivelmente todos se questionam: viagem no tempo é possível? Qual é a natureza exata do tempo e do espaço? Nós agimos livremente ou está tudo determinado, como em *Minority Report*, o conto de Phillip K. Dick? Em *Matrix*, das irmãs Wachowski, vemos traços da alegoria da caverna; filosofia e ficção científica convergindo em um conjunto de temas e reflexões. De fato, não parece haver um fim na lista de tópicos de ficção científica que instigam a reflexão filosófica. O século XVII viu alguns dos mais brilhantes praticantes dos experimentos de pensamento em figuras com Galileu, Descartes, Newton e Leibniz, todos buscando um projeto de filosofia natural. A criação da mecânica quântica e relatividade são quase impensáveis, sem uma função crucial exercida por experimentos de pensamento, como já vimos. Além disso, muito da ética, filosofia da linguagem e filosofia da mente é baseado nos resultados de experimentos de pensamento de uma forma que parece bastante similar àqueles utilizados pela ciência; por exemplo, o quarto chinês de Searle, a terra gêmea de Putnam, Mary a cientista das cores de Frank Jackson. A filosofia seria bem menos do que ela é sem os experimentos de pensamento.

REFERÊNCIAS

- BROWN, J. R.; FEHIGE, Y. Thought Experiments. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/>. Acesso em 25 abr. 2020.
- FRAPPIER, M. *et al.* **Thoughts Experiments in Philosophy, Science and the Arts**. London: Routledge, 2013
- GOODMAN, N. **Fact, Fiction and Forecast**. Harvard University Press. 1983
- HACKING, I. **Representing and Intervening**. Cambridge. Cambridge University Press. 1983
- HEMPEL, C. **Philosophy of Natural Science**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall. 1966.
- KUHN, T. S. **A Function for Thought Experiments**. In KUHN, T. S. *The Essential Tension*, Chicago: University of Chicago Press, 1977, 240–265.
- JACKSON, F. **Perception: A Representative Theory**. Cambridge: Cambridge University Press. 1977.
- MURR, Elisa. Desfamiliarização e ficção científica: Uma abordagem de base schrödingeriana à construção do objeto literário. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 35 – 64, 2020.
- POPPER, K. R. **The Logic of Scientific Discovery**. London: Routledge, 2002.

RESCHER, N. **Imagining Irreality**. Chicago; La Salle: Open Court. 2003

RESCHER, N. **What If?** Thought Experimentation in Philosophy, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers. 2005.

SCHENEIDER, S. **Science Fiction and Philosophy** – From Time Travel to Superintelligence. Blackwell. 2015

SORENSEN, R. **Thought Experiments**. Oxford University Press. 1998.

VAN FRAASSEN, B. C. **The Scientific Image**. Oxford: Oxford University Press.1980.

Recebido: 22/5/2020

Accito: 26/5/2020

A DIMENSÃO LITERÁRIA DO DIAGNÓSTICO DO PRESENTE EM FOUCAULT


Daniel Verginelli Galantin¹

Resumo: Neste artigo, propõe-se uma investigação sobre a definição foucaultiana do papel da filosofia enquanto a construção de um diagnóstico do presente. Sustenta-se que o pensamento de Foucault em torno à figura do diagnóstico incorpora algumas de suas considerações sobre a linguagem e literatura modernas. Destaca-se essa apropriação notadamente a partir dos temas do apagamento do rosto, a relação entre linguagem e morte, e seu artigo sobre Georges Bataille. Para sustentar essa hipótese de leitura, elenca-se uma série de encadeamentos e deslocamentos de ideias em textos de diferentes momentos de Foucault, o que sugere a existência de uma dimensão literária do diagnóstico. Termina-se, apresentando algumas repercussões ético-políticas de todas essas considerações em alguns dos seus textos derradeiros. Com isso, sugere-se que há, da parte de Foucault, um prolongado diálogo e apropriação de certos elementos do pensamento literário. Esse diálogo e apropriação podem ser encontrados em meio às suas considerações sobre história e sobre o funcionamento de seus próprios livros enquanto livros-experiência.

Palavras-chave: Foucault. Diagnóstico. Literatura. Experiência. Bataille.

INTRODUÇÃO

Será a partir de 1966, especialmente durante entrevistas, que encontraremos as primeiras afirmações de Foucault acerca de sua visão da tarefa da filosofia, em seu tempo. Essa tarefa não seria mais aquela de guiar, fornecer fundamentações e limites para as outras áreas do conhecimento, mas sim aquela de construir um diagnóstico do presente. Na entrevista *Michel Foucault e Gilles Deleuze querem dar a Nietzsche seu verdadeiro rosto*, de 1966, será dito que “o problema filosófico contemporâneo é o de delimitar o saber no seu extremo, de definir seu próprio perímetro” (FOUCAULT, 2001a, p. 580).

¹ Pesquisador de Pós-Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) / PNPd, Curitiba, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-3833-7955> E-mail: d.galantin@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.05.p71>



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

Na entrevista *O que é um filósofo?*, agora apenas com Foucault e publicada na mesma época, novamente será atribuída a Nietzsche uma definição do trabalho filosófico nos termos de diagnosticar o estado do pensamento no presente. Foucault deixará implícita a sua concordância quanto a esse ponto. Segundo Foucault (2001a, p. 581), o pensamento nietzschiano nos ensina que

[...] o filósofo era aquele que diagnostica o estado do pensamento. Pode-se então vislumbrar dois tipos de filósofos, aquele que abre novos caminhos ao pensamento, como Heidegger, e aquele que, de certo modo, faz o papel do arqueólogo, que estuda o espaço no qual se desenvolve o pensamento, assim como as condições deste pensamento, seu modo de constituição.

Para um olhar desatento, diagnosticar o presente seria uma tarefa muito menos trabalhosa e profícua que procurar estabelecer o fundamento de tudo aquilo que é, ou de fornecer os limites que legitimam e fundam os outros saberes. Contudo, como veremos posteriormente, para o pensamento foucaultiano, o diagnóstico não consiste numa descrição desinteressada de nosso presente. Desde as primeiras aparições desse tema, em entrevistas, trata-se de uma tarefa que, de início, já levanta o problema do espaço que pode ocupar aquele que está fazendo o diagnóstico. Qual espaço ocupa, então, aquele que tenta diagnosticar o presente, isto é, aquele cujo papel é descrever o estado do pensamento de sua própria atualidade? Por acaso aquele que diagnostica faria parte dessa atualidade, do mesmo modo que os saberes que ele busca delinear? Estaria ele dentro ou fora desse pensamento? O diagnóstico teria algum efeito para além da descrição? Tratar-se-ia de uma descrição que busca apenas representar esse real, dando a nós uma justa ideia daquilo que ele é, e sem qualquer forma de comprometimento para com sua transformação?

Ressaltamos o modo como Foucault enfrenta esse conjunto de problemas, tomando como base, especialmente, textos e entrevistas dos anos de 1968 e 1969. Serão utilizados fundamentalmente textos de reflexão metodológica e textos sobre literatura e linguagem. A complementariedade entre esses dois conjuntos textuais ajuda a fundamentar nossa hipótese de que Foucault se apropriou de certos elementos do pensamento literário. Mostramos ainda como existem evidências suficientes para sustentar que esses textos repercutem algumas ideias apresentadas muito antes, no *Prefácio à transgressão*, de 1963. Ao final, apontamos que a reflexão em torno ao diagnóstico, com todos os desdobramentos que ela carrega, repercute também em textos tardios

de Foucault, notadamente nos momentos em que seu pensamento se volta para si mesmo.

1 DIAGNÓSTICO E FINITUDE

Em uma entrevista de 1968, com Claude Bonnefoy, intitulada *O belo perigo*, Foucault estabelece uma relação entre a atividade de diagnóstico e uma reflexão sobre a morte. A morte, por sua vez, não será pensada em termos de destruição ou anulação, mas sim enquanto um limiar diferencial. Em suas respostas, também encontraremos uma vinculação entre escrita, morte, multiplicidade e diferença. O vínculo entre diagnóstico e morte começa a aparecer, quando Foucault afirma que, para fazer um diagnóstico do presente e, assim, poder falar daquilo que está próximo de nós, é preciso haver “[...] entre as coisas que estão próximas e o momento no qual eu escrevo, este ínfimo desnível [*décalage*], essa fina película por onde se instaurou a morte” (FOUCAULT, 2011, p. 39). Por conseguinte, o filósofo pode escrever apenas a partir da diferença estabelecida pela morte, sem buscar, com isso, remontar a qualquer origem proveniente da vida ou do ser mesmo das coisas. Ademais, Foucault ainda atribui à escrita do diagnóstico certo poder de deslocamento do olhar: “A escrita consiste essencialmente em empreender uma tarefa graças à qual e ao final da qual poderei, por mim mesmo, encontrar algo que eu não havia visto de início” (FOUCAULT, 2011, p. 41). Desse modo, a morte instaura uma distância entre as coisas demasiadamente próximas e o momento da escrita, estando intimamente articulada ao deslocamento do olhar produzido pela escrita.

Semelhante afirmação de Foucault nos leva a considerar que o ato de diagnóstico, por mais que evidentemente necessite de um conjunto de saberes com base nos quais será delineada a atualidade, assim como apesar de ele resultar na produção de um saber, apresenta igualmente uma faceta irreduzível ao saber identificado a conhecimentos adquiridos e acumulados. Diagnosticar também é um ato que provoca uma transformação no olhar, movimento do qual o conhecimento não pode dar conta, a menos se ele for pensado enquanto desvelamento da presença de algo que já estava presente, ou enquanto acúmulo progressivo de verdades. Foucault afirma, nesse sentido: “Eu somente descubro aquilo que tenho a demonstrar no próprio movimento pelo qual eu escrevo, como se escrever fosse precisamente diagnosticar aquilo que eu queria dizer no momento mesmo em que comecei a escrever” (FOUCAULT, 2011, p. 41).

A partir desse tipo de afirmação, podemos dizer que, além de sua dimensão descritiva, o diagnóstico repercute sobre aquele que diagnostica, dimensão esta que não é evidente, quando pensamos no sentido dessa palavra, em seu contexto estritamente médico. Enquanto, no contexto médico, o diagnóstico em nada incide sobre o médico e nem sobre o corpo do paciente, o diagnóstico filosófico incide sobre aquele mesmo que lança o olhar. Dessa maneira, podemos enfatizar que há, no diagnóstico, uma dimensão reflexiva de ação sobre si mesmo que o declina numa voz média. Isso significa que, no pensamento foucaultiano, diagnosticar seria, portanto, um verbo em que o sujeito é imanente ao processo do qual ele seria a fonte, sendo, por conseguinte, afetado pelo mesmo processo². Essa dimensão reflexiva do diagnóstico será evidenciada e reforçada também na *Resposta ao círculo de epistemologia*, publicada no verão de 1968.

Nessa densa resposta, aparentemente distante da entrevista com Bonnefoy, focada em literatura, Foucault afirma que seu trabalho de descrição das regularidades discursivas e do caráter acontecimental do discurso caminha paralelamente a uma operação de desfundamentação dessas mesmas regularidades. Tal descrição e desfundamentação simultâneas evocam um deslocamento do olhar. Como se o trabalho de descrever, fazer aparecer, ou diagnosticar uma ordem discursiva, que ainda não fora reconhecida enquanto tal, não se detivesse na simples descrição fotográfica que permitiria reconstituir seu verdadeiro rosto. Com efeito, essa descrição, que aparentemente se resume em reconstituir o rosto que identificaria uma determinada ordem, faz parte de um procedimento ao final do qual a ordem delineada será desestabilizada – como se houvesse fotografias que, mesmo realistas, contribuíssem para fazer desaparecer aquilo que elas retratam. Num primeiro momento, contudo, Foucault reconhecerá um pertencimento ou certa interioridade de sua empreitada relativamente ao presente que ele procura analisar: “Oras, devo reconhecer que esse projeto de descrição, tal como tento agora circunscrevê-lo, encontra-se ele também preso na região que pretendo analisar numa primeira abordagem” (FOUCAULT, 2001a, p. 738).

No entanto, Foucault reconhece que a atividade de diagnóstico só é possível se esse presente que ele busca delinear apresenta alguma rachadura,

² Para uma análise mais aprofundada acerca da voz média, ver o capítulo “Ativo e médio no verbo”, de *Problemas de linguística geral I* (BENVENISTE, 1991, p. 183-191). Segundo Benveniste, a oposição verbal entre ativo e médio é anterior à oposição entre ativo e passivo. Em linhas gerais, nas línguas indo-europeias, a diátese ativa indica um processo em que o sujeito se encontra numa posição exterior, enquanto na média, o sujeito é afetado pelo próprio processo do qual ele é a sede.

desnível ou diferença que torna possível certo distanciamento com relação a si mesmo. É perfeitamente possível que essa descontinuidade no presente tenha se constituído mesmo sem o propósito de permitir tal diagnóstico, sendo inteiramente fruto de motivos alheios a essa empreitada. Mesmo nesse caso, é a descontinuidade que torna possível a constituição de um diagnóstico. Isso significa que o diagnóstico foucaultiano não pode estar exatamente no interior, pertencer inteiramente ao presente que ele tenta descrever. Todavia, se ele estivesse completamente fora, numa relação de exterioridade absoluta, seu diagnóstico deixaria de referir-se ao presente e diria respeito apenas ao modo como nós uma vez pensamos, mas não pensamos mais; se o diagnóstico se situasse completamente fora do presente, constituiria uma descrição longínqua e desinteressada, que não diz muita coisa de nós mesmos e nossa atualidade, pois pertenceríamos a outro solo claramente separado e exterior. Defendemos, então, que o lugar do diagnóstico foucaultiano parece ser muito mais aquele do limite ou do limiar, pensado enquanto espaço de diferença. Apenas ao situar-se no limite do presente é possível olhar para ele e construir um diagnóstico que mantenha, para com esse presente, uma relação de simultâneo pertencimento e não pertencimento.

Nesse sentido, podemos estender para o diagnóstico do presente vários elementos da reflexão de Foucault sobre a transgressão no pensamento de Georges Bataille, tal como ela foi analisada no artigo *Prefácio à transgressão*, de 1963. Assim como a posição daquele que diagnostica não pode ser inteiramente dentro e nem fora da atualidade, a transgressão batailliana não pode igualmente ser entendida enquanto a negação do limite para atingir um lado absolutamente exterior. Diversamente das opções do dentro e do fora, a transgressão remete ao ser do limite:

A transgressão é um gesto que concerne o limite; é lá, na fina espessura da linha, que se manifesta o fulgor da sua passagem, mas talvez também a totalidade da sua trajetória, a sua própria origem. A linha que ela cruza poderia também ser todo o seu espaço (FOUCAULT, 2001a, p. 264).

Uma vez que remete ao ser do limite, a transgressão batailliana não opõe um lado ao outro. Por esse motivo, ela deve ser afastada da negação determinada de matriz hegeliana, isto é, afastada “daquilo que é animado pela potência do negativo”. Dessa forma, Foucault ainda defende que a transgressão não pode ser concebida enquanto a violação voluntária de uma lei moral. Por mais que os textos bataillianos, especialmente seus romances, tenham sido

marcados pelo escândalo provocado, aquilo que ele entende por transgressão deve ser antes de tudo compreendido a partir de uma perspectiva ontológica, ao invés de ética. Segundo esse viés ontológico, a transgressão “talvez ela não seja nada mais que a afirmação da partilha”, mantendo-se a ressalva de que, antes de um simples corte que identifica, ao separar duas partes, deveríamos pensá-la “apenas aquilo que nela pode designar o ser da diferença” (FOUCAULT, 2001a, p. 266).

Ao que tudo indica, a leitura de Foucault sustenta não apenas que o espaço no qual o pensamento de Bataille se desenvolve é esse espaço limiar de diferença, como também está ciente de que o próprio pensamento transgressivo é instaurador de diferença. Acreditamos ainda que o próprio diagnóstico foucaultiano se desenvolve, à sua maneira, levando em consideração o campo de problemas levantados no artigo de 1963, apesar do fato de ele evidentemente operar com outros conceitos. Pelo lado de Foucault, poderíamos afirmar que, ao mesmo tempo em que, para diagnosticar o presente, é preciso localizar continuidades entre certos segmentos discursivos, assim como descontinuidades entre outros segmentos (por exemplo, separar a história natural da biologia e, ao mesmo tempo, aproximá-la da gramática geral e da história das riquezas), o próprio ato de diagnóstico fabrica diferença, produz descontinuidade.

Essa produção de diferença através do diagnóstico será explicitada em sua *Resposta ao Círculo de Epistemologia*, de 1968. Em seu texto, Foucault reconhece que o próprio lugar que ele tenta descrever “arrisca a se dissociar sob o efeito da análise”, isto é, sob o efeito do próprio diagnóstico. Mas ,se diagnosticar o presente é descrever o próprio lugar a partir do qual se pensa, isso significa que o diagnóstico acaba por deslocar o lugar a partir do qual se pensa, obrigando a um deslocamento daquele mesmo que diagnostica. Por conseguinte, a diferença, desnível ou ruptura produzida pelo diagnóstico no seu objeto também é declinada numa voz média, enquanto operação que afeta o próprio sujeito. Em sua resposta, Foucault (2001a, p. 738) escreve:

Eu analiso o lugar de onde falo. Exponho-me a desfazer e a recompor esse lugar que me indica os pontos de referência primeiros do meu discurso; tento dissociar suas coordenadas visíveis e sacudir sua imobilidade de superfície; logo, eu arrisco suscitar, a cada instante, sob cada uma de minhas proposições, a questão de saber de onde meu discurso pode nascer: *pois tudo aquilo que digo poderia muito bem ter por efeito deslocar o lugar de onde eu o digo* [nosso grifo]. De maneira que à questão: de onde você pretende falar, você que quer descrever – de tão alto e de tão longe – o

discurso dos outros? Eu responderia apenas: eu *pensei* [nosso grifo] que eu falava do mesmo lugar que esses discursos, e que ao definir o espaço deles eu situaria minha observação; mas *agora* [nosso grifo] devo reconhecer: eu mesmo não posso falar a partir de onde eu mostrei que eles falam sem dizê-lo, mas somente a partir dessa *diferença*, dessa ínfima descontinuidade [grifo nosso] que meu discurso já deixou atrás dele.

Pensamos que é preciso tomar com rigor essas palavras de Foucault, pois, nesse caso, até mesmo os tempos verbais utilizados são indicadores do pensamento em movimento e do próprio pensamento enquanto procedimento de alteração de si mesmo e da realidade. Ao responder à pergunta sobre o lugar no qual seu diagnóstico se situaria, Foucault primeiramente faz referência ao passado: “[...] eu pensei que [...]”. Porém, a mesma resposta também remete ao presente, ao “agora”; e, então, ele responde a partir da diferença em relação ao momento em que havia iniciado o diagnóstico. Cremos que semelhante recurso não é apenas retórico, assim como também não quer dizer que Foucault havia se enganado nas linhas ou nos anos anteriores, e que agora ele se deu conta do verdadeiro lugar de seu pensamento. O uso da diferença entre passado e presente, na própria resposta de Foucault, parece ser proposital, evidenciando que o próprio sujeito da enunciação é alterado pelo enunciado.

Esse uso remete ao fato de que o diagnóstico fabricou uma diferença na ordem discursiva que ele delineou, o que faz com que seu próprio espaço seja aquele do limite pensado enquanto diferença e deslocamento incessantes. Resumidamente, em sua resposta, Foucault realiza uma manobra linguística através da qual, com diferentes tempos verbais, que, postos em relação, indicam um deslocamento do sujeito, ele pode responder à questão sobre o lugar de seu pensamento. Essa relação entre diferentes tempos verbais indica que o lugar do diagnóstico foucaultiano não é nem alguém ou além de nosso presente, não tão alto ou tão longe quanto se supõe, mas sim o próprio limiar diferencial de nossa organização discursiva. O lugar do pensamento foucaultiano é o agora e a atualidade enquanto diferença e deslocamento, de sorte que o diagnóstico que descreve essa atualidade coincide com a transgressão desta última, estando situado no ser do seu limite. Foucault não poderia responder de outro modo a essa pergunta, senão empregando uma referência ao passado e outra ao presente. Apenas assim ele poderá dizer que seu lugar é a diferença do presente com relação ao passado, assim como para consigo mesmo, pois o diagnóstico é sempre relativo ao presente: sendo lançado a partir deste, ele se volta para o

passado e, conseqüentemente, opera uma transformação no próprio solo ao qual ele pertencia (mas agora não pertence mais).

Dessa maneira, o diagnóstico faz com que o presente perca algo de sua identidade, de sua autoevidência ou de sua presença. Nesse caso, estamos de acordo com a leitura de Javier De La Higuera, segundo a qual, em Foucault, a compreensão do presente caminha ao lado de sua destruição: “compreender o presente é o mesmo que destruir o presente – na forma de uma destruição das evidências que o definem” (DE LA HIGUERA, 2007, p. L). Dessa forma, o diagnóstico não visa a estabelecer a identidade do presente, em função da definição da identidade do passado e do jogo da diferença entre ambas. O diagnóstico apresenta o próprio presente enquanto diferença, assim como também produz diferença no mesmo. Resumidamente, o diagnóstico não usa referências ao passado para, ao mostrar aquilo que uma vez fomos e não somos mais, poder, então, definir aquilo que nós realmente somos. O diagnóstico faz com que o olhar para o passado fomente maneiras para deixarmos de ser aquilo que somos, no presente.

Encontramos novamente essa mesma temática do diagnóstico e da diferença em *A arqueologia do saber*, quando Foucault pensa sobre seu próprio trabalho. Mais precisamente, o mesmo tipo de reflexão em torno ao diagnóstico é invocado na definição de uma concepção de arquivo enquanto sistema de formação e transformação dos enunciados, ou como o sistema de funcionamento destes. Nesse momento, Foucault acabará retomando a figura do diagnóstico do presente, declarada de suma importância nas entrevistas anteriores. Reencontraremos, por conseguinte, em meio à abordagem da questão do diagnóstico do presente, em outro texto fundamentalmente metodológico, os temas do limite e da transgressão enquanto diferença, ou mesmo alteridade. Segundo as palavras de Foucault (1969, p. 172):

A análise do arquivo comporta, pois, uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, trata-se da borda do tempo que se projeta sobre nosso presente e que o indica na sua alteridade; é aquilo que, fora de nós, nos limita.

Se a análise do arquivo comporta a região que, fora de nós, nos limita, é porque ela se situa nos nossos próprios limites. Nossa atualidade pode muito bem ser aquilo que está aquém desses limites, mas ela só pode ser pensada, quando nos esforçamos para atingir esses limites. O espaço limiar do diagnóstico é definido, pois, enquanto o espaço do limite que

define nosso presente enquanto diferença, porém, sem remetê-lo a qualquer processo fundamentado numa identidade ou origem da qual ele se distancia ou se aproxima. Logo, podemos afirmar que, embora a descrição do arquivo requiera certo afastamento em relação àquilo que não podemos mais dizer, visto não pertencer mais à nossa linguagem, semelhante afastamento não se faz fincando-se as bases noutra solo seguro previamente descoberto. De fato, descrever o arquivo também exige, por parte daquele que o descreve, um esforço para se afastar com relação ao seu próprio solo. Trata-se, por conseguinte, de um processo de afastamento com respeito ao seu próprio solo e linguagem, e não de se posicionar num lugar completamente exterior, a partir do qual a descrição poderia ser feita sem qualquer perturbação e de um ponto de vista pretensamente imparcial.

Dessa maneira, a descrição do arquivo serve para a construção de um diagnóstico que inquieta o presente, assim como o sujeito do diagnóstico perturba e agita a coincidência de ambos para consigo mesmos, mostrando fissuras no encadeamento lógico que os definiria enquanto desenvolvimento ou afastamento de uma origem. Nesse caso, segundo Foucault (1969, p. 172-173), o diagnóstico não é aquilo que permite

[...] fazer o quadro de nossos traços distintivos e esboçar antecipadamente a figura que nós teremos no futuro. Mas ele nos desprende de nossas continuidades; dissipa essa identidade temporal na qual gostamos de nos olhar para conjurar as rupturas na história; rompe o fio das teleologias transcendentais, e lá onde o pensamento antropológico interrogava o ser do homem ou sua subjetividade, *ele faz irromper o outro e o fora*³ [*dehors* no original; nosso grifo]. O diagnóstico, assim entendido, não estabelece a autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções. Ele estabelece que *nós somos diferença* [nosso grifo], que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser origem esquecida e recoberta, é esta dispersão que somos e fazemos.⁴

³ Nesse trecho, a noção de fora parece remeter ao modo como este foi tratado por Blanchot. Novamente, assim como a palavra “interior”, de *A experiência interior*, de Bataille, não remete à interioridade psicológica ou a um sujeito transcendental, mas a um sujeito levado aos seus limites, a noção de “fora” em Blanchot parece muito mais designar um limite que uma exterioridade absoluta. Sobre isso, ver o artigo de Foucault “O pensamento do fora” (FOUCAULT, 2001a, p. 546-567).

⁴ Muito daquilo que, em 1971, Foucault escreverá em *Nietzsche, a genealogia, a história*, pode ser encontrado nesse livro, especialmente quando a história é pensada como forma de perturbar identidades.

De acordo com a leitura de Roberto Machado, *A arqueologia do saber* marcaria um significativo afastamento de Foucault da literatura. Conforme Machado (2005, p. 121),

[...] outro aspecto importante dessa mudança de direção do pensamento de Foucault nessa época é que não há em *A arqueologia do saber* nada que diga respeito à linguagem literária, nem para demarcar sua especificidade, nem muito menos seu privilégio, sua importância por seu poder de transgressão ou de contestação, como se via anteriormente.

Contudo, pensamos que, se Foucault não escreve sobre literatura, por outro lado, ele escreve e pensa de modo literário. Isso não quer dizer que ele escreva com uma preocupação retórica, ou que não haja diferença alguma entre seus trabalhos e uma obra literária. Isso significa que reflexões que encontramos em textos focados em literatura e linguagem modernas são retrabalhadas e apropriadas quando, por exemplo, ele escreve sobre o diagnóstico do presente. Veremos, em seguida, mais indícios de que esse diálogo com o pensamento literário nunca cessou.

2 INSTAURAR DISTÂNCIA PARA VER AQUILO QUE ESTÁ DEMASIADO PRÓXIMO: APAGAR O PRÓPRIO ROSTO OU ENUCLEAR O OLHO

2.1. APAGAR O PRÓPRIO ROSTO

Na entrevista *O belo perigo*, Foucault será questionado se a escrita do diagnóstico não buscaria, de toda forma, uma verdade, o que supostamente a faria diferir da produção literária. Foucault responde que, de fato, sua escrita é corriqueira, visto ser transitiva. Isso significa que ela versa sobre algo, não tendo a intenção de tentar erigir-se sobre si mesma, como no caso da literatura. Contudo, se a escrita foucaultiana carrega algum aspecto de referencialidade, assim como procura fazer aparecer alguma verdade, ela não se posiciona no campo da hermenêutica, pois não procura encontrar o sentido que ficou oculto em meio aos campos analisados. A partir dessa primeira distinção concernente à literatura, Foucault praticamente dirá que, se o diagnóstico busca alguma verdade, trata-se de uma verdade que opera um deslocamento do olhar, de modo a possibilitar ver aquilo que, de tão próximo, nós não enxergávamos até então:

Eu tento simplesmente fazer aparecer aquilo que está muito imediatamente presente e, ao mesmo tempo, invisível [...]. Eu gostaria de fazer aparecer aquilo que está próximo demais de nosso olhar para que nós consigamos vê-lo, aquilo que está aí, muito perto de nós, mas que nosso olhar atravessa para vermos outra coisa. [...]. Aprender esta invisibilidade, este invisível daquilo que é demasiado visível, esse afastamento daquilo que é demasiado próximo, esta familiaridade desconhecida é, para mim, a operação importante da minha linguagem e do meu discurso (FOUCAULT, 2011, p. 60-61).

Foucault trata os discursos do passado, mas acreditamos que também as práticas de poder e as técnicas de si analisadas alguns anos depois, em suas pesquisas, de sorte a mostrar que a pretensa familiaridade demasiadamente visível que pensamos ter para com eles, ao final, escondem uma estranheza e singularidade com relação ao nosso próprio pensamento. Ao tentar medir a distância que separa essas práticas das nossas, o diagnóstico pode revelar que nós somos a diferença com relação àquilo que não somos mais. Contudo, não se trata de definir nossa identidade a partir dessa diferença, pois o próprio ato de medir a distância que separa os discursos do passado com relação aos nossos só é possível a partir do momento em que saímos de nosso próprio lugar, isto é, da organização discursiva (mas também dos poderes e da ética) que nos definia até então, e que nos instalamos nessa distância. Apenas assim podemos entender que a perda da própria identidade, bem como da identidade do presente, ocorre mediante um deslocamento de olhar que conduz ambos aos seus respectivos limites, os quais não cessam de se deslocar. Nesse caso, apesar de afastar-se da faceta intransitiva da literatura, o diagnóstico foucaultiano assume um viés literário, na medida em que faz da escrita um processo de alteração daquele que escreve. Ainda em *O belo perigo*, encontraremos essa figura, através de uma reflexão sobre a escrita do diagnóstico pensada nos termos de um processo de apagamento do rosto:

Escreve-se também para não ter mais rosto [nosso grifo], para esvair a si mesmo sob a própria escrita. Escrevemos para que a vida que temos ao redor, ao lado, por fora, longe da folha de papel, esta vida que não é engraçada, mas incômoda e cheia de preocupações e que é exposta aos outros, se absorva neste pequeno retângulo de papel que temos sob os olhos e do qual somos os donos. Escrever, no fundo, é tentar fazer escorrer toda a substância não somente da existência, mas do corpo, através dos canais misteriosos da pluma e da escrita, nesses traços minúsculos que se depositam sob o papel (FOUCAULT, 2011, p. 57).

Mais uma vez, fica claro como a escrita, para Foucault, não é um processo do qual o sujeito permanece preservado e exterior. Pelo contrário, ele é afetado pelo ato da escrita – tal como a diátese da voz média evidência. Escrever é uma ação que altera a existência daquele que escreve, de modo tão grave, que a melhor analogia seria o apagamento do próprio rosto. Mesmo em momentos posteriores da mesma entrevista, Foucault ainda insistirá no tema do apagamento do rosto. Para ele, diagnosticar o presente seria uma maneira de escrever para apagar o próprio rosto. Finalmente, apagar o próprio rosto será compreendido nos termos de uma experiência da finitude:

Medir a diferença com relação àquilo que nós não somos, é neste sentido que eu exerço minha linguagem, e é por isso que lhe dizia agora a pouco que escrever é perder o próprio rosto, perder sua própria existência. Não escrevo para dar à minha existência uma solidez de monumento. Eu tento antes absorver minha existência na distância que a separa da morte e, provavelmente, por isso mesmo, a guia para a morte (FOUCAULT, 2011, p. 63-64).

Por conseguinte, conforme apresentado anteriormente, o ato de medir a distância com relação àquilo que nós não somos mais não visa a definir aquilo que somos realmente, todavia, é parte de um engajamento com vistas a não mais ser aquilo que nós éramos. Nessa perspectiva, o diagnóstico do presente é uma forma de apagar tanto o próprio rosto quanto o rosto do presente, no sentido de fazer com que ambos percam sua identidade.

A importância do tema do apagamento do rosto é atestada por seu uso, ao final da introdução d'*A arqueologia do saber*, livro lançado no mesmo ano da entrevista *O belo perigo*. Através da construção de um pequeno diálogo com um interlocutor imaginário, podemos perceber que o apagamento do próprio rosto, o qual destacamos como efeito do diagnóstico, perpassa o âmbito da escrita e sua relação com a morte. Vejamos:

- Você não está seguro do que diz? Você vai novamente mudar, deslocar-se em relação às questões que lhe são colocadas, dizer que as objeções não apontam realmente para o lugar desde o qual você se pronuncia? Mais uma vez você se prepara para dizer que você nunca foi aquilo que se critica em você? Você já arranja a saída que lhe permitirá, em seu próximo livro, ressurgir em outro lugar e zombar como o faz agora: não, não, eu não estou onde você me espreita, mas aqui de onde eu te observo rindo.

- Como?! Você pensa que eu teria tanta dificuldade e tanto prazer em escrever, que eu teria obstinado-me tanto nisso, cabeça baixa, se não

preparasse – com as mãos um pouco febris – o labirinto onde me aventurar, deslocar meu propósito, abrir-lhe subterrâneos, forçá-lo para longe dele mesmo, encontrar-lhe desvios que resumem e deformam seu percurso, onde me perder e aparecer, finalmente, diante de olhos que eu não terei mais que encontrar? Vários, como eu, sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever (FOUCAULT, 1969, p. 28).

Se o diagnóstico mostra que nossa identidade é apenas uma máscara, ele não se detém nessa simples constatação. Assim como nesse diálogo imaginário, o qual não pode ser lido enquanto mero recurso retórico, porém, enquanto afirmação de um modo de pensar, o diagnóstico também é uma prática pela qual quebramos essa máscara para fazer surgirem outras máscaras. É nesse sentido que o diagnóstico pode ser um exercício ou uma prática de morte, sem que isso signifique um movimento de autoanulação. Ao demonstrar que nosso eu é uma máscara, o diagnóstico confecciona igualmente novas máscaras, o que faz com que ele possa ser caracterizado como um exercício de alteração de si mesmo. Nesse caso, não há profundas diferenças entre as figuras do apagamento do rosto e a afirmação de que este rosto não é nada mais que uma máscara. Afinal, um rosto só pode ser denunciado enquanto uma máscara, quando essa máscara é quebrada e se revela que, por trás dela existem apenas outras máscaras.⁵

2.2 ENUCLEAR O OLHO

Sustentamos que, para entender esse gênero de reflexão em torno ao diagnóstico, podemos retomar a figura batailliana do olho, novamente retornando ao *Prefácio à transgressão*. Diagnosticar o presente do qual aquele mesmo que diagnostica faz parte pode ser pensado, num plano estético, de forma análoga à maneira como Foucault pensou a figura do olho enucleado ou revirado, em Bataille.

O final do artigo sobre Bataille é o momento em que aparece com destaque a figura do olho. Essa figura do olho, por sua vez, é catalisadora de uma reflexão acerca do ser da linguagem, na modernidade. Desvinculada

⁵ Sobre a figura da máscara no pensamento de Michel Foucault, notadamente sua presença tanto na genealogia quanto nos escritos sobre o pensamento literário, ver o artigo “A dimensão literária da genealogia em Foucault” (GALANTIN, 2019, p. 297-317).

da representação, a linguagem moderna também não pode ser submetida às funções transcendentais de um sujeito puro que seria a condição de possibilidade das representações. O pensamento de Bataille faz Foucault considerar a linguagem moderna enquanto uma experiência não fundacional da finitude. Na medida em que deve ser concebida enquanto experiência da finitude, a linguagem moderna não pode ser assenhorada pelo filósofo, de modo a romper, assim, a unidade de sua função gramatical. Trata-se, portanto, de uma linguagem que mostra ao filósofo “que ele não está alojado no interior da sua linguagem da mesma maneira; e que no lugar do sujeito falante da filosofia [...] escavou-se um vazio onde se ligam e se desatam, se combinam e se excluem, uma multiplicidade de sujeitos falantes” (FOUCAULT, 2001a, p. 270).

Essa passagem, publicada alguns anos antes das primeiras referências de Foucault ao diagnóstico do presente, indica que o parentesco entre linguagem e morte, pensado dessa maneira, impede que a morte seja tomada como pura aniquilação ou anulação do sujeito. Assim como a figura do apagamento do rosto no diagnóstico, a forma assumida pela morte já era entendida enquanto espaço aberto pela ruptura da unidade do sujeito, o qual dá lugar a possibilidades imprevistas de formas irredutíveis de subjetividade (diferentes de sua figura constituinte). Nesse sentido, escrever de modo a guiar a própria existência para a morte, conforme afirma Foucault, não é o mesmo que escrever para anular ou mortificar a si mesmo. Trata-se de fazer da escrita um exercício para romper com a unidade daquele mesmo que escreve e, assim, dar lugar a outras formas de subjetividade.

É possível que as partes finais do artigo sobre Bataille forneçam as bases para compreendermos como a reflexão em torno ao vínculo entre linguagem moderna e morte também diz respeito ao diagnóstico. Foucault termina seu artigo, ressaltando como, na construção de seu pensamento, Bataille utiliza figuras clássicas da reflexão e do conhecimento na filosofia, como o olho e a luz. Contudo, esse emprego é feito de forma que o olho e a luz tenham seu uso e seu sentido desviados com relação àqueles estabelecidos por certa tradição de pensamento. De acordo com essa tradição, tais figuras normalmente dizem respeito a uma “filosofia da reflexão”, na qual o olho é o órgão da visão e a luz é aquilo que faz com que esse órgão possa cumprir sua função de enxergar a verdade. Esse olho pode se multiplicar e tornar-se cada vez mais interior: “Ele ganha um centro de imaterialidade onde nascem e ligam-se as formas não tangíveis do verdadeiro: este centro das coisas que

é o sujeito soberano” (FOUCAULT, 2001a, p. 273). Contudo, o que temos em Bataille, especialmente em romances como *História do olho* ou *O azul do céu*, é o movimento através do qual, com o olho enucleado ou voltado para o interior do crânio, se constitui uma forma de olhar que, ultrapassando seu limite globular, visa àquilo que constitui seu próprio ser. Dessa maneira, o clássico órgão do conhecimento – assim como a luz, que faz com que ele possa enxergar – é desviado de sua função e uso estabelecidos por certa tradição (cujo maior expoente talvez seja o “conhece-te a ti mesmo” socrático-platônico), para se tornar operador de uma experiência do ser do limite – ou seja, da finitude.

Esse movimento de olhar para seu próprio olhar apenas pode acontecer quando o sujeito sai de si mesmo. O ser do limite visado pelo olhar e o tipo de conhecimento que ele propicia, em Bataille, são designados através do olho exorbitado ou revirado. Nesse momento, a filosofia se torna uma experiência de pensamento na qual o sujeito é jogado de encontro aos seus limites:

Nessa distância de violência e arrebatamento o olho é visto absolutamente, mas fora de todo olhar: o sujeito filosófico foi jogado para fora de si mesmo, perseguido até seus confins, e a soberania da linguagem filosófica é aquela que fala do fundo dessa distância, no vazio sem medida deixado pelo sujeito exorbitado (FOUCAULT, 2001a, p. 273).

O olho revolucionado remete a esse momento do limite da linguagem em que ela coincide com a morte. Trata-se de um instante de interrupção de sentido no qual, ao voltar-se para a cavidade orbital, aquilo que o olho vê não é um outro mundo ou as profundezas da alma, mas o próprio ser do limite. Assim como a morte não é a linha de um horizonte sempre existente, mas o vazio que o torna possível, o olho revirado olha o seu próprio lugar, “o limite que ele não cessa de transgredir, fazendo-o surgir como absoluto limite no movimento de êxtase que lhe permite lançar-se para o outro lado” (FOUCAULT, 2001a, p. 274). O espaço do pensamento batailliano pode ser designado através dessas figuras de olhos exorbitados ou revirados. É um espaço em que, segundo Foucault (2001a, p. 275),

[...] a morte de Deus [...], a experiência [épreuve] da finitude [...] e o retorno da linguagem sobre si mesma no momento em que ela falha, encontram uma forma de ligação anterior a todo discurso, a qual sem dúvidas tem equivalência com a ligação, familiar em outras filosofias, entre o olhar e a verdade ou a contemplação e o absoluto. Aquilo que se desvela a este olho que, ao girar se vela para sempre, é o ser do limite.

É preciso ressaltar, todavia, que esse movimento pelo qual o olho é transgredido não revela nenhuma positividade, assim como não integra um sentido predeterminado. Se Foucault pode dizer que a figura batailliana do olho designa uma origem, trata-se de uma origem sem positividade: “Para dizer a verdade, o olho revirado em Bataille não significa nada na sua linguagem, pela única razão de que marca o limite dela. Ele indica o momento em que a linguagem, levada aos seus confins, faz irrupção fora de si mesma [...]” (FOUCAULT, 2001b, p. 275). Isso significa que conduzir a linguagem até sua região vazia de sentido, onde ela coincide com a morte, é uma maneira de fazer com que o sujeito que procurava portá-la seja, ele também, conduzido para fora de si mesmo. Foucault percebeu como Bataille opera sobre si mesmo essa transgressão ou transvaloração de seu ser de filósofo, a qual se dá concomitantemente ao modo como as figuras clássicas do conhecimento na filosofia, notadamente o olho e a luz, são levadas aos seus respectivos limites.

Se um pensamento cuja base é esse vazio sem medida deixado pelo sujeito exorbitado produz algum saber, esse saber não pode, contudo, operar de acordo com a revelação de uma presença. Nesse caso, estamos muito próximos de algumas considerações de Bataille, em *A experiência interior*. Ao procurar separar sua própria concepção de experiência daquela dos místicos cristãos, Bataille afirma que o misticismo submete a perda de si mesmo ao reencontro intelectual para com o divino. Aquilo que ele designa por experiência, por sua vez, não pode ser pensado nos termos de tornar presente uma visão intelectual divina:

Da mesma forma, eu considero a apreensão de Deus, ainda que sem forma e sem modo (sua visão ‘intelectual’ e não sensível), enquanto uma parada no movimento que nos leva à apreensão mais obscura do *desconhecido*: de uma presença que não é mais em nada distinta de uma ausência (BATAILLE, 2009, p. 17).

Por essa razão, Bataille pode afirmar que “a experiência não revela nada, não pode fundar a crença e nem partir dela” (BATAILLE, 2009, p. 16). Pensamos que o diagnóstico foucaultiano do presente pode ser descrito de forma muito semelhante, pois ele também não fornece um conhecimento positivo fundado nas funções transcendentais de um sujeito, mas um conhecimento cuja principal característica é a de jogar contra seus próprios limites o sujeito que conhece e exerce esse conhecimento, subtraindo-lhe as respostas que ele assumia enquanto estáveis e o mundo no qual ele se reconhecia.

O olho que, revirado ou exorbitado, é lido por Foucault enquanto um indicador da saída do sujeito para fora de si mesmo, pode ser uma boa ilustração desse viés inquietante do saber produzido pelo diagnóstico do presente, pois, da mesma maneira que o diagnóstico é uma atividade, a qual, simultaneamente, mede e instaura diferença, sendo inseparável do deslocamento em relação ao solo a partir do qual se pensa, o olho só pode olhar para sua própria posição, a partir de sua autotransgressão enquanto olho, isto é, ao ser revirado ou exorbitado. É transgredindo sua posição de olho que o olho pode tentar enxergar a atmosfera através da qual ele olhava para ver outras coisas. Ao deslocar-se de sua posição de olho, ele pode ver aquilo que está de tal maneira próximo de nós, que nós não podíamos enxergar.

Por conseguinte, o diagnóstico deve ser considerado enquanto uma atividade transfiguradora tanto do presente quanto daquele mesmo que diagnostica, que faz irromper o outro e o fora em ambos, conduzindo-os sempre para uma margem que pouco tem de asseguradora e que está em constante deslocamento; uma margem à qual nunca se chega, porque ela é uma permanente saída. Dessa maneira, podemos afirmar finalmente que, por um lado, no artigo de 1963, a transgressão batailliana é afastada da figura da violação de uma lei moral e, com isso, retirada do campo da ética (nesse caso, a ética é pressuposta nos termos de uma lei moral). Entretanto, por outro lado, a transgressão ganha outra dimensão ética irreduzível à figura da lei quando, vinculada ao diagnóstico do presente, ela se torna uma ação sobre si mesmo cujo resultado é uma perda do próprio rosto e um deslocamento do olhar.

Logo, defendemos que *Prefácio à transgressão*, para além de um comentário sobre Bataille, também é um texto que repercute na forma com que Foucault constrói seu próprio pensamento, muito tempo depois de 1963. Podemos, nessa medida, afirmar que o diagnóstico foucaultiano, ao incorporar parte da reflexão sobre Bataille, assume a figura de uma experiência-limite. O diagnóstico propicia um saber eminentemente transfigurador do real e se declina numa voz média, na medida em que também é uma ação transformadora de si mesmo. Nesse sentido, se, para Foucault, o papel da filosofia é construir um diagnóstico do presente, para isso não é proposta nenhuma correção de nosso olhar, de sorte a remover os obstáculos que impedem nossos olhos de enxergar. Se fosse esse o caso, Foucault deveria reconduzir seu pensamento ao esforço kantiano de nos fornecer, como base de seu pensamento, uma justa ideia de nosso próprio conhecimento. Nessa perspectiva, seria válida a reprovação de Béatrice Han, para quem falta ao pensamento de Foucault “fundar, em direito,

sua própria possibilidade teórica” (HAN, 1998, p. 257). Contudo, na medida em que o diagnóstico foucaultiano tem como efeito alterar tanto o presente quanto o sujeito do diagnóstico, ele é um procedimento de apagamento do rosto e enucleação do olhar, e não de sua correção. Censurar sua falta de fundação em direito é tentar impor uma teleologia a uma alteração de si e do mundo fundamentalmente ateleológica.

3 HISTÓRIA E LIVROS-EXPERIÊNCIA

Se, em torno à questão do diagnóstico do presente, Foucault incorpora todo esse conjunto de reflexões sobre a escrita e a linguagem modernas, a relação destas com a morte, e as figuras da transgressão e da experiência-limite no pensamento batailliano, é preciso levar em conta que essa apropriação ocorre apenas mediante alguns deslocamentos dessas reflexões. Desse modo, concluímos, ressaltando dois desses deslocamentos. Em primeiro lugar, Foucault vai atribuir à história uma centralidade no papel filosófico do diagnóstico, de maneira que muitas das considerações que apontamos até agora sobre o diagnóstico serão estendidas também à história. Com isso, a possibilidade de transformar o presente e aquele mesmo que diagnostica será pensada enquanto parte de um trabalho histórico-filosófico. Essa especial atenção à história, no pensamento foucaultiano, se inicia já em meados e final da década de 1960, o que significa dizer que ela é concomitante às reflexões sobre o diagnóstico. Da mesma forma, o vínculo entre história e diagnóstico não parece ter sido abandonado posteriormente, apesar dos deslocamentos de foco no pensamento foucaultiano em direção às relações de poder e às práticas de si.

Em segundo lugar, o modo como Foucault volta a enfatizar o pensamento de Bataille e Blanchot, a partir de 1978, nos momentos em que ele pensa sobre seu próprio pensamento, é um indício derradeiro de que esses autores não são alvo de um interesse episódico, por parte de Foucault. Pelo contrário, as menções tardias a esses pensadores constituem um sinal de que parte do pensamento deles estava sendo retrabalhada por Foucault. Nesse caso, enfatizamos a noção de livro-experiência, a qual aparece numa longa entrevista de 1978, na qual a dimensão ética da noção batailliana de experiência é posta em evidência. Inventando o termo *livro-experiência*, Foucault explora a dimensão ético-política dos seus próprios livros. De acordo com essa dimensão ético-política, seus livros devem operar uma alteração na forma com que ele mesmo pensa e na forma com que nossa atualidade se

organiza e se reconhece. Nossa relação conosco mesmos, com os outros e com aquilo que está em questão nos seus livros deve ser colocada em jogo, tanto pela escrita quanto pela leitura. Analogamente, esse questionamento deve ser atravessado pelos outros, de forma a ser inserido numa prática coletiva. Vejamos pormenorizadamente esses dois deslocamentos através dos quais as considerações sobre linguagem e diagnóstico se articulam com a história e com a noção batailliana de experiência.

Com relação à dimensão literária do diagnóstico, estendida por Foucault à história, ela parece acompanhar suas reflexões sobre o vínculo do diagnóstico com a linguagem moderna e a morte. Isso se passa já na década de 1960, quando a história será pensada, não enquanto uma forma de identificar o passado e o presente, mas de afastar-se de um passado próximo que ainda ressoa no presente. Com efeito, na entrevista *Sobre as maneiras de se escrever a história*, de 1967, encontraremos uma reflexão análoga àquela que desenvolvemos junto às entrevistas, segundo a qual o diagnóstico precisa situar-se no ser dos limites do presente e também daquele que diagnostica, produzindo, com isso, uma alteração em ambos. Ao abordar o modo como foram estabelecidos os limites epocais apresentados em *As palavras e as coisas*, Foucault responde que, no caso da modernidade, foi preciso fazer com que seu próprio discurso produzisse uma diferença que nos afastasse de certos elementos do presente (evidentemente, trata-se de afastar-se dos pensamentos que fizeram do homem sujeito e objeto de conhecimento):

De fato, eu posso definir a idade clássica em sua configuração própria pela dupla diferença que a opõe, por um lado, ao século XVI, e, por outro lado, ao XIX. Contudo, eu posso definir a idade moderna em sua singularidade apenas opondo-a, de um lado, ao XVII, e, de outro lado, a nós; deste modo, para poder operar a partilha sem cessar, é preciso fazer surgir sob cada uma de nossas frases, a diferença que nos separa dela. Logo, trata-se de desprender-se desta idade moderna que começa por volta de 1790-1810 e vai até 1950, enquanto que, com relação à idade clássica, trata-se apenas de descrevê-la (FOUCAULT, 2001a, p. 626-627).

Evidentemente, nessa passagem específica, Foucault se refere à necessidade desprender-se dos pensamentos que fizeram do homem sujeito e objeto de conhecimento. Porém, essa mesma afirmação pode ser feita para todos os seus trabalhos, incluindo aqueles que focalizam as disciplinas e o dispositivo da sexualidade. Tratar-se-á sempre de desprender-se dos mecanismos de sujeição e assujeitamento descritos em suas obras posteriores. Nessa mesma passagem,

mais uma vez, podemos ainda notar a exposição da dimensão reflexiva do diagnóstico. Para além de descrever, o diagnóstico provoca igualmente um afastamento ou desprendimento com relação a um passado que, de tão próximo, ainda perpassa nossas maneiras de agir e pensar no presente. Com esse afastamento, escava-se um interstício pelo qual o presente deixa de ser aquilo que ele é. No momento em que o diagnóstico provoca semelhante afastamento com relação a certas “palavras que ainda ressoam em nossas orelhas”, Foucault escreve que “o arqueólogo, como o filósofo nietzschiano, é obrigado a operar com golpes de martelo” (FOUCAULT, 2001a, p. 627). Ou seja, ao lidar com um passado que ainda não passou completamente, o diagnóstico do presente integra um esforço para se desprender ativamente desse passado e transformar o presente. A história, quando vinculada ao diagnóstico, se torna, então, um instrumento de distanciamento com relação a esse presente que ressoa um passado próximo, ao mesmo tempo em que ela dá espaço a um presente outro.

Semelhante valorização da história para a construção de um método não pode ser compreendida, contudo, enquanto uma ingênua retomada contemporânea daquilo que foi parte do historicismo no século XIX. Não se trata, para Foucault, de fazer com que a história mostre a verdade da filosofia, assim como não se trata de fazer história da filosofia e nem filosofia da história. Para o pensamento foucaultiano, a história tem sua importância, por ser análoga a uma etnologia de nós mesmos, a saber, uma descrição de nossa própria cultura:

Mas, com isso, a história não deve ter o papel de uma filosofia das filosofias, prevalecer enquanto a linguagem das linguagens como, no século XIX, pretendia um historicismo que visava atribuir à história o poder legislador e crítico da filosofia. Se a história tem um privilégio, ele estaria muito mais na medida em que ela desempenharia o papel de uma etnologia de nossa própria cultura e de nossa racionalidade, e, em consequência, encarnaria a possibilidade mesma de toda etnologia (FOUCAULT, 2001a, p. 626).

Para pensarmos como a história poderia funcionar enquanto uma etnologia de nós mesmos, é preciso levar em conta que, como descrição de uma cultura diferente daquela do etnólogo, a etnologia de nossa racionalidade só seria possível por meio de certo distanciamento para com essa cultura e racionalidade da qual fazemos parte e a partir da qual nós pensamos. Para fazermos uma etnologia de nós mesmos, é necessário que nos afastemos de tudo aquilo que consideramos propriedades que marcam nossa identidade. Enquanto etnologia de nós mesmos, a história deve trabalhar com as

descontinuidades históricas; porém, ao mesmo tempo, seu próprio trabalho deve provocar descontinuidades naquilo que ela descreve. Por esse motivo, Foucault pode dizer que a história encarna a possibilidade de toda etnologia, pois a história se torna o espaço da própria diferença cultural, a qual torna possível que se escreva sobre outra cultura. Essa cultura, contudo, é aquela que pensávamos ser a nossa própria cultura, mas da qual nos afastamos, durante a construção do diagnóstico.

Nesse caso, a história segue com as mesmas características do diagnóstico desenvolvidas anteriormente, através das considerações sobre a relação entre diagnóstico, diferença, transgressão e morte, em *O belo perigo, A arqueologia do saber e Prefácio à transgressão*. Ao declarar que a história pode desempenhar o papel de uma etnologia de nós mesmos, e se levarmos em conta que essa história deve mostrar que as identidades do passado e do presente são como máscaras, podemos sustentar que a história integra um procedimento para apagar o rosto de nossa própria cultura e, logo, apagar nosso próprio rosto. O diagnóstico histórico mostra que tanto o rosto do passado quanto o do presente são nada mais que máscaras cuja identidade é somente um efeito tardio da relação com outras máscaras. O martelo nietzschiano, mencionado por Foucault, serve para testar os reflexos de um organismo e avaliar sua vitalidade. Entretanto, ele também pode ser usado para produzir fissuras no presente e transfigurar o rosto do filósofo. Da mesma maneira que Foucault encontrava na escrita moderna um exercício de morte que o fazia deslocar-se da forma como ele pensava, o diagnóstico também faz com que aquele que o formula, assim como o presente ao qual ele se refere, se desprendam de si mesmos. Esse desprendimento ou afastamento, contudo, seguindo a lógica do artigo de 1963 sobre Bataille, não pode nos situar fora de nossa cultura, mas sim em seus limites, funcionando, por isso, enquanto uma experiência-limite.

A importância desse vínculo entre diagnóstico, história e experiência-limite pode ser notada pela sua recorrência, em textos e entrevistas posteriores. Durante a mesa-redonda da conferência *A verdade e as formas jurídicas*, ocorrida em 1973, momento no qual as investigações genealógicas estão em pleno funcionamento, encontraremos um exemplo do referido vínculo. Foucault dirá que, de fato, a maquinaria metodológica de seu trabalho, apesar de trabalhar com a história, não obedece às mesmas leis de verificação do discurso histórico. As pesquisas arqueogenealógicas não têm por finalidade reproduzir exatamente aquilo que se passou. Todavia, isso não é um sinal de descompromisso para com a verdade, mas indica que a história, em seu caso,

não está submetida à memória, à representação ou à descoberta do passado, porém, a uma forma de afastamento ou esquecimento ativo desse passado. Assinala Foucault (2001a, p. 1512):

Eu diria, de maneira muito mais pragmática, que no fundo minha máquina é boa; não na medida em que ela transcreve ou que ela fornece o modelo daquilo que se passou, mas na medida em que ela consegue dar àquilo que se passou um modelo tal que ele permita que nós nos liberemos daquilo que se passou.

Finalmente, a retomada desse conjunto de reflexões, muitos anos depois, é sinal de que sua importância não é secundária. Se, por um lado, Foucault as incorpora para a constituição de seu pensamento, por outro, elas parecem ser retrabalhadas à luz das novas vias abertas por suas pesquisas. Isso pode ser detectado em textos como a entrevista mais longa de toda a compilação dos *Ditos e escritos*, concedida no final de 1978, mas publicada apenas em 1980. Ao prestar contas sobre a constituição de seu pensamento e escrita, Foucault irá mobilizar novamente o conjunto de considerações que apresentamos anteriormente, em função de textos muito mais antigos. Quando, logo a primeira pergunta, faz referência às transformações ocorridas em seu pensamento, desde *História da loucura*, Foucault (2001b, p. 860-861) responde que elas se devem a seus livros funcionarem antes enquanto experiências que como demonstrações:

Eu nunca penso exatamente a mesma coisa pela razão de que meus livros são como experiências para mim, e isso no sentido que eu gostaria que fosse o mais pleno possível do termo. Uma experiência é algo de que se sai transformado [*on sort soi-même transformé*] [...]. Se devesse escrever um livro para comunicar aquilo que eu já penso antes mesmo de começar a escrever, eu não teria a coragem de fazê-lo. Eu somente escrevo porque eu ainda não sei exatamente o que pensar dessa coisa que eu gostaria tanto de escrever. De modo que o livro me transforma e transforma o que eu penso.

A noção de experiência invocada por Foucault é o eixo em torno ao qual são retomadas algumas de suas reflexões mais antigas sobre o diagnóstico, notadamente quando ele menciona, em *O belo perigo* e *A arqueologia do saber*, que escreve para apagar o próprio rosto, e que a escrita guia sua existência rumo à morte. Nesse caso, quase dez anos depois, estamos diante de mais uma evidência direta de que a escrita e o próprio pensamento são práticas que se declinam numa voz média enquanto ação que repercute sobre si mesmo.

Contudo, nesse momento, o pensamento de Foucault se organiza em torno a uma noção de experiência que, para ser explorada, não é preciso deter-se essencialmente na linguagem moderna, tal como feito na década de 1960. Apesar de essa reflexão se iniciar com o tema da escrita, Foucault aborda fundamentalmente temas ético-políticos, os quais dizem respeito à noção de experiência que ele aprendeu com suas leituras de Bataille, Blanchot, Klossowski e Nietzsche. Logo, ao invés de se focar na experiência da linguagem a partir desses autores, Foucault se concentra na dimensão ético-política.

Primeiramente, Foucault define melhor essa concepção de experiência, ao afastá-la de sua correlata fenomenológica. A fenomenologia analisa os desdobramentos da experiência cotidiana, isto é, do vivido, para buscar seu fundamento nas funções transcendentais de um sujeito, ainda que em sua dimensão pré-reflexiva e mais fundamental que o *cogito* cartesiano. Já a experiência em Bataille, Blanchot e Nietzsche é aquilo que fez com que todos os livros de Foucault, por mais cinzentos que sejam, devido às suas minuciosas genealogias, funcionassem como experiências que o impedissem de continuar a pensar como ele pensava. Segundo Foucault (2001b, p. 862), a experiência, nesses pensadores,

[...] é tentar chegar a certo ponto da vida que seja o mais próximo do invivível. Aquilo que é requerido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade. [...]. [A experiência] tem por função arrancar o sujeito de si mesmo, de fazer com que ele não seja ele mesmo ou que ele seja levado ao seu aniquilamento ou dissolução. Trata-se de uma empreitada de dessubjetivação.

Podemos afirmar que essa noção de experiência carrega um viés ético-político, devido à necessidade de que, além daquele que escreve, os outros estejam de alguma forma implicados na experiência fomentada pelo livro. Assevera Foucault: “Uma experiência é algo que se faz completamente a sós, mas que não pode ser feito plenamente senão na medida em que ela escapará à pura subjetividade, e que outros poderão, eu não digo retomá-la exatamente, mas ao menos cruza-la e atravessa-la” (FOUCAULT, 2001b, p. 866). Este é o caso de livros como *História da loucura* e *Vigiar e punir*, em que, particularmente no último caso, não há nenhuma menção à noção de experiência referida por Foucault.⁶ Todos esses livros lidam com temas que

⁶ Isso é um indício de que Foucault estaria revisitando seu próprio pensamento passado, a partir de novas questões que surgem naquele momento. Cremos que a principal dessas questões novas é repensar as relações de poder nos termos de governo, no curso *Segurança, território, população* (FOUCAULT,

perpassaram a vida de Foucault, desde seu trabalho em hospitais psiquiátricos, até sua militância no G. I. P. Mas esses trabalhos também dizem respeito a questões coletivas muito mais amplas. Sua abrangência mais ampla é atestada pelas reações que as obras causaram, notadamente naqueles que trabalhavam nos hospitais psiquiátricos, nos agentes penitenciários e trabalhadores do serviço social. Muitos afirmaram que esses livros bloqueavam suas atividades nesses meios, de sorte a se tornarem um obstáculo à continuidade de certas práticas cotidianas. Para Foucault, se os seus livros ajudaram a operar uma paralização das atitudes e procedimentos corriqueiros, isso é justamente um sinal de que eles funcionaram mais que experiências que verdades meramente demonstrativas:

O livro é lido, então, como uma experiência que transforma, que impede de ser sempre os mesmos, ou de ter para com as coisas, para com os outros, o mesmo tipo de relação que se tinha antes da leitura. Isso mostra que no livro é expressa uma experiência muito mais ampla que a minha. Ele não fez nada mais que se inscrever em algo que estava efetivamente em curso; pode-se dizer, na transformação do homem contemporâneo com relação à ideia que ele tem de si mesmo (FOUCAULT, 2001b, p. 866).

Essa definição parece fomentar uma tensão entre, de um lado, livros que funcionam como uma experiência antes que como uma verdade, e, de outro lado, os rigores exigidos pela pesquisa. O entrevistador não deixa de notar essa tensão, ao que Foucault responde que, evidentemente, é necessário que o livro respeite critérios de rigor acadêmico. Todavia, uma experiência pode destituir uma determinada forma com que a produção da verdade se articula com certos modos de governo dos outros e de si mesmo, sem que essa experiência seja classificada ela mesma enquanto verdadeira ou falsa. Logo, mais importante que a verificação das verdades do livro é a alteração ética, política e da verdade que ele enseja, processo este pensado por Foucault, nos termos de uma ficção:

Contudo, o essencial não se encontra na série de constatações verdadeiras ou historicamente verificáveis, mas sim na experiência que o livro permite fazer. Oras, esta experiência não é nem verdadeira e nem falsa. Uma experiência é sempre uma ficção; é algo que se fabrica para si mesmo, que não existia antes e que passará a existir depois. Esta é a relação difícil para com a verdade, o modo como esta última se encontra engajada numa

2008). Pensar o poder nos termos de governo abre a via dupla do governo dos outros e do governo de si mesmo, em que a política e a ética se entrecruzam. Sobre isso, ver o artigo "A governamentalidade política no pensamento de Foucault" (CANDIOTTO, 2010, p. 33-43).

experiência que não está ligada a ela [à verdade DVG] e que, até certo ponto, a destrói (FOUCAULT, 2001b, p. 864).

O modo como um livro pode ensejar uma experiência capaz de destruir uma verdade e, mais precisamente, destruir o modo como ela está circularmente articulada a formas de governar os outros e a si mesmo que sustentam essa verdade e que ela também ajuda a sustentar, é muito semelhante ao modo como Foucault pensou a escrita do diagnóstico, nos termos de apagamento do próprio rosto. Nessa perspectiva, a experiência-limite, pensada através de Bataille e Blanchot, é como um exercício ético de morte, o qual deve ser integrado a práticas coletivas de luta política. Essa figura da morte, como já mencionamos, não pode ser definida nos termos de aniquilamento ou anulação, mas de uma alteração tanto do mundo quanto de si mesmo. Assim como o diagnóstico assume a figura batailliana do olho revirado, isto é, daquele que transgride sua própria posição de olho de modo a olhar para si mesmo, um livro-experiência precisa enfrentar-se com o mundo ao qual ele pertence, fabricar uma alteração, seja nele, seja naquele que o escreve.

É nesse sentido que, tanto em 1969 quanto em 1978, Foucault pode argumentar que sempre escreve de modo a ver ou diagnosticar algo sobre o que ele não sabe exatamente o que pensar, no momento imediatamente anterior ao início da escrita. Se Foucault já soubesse o que escrever acerca desse algo, ele estaria aplicando um sistema puro que revelaria a verdade sobre o objeto da escrita. Porém, ele afirma algo diverso:

Cada livro transforma o que eu pensava quando eu terminava o livro precedente. Sou um experimentador e não um teórico. Chamo de teórico aquele que constrói um sistema geral de dedução ou análise, e o aplica de modo uniforme a diferentes campos. Este não é o meu caso. Sou um experimentador no sentido que escrevo para mudar a mim mesmo e não mais pensar a mesma coisa que antes (FOUCAULT, 2001b, p. 861).

Esse movimento atesta que a escrita, assim como o diagnóstico, rompeu com a unidade subjetiva do próprio autor Michel Foucault. Ademais, ao ser cruzada pelos outros, a experiência do livro faz com que o diagnóstico de nosso presente seja uma forma de conduzir a si mesmo de um modo diverso daquele preconizado por um regime de verdade. Um livro-experiência interrompe, assim, o vínculo entre as formas de poder, saber e governo de si as

quais permitem nosso autorreconhecimento. Nesse sentido, cada um de seus livros pode muito bem fazer uso de documentos verdadeiros,

[...] mas de modo que através deles seja possível de se efetuar não somente uma constatação de verdade, mas também uma experiência que autoriza uma alteração, uma transformação da relação que nós temos para com nós mesmos e com o mundo em que, até então, nós nos reconhecíamos sem problemas (numa palavra, com nosso saber) (FOUCAULT, 2001b, p. 864-865).

Por conseguinte, se a noção de experiência incorporada por Foucault, a partir dos pensamentos de Bataille e Blanchot, retira toda teleologia da transformação de si mesmo, do mundo e dos saberes que os envolvem, isso não faz, contudo, que ela seja irracional. As práticas sociais pelas quais certas formas de subjetividade são recusadas e retrabalhadas, em pequena ou larga escala, fazem com que essa experiência não seja absolutamente irracional ou remeta a alguma exterioridade selvagem. Na medida em que uma experiência precisa ser atravessada por outros, retrabalhada em práticas coletivas, isso significa que ela é condizente a um contexto específico. Uma experiência provocada por um livro será, portanto, tão histórica quanto os mecanismos que esses livros procuram descrever.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se nos voltarmos ao conjunto dos trabalhos de Foucault, é possível assegurar que fazer uma história das práticas que separam a razão de seu outro, ou da relação da medicina com a morte, ou dos métodos de punição e de produção de verdade sobre os homens, ou, ainda, fazer a história pela qual os homens se produziram e produziram os outros, enquanto sujeitos que encontram na sua sexualidade a sua própria identidade, é um modo de deixar de ter para com a loucura, a morte, a sexualidade, os saberes sobre os homens, a mesma relação que mantínhamos até então. Pensamos que essa dimensão de livro-experiência está presente no prefácio a *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, quando Foucault, novamente, interroga sobre seu próprio pensamento:

Mas o que é a filosofia hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de derrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a

lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando se obstina em processá-los através de uma ingênua positividade. Mas é seu direito explorar o que deve ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho. *O 'ensaio' – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela ainda for hoje o que era outrora, isto é, uma 'ascese', um exercício de si no pensamento* [grifo nosso] (FOUCAULT, 1984a, p.14-15).

Uma vez que a filosofia, enquanto atividade crítica, é uma experiência modificadora de si, no jogo da verdade, e não um acúmulo de conhecimentos, nós nos deparamos, mais uma vez, com as ideias que giram em torno à noção de livro-experiência. Muito embora esse texto de Foucault ecoe seus estudos sobre as práticas de si na antiguidade, notadamente quando orientadas pelo eixo do cuidado de si, ele também parece dialogar com os escritos mais antigos que mencionamos anteriormente. O caminho filosófico que mais interessa a Foucault é aquele que torna possível uma saída de si mesmo. Essa via, por sua vez, não deve ser um movimento solipsista, mas uma provocação estendida aos outros. Tal provocação se dá, metodologicamente, ao se interrogar “em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente” (FOUCAULT, 1984a, p. 15). Ao que parece, nesse prefácio Foucault opera mais um deslocamento, desta vez com relação à separação entre verdade e experiência. No caso do prefácio de 1984, o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo, o qual se dá em ensaios que são experiências modificadoras de si no jogo da verdade, parece apagar a distinção entre verdade e experiência da entrevista de 1978. No prefácio, a própria verdade parece ser pensada a partir da força de alteração de si e do mundo mencionada na entrevista com Trombadori, tornando-se, ela também, uma experiência ficcionante.

Nesse caso, a história aparece enquanto um elemento que faz do saber não um modo de nos orientar numa via pré-determinada, ou de estabelecer nossas identidades, porém, uma maneira de nos desidentificarmos – tal como uma etnologia de nossa própria cultura. De certo modo, a história mobilizada pelo diagnóstico assume a função da escrita e da literatura modernas, tratadas por Foucault nas entrevistas que mencionamos anteriormente, fazendo com que aquele que escreve seja alterado. Nesse sentido, podemos dizer que, muito embora não haja, em Foucault, uma filosofia da alteridade que desempenhe o

papel de uma filosofia primeira, as considerações que ele faz sobre si mesmo indicam claramente que esse pensamento visa a propiciar uma alteração, tanto no filósofo quanto no mundo ao qual ele pertence. Trata-se de uma alteridade imanente, a qual designamos através do termo *alteração*, incorporada por Foucault em seu pensamento, através da importância da história, e de uma noção crítica de diagnóstico que objetiva pensar e situar-se no ser mesmo dos limites da atualidade investigada, assim como nos limites do próprio investigador.

GALANTIN, D. V. The literary dimension of the diagnosis of the present in Foucault. *Trans/formação*, Marília, v. 43, n. 3, p. 71-100, Jul./Set., 2020.

Abstract: In this article we propose a research on the foucauldian definition of the role of philosophy as the construction of a diagnostic of the present. We sustain that the foucauldian thought on the diagnostic of the present incorporates some of his considerations on the modern language and literature. This appropriation is highlighted through the themes of the erase of one's own face, the relation between language and death, and his article on Georges Bataille. In order to sustain this hypothesis of reading, we list a series of threads and displacements of ideas in texts published in different moments of his work, which suggest the existence of a literary dimension of the diagnostic. We conclude by presenting further ethical and political repercussions of all those considerations in some of his later works. So, we suggest that, from the part of Foucault, there might be a long dialog and appropriation of certain elements of the literary thought. These dialog and consideration can be found throughout his considerations on history and the functioning of his own books as books-experience.

Keywords: Foucault. Diagnostics. Literature. Experience. Bataille.

REFERÊNCIAS

BATAILLE, Georges. **Oeuvres complètes**. Vol: V. Paris: Gallimard, 2009.

BATAILLE, Georges. **Histoire de l'oeil**. Paris: Gallimard, 1993.

BATAILLE, Georges. **Le bleu du ciel**. Paris : Gallimard, 1991.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral I**. Campinas: Pontes; Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1991.

CANDIOTTO, César. A governamentalidade política no pensamento de Foucault. IN: **Filosofia Unisinos**, v.11 n°1, jan/abr 2010, p. 33-43.

DE LA HIGUERA, Javier. Estúdio Preliminar. IN: FOUCAULT, Michel. **Sobre la Ilustración**. DE LA HIGUERA, Javier (trad.). Madri: Tecnos, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **As palavras de as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome I. Paris: Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. Tome II. Paris: Gallimard, 2001b.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité: L'usage des plaisirs**. Paris: Gallimard, 1984a.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité: Le souci de soi**. Paris: Gallimard, 1984b.

FOUCAULT, Michel. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. **Le beau danger**. Paris: EHESS, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2006.

GALANTIN, D.V. A dimensão literária da genealogia em Foucault. IN: **Kriterion**. Vol.60, N.143. Agosto de 2019, Belo Horizonte, p. 297-317.

GROS, Frédéric. Situation du cours. IN : FOUCAULT, Michel. **Le courage de la vérité : le gouvernement de soi et des autres II**. Paris : Seuil ; Gallimard, 2009. p. 314-328.

HAN, Béatrice. **L'ontologie manquée de Michel Foucault**. Grenoble: Millon, 1998.

Recebido: 06/08/2018

Accito: 27/12/2019

COMENTÁRIO AO ARTIGO

A “A DIMENSÃO LITERÁRIA DO DIAGNÓSTICO DO PRESENTE EM FOUCAULT” DE DANIEL VERGINELLI GALANTIN

*Helton Adverse*¹

Referência do texto comentado: **GALANTIN, D. V.** A dimensão literária do diagnóstico do presente em Foucault. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 71-100, 2020.

“Não me pergunte quem eu sou nem me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil, ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever”, diz Foucault (1969, p. 28). Essa famosa passagem, que encerra a Introdução de *A arqueologia do saber*, é lembrada por Murr (2020), em seu belo artigo² sobre a dimensão literária do diagnóstico do presente em Michel Foucault. Ela é muito bem escolhida. Afinal de contas, Foucault não apenas reivindicou a liberdade da escrita filosófica, mas efetivamente a praticou, não hesitando em mudar a direção de suas pesquisas e seus métodos de análise, quando considerava necessário. E o mais importante é que essas mudanças de percurso, longe de colocarem seu trabalho sob o risco da contradição, estão incorporadas em sua filosofia.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UFMG, Belo Horizonte, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-9455-2057> E-mail: heltonadverse@hotmail.com

² Outro de seus méritos é mostrar, de modo inequívoco, a presença da literatura no núcleo da reflexão de Foucault, incluindo seus trabalhos finais. Por conseguinte, esse estudo indica os impasses a que conduz uma interpretação como a de Machado (2000), o qual aposta no “ocaso da literatura” em sua obra.

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.06.p101>



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

A obra de Foucault, portanto, traz o selo da liberdade, como, aliás, já afirmava (e, de meu ponto de vista, de maneira muito convincente) John Rajchman (1987), em um livro publicado há mais de trinta anos. Mas qual é o sentido dessa liberdade? Em qual dimensão ela deve ser tomada (metodológico-filosófica, existencial)? Tenho a impressão de que essas são as questões de fundo do artigo de Murr (2020) e gostaria de mostrar, neste breve comentário, como ele as enfrenta. Mas gostaria ainda, mesmo sem poder desenvolvê-las, de chamar a atenção para duas considerações suscitadas por este texto.

Vamos voltar, então, à passagem de *A arqueologia do saber*. A defesa da liberdade de escrita frente à moral de cartório deve ser inscrita, para sua plena compreensão, no âmbito do trabalho filosófico de Foucault, que tem em seu núcleo, acredita Murr (2020), a atividade de diagnóstico. Em que essa atividade consiste, Murr (2020) nos esclarece, recorrendo a algumas entrevistas dadas por Foucault no final dos anos sessenta e, em especial, àquela concedida a Claude Bonnefoy, em 1969.³ Esta última é crucial para Murr (2020), porque Foucault vincula, aí, o diagnóstico com a literatura, e isso por duas vias. A primeira indica que o diagnóstico que Foucault deseja fazer se encontra no nível da linguagem, da escritura e dos discursos. Ora, a experiência literária é, por excelência, aquela em que experimentamos diretamente a espessura do ser da linguagem ou, ainda, o redobramento da linguagem sobre si mesma. Porém, a segunda via, aquela que é mais enfatizada por Murr (2020), desvela outro aspecto da experiência literária: o processo da escrita produz uma alteração naquele que escreve.

Levando em conta este último aspecto, é possível compreender o forte interesse de Murr (2020) pelo texto que Foucault publicou em 1963, no qual comenta a obra de Georges Bataille, isto é, o “Prefácio à Transgressão”. Nesse texto, com efeito, a propósito da noção de *experiência-limite*, nós nos deparamos com esse elemento decisivo da atividade de diagnóstico: a transfiguração do mundo concomitante à transformação do sujeito. A aposta de Murr (2020) é a de que esse elemento literário será retido no desenvolvimento do trabalho de Foucault, podendo ser reconhecido mesmo em sua fase mais tardia, na qual estará em jogo, no exercício

³ Não me parecendo necessário reproduzir em sua íntegra a definição de diagnóstico apresentada por DVG, retenho apenas seus traços essenciais: trata-se de, por meio da análise de determinadas disciplinas, diagnosticar o estado do pensamento no presente, tendo em vista não a reconstrução de uma identidade, mas assinalar a diferença que nos constitui no tempo atual. O diagnóstico, voltado ao presente, não nos diz *quem somos*, mas indica quem estamos *deixando de ser* ou não somos mais, no presente. O ponto fulcral da análise de DVG (que será abordado em seguida) consiste no seguinte: diagnosticar o presente não é apenas o sinal da diferença no campo da linguagem (e daquilo que é conhecido), mas produz igualmente a diferença no domínio subjetivo (naquele que conhece).

do governo dos outros e de si, a autoconstituição do sujeito. Da *transgressão*, em Bataille, passando pelo diagnóstico e chegando à ontologia do presente, teríamos um elemento de continuidade, que poderia ser formulado (em meus próprios termos) como um “princípio de transitividade” (tomando este último termo em sua acepção matemática) entre o sujeito e o mundo.⁴

A partir daí, gostaria de fazer as breves ponderações anunciadas: a primeira delas diz respeito ao lugar da verdade, nas análises de Foucault, ao qual Murr (2020) não concede muita atenção. A segunda ponderação retoma o problema da liberdade, assumindo o pressuposto de que esta é a questão de fundo que temos de abordar, se quisermos entender plenamente os desdobramentos éticos e políticos do diagnóstico (não estou, em absoluto, postulando a necessidade de uma filosofia primeira para Foucault, mas simplesmente levantando a hipótese de que a transgressão, o diagnóstico e a crítica se articulam, a partir de uma concepção não tematizada de liberdade).

No que toca à questão da verdade, convém lembrar que, no mesmo período analisado por Murr (2020), os diversos trabalhos de Foucault sobre a literatura enfatizam sua conexão com a morte e a loucura. Não escapa a Murr (2020) a primeira conexão, central na entrevista a Claude Bonnefoy. Porém, a relação entre literatura e loucura é igualmente importante, como é fácil constatar, tanto a partir dos textos contidos nos *Dits et écrits*, quanto em uma conferência que Foucault pronunciou em Túnis, em abril de 1967. Para meus propósitos, destaco uma passagem dessa conferência, na qual Foucault afirma que a literatura, na modernidade, tomou o lugar da loucura como aquele da enunciação da verdade: por um lado, o discurso literário, herdeiro da palavra do louco, é uma palavra vazia, inadequada para dizer a verdade, entendida como aquilo que realmente acontece; por outro lado,

⁴ Em diversas ocasiões, DVG insiste sobre a transitividade do diagnóstico, anunciada em Bataille e presente ainda no Foucault tardio: “O diagnóstico propicia um saber eminentemente transfigurador do real e se declina numa voz média na medida em que também é uma ação transformadora de si mesmo”. Ou, ainda, refutando a crítica de Béatrice Han: “Contudo, na medida em que o diagnóstico foucaultiano tem como efeito alterar tanto o presente quanto o sujeito do diagnóstico, ele é um procedimento de apagamento do rosto e enucleação do olhar, e não de sua correção. Censurar sua falta de fundação em direito é tentar impor uma teleologia a uma alteração de si e do mundo fundamentalmente ateleológica”. Vale destacar aqui o inteligente recurso à noção de “voz média” verbal, cuja definição DVG encontra em Benveniste e que expressa exatamente o que entendo por “transitividade”. Diz DVG: “Segundo Benveniste, a oposição verbal entre ativo e médio é anterior à oposição entre ativo e passivo. Em linhas gerais, nas línguas indo-europeias, a diátese ativa indica um processo em que o sujeito se encontra numa posição exterior, enquanto na média, o sujeito é afetado pelo próprio processo do qual ele é a sede”.

[...] a palavra literária é feita para desvelar algo que nossos discursos cotidianos, que nossos discursos científicos, que o peso acabrunhante de nossos discursos filosóficos não podem dizer: e esse algo é uma espécie de verdade debaixo, ou verdade além, e vocês sabem que o destino dos homens foi melhor dito pelos grandes romancistas ou pelos grandes homens de teatro de nosso mundo do que pelos filósofos e pelos cientistas (FOUCAULT, 2019, p. 63).

Malgrado a simplicidade dessa formulação, que retoma as análises de *História da loucura* em uma configuração conceitual diferente (de cariz sociológico), ela permite compreender algo fundamental: o espaço literário, ao mesmo tempo interno e externo à linguagem, configura-se como um lugar de enunciação da verdade. Ora, acredito que Foucault irá conservar essa intuição, reativando-a em seus últimos cursos, quando empreender suas análises da *parresia*, tendo em vista a definição da filosofia como crítica.

Por fim, talvez valha a pena se perguntar sobre o *status* do diagnóstico foucaultiano, do ponto de vista ético e político. Murr (2020) não tem dúvidas: trata-se de uma “alteração de si e do mundo fundamentalmente ateleológica”, afirma. Estou de acordo, em linhas gerais, e parece despropositado pressupor um déficit normativo em Foucault. Caberia, por outro lado, indagar se a ausência de normatividade é incompatível com uma compreensão mais positiva do diagnóstico. Acredito que não. E o que estou chamando de compreensão mais positiva é precisamente o problema da liberdade, que ganha mais densidade no trabalho mais tardio de Foucault. É importante notar que o termo *diagnóstico* cederá lugar – a partir da segunda metade dos anos setenta – ao termo *crítica*. Haveria diferença substancial entre uma coisa e outra? Ora, parece-me que o diagnóstico (como bem demonstrou Murr (2020)) opera na diferença (e, portanto, inscreve-se mais claramente no domínio do negativo), ao passo que a crítica aponta (sem precisar defini-las em sua positividade) as possibilidades de ser diferente. Certamente, Foucault coloca a crítica sob o prisma do negativo (utilizando expressões como “desassujeitamento” ou “ser, pensar e fazer de outra forma”), mas, ao mesmo tempo, incorpora em seu vocabulário termos como “governo”, “prática” e “cuidado”, os quais colocam em perspectiva diferente a subjetividade política e ética, termos com os quais é mais fácil ver como, em filigrana, se desenha a figura da liberdade.

Que fique claro que não estou sugerindo uma evolução no pensamento de Foucault em direção a uma filosofia da liberdade, a qual, de resto, jamais é satisfatoriamente tematizada pelo filósofo. Apenas faço notar que o momento

final de seu percurso explicita que não se compreende a atividade do diagnóstico sem a referência à liberdade. O artigo de Murr (2020) parece, em negativo, endossar essa leitura. Por exemplo, quando ele afirma que,

[...] ao lidar com um passado que ainda não passou completamente, o diagnóstico do presente integra um esforço para se desprender ativamente deste passado e transformar o presente. A história, quando vinculada ao diagnóstico, se torna, então, um instrumento de distanciamento com relação a este presente que ressoa um passado próximo, ao mesmo tempo em que ela dá espaço a um presente outro. (MURR, 2020, p. 90)

É legítimo perguntar, então, se surgiria aqui algo não recoberto pela abordagem “ateológica”, pois, como poderíamos justificar essa “avidez” do desprendimento do passado? O que regeria a decisão de tomar a história como “instrumento de distanciamento com relação ao presente”, se não o desejo de liberdade?

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. Folie et Civilisation. In: FOUCAULT, Michel. **Folie, langage, littérature**. Paris: Vrin, 2019.

GALANTIN, Daniel Verginelli. A dimensão literária do diagnóstico do presente em Foucault. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 71 –100, 2020

MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

RAJCHMAN, John. **Foucault**: a liberdade da filosofia. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

Recebido: 15/6/2020

Accito: 23/6/2020

ADVERSE, H.

COMENTÁRIO AO ARTIGO

“A DIMENSÃO LITERÁRIA DO DIAGNÓSTICO DO PRESENTE EM
FOUCAULT”Adriano Correia¹

Referência do texto comentado: **GALANTIN, D. V.** A dimensão literária do diagnóstico do presente em Foucault. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 71-100, 2020.

Em texto publicado em 1984, pouco antes de sua morte, Foucault volta-se uma vez mais para o clássico texto de Kant sobre a *Aufklärung*, que assume para ele uma decisiva centralidade na autocompreensão de sua própria tarefa e trajetória como filósofo. Em seu texto, Kant se empenha por compreender o presente buscando antes pela diferença que ele instaura em relação ao passado, em vez de procurar compreendê-lo a partir de alguma totalidade ou de alguma realização futura. Foucault acaba por indicar que independentemente de o diagnóstico de Kant de uma saída da minoridade poder não ser tomado por acurado em nossos dias, resta claro que em sua interrogação sobre o presente e sobre nós mesmos ele revelou um modo de filosofar que não teria perdido sua atualidade e seu vigor. Foucault conclui indicando que a ontologia crítica de nós mesmos “tem de ser compreendida como uma atitude, um *êthos*, uma vida filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente a análise histórica dos limites que nos são impostos e um experimento com a possibilidade de ir além deles” (FOUCAULT, 1984, p. 50).

¹ Docente na Universidade Federal de Goiás - UFG, Goiânia, GO – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-3320-2939> E-mail: correiaadriano@yahoo.com.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.07.p107>



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

Na pergunta pela atualidade, pelo presente, conforma a filosofia como problematizadora de sua própria atualidade discursiva e o filósofo como aquele que indaga sobre o estatuto do seu pertencimento a sua própria atualidade. Esta filosofia do acontecimento poderia bem ser caracterizada como “discurso da modernidade e sobre a modernidade” (FOUCAULT, 1994, p. 681), mas um contexto ainda nosso. Para Foucault, Kant fundou as duas tradições críticas que constituem a filosofia moderna: uma filosofia crítica que se apresenta como analítica da verdade e se pergunta sobre as condições sob as quais é possível o conhecimento verdadeiro, e um pensamento crítico que se apresenta como ontologia de nós mesmos e se pergunta pelo “campo atual das experiências possíveis” – ontologia do presente na qual Foucault situa sua própria obra (FOUCAULT, 1994, p. 687-688).

Em seu texto, Galantin (2020) explora esta articulação ao longo da obra de Foucault detendo-se principalmente no que designa como “dimensão literária” do diagnóstico do presente. Esta dimensão literária estaria diretamente conectada não apenas a um deslocamento do olhar provocado pelo próprio ato da escrita, mas ainda à identificação de fissuras ou diferenças que situariam ao mesmo tempo o filósofo no interior de seu próprio tempo e na distância que o permite no diagnóstico abarcar as aberturas ou diferenças que marcam a atualidade e eventualmente promover deslocamentos – situar-se sem propriamente sentir-se inteiramente em casa no presente. O próprio diagnóstico se afiguraria como uma experiência-limite – ou, poderíamos acrescentar, uma experiência com os limites. A experiência é ela mesma transfiguradora não apenas da imagem de si, mas do próprio mundo mediante a exposição de suas fissuras, tarefa na qual a história desempenha um papel decisivo.

Como bem destaca Galantin (2020), em 1978 Foucault concede uma longa entrevista em que permite entrever suas considerações dos 1960 sobre a obra de Bataille, a partir das quais pensou um diagnóstico não estático, que tanto desloca o autor quanto dá a ver e provoca cesuras na atualidade. Nesta entrevista ele chega à noção de livro-experiência, com a qual busca capturar a imagem de um texto vivo que não é o mero desaguar das elaborações previamente articuladas do autor, mas antes o seu desbordar de toda pretensão sistemática na provocação a si, estendida aos outros, mediante a própria experiência de concepção do diagnóstico pelo texto. Daí que Foucault se afirme não como um teórico, mas como um experimentador, forjado e deposto antes de tudo em seus próprios textos.

Não deve ser tido por desimportante que no mesmo ano de 1978 Foucault tenha proferido a conferência “O que é a crítica: crítica e *Aufklärung*” e inscreva sua própria obra no âmbito da virtude geral que é a atitude crítica, mobilizada por uma disposição para a não sujeição, como reação a uma crescente governamentalização, como uma arte de não ser governado, uma oposição ao feixe de relações que amarram o sujeito ao poder e à verdade: “a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida” (FOUCAULT, 2015, p. 39).

Além de experimentador, mais que teórico, Foucault apresenta-se mais como crítico que como filósofo e inscreve-se deliberadamente na companhia de Bataille, Blanchot, Klossowski e Nietzsche, por uma parte, como destacado por Daniel Galantin, e da Escola de Frankfurt, de Nietzsche novamente, Hegel e Kant. Trata-se da convergência de dois esforços de dessubjetivação e desassujeitamento em relação ao jogo do poder e da verdade, na confluência entre livros-experiência e vigilante atitude crítica. A diversidade de temas, interesses e abordagens na obra de Foucault não dissolve esse fio tênue que articula sua atividade filosófica, compreendida como diagnóstico da atualidade, ontologia do presente, compreensão do contemporâneo, indagação paciente sobre suas aberturas conformada por nossa “impaciência pela liberdade” (FOUCAULT, 1984, p. 50).

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. “What is Enlightenment?”. In: Rabinow, P. (éd.), **The Foucault Reader**. New York: Pantheon Books, 1984, p. 32-50.

FOUCAULT, Michel. Qu’est-ce que les Lumières? **Dits et écrits**, v. 4, 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994, p. 679-688.

FOUCAULT, Michel. Qu’est-ce que la critique? In: FOUCAULT, Michel. **Qu’est-ce que la critique?** suivi de La culture de soi. Paris: Vrin, 2015, p. 33-80.

GALANTIN, Daniel Verginelli. A dimensão literária do diagnóstico do presente em Foucault. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 71 –100, 2020

Recebido: 18/6/2020

Accito: 23/6/2020

LA DIFFÉRENCE PHÉNOMÉNOLOGIQUE SELON BARBARAS ET MARION (PROJET, MÉTHODE ET LIGNE DE TENSION)

Eric Pommier¹


Résumé: Cet article se propose de proposer les conditions d'une confrontation entre la phénoménologie de la donation de Jean-Luc Marion et l'ontologie de la vie de Renaud Barbaras. Cela suppose d'établir un certain plan de convergence à propos du projet d'une description de l'apparaître pur, de la méthode et de la conception "événementiale" du phénomène et du sujet afin de faire valoir une divergence quant à la question de la naissance transcendante du sujet.

Mots-clé: Apparaître. Différence. Événement. Naissance. Réduction.

INTRODUCTION

Un sourire *n'est* jamais *qu'un* sourire et l'on aurait peut-être tort d'y voir autre chose que cela que *ce qui*, dans ce phénomène, se donne, à savoir le plissement de lèvres exprimant un contentement réel ou feint. Pourtant, nous *sentons* bien aussi qu'en présence d'une certaine manière de sourire, à l'écoute d'une mélodie particulière, en lisant telle page de littérature ou de philosophie ou bien en recevant un singulier présent, quelque chose *se passe* qui semble nous conduire en-deçà ou au-delà du simple phénomène, de son contenu, comme si quelque chose en lui l'excédait, qu'il signifiait davantage que son être-là, que son être advenu.

Non pas qu'il nous conduise à un ordre d'être supérieur, supra-empirique et pour tout dire métaphysique, comme si l'épreuve de certains objets permettait l'ascension jusqu'à un autre ordre de réalité qui transcende

¹ Professeur associé et directeur de la recherche de l'Institut de Philosophie de l'Université Pontificale Catholique du Chili, Santiago, Chile.  <https://orcid.org/0000-0001-6675-4321> Email: epommier@uc.cl

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.08.p111>



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

absolument le donné sensible pour nous faire découvrir, au plan de la connaissance rationnelle, ce qu'ils signifient véritablement.

Si dans ce sourire, il y a décidément *plus* que ce sourire, il n'y a en effet *pas autre chose* que ce sourire. Cela qui transcende le sourire ne va paradoxalement guère au-delà de lui, et la promesse de bonheur qu'il peut ouvrir n'offre rien d'autre que cette promesse. Ce surcroît phénoménal, qui n'est pas de l'ordre du supra-phénoménal, n'est-il donc rien? Faut-il donc renoncer à décrire ce *je-ne-sais-quoi* qui ne semble pouvoir être connu, comme l'on connaît un objet, ou compris comme l'on comprend un étant du monde? Peut-on, en toute bonne conscience, passer à côté de ce qui semble se passer au motif de ce qu'il est inconnaissable, incompréhensible et que le registre métaphysique ne lui est pas adéquat? Comme l'écrit Vladimir Jankélévitch (1986, p. 143):

Aussi le mystère n'est-il pas quelque chose d'existant dont nous ignorons encore le nom, comme c'est le cas du secret, mais un rien à jamais impensable dont nous sentons seulement l'absence ou la présence. Aussi peut-on sans risque feindre de méconnaître, ce qu'il n'est nullement indispensable de savoir (car, en fait, il n'y a rien à "savoir") et que chacun de nos actes, chacune de nos pensées pourtant présupposent.

Néanmoins, il ne faut sans doute pas trop vite renoncer à penser ce *je-ne-sais-quoi*. Puisque nous sommes *sensibles* à cette *différence* au sein du champ phénoménal, et qu'elle fait sens pour notre vie, il n'y a pas lieu de considérer que la description de cette différence soit *a priori* impossible, sous prétexte qu'elle ne semble pas renvoyer à une différence d'ordre métaphysique, épistémologique (celui du sujet et de l'objet) ou ontologique (celui de l'être et de l'étant.) Le mystère du sourire n'est mystère qu'au regard des modes de rationalité connus de nous: les principes de contradiction, de raison suffisante, d'objectivation. Puisque nous faisons l'expérience de cette étrange différence, il s'agit de penser *selon* cette expérience, sans lui imposer des concepts qui ne sont pas faits pour elle, et en lui en substituant d'autres à sa mesure.

Il se pourrait alors que le secret de ces phénomènes, qui semblent en excès au regard d'eux-mêmes, provient de ce qu'en eux, ou par eux, se donne le *mouvement* en vertu duquel ils nous apparaissent et s'adressent à nous. Traces tremblantes d'un passage en train de se produire, si ces phénomènes peuvent parfois nous donner une impression de rêve, comme s'ils n'existaient pas vraiment ou pas suffisamment, c'est peut-être que nous sommes prisonniers d'une tendance rigide à les appréhender ontiquement alors que c'est au plan

purement phénoménal et dynamique qu'il faudrait s'y rapporter, afin de découvrir à travers eux cet excès dont ils sont porteurs et par lequel ils se manifestent pour nous.

Or, il nous semble que c'est cette prétention commune à rendre compte de *la différence phénoménologique comme telle*, sans la rabattre sur les différences métaphysiques, "épistémologiques" et ontologiques, qui permet de rapprocher les philosophies *se faisant* de Jean-Luc Marion et de Renaud Barbaras, et c'est ce que nous nous proposons de montrer dans cet article en adoptant naturellement une méthode phénoménologique qui se heurte aux limites de la phénoménologie traditionnelle. Dans les deux cas, il s'agirait de rendre compte du mouvement grâce auquel la manifestation comme telle, ou en soi, nous advient et par laquelle nous advenons à nous-mêmes en montrant le monde et en nous découvrant à nous-mêmes à cette occasion. Si une telle hypothèse n'est pas d'entrée de jeu erronée, il convient pour l'explicitier d'opérer au moins en quatre temps. Dans un premier moment, après avoir confirmé en quel sens c'est la question de l'accès à l'apparaître comme tel à travers ce qui apparaît qui permet de réunir les deux perspectives (section 1), il importera d'examiner la méthode qui permet à chacun des deux philosophes de se frayer une voie vers cet apparaître (section 2), avant de procéder à sa description comme cela qui *advient*, ce qui impliquera une redéfinition de la subjectivité (section 3). Notre réflexion de caractère analogique ne pourra cependant être menée à bien sans mettre également en relief au moins une ligne de tension qui oppose les démarches des deux phénoménologues français à propos de la naissance du sujet. Ce sera un résultat de cette recherche de restituer les conditions de ce débat entre eux à l'égard du problème de la naissance du sujet (section 4).

1 LE PROBLÈME DE L'APPARAÎTRE COMME TEL. LA DIFFÉRENCE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Indiquons, en premier lieu, en quel sens c'est bien la manière d'aborder la question de la manifestation en-deçà de la différence "épistémologique" du sujet et de l'objet et ontologique de l'être et de l'étant, qui autorise un rapprochement entre les démarches de Jean-Luc Marion et Renaud Barbaras.

Comme Jean-Luc Marion le montre dans le premier chapitre d'*Étant Donné* (MARION, 2013), sur la base de ce qui a été établi dans *Réduction et Donation*, la question de l'apparaître reste dominée chez Husserl, tout au long de son œuvre et en dépit de ses évolutions, par "le principe des principes"

de l'intuition (HUSSERL, 1950, p. 78). Tout ce qui apparaît se donne “en chair et en os”, si et seulement s'il se donne dans une intuition qui remplit l'intention de signification. Or, si ce principe a l'avantage de révoquer en doute toute justification métaphysique de la phénoménalité, puisqu'il ne prétend pas chercher la source de cette dernière dans un principe qui lui serait extérieur et transcendant, les Idées platoniciennes par exemple, il a cependant le caractère d'une décision *a priori* qui pré-décide de la forme de ce qui doit apparaître au lieu de laisser le phénomène se donner comme tel, pour ce qu'il est. Au lieu de rester fidèle à l'exigence de décrire le comment de l'apparaître, Husserl réduit la scène phénoménale au seul champ de l'objet, réifie l'apparaître, réduit le donné à cela seul qui se donne dans une intuition d'objet. S'il est donc approprié de ne pas chercher l'essence de la chose qui se donne à la conscience en dehors de cette donation, à savoir dans une réalité supra-phénoménale, comme si l'essence de la chose devait être séparée de l'attestation de son existence, il n'en reste pas moins que l'*a priori* universel de corrélation husserlien, qui relie la chose à ses modes de donation subjectifs, ne permet pas encore de penser le comment de l'apparaître, précisément parce qu'il le réduit de manière précipitée à celui d'un objet pour un sujet.

Il revient alors à Heidegger de prendre pour thème la question de l'apparaître comme tel sans lui imposer une orientation strictement objectivante (MARION, 2013, p. 6 et 55). Cette démarche est possible, parce qu'Heidegger ne prédétermine pas ce qui apparaît, se limitant à reconnaître qu'il y a ce qui est. Cet avoir-lieu n'est que dans la mesure où il se donne à un existant (le *Dasein*) qui est en question lui-même lorsque se joue cette donation. Il est donné à l'étant la possibilité d'apparaître par la médiation du *Dasein* qui le manifeste pour ce qu'il est à travers son projet de compréhension. La spécificité du *Dasein*, au regard des autres étants, provient de son pouvoir de les manifester et de se manifester (à) lui-même en les manifestant. Son mode d'être n'est pas étroitement ontique puisqu'il a le privilège de formuler la question de l'être des étants. C'est donc en vertu de cette différence ontologique qu'Heidegger aborde la question de l'apparaître de ce qui se donne. Or cette perspective conduit Marion à mettre en question la radicalité du projet d'Heidegger. A-t-on bel et bien accès à l'apparaître comme tel, à sa donation originaire, lorsque celui-ci est par avance pensé dans l'horizon de l'apparaître de l'étant et depuis la perspective du *Dasein*?

On peut faire valoir, en premier lieu, le caractère problématique de devoir rendre compte de la différence ontologique, comme source de

l'apparaître, *depuis le différencié*, c'est-à-dire depuis le point de vue de l'étant *Dasein* qui enregistre le fait du déjà-là de l'étant et remonte, après coup pourrait-on dire, à sa condition de possibilité ontologique, l'être. N'apparaît en effet que ce qui est pour cet étant qui a le privilège de se poser la question de la manifestation de l'être. Autant dire alors que la question de l'être à partir de laquelle est pensée la question de l'apparaître se réduit à celle d'un étant particulier, celle du *Dasein*. Au lieu de penser la donation du phénomène par soi-même et comme tel, au lieu de prendre en charge la question de l'être, *depuis la différenciation ou le se différenciant*, le Heidegger de *Etre et temps* reconduit l'être à une condition de possibilité qui en restreint l'apparition, à savoir le *Dasein* (MARION, 2013, p. 56-59). Voici pourquoi, en second lieu, Heidegger sera conduit à réaliser la *Kehre*. Au lieu de penser la donation depuis le déjà donné à un étant-*Dasein*, il s'agira de comprendre la donation même de l'étant à un *Dasein*. Il ne s'agira plus de remonter du donné à sa condition de possibilité ontologique, le *Dasein* qui fait l'expérience de la différence ontologique, mais de partir de la différence ontologique, de l'advenir de l'étant à un *Dasein* à partir de l'être. Pour autant, ici encore la description de l'apparaître semble indûment limitée, dans la mesure où ne mérite description que ce qui se donne comme un étant à un existant. Or il n'est pas légitime, selon Marion, d'interpréter *a priori* tout procès de manifestation sous la figure du don de la présence (MARION, 2013, p. 59-67)². La phénoménologie ne doit-elle pas s'émanciper de l'ontologie si elle veut pouvoir rendre compte de la manifestation, non pas tant d'ailleurs pour donner congé à l'ontologie que pour en rendre compte depuis une instance véritablement originaire qui se trouve en-deçà de la différence ontologique?

Tel est précisément le projet de Jean-Luc Marion, puisqu'il s'agit de décrire la venue de la manifestation à la visibilité, son advenue au monde pourrait-on dire, son entrée dans le champ de ce qui est montrable par nous et pour nous au sein d'horizons. Il s'agit de décrire la manifestation en son procès, dans la dynamique de son déploiement, indépendamment de son être-advenu sous la

² Déjà dans le dernier chapitre de *Réduction et Donation*, J.-L. Marion montre comment Heidegger, qui avait la prétention de penser l'être à partir du rien tel qu'il s'éprouve dans l'angoisse est obligé de supposer une interprétation qui ne peut avoir pour guide que cela à quoi elle veut pourtant dégager un accès : le phénomène d'être. Faute de parvenir à penser un accès direct du rien à l'être, Heidegger installera la notion d'appel de l'être qui nous convoque à un destin ontologique. Mais dans la mesure où ce destin peut se refuser – comme l'atteste la tonalité de l'ennui profond – et où rien n'atteste que l'appel soit celui de l'être, il faut mettre en doute cette compréhension ontologique de la donation.

forme d'un objet ou d'un étant³. La description de la donation consiste à rendre compte de la différence en vertu de laquelle la manifestation comme telle se fait phénomène pour nous. Or l'exigence philosophique ainsi formulée donne naturellement lieu au problème suivant. Est-il *possible* de remonter en deçà de la clause transcendantale (sujet intentionnel husserlien ou *Dasein* heideggerien), en vertu de laquelle tout apparaître est toujours apparaître pour quelqu'un, sans renouer avec une forme naïve de réalisme dogmatique prétendant connaître la chose en soi et faisant fi de notre finitude? Existe-t-il un moyen de régresser en deçà de cette clause pour en montrer le caractère dérivé, sans pourtant l'abolir si l'on veut pouvoir rendre compte de la manifestation pour nous? Peut-on remonter en deçà de la corrélation husserlienne ou de la transcendance du *Dasein* non pas pour nier leur prétention à conditionner l'apparaître pour nous mais afin de justifier, tout en le relativisant, leur pouvoir? Y-a-t-il un sens à décrire une manifestation en soi sans succomber à une vaine spéculation? Peut-on, au sein du donné, décrire le mouvement par lequel se donne les objets, les étants, tout phénomène en général?

Or, telle est bien la question que semble prendre en charge la phénoménologie de la vie de Renaud Barbaras. En effet, si l'on ne comprend pas l'apparaître du sujet (en son sens husserlien ou heideggerien) depuis le plan de l'apparaître en soi, on continuera à en avoir une conception métaphysique interdisant la description de l'apparaître en soi, préjugé d'autant plus dangereux que cette conception se présente par ailleurs comme la condition de la constitution de l'apparaître. Que l'apparaître se donne à un sujet, que le sujet le co-conditionne ne signifie pas qu'il soit constitué par le sujet. C'est donc un impératif phénoménologique que de revenir au plan de l'apparaître originaire, nécessairement en excès au regard de l'apparaître subjectif (ce pour quoi il y a une dynamique propre de la manifestation), pour pouvoir décrire ensuite cet apparaître de second degré. C'est dans ce qui se donne *de surcroît* que se trouve la clef de compréhension de la générosité phénoménale en vertu de laquelle quelque chose, toujours, *se passe*.

On peut donc rapprocher le point de vue de Barbaras de celui de Marion dans la mesure où tous deux dénoncent les limites de la phénoménologie traditionnelle lorsqu'elle prétend penser la donation à partir d'une conception transcendantale du sujet. Certes Barbaras prend pour point de départ l'*a priori universel de corrélation* mais dénonce cette démarche qui conduit à séparer la

³ C'est ainsi par exemple que la contemplation esthétique d'un tableau ne peut délivrer son sens propre si l'œuvre est comprise sous la figure d'un simple objet, d'un étant usuel ou subsistant ou dans l'orbe de la vérité de l'être (MARION, 2013, p. 68-81), (CIOCAN, VASILIU, 2016, p. 367).

conscience du monde faute de penser le mode d'être univoque qui permette de conjoindre la double dimension d'appartenance et d'ouverture du sujet. Il est vrai que Heidegger prétend décrire, dans son analytique existentielle, la manière dont le sujet peut se projeter vers le monde tout en lui appartenant. Néanmoins cette description reste formelle faute de prendre en compte la chair par laquelle le sujet appartient effectivement au monde. C'est pour cette raison que la question du vivre devient centrale chez Barbaras. Il souhaite montrer comment la vie provient du plan mondain, comment l'humain procède du vivant, ce qui impose de penser, au sein du mondain, une certaine "vie" (référence effacée), une puissance phénoménalisante permettant de comprendre la présence de ce même pouvoir au sein des vivants et du vivant humain en particulier. Cela signifie qu'il faut trouver l'origine du paraître en deçà de la subjectivité et que la démarche doit donc être ontologico-cosmologique, en ceci que l'essentiel de la réflexion se concentre sur l'être de l'intentionnalité en tant qu'il implique une compréhension du monde comme source originaire de la subjectivité phénoménologique⁴.

On pourrait alors avoir l'impression ici que, même si cette démarche se caractérise par une certaine concrétude, puisqu'en s'interrogeant sur le vivre du sujet elle ne fait pas qu'énoncer le fait de l'inscription du sujet dans le monde mais cherche à la justifier à partir des choses mêmes, elle reste cependant dépendante d'une pensée de la différence ontologique, qui interdit de comprendre l'apparaître à partir de lui-même, comme c'est le cas chez Marion, limite préjudicielle d'autant plus problématique qu'elle aborde la différence depuis le différencié, à savoir le sujet phénoménologique, qui, fût-il charnel, n'en reste pas moins la charnière transcendante à partir de laquelle Barbaras prétend remonter à son origine, loin qu'il ne parte de cette origine comme différence originaire.

Néanmoins, Barbaras ne prétend pas penser la différence ontologique depuis le différencié. Il s'agit au contraire pour lui de remonter en deçà de cette différence et d'en produire la genèse. Cela ne signifie pas seulement qu'il examine la différence ontologique depuis elle-même mais plutôt qu'il veut en produire la genèse, en examiner le principe de production. Comme le note Barbaras (2013, p. 205):

⁴ Les idées de ces deux derniers paragraphes ont été exprimées dans "Archi-acontecimiento y carne en el pensamiento de Renaud Barbaras" in "Los límites de la fenomenicidad", *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires n°6 (2018)

[...] la différence ontologique apparaît comme dérivée d'une différence où il n'y a pas encore de l'être ou de l'étant mais un fond indifférencié – que l'on peut appeler être par une sorte de passage à la limite et d'hypostase – et un champ différencié que l'on a identifié à celui des étants, mais à la condition de comprendre que leur étantité est dérivée de la différenciation au sein de ce champ mondifié.

Et s'il est incontestable que Barbaras (2013, p. 110) voudra établir “[...] une ontologie universelle de la vie”, c’est en un sens bien particulier de l’ontologie qu’il faut entendre le sens de sa démarche, dans la mesure où l’être ne sera pas *l’a priori* de la question de l’apparaître sinon bel et bien la manière de la spécifier. C’est en comprenant pour elle-même *comment* la manifestation a lieu et se fait monstration pour un sujet que l’on est amené à poser la question ontologique. La différence phénoménologique conduit à la différence ontologique, loin que ce soit l’inverse. De ce point de vue, Barbaras, tout comme Marion, prétend s’affranchir d’une inféodation à la manière que le second Heidegger a de poser la question de l’apparaître.

C’est, en tout état de cause, ce qui nous semble se dégager d’un précieux article de Barbaras consacré à Patočka (BARBARAS, 2007, p. 29-43) et qui nous semble valoir pour sa propre philosophie, dans la mesure où elle s’inspire de la démarche du philosophe tchèque. En effet, après avoir rappelé que Patočka rend hommage à Heidegger pour penser l’être comme dévoilement, c’est-à-dire comme manifestation irréductible à l’instance subjective de constitution du phénomène, il faut néanmoins remarquer que loin que l’apparaître soit le thème de la phénoménologie heideggerienne, c’est l’être – comme concept abstrait- qui s’y substitue, et la phénoménologie, devenue simple méthode, se met alors au service de ce concept. En séparant la *méthode* phénoménologique de son *thème* propre, l’apparaître, Heidegger s’interdit de comprendre l’être *selon* l’apparaître. C’est d’ailleurs parce que la question de l’être est abordée préalablement à celle de l’apparaître que Heidegger est conduit à faire assumer l’apparaître à une instance subjective – le *Dasein* - au lieu de penser l’être depuis son apparaître. Il ne s’agit pas de dire que, comme Husserl, Heidegger subjectivise l’apparaître parce qu’il le réfère d’emblée à un apparaissant singulier, mais plutôt parce qu’il pose la question de l’être prématurément, abstraitement, antérieurement à la question de l’apparaître⁵ ce qui l’oblige à

⁵ De ce point de vue, la théorie de l’indication formelle comme méthode visant à ne pas prédéterminer ce qu’il y aurait, à savoir de l’être, ne fait que corroborer la suspicion à l’égard d’une démarche méthodologique qui tente de prendre en charge un thème défini hors phénoménologie (l’être) et qui,

poser une instance subjective de manifestation de l'être, au lieu de comprendre le sujet comme un moment même de l'apparaître (BARBARAS, 2007, p. 36).

Il faut donc affirmer un primat de l'apparaître comme préalable à la question du sens de l'être. Force est alors de reconnaître que ne paraît que ce qui *se différencie* des autres choses et qui, se faisant, s'affirme comme étant la *même* chose, fait valoir Barbaras toujours dans le cadre de son commentaire de la pensée de Patočka. Elle n'est donc elle-même que pour autant qu'elle se détache d'une totalité auquel elle reste cependant liée, ce qui signifie que la structure primordiale de l'apparaître est le monde, entendu comme l'ensemble de tout cela qui *peut* apparaître. La chose *n'est* qu'autant qu'elle *paraît* en se différenciant d'une totalité avec laquelle elle est en rapport, le monde. C'est donc comme monde qu'il faut envisager l'être compris depuis l'apparaître en tant qu'il est le tout des apparitions possibles qui implique, comme lui étant inhérent, une dimension de voilement, puisqu'il excède toujours, en tant que tout, toute apparition particulière. C'est parce que tout apparaître est apparaître d'un monde qu'il suppose un recouvrement. Ce n'est donc pas l'être qui est voilé, pour ainsi dire en soi. Il faut plutôt dire que l'apparaître, en vertu de sa structure propre, implique un voilement. Comme l'écrit Barbaras (2007, p. 41): "L'être en tant que tel, comme différant de la manifestation, n'est rien d'autre que le voilement même de l'apparaître et ce voilement est constitutif de l'apparaître en tant qu'il est apparaître d'un monde". La différence ontologique de l'être au regard de l'étant, le voilement inhérent à la manifestation de l'étant, est donc subordonnée à la différence phénoménologique au sens où l'apparaissant différencié suppose un apparaître-un se différenciant. L'essence de la manifestation réside dans une transcendance de cet apparaître au regard des apparaissants finis qui en sont la limitation mais également l'expression incessamment renouvelée. En dépit même des réserves de Barbaras à l'égard de la pensée de Patočka, en particulier pour ce qui touche aux questions de l'émergence de la vie et de la différence anthropologique (BARBARAS, 2007, p. 112 note 1), il nous semble que Barbaras assume, comme lui et tout comme Marion, le projet de penser une différence phénoménologique en-deçà de la différence ontologique telle que la conçoit Heidegger. Il s'agit de produire la genèse de cette différence à partir de la question de l'apparaître comme tel. C'est pour cette raison que Barbaras (2007) pensera la différence ontologique, l'apparaître de l'être en tant qu'il implique une occultation, comme délimitation, détachement ou séparation

se faisant, se désolidarise de la prétention à décrire *concrètement* la phénoménalité. (FRANCK, 2001, p. 154-155).

depuis une unité préalable (celle du monde) plutôt que comme dévoilement. Il s'agit en effet d'éviter le risque de subjectivisation qu'encourt la pensée du dévoilement, puisque celle-ci présuppose une instance subjective en charge de dévoiler ce qui est recouvert. L'hénologie est alors l'autre nom de l'unité phénoménale, qui précède la différence ontologique, et rend compte de la manifestation comme transcendance, comme différence dynamique.

Si donc on trouve chez Barbaras une pensée du vivre et une présence de l'ontologie qui, de prime abord, semblent plutôt atténuées chez Marion, il n'en reste pas moins que les deux auteurs semblent avoir ceci de commun qu'ils prétendent rendre compte de la différence phénoménologique pour elle-même, en-deçà des différences épistémologiques et ontologiques qui lui sont dérivées. L'essence de la manifestation paraît faire signe vers un excès, à partir duquel on peut comprendre la dynamique d'une phénoménalité dont le sujet peut faire l'épreuve lorsque tel ou tel phénomène se donne à lui.

Mais avant même de décrire comment ces phénomènes adviennent au sujet et ce que doit être le sujet pour pouvoir accueillir cette phénoménalité, il convient d'indiquer brièvement quelle méthode est à même, selon Jean-Luc Marion et Renaud Barbaras, de décrire directement, de manière "asubjectiviste", l'apparaître. Que doit être la méthode de la phénoménologie pour qu'elle soit à la hauteur de son thème le plus propre, l'apparaître comme tel?

2 RECONDUIRE À LA SUSPENSION

Cela revient à se demander comment le sujet peut se dépendre suffisamment de lui-même (de sa tendance à objectiver et chosifier, à expliquer et comprendre) pour remonter à la source de l'apparaître à partir de laquelle non seulement les phénomènes se donnent par eux-mêmes mais donnent aussi au sujet la possibilité de s'apparaître à lui-même, non comme cela qui constitue le phénomène (subjectivité intentionnelle ou *Dasein*) mais comme cela qui en témoigne, en atteste ou le recueille. Comment ce sujet peut-il donc s'effacer pour qu'apparaisse le phénomène comme tel tout en "existant" suffisamment pour le recevoir? Comment conjuguer la passivité d'une réception aussi neutre que possible, qui prend le risque de ne plus même pouvoir témoigner du phénomène, et l'indispensable activité minimale qui permet l'accueil phénoménologique, au risque de l'abolir en en faisant une simple représentation?

Il semble néanmoins qu'il n'y ait là un problème de méthode qu'aussi longtemps qu'on considère cette dernière comme prioritaire au regard, et indépendante, du *thème* phénoménologique qu'elle doit permettre de porter au concept. Elle devient dès lors une procédure ou une attitude qui requiert, de la part du sujet, une *démarche* préalable et la mise en œuvre de recommandations ou de règles de caractère formel afin de pouvoir recueillir le phénomène. Mais, ce faisant, c'est bien alors, un risque de subjectivisation du phénomène à décrire que l'on court, puisqu'au lieu de comprendre le phénomène à partir de lui-même et de penser le sujet selon le phénomène tel qu'il se donne, on décrit le phénomène depuis une procédure mise en œuvre par un sujet conçu *a priori* comme porteur et initiateur d'une méthode qui vient de lui. Par ailleurs, c'est à la tentation d'utiliser cette méthode pour accréditer la valeur phénoménologique du thème choisi, comme si quasi tout thème pouvait devenir phénoménologique par la grâce de la méthode, à laquelle on s'expose. En aliénant le phénomène de lui-même au profit de sa validation méthodologique par une instance subjective pré-définie, on subjectivise cela qui pouvait mériter, par soi, le titre de phénomène et on se détourne de la description de son apparaître comme tel.

De ce point de vue, remettre en cause le primat de la méthode permettrait de lever le conflit entre la nécessaire activité du sujet pour constituer le phénomène et son indispensable passivité pour le recueillir selon la dimension a-subjective, ou plutôt pré-subjective de son apparaître (puisque tout phénomène qui se donne se montre à un sujet). En restituant à la phénoménologie sa priorité thématique et en reconnaissant qu'elle a pour vocation première de porter au thème l'apparaître comme tel, on ne prédétermine pas sa méthode (qui épouse le phénomène et peut d'ailleurs varier selon) et la conception du sujet procède de cette description phénoménale au lieu de la précéder. L'effort de méthode ne consistera donc ici qu'à neutraliser tout ce qui du sujet pourrait compromettre la pureté de la description phénoménale pour s'en tenir au phénomène tel qu'il se donne.

C'est bien sur ce point encore que Barbaras et Marion semblent se rejoindre. Dans les deux phénoménologies en effet, on constate un effort pour neutraliser toute tendance appropriante de la part du sujet qui pourrait le conduire à prendre possession du phénomène au lieu de prendre acte de sa survenue.

De ce point de vue, il n'y a pas, aux yeux de Marion, un conflit entre réduction et donation (ROMANO, 2000; MARION), comme si la réduction

supposait une initiative de la part du sujet constituant, contradictoire avec le surgissement simple du phénomène qui ne requiert aucune méthode pour se donner. C'est qu'en effet il faut bien une méthode pour s'en tenir au seul phénomène, pour se dépouiller de la "pourpre transcendantalce" (MARION, 2001, p. 59), et revenir à l'immédiat. On aurait donc tort de confondre l'initial et l'immédiat. Ce dernier se prépare par une étonnante pédagogie qui enseigne l'abstention et invite à la suspension. S'il est vrai que l'advenir du phénomène est cela qui ne se prépare pas au sens de l'acquisition d'un savoir-faire, et peut-être aussi cela qui ne se vit pas (sous forme d'un vécu de conscience ou d'un projet de compréhension, puisqu'il les déborde, les défait ou les reconfigure), il est sans doute aussi cela à quoi on peut se rendre disponible, par une forme de déprise de désobjectivation ou de déréification. Se rendre ouvert à cela qui se donne comme il se donne requiert de se défaire des expériences d'appropriation, en ce que celles-ci ne sont pas des épreuves de l'altérité phénoménale sinon des répétitions du même. Voici pourquoi une méthode (paradoxale) est requise pour se préparer à ce qui ne se prépare pas, en renonçant aux formes préconstituées de l'expérience et en suivant comme unique principe celui de renoncer à tout principe *a priori* afin de construire ses catégories au fil de l'expérience phénoménale. C'est bien en ce sens que Marion considère que le principe de la donation est un principe de réduction *a posteriori* qui se limite à laisser venir le phénomène pour le laisser se donner sans le pré-constituer (MARION, 2013, p. 30). Ce principe de méthode procède du thème même qu'il doit porter au concept, l'apparaître en ce qu'il se donne par lui-même sans que rien ne le précède. C'est seulement avec un tel concept de réduction, selon Marion, que la phénoménologie pourra prendre "l'initiative de la perdre" (MARION, 2013, p. 13).

Cette perte d'initiative qui permet d'accéder à l'apparaître comme tel, c'est-à-dire à son mouvement de venue à la visibilité pour nous, à sa monstration, se déroule en deux temps. En premier lieu, ce qu'il faut réduire, c'est un phénomène tout à fait singulier. De fait, le mouvement d'apparaître procède d'une donation qui, pour échapper à l'abstraction, doit pouvoir se lire dans un phénomène *particulier*, sans que celui-ci le soit au point de ne nous renseigner que sur lui-même, puisqu'il doit, au contraire, ouvrir à la compréhension du procès de la phénoménalité en général. Quel est donc le *singulier* phénomène qui conserve en son sein la trace de sa venue à la visibilité? Comme l'écrit en effet Marion (2013, p. 520):

[...] il garde en effet toujours, au terme de ce dépli, la marque du passage, du trajet ou du mouvement qu'il a accompli pour advenir ; le donné atteste par le tremblement dont il vibre encore et toujours, non seulement sa différence irréversible et répétée. Il atteste donc que s'il apparaît (se montre), il ne le doit qu'à soi, qu'à son soi (qui se donne).

Ce phénomène privilégié qui donne à voir la dynamique de la manifestation en général, c'est le don. Il ne s'agit pas là d'anthropologiser, voire de théologiser, la phénoménologie en excédant indûment les limites d'une simple analogie entre une relation dont les termes sont humains (le donataire, le don, le donateur) et celle dont les termes sont les phénomènes donnés et le sujet qui les reçoit. La rigueur de Marion consiste bien plutôt à tirer les conséquences, après Derrida, du caractère aporétique (MARION, 2013, livre II) de l'apparaître du don. Puisqu'on ne peut en rendre compte selon les lois ordinaires de l'apparaître, c'est-à-dire selon la logique intuitionniste de Husserl, force est de reconsidérer ces lois pour que puisse apparaître le don. En d'autres termes, c'est depuis la phénoménologie de la donation, vers laquelle les impasses de la phénoménologie traditionnelle du don nous obligent à nous tourner, que le don pourra se montrer, mais c'est tout aussi bien dire que c'est à partir de lui, de la description du fait de donner, qu'on pourra apercevoir le mouvement en vertu duquel ce phénomène apparaît⁶. En lui se donne donc non seulement le donner de tout don mais également la venue à la visibilité du phénomène en général, puisque le don n'est après tout, et en ce sens, qu'un phénomène parmi d'autres. Comment d'ailleurs pourrait-on même continuer d'affirmer son existence si l'expérience de cet impossible n'invitait pas à réordonner les conditions de sa manifestation grâce à un renouvellement des coordonnées de la phénoménologie au prisme de la donation?⁷

Mais ce premier pas réductif, qui reconduit du don à sa donation à un sujet (au lieu d'être constitué par lui) et ouvre à une pensée de l'apparaître comme cela qui *se* donne à nous, exige d'effectuer un pas supplémentaire. La reconduction à *la suspension comme tel* (de l'empirique) – c'est-à-dire, au *maintien* dans le suspensif, puisque la réduction ne reconduit pas à une conscience constituante ou à un *Dasein* compréhensif mais à la donation comme dynamique de la manifestation – exige également de prendre acte

⁶ Dans (MARION, 2013, livre III), l'auteur montrera comment les propriétés du donné s'appliquent, reçoivent un équivalent au plan de la phénoménalité, dans la mesure où tout phénomène est donné.

⁷ Contre Derrida, qui s'en tient à l'expérience d'un impossible, d'une aporie, qui n'immobilise pas mais renvoie à un excès de ce qui se donne sur la compréhension.

du caractère gradué de cette donation. Il ne suffit pas de découvrir que tout phénomène est un donné qui reconduit à une donation, de déplier le pli de la donation. Il faut aussi reconnaître que cette donation se donne plus ou moins à éprouver selon le phénomène considéré. L'évidence de la donation, pour qui n'est pas prisonnier de la rigidité métaphysique qui définit *a priori* les limites de l'appréhensible, est plus ou moins forte selon que le phénomène *semble* venir de lui-même ou bien "de" nous, selon qu'il se présente à nous comme cela qui excède notre pouvoir de donner sens ou au contraire comme cela qui nous donne à croire que nous en sommes la source. La thèse selon laquelle il existe des degrés de donation permet à Marion d'unifier le champ du phénoménal – tout se donne (objet, étant, phénomène saturé...) même si cela ne se donne pas selon le même degré – et de faire signe vers la source d'une illusion philosophique: c'est parce que l'on a donné la priorité aux phénomènes pauvres en intuition qu'on a pu exclure les phénomènes saturés et croire au caractère constituant du sujet. La réduction bien comprise est, comme nous l'avons dit, ce principe de méthode qui laisse le phénomène apparaître sans l'entraver *a priori* par une limite (celle du prévisible, de l'horizon, du sujet.) Cette réduction est donc elle-même susceptible d'intensité, selon que le sujet se met à la hauteur ou non de l'intensité du phénomène considéré, selon donc par exemple qu'il atteste de l'événementialité du phénomène saturé en le vivant, en reconfigurant ses schèmes interprétatifs à la lumière de ce qui se donne. Ce n'est plus le sujet qui éclaire le phénomène, c'est au contraire le phénomène qui lui permet de s'éclairer, de se comprendre comme cela qui peut l'accueillir, comme attributaire ou adonné.

Ainsi présenté on pourrait dire que Barbaras est assez proche d'un tel choix méthodologique, subordonné à l'enjeu thématique de la phénoménologie: décrire l'apparaître comme tel. De fait, pour Barbaras également, il s'agit de procéder à une réduction en tant qu'elle permet d'accéder au champ de l'apparaître en soi. Cependant, même s'il s'agira de penser cette réduction en tant qu'elle permet au phénomène de *se* donner comme tel sans l'enfermer par avance dans des règles *a priori* et subjectives d'appréhension, il s'agira moins pour lui de s'appuyer sur un phénomène particulier (le don ou même tel ou tel phénomène saturé) en tant qu'il défait le cadre traditionnel et subjectivisant de la phénoménologie que de chercher à la racine, à travers une destruction de l'histoire de la phénoménologie, le principe de cette subjectivisation pour le neutraliser et ouvrir ainsi, à nouveaux frais, la voie d'accès au champ de l'apparaître comme tel. Tel est bien le sens de l'épochè sur la mort réalisé dans *l'Introduction à une phénoménologie de la vie* (BARBARAS,

2008). En montrant que la tendance à comprendre l'homme, comme principe de l'apparaître, provenait d'un préjugé obscur de la philosophie qui se le représente comme conscience *s'ajoutant* à la vie, interprétée comme simple activité d'auto-conservation en conséquence du péril de mort qui la menace, Barbaras nous invite à suspendre cette conception "réaliste" de la vie pour la décrire selon elle-même, indépendamment de cela qui lui est extérieur et prétend la menacer, la mort. En réalisant une époque sur la mort, on ne niera certes pas l'existence de ce phénomène - puisqu'on pourra au contraire en comprendre le sens véritable depuis la vie – mais on rendra possible une interprétation de la vie à partir de laquelle il est possible de saisir en quel sens le sujet humain se fait pouvoir de monstration du monde. La vie n'est pas cela qui s'oppose à la conscience phénoménalisante comme son autre, mais au contraire mouvement de visibilisation qui peut donner lieu à la conscience intentionnelle humaine (Référence effacée). Cette réduction a un sens original, puisqu'il s'agit d'une époque qui ne reconduit pas à la conscience humaine mais à la vie. Celle-ci n'étant plus activité aveugle d'auto conservation rend possible l'activité humaine phénoménalisante. C'est donc une réduction qui ouvre au champ de l'apparaître comme tel, à l'Oouvert comme écrit Barbaras, en tant qu'il se donne à la vie et non à la conscience. Si l'on suit la lecture d'Emilie Tardivel (TARDIVEL, 2015) qui interprète la réduction opérée par Marion dans le sens de Patočka qui procède à une époque sans réduction à la conscience (PATOČKA, 2002, p. 217-228) afin de décrire l'apparaître selon ses lois propres (qui, pour le phénoménologue tchèque, sont celles du monde), force est de reconnaître une certaine proximité entre *l'époque* sur la mort de Barbaras et la réduction à la donation de Marion. Toutes deux permettent en effet de suspendre non seulement l'attitude naturelle en vertu de laquelle nous pensons être dans un monde déjà là mais également la croyance en vertu de laquelle c'est une instance subjective qui se donne l'apparaître. Toutes deux, mais chacune à sa façon, créent ainsi les conditions pour penser non seulement la venue à la manifestation mais également *l'émergence* de la subjectivité depuis cet apparaître originnaire.

3 L'ÉVÈNEMENT DE L'APPARAÎTRE ET LE SURGISSEMENT DE LA SUBJECTIVITÉ

Avant de commencer à prendre la mesure de ce qui peut éloigner les deux phénoménologues de l'apparaître, il importe d'insister sur la communauté de perspective quant à la description de l'apparaître comme événement.

La réduction à la donation permet en effet de saisir la manifestation comme cela qui arrive au sujet. Le phénomène, ne pouvant plus être constitué par les catégories subjectives *a priori*, est reçu. On pourra toujours se demander si ce n'est pas là une expérience impossible, puisqu'elle transcende les conditions de possibilité de l'expérience et de la connaissance d'un objet. Mais il faudra plutôt reconnaître que cette "contre-expérience" est en vérité la seule expérience authentique dont nous soyons capables, puisqu'au lieu d'imposer à ce qui se donne cela qui vient du sujet (les formes sensibles et les catégories, si l'on suit Kant) elle le met effectivement à l'épreuve de ce qui n'est pas lui. Il faut alors bien appeler événement cela qui ne peut s'attester que dans son advenue, puisque le phénomène devient inanticipable, irréductible au principe de causalité (MARION, 2010; 2013)⁸.

Mais ce n'est pas simplement l'advenue de la manifestation qui est un événement pour le sujet, c'est également ce sujet qui devient événement pour lui-même lorsqu'il montre cela qui se donne à lui. On peut certes passer sous silence cette dimension événementiale de la subjectivité lorsque les phénomènes considérés sont pauvres, au point de laisser accroire qu'un sujet les constitue, mais puisque c'est le phénomène saturé qui est la vérité du phénomène parce qu'en lui se donne à voir, avec un certain éclat, la trace de la donation, il n'est plus possible pour le sujet averti de s'ignorer lui-même, comme témoin de la manifestation. C'est à l'occasion de l'évènement de l'apparaître qu'il découvre, sans avoir pu l'anticiper, ce qu'il en est de lui-même, cela qui se reçoit de recevoir le phénomène, comme dit Marion.

Or l'épochè sur la mort permet, selon Barbaras, de revenir en amont de la conscience intentionnelle tournée vers le monde pour rejoindre l'apparaître depuis un vivre qui s'y destine. Mais si la conscience humaine qui vise un monde procède d'une telle ouverture primordiale, il faut comprendre en quel sens celle-là procède de la négation de celle-ci. Puisque l'homme ne peut plus être une conscience *ajoutée* à la vie, sauf à retomber dans un dualisme qui interdit de saisir l'origine de l'*a priori* universel de corrélation, mais bien plutôt une conscience en tant qu'elle résulte de ce qu'il faut ôter à la vie⁹ conçue comme puissance intrinsèque de visibilisation, pour qu'elle ne soit plus que conscience du monde, il reste à comprendre comment cette

⁸ Sur l'évènement, voir (MARION, 2013, § 17 ; MARION, 2001, chapitre II ; MARION, 2010, chapitre V). Il n'est pas seulement ce qui excède la catégorie de la quantité et permet de décrire un certain type de phénomène saturé. Il est aussi ce qui permet de comprendre la phénoménalité en général.

⁹ C'est ce que Barbaras nomme l'anthropologie privative.

soustraction peut ne pas donner lieu à la restauration ou bien d'un dualisme –si elle se fait différence substantielle- ou bien d'une perte de la spécificité de la différence anthropologique dans l'homogénéité de la vie, si cette soustraction est purement quantitative. Si la conscience humaine surgit de ce que le mouvement vers l'infini de l'Ouvert est tout aussi bien refoulement de ce mouvement, dès lors que tout avancée vers l'infini est tout aussi bien recul devant lui, comment penser ensemble la différence humaine à l'égard de la vie sans perdre sa continuité avec elle? Si la différence humaine procède d'un certain type de refoulement de la vie, il faut alors comprendre comment la vie est, de part en part, auto-refoulement et en quoi consiste la spécificité humaine à cet égard. Chez Barbaras également il s'agit donc de comprendre le surgissement de la subjectivité humaine à partir d'une manifestation originaire qui met en jeu l'Ouvert pour le vivre.

On pourrait ajouter que cette question met en jeu, ici aussi, une pensée de l'événementialité. L'apparaître obéit en effet à une structure événementiale tout comme le surgissement de la subjectivité. Mais pour clarifier cet aspect des choses, il faut se tourner vers *Dynamique de la manifestation* puisque le but de cet ouvrage, de l'aveu même de Barbaras (2013, p. 336), est de “[...] répondre à la question de la possibilité de cette auto-négation, de se donner les moyens théoriques permettant de généraliser l'anthropologie privative sous la forme d'une zoologie privative”, et donc de répondre à la question précédemment soulevée. L'auteur parvient effectivement à proposer une “ontologie universelle de la vie” (BARBARAS, 2013, p. 110) en comprenant le monde comme *procès* de manifestation à partir duquel on peut penser le surgissement du sujet en cohérence avec son mode d'être. Pour autant, que cette conception du monde n'interdise plus de voir advenir une subjectivité en son sein ne signifie pas encore qu'on sache comment il se fait qu'elle advienne effectivement (BARBARAS, 2016, p. 43-45). Autant dire alors qu'on ne peut en rester au plan d'une compréhension cosmologique pour rendre compte de cet avènement. Le monde est mobilité pure, procès de différenciation des étants à l'égard du tout. Puisqu'il ne s'achève jamais, l'être est toujours en retrait au regard des étants manifestés, toujours voilé. Mais il ne peut se manifester autrement que sous la forme de cette délimitation incessante des étants à l'égard de l'ensemble et, en ce sens, il est fini. Comme nous l'avons indiqué, cette finitude ontologique, comprise à partir des conditions propres de l'apparaître, explique la production et la manifestation des étants. Comme nous le disions également, l'avènement du sujet depuis ce plan primordial de l'apparaître (mondain) devient donc possible. Cependant, s'il est désormais clair que des étants puissent paraître depuis le monde, on ne

comprend pas encore pourquoi ce type d'étant qu'est la subjectivité puisse cesser de se réaliser sous la forme d'une production afin de montrer, pour son compte propre, le monde.

Si le monde est réellement pur mouvement, comment expliquer que l'étant-sujet puisse renoncer à accomplir ce mouvement de réalisation-production pour faire paraître le monde et se faire paraître à elle-même? C'est la formulation de cette question qui conduit Barbaras à formuler l'hypothèse d'un archi-fait qui affecte le monde de manière à produire, en son sein, une scission grâce à laquelle est interrompue ou affaiblie cette mobilité. Ni cause ni raison ne permettent de justifier cela qui apparaît donc comme un événement. Et c'est de cet archi-événement que procède la subjectivité vivante. Pour maintenir une différence entre l'animalité et l'humanité sans perdre leur continuité, l'auteur pense une telle différence en termes de tension ou de polarité. En effet, l'animal tend à rester sous l'empire de l'archi-mouvement tandis que l'homme, pour sa part, est davantage affecté par les effets de l'archi-événement. C'est pour cette raison qu'il ne peut rejoindre le monde, auquel il reste attaché, que par le biais de la phénoménalisation, qui est ce qui du mouvement lui reste après que l'archi-événement ait produit son effet. L'être subit donc une seconde finitisation, cette fois événementiale et non plus simplement ontologique, grâce à laquelle adviennent les sujets vivants. Ils se séparent de la puissance originaire du monde en vertu d'un affaiblissement provoqué par l'archi-événement. Ce surgissement du sujet provoque, de manière corrélative, une séparation des choses à l'égard du tissu ontologique : elles s'absentent du monde, perdent en "réalité" et c'est ainsi qu'advient leur sens. C'est bien pour cette raison que le sujet découvre le phénomène comme lui advenant et comme porteur d'une dynamique en vertu de laquelle ce sujet n'est plus producteur mais destinataire de l'apparaître. C'est pour cette raison aussi que le *je-ne-sais-quoi* de la différence, qui fait qu'au sein du phénomène on fait également l'épreuve de son advenue, est en dernière instance de caractère métaphysique. Comme l'écrit Barbaras (2016, p. 121):

[...] la différence entre vivants et non-vivants n'est pas organisationnelle ou chimique: elle est métaphysique. Plus, elle est la différence métaphysique même, la métaphysique comme différence, comme l'évènement de la différence.

Une telle conception de la différence a une double portée. D'une part, elle rend intelligible l'avènement du sujet phénoménologique depuis le plan

du monde, en décrivant comment une négation par affaiblissement s'ajoute à une négation par délimitation. D'autre part, elle clarifie le statut de la différence anthropologique qui consiste en une différence de degré au sein du règne vivant. L'homme est plus "sensible" que l'animal à l'archi-événement et c'est cette négativité métaphysique qui fait que l'être prend, à ses yeux, les traits d'une question¹⁰.

PERSPECTIVE CONCLUSIVE: LE PROBLÈME DE LA NAISSANCE DU SUJET¹¹

Cette présentation bien que sommaire des dispositifs respectifs de chacun des deux philosophes français suffit pour autant à indiquer certaines divergences qui feront signe vers le caractère central de la question de la naissance du sujet et tels seront les résultats proposés au sein de cet article. C'est en effet parce que Barbaras entreprend la description de l'apparaître comme tel depuis une cosmologie dynamique qu'il peut se poser la question non pas seulement de l'inscription et de l'émergence de la subjectivité depuis le monde mais également de son *surgissement* en tant que rien dans le monde ne peut expliquer la déchirure qu'il présuppose et dont elle est l'attestation. L'événement de la subjectivité procède d'un événement qui arrive au monde et contraint Barbaras à développer une métaphysique de la facticité à laquelle Marion n'est pas conduit, non pas simplement parce que toute métaphysique ne pourrait être qu'ontique pour lui mais plutôt parce que sa description de la dynamique de l'apparaître – la donation comme mouvement de venue à la manifestation – n'est pas élaborée à partir d'une bio-cosmologie. De ce point de vue, Marion semble en rester à un plan strictement phénoménologique, sans prétendre pouvoir ou devoir effectuer une archéologie de la manifestation sous la forme d'une cosmo-métaphysique, apte à rendre compte du surgissement du sujet depuis un monde transi par des mouvements incessants de manifestation et affecté métaphysiquement par un événement provoquant la scission interne, favorisant une séparation – jamais radicale – à la faveur de laquelle a lieu la venue au monde du sujet phénoménologique.

¹⁰ Les idées de ces trois derniers paragraphes ont été exprimés dans "Archi-acontecimiento y carne en el pensamiento de Renaud Barbaras" in "Los límites de la fenomenicidad", *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires n°6 (2018).

¹¹ Le problème phénoménologique de la naissance est l'objet actuel d'une élaboration de caractère métaphysique par Frédéric Jacquet. Voir en particulier: JACQUET, F. *Métaphysique de la naissance*. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2018.

Faut-il alors considérer que, tandis que Marion s'en tient aux limites de la seule description phénoménale, Barbaras franchit un Rubicon qui l'empêche de trouver dans le registre des phénomènes une attestation quelconque non seulement de cet archi-événement, dès lors plus postulé que constaté, mais également de cet archi-mouvement qui assure la "branloire perenne" (MONTAIGNE, 1965, p. 350) du monde comme dirait Montaigne, ou bien que, tandis que Barbaras remonte à la source de la dynamique de la manifestation et peut rendre compte de l'événementialité de l'apparaître, de ce *je-ne-sais-quoi* qui dans le phénomène n'est pas phénomène mais son advenir même, Marion court au contraire le risque d'une "déréalisation" de l'événementialité de l'apparaître, faute de penser les conditions bio-cosmologiques de cet apparaître?

Pour répondre à de telles préoccupations, il convient de faire deux séries de remarques. En premier lieu, s'il est vrai que l'archi-événement nous sépare de l'archi-mouvement du monde et fait ainsi naître la subjectivité en même temps qu'il rend possible la monstration du monde par le sujet, il faut se demander ce qui nous permet, au sein de l'expérience que nous avons, de remonter en-deçà de cet acte originaire grâce auquel nous sommes sujets phénoménalisant, pour attester de cet archi-mouvement dont nous venons. Pouvons-nous remonter en-deçà de notre propre finitude pour revenir au monde-patrie dont nous avons été exilés? Existe-t-il une expérience contre-événementiale de laquelle nous pouvons nous autoriser pour accréditer l'existence de cet archi-événement qui nous a rendus possibles? C'est poser la question de la *naissance* du sujet comme sujet (BARBARAS, 2016, p. 197). En vérité, nous ne pourrions prendre conscience de notre finitude si nous ne l'avions pas déjà dépassée ou excédée. Nous ne pourrions pas nous savoir exilés si nous n'avions pas gardé trace de l'expérience originaire d'où l'on vient. Cela ne signifie pas pour autant que l'accès à l'originaire ou à l'absolu gomme ou supprime notre finitude. C'est bien de manière finie, à la façon d'un être fini, que nous dépassons notre finitude. La conscience de notre finitude est possible parce que nous l'excédons, mais l'épreuve même de ce dépassement nous rappelle à notre finitude. Or c'est dans le sentiment, selon Barbaras, que l'on se trouve au plus près de soi-même en même temps qu'on expérimente la pure ouverture qu'est le monde et le principe de son incessante mobilité. Je m'ouvre à moi-même parce que ma polarisation par le monde, le vide qu'il creuse en moi, me dépossède de tout contenu et non seulement m'ouvre à ce qui se donne comme il se donne mais également à moi-même comme "pure exposition à". Comme l'écrit l'auteur de *Métaphysique du sentiment*: "c'est en

abdiquant de tout sens, de toute donation de sens, même simplement sensible qu'il peut accueillir la profondeur du monde, s'égalant à elle." (BARBARAS, 2016, p. 185). Et: "[dans le sentiment] nous n'éprouvons rigoureusement rien, si ce n'est précisément nous-mêmes en notre finitude et par conséquent aussi nous-mêmes comme aptitude à l'épreuve, être exposé à." (BARBARAS, 2016, p. 191) Cette passivité supérieure, indissociable du désir¹², est cela qui précède mon rapport perceptif au monde, rendu possible par la scission originaire qui me sépare de la dynamique primordiale et rend possible l'objectivation. Ce sentir d'avant le sentir, "cette extimité existentielle" (BARBARAS, 2016, p. 193), ce sentiment du monde, et l'existence poétique qu'il rend possible, semble alors le radeau sur lequel nous pouvons prétendre rejoindre l'Ithaque perdue, et ainsi fuir de notre finitude (BARBARAS, 2016, p. 175).

En second lieu, si Marion ne décrit pas la manifestation en son dynamisme même depuis une origine cosmo-métaphysique, c'est plutôt qu'il y a là une option qu'il semble se refuser à prendre. D'où vient en fait l'exigence, chez Barbaras, de poser l'existence d'un archi-événement si ce n'est de la nécessité de rendre compte de la manière dont le sujet vivant, et plus encore humain, doit perdre en mobilité et en activité pour gagner en réceptivité et ainsi être capable de montrer le monde, en particulier par le moyen de la perception? La monstration du monde est cela qui reste de pouvoir à un sujet qui a perdu contact avec l'archi-mouvement du monde et cherche pourtant à le rejoindre par des moyens propres. Une fois que l'archi-mouvement s'est imposé comme une nécessité pour rendre compte de l'être de "l'*a priori* universel de corrélation" (BARBARAS, 2013, p. 134-135) s'ouvre l'énigme de l'advenue de la subjectivité au sein du monde. Or, si la démarche de Marion consiste à rendre compte de l'ouverture phénoménale du sujet en remontant en-deçà de cette corrélation pour décrire ce qui la rend possible, ce dernier semble cependant se refuser à trouver cette origine dans une cosmologie¹³, ce qui lui permet d'éluder l'énigme d'une activité pure

¹² Celui-ci est l'expérience d'une négativité, d'une insatisfaction qui ouvre le monde comme monde, et dont on a vu qu'il avait des conditions ontologico-métaphysiques de possibilité. Voir : (BARBARAS, 2008, p. 280- 367 ; BARBARAS, 2013, p. 115.129). Sur la relation désir-sentiment, voir: (BARBARAS, 2016, p. 256-261).

¹³ Il faudrait cependant nuancer quelque peu cette dernière remarque. Marion tend à rejeter l'idée que l'horizon, et donc le monde, comme horizon des horizons, soit la condition de possibilité de l'apparaître des phénomènes saturés, puisqu'il en serait plutôt, en vertu de son antériorité délimitatrice, la condition d'impossibilité (MARION, 2013, p. 304-308 et 344- 348). Il est vrai que le phénomène saturé suppose malgré tout cet horizon puisqu'il le sature. Cependant, la lecture que Marion réalise de Patočka, et qu'il hérite en partie de Emilie Tardivel, le conduit à reconnaître que le monde, en tant qu'il a une structure événementiale, est un phénomène saturé. Voir (TARDIVEL, 2011, p. 269 ; MARION,

“s’invertissant” en passivité, sans renoncer pour autant à rendre compte de la dimension événementiale des phénomènes qui nous adviennent.

Comment en effet comprendre la perception depuis la perspective ouverte par la phénoménologie de la donation? Celle-ci suppose, comme chez Barbaras (BARBARAS, 2009), la méditation de la chair. En effet, la chair fait partie des phénomènes saturés. Elle est celui d’entre eux qui sature la catégorie de relation¹⁴. Elle n’obéit donc pas au régime de la relation qui permet d’unir les objets du monde et elle échappe à la structure d’horizon. En elle, l’intuition va toujours plus loin ou donne toujours davantage que toute anticipation de sens. Ainsi, par exemple, la douleur n’est pas un objet du monde mais cela que je vis comme telle, à quoi je m’identifie immédiatement et dont le sens n’est pas clair. On est ici très proche de la description henryenne de la chair qui se donne dans l’auto-affection (HENRY, 2003, p. 105-121) et nulle part ailleurs. Elle est invisible, c’est un absolu acosmique. On ne saurait comprendre que les objets du monde puissent m’affecter, si l’on ne reconnaissait pas au préalable ce pouvoir d’auto-affection. Comme le note Marion (2001, p. 110): “[...] le propre de ma chair tient à sa souffrance, sa passivité et sa réceptivité, qui ne sont pas du monde”. Pour que la conscience vise un objet, elle doit avant tout recevoir une matière sensitive qu’elle pourra informer, à laquelle elle donnera sens, mais une telle réceptivité, un tel “se laisser affecter”, n’est possible que parce que la conscience s’affecte elle-même. C’est ainsi, par exemple, que la cire, comme chose du monde, peut m’apparaître. C’est parce que je suis chair, union d’une âme et d’un corps, et donc sensible que l’objet m’apparaît et non parce qu’il cause en moi des impressions.

On ne peut cependant échapper à un certain malaise en présence d’une telle description de la perception. L’accent henryen de cette thèse consonne mal avec la phénoménologie de Marion. Alors en effet que Henry reconnaît l’existence d’un dualisme phénoménologique (l’immanence invisible de

2016, p. 102). Par ailleurs, pour que le sujet puisse répondre à l’exigence de phénoménalisation de ce monde, pour que cette donation donne lieu à une monstration, il doit être *incarné*, être du côté du monde en tant que saturé. Or Marion ne semble pas penser véritablement l’inscription du sujet dans le monde, son être cosmologique – contrairement à Patočka – et si, d’une part, il accepte l’idée que la chair soit co-condition de la monstration et si, d’autre part, il semble souscrire à la conception patočkienne du corps comme réalisateur (MARION, 2016, p. 143), il semble plutôt hériter, par ailleurs et jusqu’à un certain point, de la conception acosmologique de la chair henryenne. Voir: (CIOCAN et VASILIU, 2016, p. 375). Sur ces premiers questionnements qui devront recevoir une élaboration ultérieure, voir (Référence effacée).

¹⁴ Marion élabore sa conception de la subjectivité adonnée à partir d’un dépassement des catégories kantienne. Voir (MARION, 2013, p. 329).

l'auto-affection et la transcendance du monde), Marion au contraire assume un monisme phénoménologique, celui-ci fût-il susceptible de gradation (il y a des degrés de donation.) Dès lors, on voit mal comment la chair pourrait se retirer du monde pour le faire paraître sans perdre sa connivence phénoménale avec lui. Il faut bien que la chair soit aussi du monde pour le faire paraître. Au fond, lorsque Marion évoque l'invisibilité de la chair, il faut l'entendre au sens de cela qui échappe, en tant que phénomène saturé, à la visibilité de l'objet ou de l'étant. La chair ne s'exonère pas d'une première donne du champ phénoménal mais dans la mesure où elle est l'opérateur de sa monstration pour le sujet, elle échappe au régime d'apparaître de cela qu'elle contribue à montrer¹⁵. Le sentir de la chair et la perception des objets du monde supposent tous deux une première donne phénoménale. Celle-ci est cela qui rend à la fois possible l'auto-affection d'un sujet charnel et la perception, puisque le sujet ne peut se recevoir lui-même (dans l'"auto"-affection) qu'en montrant le monde et en le recevant¹⁶. Il ne s'agit pas ici de déduire une forme de passivité à partir d'un archi-mouvement par le moyen d'un archi-événement mais de reconnaître que le sujet – qui présuppose une première donne du monde – est co-générateur de la perception par le biais de synthèses passives (passives au regard d'un sujet constituant mais dynamiques en elles-mêmes) qui lui permettent d'organiser ce qu'il reçoit de son affection par le monde.

Si donc Marion ne semble pas rechercher l'origine de la subjectivité charnelle en tant que phénoménalisante ailleurs que dans cette première donne du monde, et non dans une ontologie cosmologique ouvrant à une métaphysique, c'est parce que ma naissance constitue par elle-même "un archi-phénomène" (MARION, 2010, p. 297) en-deçà duquel il serait vain de vouloir remonter. Marion définit la naissance comme ce phénomène ordinaire qui est pourtant aussi pur événement (MARION, 2010, p. 293) et qui atteste de l'événementialité originnaire – le pur *se donner* – à partir duquel le *se montrer* pour un sujet sera possible (MARION, 2010, p. 297). Ma naissance - qui est celle d'une vie, c'est-à-dire d'une chair - se donne sans se montrer (je n'en fais pas l'épreuve subjective ni n'en ai une connaissance objective), parce qu'elle provient d'une première manifestation vis-à-vis de laquelle elle est toujours, par définition, en retard. Elle m'échappe en conséquence du fait premier de

¹⁵ "si la naissance intervient avant le monde, ou plus exactement introduit le vivant dans un champ que la lumière du monde n'éclaire pas comme elle y éclaire les étants autrement naturels et les objets non naturels, alors la naissance reste aussi invisible que le vivant qu'elle délivre" (MARION, 2010, p. 297).

¹⁶ Nous assumons ici, dans l'attente d'une élaboration ultérieure, que la première donne phénoménale est celle du monde comme totalité de ce qui peut advenir et donc comme phénomène saturé.

la donation. Je phénoménalise - par moi se montre cela qui provient d'une première donne du monde - parce que moi-même je proviens de cette donne première et me reçois seulement de recevoir cela que je montre. Ma naissance atteste de l'émancipation de tout phénomène à l'égard d'une subjectivité constituante. L'impossibilité où je suis de voir l'origine en vertu de laquelle je peux advenir à moi-même tout en n'ayant aucun doute à l'égard de la possibilité permanente de cet advenir (puisque'elle se donne à moi) donne à tout paraître, pour qui sait voir, l'allure d'une surprise ou la forme d'une "anarchie" (MARION, 2010, p. 298). Ma naissance est ce phénomène qui se donne comme événement et qui atteste de l'événement dont elle provient. Les caractères de cette manifestation (donation sans monstration, événement sans objectivité), ce retard permanent de mon advenir à moi-même sur l'origine de ce pouvoir *atteste* également de l'origine du devenir de la phénoménalisation qui présuppose l'événement premier de la manifestation en soi. Comme l'écrit Marion: "la naissance met en œuvre l'événementialité qui soutient et déclenche tout phénomène comme un événement qui *se* passe." (MARION, 2010, p. 298) C'est à travers ce phénomène événemential de la naissance que s'atteste, de manière originaire, la première manifestation du monde, mais c'est en lui aussi que se clôt la possibilité de remonter en-deçà pour penser une archéologie de la naissance.

Si ces dernières analyses sont exactes, il faut donc reconnaître, à titre de conclusion, qu'en dépit d'un vœu commun de reconduire la phénoménologie à sa vocation première, d'en effectuer la catharsis (PATOČKA, 2002, p. 184), comme dirait Patočka, pour décrire la manifestation en soi, et de comprendre le sujet comme cela à qui advient la phénoménalité au lieu de le concevoir comme ce qui la constitue, Marion et Barbaras se séparent néanmoins, non pas tant pour ce qui concerne le caractère fondamental de l'incarnation du sujet qu'à propos de son archéologie. Dans un cas, on reste dans un cadre où la phénoménologie (de la donation) semble se suffire à elle-même, tandis que dans l'autre il faut remonter jusqu'à un plan cosmo-ontologico-métaphysique pour en rendre compte. La question du statut à donner à la naissance du sujet deviendrait alors à cet égard primordiale.

POMMIER, E. The phenomenological difference according to Barbaras and Marion (Project, method and tension line). *Transformação*, Marília, v. 43, n. 3, p. 111-136, Jul./Set., 2020.

Abstract: This paper aims at giving the conditions of a confrontation between the phenomenology of the givenness of Jean-Luc Marion and the ontology of life of Renaud Barbaras. The project of the description of the appearing as such, the method, the “evential” conception of the phenomenon and the subject may constitute a plane of convergence previous to putting emphasis on a divergence between them about the question of the transcendental birth of the subject.

Keywords: Appearing. Birth. Difference. Event. Reduction.

BIBLIOGRAPHIE

- BARBARAS, Renaud. **L’être et la manifestation**. In BARBARAS, Renaud . Le mouvement de l’existence, Études sur la phénoménologie de Jan Patočka. Paris: La transparence, 2007.
- BARBARAS, Renaud. **La perception**. Paris: Hatier, 1994, Vrin, 2009.
- BARBARAS, Renaud. **Introduction à une phénoménologie de la vie**. Paris: Vrin, 2008.
- BARBARAS, Renaud. **Dynamique de la manifestation**. Paris: Vrin, 2013.
- BARBARAS, Renaud. **Métaphysique du sentiment**. Paris: Cerf, 2016.
- CIOCAN, Cristian. et VASILIU, Anca. (eds). **Lectures de Jean-Luc Marion**. Paris: Cerf Patrimoines, 2016.
- FRANCK, Didier. **Dramatique des phénomènes**. Paris: PUF, 2001.
- HENRY, Michel. **Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie**. Paris: PUF, 2003.
- HUSSERL, Edmund. **Idées directrices... I, § 24**, Hua. III, tr.fr., P. Ricoeur, Paris, 1950.
- JACQUET, Frédéric. **Métaphysique de la naissance**. Louvain-la-Neuve: Peeters, 2018.
- JANKELEVITCH, Vladimir. **Philosophie première**. Paris: Quadrige PUF, 1986
- MARION, Jean-Luc. **De Surcroît**. Paris: PUF, 2001.
- MARION, Jean-Luc. **Certitudes négatives**. Paris: Figures Grasset, 2010.
- MARION, Jean-Luc. **Étant donné**. Paris: P.U.F, 2013.
- MARION, Jean-Luc. **Reprise du Donné**. Paris: PUF, 2016.
- MONTAIGNE, Michel. **Essais III**. Paris: PUF, 1965.
- PATOČKA, Jan. **Qu’est-ce que la phénoménologie?** Grenoble: Millon, 2002.
- ROMANO, Claude. Remarques sur la méthode phénoménologique dans Étant donné. **Annales de Philosophie**, vol. 21, Université Saint-Joseph, Beyrouth, 2000.
- TARDIVEL, Emilie. **La liberté au principe**. Paris: Vrin, 2011.

TARDIVEL, Emilie. Monde et donation. Une révision du quatrième principe de la phénoménologie. **Revue de métaphysique et de morale**. Paris: Puf, 2015.

Recebido: 14/08/2018

Accito: 23/02/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO

“LA DIFFÉRENCE PHÉNOMÉNOLOGIQUE SELON BARBARAS ET MARION (PROJET, MÉTHODE ET LIGNE DE TENSION)”

Rodrigo Alvarenga¹

Referência do texto comentado: POMMIER, E. La différence phénoménologique selon Barbaras et Marion (Projet, méthode et ligne de tension). **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 111-136, 2020.

Começo este comentário com uma citação do próprio autor do artigo. Assinala Pommier (2020, p. 111):

Un sourire n'est jamais qu'un sourire et l'on aurait peut-être tort d'y voir autre chose que cela que ce qui, dans ce phénomène, se donne, à savoir le plissement de lèvres exprimant un contentement réel ou feint. Pourtant, nous sentons bien aussi qu'en présence d'une certaine manière de sourire, à l'écoute d'une mélodie particulière, en lisant telle page de littérature ou de philosophie ou bien en recevant un singulier présent, quelque chose se passe qui semble nous conduire en-deçà ou au-delà du simple phénomène, de son contenu, comme si quelque chose en lui l'excédait, qu'il signifiait davantage que son être-là, que son être advenu.

Diante da cisão radical entre sujeito e objeto, aprofundada pela ontologia moderna como uma forma de alcançar a objetividade do conhecimento científico, a fenomenologia se coloca como um método de investigação que pretende descrever a experiência do sorrir, de tal modo que recupere o sentido do ato originário, cujo extremo subjetivismo ou objetivismo comprometeu. Que o sorriso não é pura expressão de um sujeito solipsista ou simplesmente a manifestação neurofisiológica de um estímulo exterior, mas algo que se deve compreender justamente naquilo que se encontra não reduzido ao sujeito

¹ Docente no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas PUCPR, Curitiba, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-8546-4442> E-mail: alvarenga.rodrigo@pucpr.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.09.p137>



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

ou ao objeto, parece-nos evidente. Contudo, como ter acesso a esse campo originário da experiência do mundo sensível, sem que esse campo se objetifique pela própria descrição e reinstaure os prejuízos clássicos do subjetivismo e do objetivismo? Seria possível fazer filosofia sobre uma experiência já perdida no tempo e que apenas ganha sentido enquanto fenômeno de expressão?

Para essas questões tão preciosas para a fenomenologia, a ciência respondeu com o ceticismo, ignorando qualquer possibilidade de teorizar sobre aquilo que não se pode observar como um objeto. O sorriso, nesse caso, poderia ser descrito apenas como uma forma de o cérebro descarregar as tensões cotidianas, para não entrar em colapso, ou como pecado; loucura. Claro que a epistemologia e a ontologia da ciência, na atualidade, têm conhecimento sobre o limite de sua descrição, porém, como tal descrição traz um resultado prático incontornável, já não há mais espaço na contemporaneidade para discussões de natureza fenomenológica, ao menos no que se refere à cultura acadêmica e científica dominante no Brasil.

Daí o mérito do artigo do colega Pommier, que apresenta um análise muito interessante sobre o aparecer da consciência a si mesma, ou seja, sobre o nascimento transcendental do sujeito em duas perspectivas contemporâneas bastante importantes: a ontologia da vida, do professor Renaud Barbaras, da Universidade Paris 1 (Panthéon-Sorbonne), e a doação originária de Jean-Luc Marion, professor da Universidade de Chicago. Ao comparar os dois autores, ganha destaque a aproximação entre ambos, mas também são marcadas algumas diferenças. Como herdeiros de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Derrida, entre outros, os dois filósofos estão preocupados em pensar o fenômeno da expressão enquanto nascimento da subjetividade, de modo a livrar-se de todo e qualquer ranço solipsista que colocaria o fundamento da aparição da consciência no próprio sujeito. Enquanto Barbaras irá explicar a dinâmica da manifestação, recorrendo a uma espécie de metafísica renovada, Marion dedicará atenção especial ao elemento passivo da doação originária, mas não se trata aqui de expor as principais semelhanças e diferenças entre as duas perspectivas, visto que isso já foi feito pelo autor.

Gostaria apenas de complementar um pouco a discussão sobre a aparição da subjetividade, considerando a questão do decurso da temporalidade, pois, no campo da fenomenologia, os aspectos transcendentais da consciência enquanto fluxo temporal são importantes para se tentar compreender como é possível que a consciência apareça a si mesma, ao mesmo tempo como passividade pré-reflexiva e atualidade constituinte. Isso porque essa cisão entre

o sujeito e o objeto, entre aquele que vive e aquele que se percebe vivendo, entre a experiência do sorrir e a experiência daquele que percebe o sorriso e suspeita de uma profundidade quase que ilimitada sobre o conteúdo do que nele se expressa, está diretamente relacionada com a própria temporalidade. Tempo e sujeito, nesse sentido, estão profundamente implicados, afinal, como pensar o movimento pelo qual a realidade se presentifica, deixando um fundo de rastros, enquanto transcendência ignorando a temporalidade? Na verdade, é desse movimento temporal que se trata a dinâmica da manifestação para Renaud Barbaras (2013, p. 327).

C'est pourquoi, comme on l'a vu, le sujet tend vers cette origine perdue et, en tendant vers elle, la fait paraître confortément à son être propre, à savoir précisément comme cela qui s'efface toujours, s'absente de se qui le présente. Ainsi, avec l'archi-événement naît un procès qui tend à en combler la béance et l'archi-événement n'est en vérité rien d'autre que la naissance même de ce procès. Celui-ci tend à réaliser une coïncidence impossible, à rejoindre cette origine à jamais perdue; procès infini pour autant qu'il fait paraître la distance dans le mouvement qui la franchit, éloigne à mesure qu'ils s'approche, creuse la béance en même temps qu'il la comble. Ce procès n'est autre que celui de la temporalisation.

Com relação ao conceito de Dom de Jean Luc Marion, também teremos um modo de compreensão da temporalidade que se desenvolverá a partir da crítica ao *Dasein* de Heidegger, enquanto modo de superação do Eu metafísico. De acordo com Marion (2003), Ser e Tempo constituem uma forma de tentar ultrapassar os limites colocados pelo sujeito transcendental de Kant e de Husserl, visto que a perspectiva do ser-no-mundo não diz respeito à colocação de um objeto por um sujeito, mas à abertura dessa região do ser que antecede ou se encontra subentendida à dicotomia, ou seja, o enraizamento e a abertura ao mundo. Contudo, a analítica existencial de Heidegger acaba restarurando a subjetividade em função da sua centralidade no *Dasein*:

Dasein sucede ao sujeito renunciando à auto-constituição do eu transcendental, mas ainda se reivindica a si mesmo pela autarquia da resolução; faltalhe ainda deixar-se reivindicar por uma instância, diferente dele (aqui, o ser) para poder suceder finalmente ao sujeito sem herdar

outra vez a subjetividade. Somente o interpelado rompe com o sujeito, mas Dasein não se abandona ainda à interpelação (MARION, 2010, p. 124).

O dom consiste justamente nesse esforço de descentralização do sujeito, que fora considerado insuficiente, pela analítica existencial do *Dasein*. “Porque antes que eu seja o que sou, antes que eu seja ou me invente poder ser um sujeito ou um *Dasein*, torna-se necessário que a surpresa me convoque. No começo, o taumazein, a admiração” (MARION, 2010, p. 126). A forma radical da descentralização do sujeito constituinte se manifesta na doação originária que caracteriza o amor, pois demonstra um modo de relação em que não há objetivação do outro, porém, manutenção da alteridade, de um terceiro que foge ao controle do ego e do alterego e os descentra, numa dimensão erótica. Por meio da fidelidade se realiza a presentificação do fenômeno erótico, ponto fundamental do amor, para Marion (2003, p. 308):

A fidelidade não tem, aqui, um estatuto intimamente ético, facultativo e psicológico, mas uma função estritamente fenomenológica – permite temporalizar o fenômeno erótico de forma a assegurar-lhe uma visibilidade duradoura e que se imponha. Sem a fidelidade, o fenômeno erótico torna-se simples instantâneo, desaparecendo assim que aparece, uma intermitência fenomenal.

Por tudo isso, é curiosa a opção do autor em não trabalhar com a questão da temporalidade, em seu texto; contudo, o que realmente importaria analisar junto com o colega, para além das semelhanças e diferenças entre Barbaras e Marion, seria a validade das soluções encontradas pelos dois filósofos para o problema do solipsismo da consciência, como forma de explicar o ato ou passividade originária do fenômeno da correlação. Afinal, será que abrir o campo da metafísica, como propõe Barbaras, para falar numa espécie de *a priori* universal da correlação, um arquivento enquanto movimento de um movimento no mundo que abre para uma negatividade intranponível, é um caminho de superação do solipsismo? Por outro lado, seria o dom e o amor uma forma de fugir da busca por um fundamento universal da correlação, ou é apenas um outro modo de oferecer esse fundamento, considerando a aproximação da filosofia de Marion com a teologia? Analisar criticamente as soluções apresentadas pelos dois filósofos poderia ser uma boa forma de o colega dar continuidade aos estudos apresentados nesse artigo.

REFERÊNCIAS

BARBARAS, Renaud. **Dynamique de la manifestation**. Paris: Vrin, 2013.

BARBARAS, Renaud O interpelado. Tradução por José Reinaldo Felipe Martins Filho. **Griot** – Revista de Filosofia. Amargosa, Bahia, v. 2, n. 2, dezembro/2010.

MARION, Jean-Luc. **Le phénomène érotique**: six méditations. Paris: Grasset, 2003.

POMMIER, Eric. La différence phénoménologique selon Barbaras et Marion (Projet, méthode et ligne de tension). **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 111 –136, 2020

Recebido: 28/8/2020

Accito: 29/8/2020

A TESE DA MENTE ESTENDIDA À LUZ DO EXTERNISMO ATIVO: COMO TORNAR OTTO RESPONSIVO A RAZÕES?


*Eros Moreira de Carvalho*¹

Resumo: A tese da mente estendida sustenta que alguns estados mentais e processos cognitivos se estendem para além do cérebro e do corpo do indivíduo. Itens externos ao organismo ou ações envolvendo a exploração ou manipulação do ambiente externo podem constituir, em parte, alguns estados mentais ou processos cognitivos. No artigo inaugural de Clark e Chalmers, “The Extended Mind”, essa tese recebe apoio do princípio da paridade e do externismo ativo. No artigo dos filósofos, é dada maior ênfase ao princípio da paridade, o qual é apresentado como neutro em relação à natureza da cognição. Seria uma vantagem que as extensões propostas não envolvessem uma reforma da nossa concepção pré-teórica de cognição. Neste texto, propõe-se que maior ênfase seja dada ao externismo ativo, o qual não é neutro em relação à natureza da cognição. A cognição é elaborada como adaptação bem-sucedida a uma tarefa específica. Embora esse movimento possa parecer desvantajoso, ele é necessário para a correta compreensão e defesa do caso Otto. Além disso, o princípio da paridade não dá conta da crítica de Weiskopf de que os registros no caderno de notas de Otto não são responsivos a razões. Para responder a essa crítica, é necessário mobilizar o externismo ativo e a consequente compreensão da cognição que ele envolve.

Palavras-Chave: A tese da mente estendida. Princípio da paridade. Externismo ativo. A marca da cognição. Crenças responsivas.

INTRODUÇÃO

A tese da mente estendida é uma tese acerca de processos cognitivos e estados mentais. Essa tese afirma que alguns dos nossos processos cognitivos ou alguns dos nossos estados mentais são, pelo menos em parte, constituídos por processos ou itens externos ao cérebro ou mesmo ao corpo do agente. No artigo inaugural de Clark e Chalmers (1998), “The Extended Mind”, essa

¹ Professor de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS - Brasil, e Bolsista de Produtividade do CNPq.  <https://orcid.org/0000-0001-7267-5662> E-mail: eros.carvalho@ufrgs.br

Este trabalho foi apoiado pela CAPES e recebeu financiamento do CNPq, projeto número 307872/2018-1.

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.10.p143>



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

tese recebe apoio do *princípio da paridade*, um princípio funcionalista, e do *externismo ativo*, uma posição que enfatiza a relevância de certos tipos de ações para a cognição. No artigo dos filósofos, é dada maior ênfase ao princípio da paridade, que é apresentado como neutro em relação à natureza da cognição. Seria uma vantagem que os casos de processos cognitivos e estados mentais que se estendem ao ambiente não envolvessem uma reforma da nossa concepção pré-teórica de cognição. Tanto melhor se o princípio da paridade conseguisse, então, nos entregar esse resultado.

Neste artigo, além de introduzir o debate, proponho que maior ênfase seja dada ao externismo ativo, o qual não é neutro em relação à natureza da cognição. Ações de um tipo especial podem ser constitutivas de processos cognitivos. Embora esse movimento possa parecer desvantajoso, ao nos comprometer com uma concepção de cognição, ele é necessário para a correta compreensão e defesa do caso Otto, usado por Clark e Chalmers, para ilustrar uma situação na qual crenças não-ocorrentes podem ser estendidas ao ambiente. Há dois problemas com o caso Otto. O primeiro é que ele envolve uma extensão do próprio perfil funcional da crença. Isso significa que o funcionalismo ou o princípio da paridade apenas não é suficiente para explicar o caso. O segundo é que o princípio da paridade também não dá conta da crítica de Weiskopf de que os registros no caderno de notas de Otto não são responsivos a razões. Esses problemas estão interligados, já que uma resposta adequada à crítica de Weiskopf exige uma extensão ainda maior do perfil funcional da crença não-ocorrente. Para dar conta dessas dificuldades, mobilizo o externismo ativo e a consequente compreensão da cognição que ele envolve. Com base nessa concepção de cognição, justifico a extensão de perfis funcionais de estados mentais. Na verdade, mostro que essas extensões são corriqueiras. Assim, a tese da mente estendida é mais bem compreendida e defendida, através do externismo ativo.

Na próxima seção, apresento os casos clássicos que ilustram a tese da mente estendida, o caso Tetris e o caso Otto. Explico esses casos, a partir do princípio da paridade. Na seção 3, mostro que o caso Otto esbarra em dificuldades, se o compreendemos com base no princípio da paridade apenas. A crítica de Weiskopf é importante para explicitar essas dificuldades. Na seção 4, articulo o externismo ativo e mostro como ele oferece uma linha de defesa contra a crítica de Weiskopf.

1 A TESE DA MENTE ESTENDIDA

Nesta seção, explicito as razões oferecidas por Clark e Chalmers para a tese da mente estendida. Como já foi mencionado, essa tese foi aplicada originalmente a processos cognitivos e a certos tipos de estados mentais, como as crenças disposicionais. No artigo de Clark e Chalmers (1998), dois experimentos de pensamento apoiam a tese da mente estendida. O primeiro experimento, o caso do jogo Tetris, apoia a alegação de que alguns processos cognitivos se estendem ao ambiente, enquanto o segundo experimento, o caso Otto, apoia a alegação de que alguns estados mentais se estendem ao ambiente.

1.1 O CASO TETRIS

Um sujeito está jogando Tetris e precisa decidir se a peça que aparece na parte superior da tela pode ser encaixada em alguma das peças na parte inferior da tela. O sujeito pode imaginar essa peça rotacionada e comparar a peça imaginada com as peças na parte inferior da tela. Por meio desse processo, ele resolve a tarefa cognitiva de determinar se a peça nova se encaixa ou não em algumas das peças que se encontram na parte inferior da tela. Alternativamente, ele poderia, usando um controle, rotacionar a peça na parte superior da tela e comparar diretamente a peça em sua nova orientação com as peças na parte inferior da tela. Clark e Chalmers imaginam ainda uma terceira possibilidade. Em um cenário futurista, o sujeito recebe um implante neural que lhe permite rotacionar a figura tão eficientemente quanto o computador. Ele ainda precisa decidir conscientemente se usará o implante ou se fará a rotação mental (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 7).

Os três processos descritos resolvem a mesma tarefa: determinar se a peça que aparece na parte superior da tela se encaixa em alguma das peças na parte inferior da tela. Parte da tarefa consiste em colocar-se em uma situação vantajosa, para comparar a peça nova com as peças na parte inferior da tela. Como vimos, essa etapa do processo pode ser realizada pelo menos de três maneiras diferentes. Todas elas contam como cognitivas? Para Clark e Chalmers, sim, pois os três processos são relevantemente similares. Assim, se imaginar a peça rotacionada é parte de um processo cognitivo que resolve a tarefa acima, e se essa função é cumprida, em outro processo que resolve a mesma tarefa, pela rotação da peça na tela do computador, mediante a manipulação de um controle, então a rotação da peça na tela do computador também faz parte desse último processo. Esses processos são funcionalmente

similares e, se um deles, o primeiro, é claramente cognitivo, bem como as suas etapas, o segundo e as suas etapas também devem ser. Considerações semelhantes se aplicam ao terceiro processo. O raciocínio de Clark e Chalmers apoia-se no que ficou conhecido como o *princípio da paridade*:

Se, conforme nós confrontamos alguma tarefa, uma parte do mundo funciona como um processo, o qual, fosse ele executado na cabeça, nós não hesitaríamos em reconhecê-lo como parte do processo cognitivo, então essa parte do mundo é (assim alegamos) parte do processo cognitivo (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 8, ênfase dos autores)².

O princípio da paridade é um princípio funcionalista: ele alega que funções semelhantes têm propriedades cognitivas semelhantes, embora as diferenças materiais sejam substantivas. Assim, se um passo de um processo cognitivo é substituído por outro que cumpre a mesma função, este último faz parte do processo cognitivo tanto quanto o primeiro o fazia. Vê-se, então, como processos cognitivos podem ser estendidos para fora do corpo, com base no princípio da paridade. Como a segunda maneira de resolver a tarefa em questão envolve uma interação com o ambiente, a manipulação de um controle para alterar a posição de uma peça na tela do computador, esse processo cognitivo é um daqueles que se estende para fora do corpo do agente. O argumento para estender processos cognitivos a partir do princípio da paridade pode ser formulado da seguinte maneira:

PC, formado pelas etapas E1..EN, é claramente um processo cognitivo.

X é uma atividade que envolve interação com ambiente e tem as mesmas propriedades funcionais que a etapa E*, pertencente a E1..EN.

A substituição de E* por X em PC gera o processo PC'.

Em virtude de (2), PC' tem as mesmas características funcionais de PC.

Pelo princípio da paridade, se PC é um processo cognitivo, então PC' também é.

Logo, PC' é um processo cognitivo.

Logo, em virtude de (2), PC' é um processo cognitivo que se estende para fora do corpo.

² Todas as traduções neste artigo são de minha autoria.

Repare-se que a extensão ocorreu sem pressupor qualquer alteração na nossa compreensão pré-teórica da cognição. Todo o trabalho para promover a extensão foi realizado pelo princípio da paridade. Por um lado, isso torna a tese da mente estendida, ao menos no que diz respeito aos processos cognitivos, pouco contenciosa. Ela é disputável tanto quanto for disputável o funcionalismo subjacente ao princípio da paridade. O próprio Clark vê como uma vantagem que a tese da mente estendida possa ser defendida sem precisar entrar na discussão mais pantanosa acerca da “marca do cognitivo” (CLARK, 2011, p. 4)³. Por outro lado, pode-se dizer que a tese da mente estendida é relativamente conservadora. A compreensão pré-teórica que temos de quais processos são cognitivos fornece o ponto de partida para possíveis extensões. Conforme o próprio princípio da paridade deixa claro, essa compreensão inicial favorece processos intracranianos, pois só estendemos para fora aqueles processos cognitivos que poderiam ser executados na cabeça.

Essa estratégia leva a duas limitações: (1) processos que não poderiam ser executados na cabeça de um indivíduo não são contemplados pela tese da mente estendida e, portanto, não são considerados cognitivos, com base na tese da mente estendida. Processos essencialmente distribuídos e coletivos, por exemplo, ficam de fora. Essa pode ser uma consequência bastante indesejável, se, por exemplo, as melhores explicações que tivermos para o funcionamento de comunidades científicas envolver processos essencialmente distribuídos e coletivos.⁴ A tese da mente estendida não seria robusta o suficiente para sustentar o caráter cognitivo desses processos. (2) Processos intracranianos em relação aos quais não há consenso de que sejam claramente cognitivos não podem servir de base para possíveis extensões. Por exemplo, a comunidade de cientistas cognitivos está dividida quanto a se certos processos intracranianos que sustentam as nossas respostas emocionais são cognitivos ou não (VARGA,

³ Essa é uma discussão bastante saliente, nos últimos anos. Veja-se, por exemplo, o volume especial da *Synthese* dedicado ao tema, editado por Buckner e Fridland (2017). A expressão “marca do cognitivo” foi introduzida por Adams e Aizawa (2010), para designar a questão sobre as condições necessárias para a cognição. Em princípio, é uma questão distinta da questão mais tradicional acerca da marca do mental, uma vez que o domínio do mental pode não ser coextensivo ao domínio do cognitivo (2010, p. 48).

⁴ A dificuldade aqui é que tais processos não podem ser completamente explicados apenas pela agregação dos processos cognitivos que ocorrem nas cabeças dos cientistas que constituem uma comunidade científica. E, no entanto, é difícil negar que o produto coletivo de uma comunidade científica seja um caso claro de conquista cognitiva. Sobre esse tema, veja-se o trabalho precursor de Philip Kitcher (1990) e a abordagem mais recente e sistemática de Susann Wagenknecht (2016). Uma possibilidade para aproximar essa discussão da tese da mente estendida é a extensão da própria agência cognitiva para abranger grupos ou agentes coletivos também. Sobre esse ponto, ver Theiner e Allen (2010).

2018, p. 437), o que nos impossibilitaria de enxergar, pela tese da mente estendida, qualquer processo similar englobando interações com o ambiente ou com outros agentes como sendo um processo estendido de emoções. Segundo Varga, essa é uma das razões pelas quais o problema da marca da cognição talvez não possa ser evitado (2018, p. 438). Além disso, não é como se a tese da mente estendida estivesse completamente livre de pressuposições acerca da natureza da cognição. O funcionalismo embutido no princípio da paridade implica que a individuação de processos cognitivos não depende das características mais específicas dos meios materiais pelos quais eles são realizados. Mais adiante, voltarei à discussão sobre a natureza da cognição.

1.2 O CASO OTTO

Vejamos agora como estados mentais podem ser estendidos. Em um outro experimento de pensamento, somos convidados a imaginar um sujeito, Otto, cujos mecanismos cerebrais responsáveis pela memória de longo prazo foram severamente danificados. Otto começa a usar um caderno de notas para registrar as informações que são relevantes para as suas tarefas cotidianas. Com o tempo, Otto se torna fluente, habilidoso e confiável na recuperação de informações registradas no caderno. Se o comparamos com Inga, uma pessoa com memória normal, parece que o caderno cumpre, na cognição de Otto, o mesmo papel que as partes cerebrais responsáveis pela memória de longo prazo cumprem na cognição de Inga.

Imagine-se agora que Inga deseja ir à Casa de Cultura Mario Quintana. Ela consulta a sua memória e lembra que ela fica na Rua dos Andradas, no Centro Histórico de Porto Alegre. Se ela é confiável em recuperar essa informação, então diríamos que, antes da consulta, ela tem a crença não-ocorrente de que a Casa de Cultura Mario Quintana está localizada na Rua dos Andradas. Agora, imagine-se que, meses atrás, Otto registrou essa informação no seu caderno depois de visitar a Casa de Cultura. Otto agora quer ir até a Casa de Cultura. Ele manipula o seu caderno e, em segundos, recupera a informação da sua localização. Vamos supor que ele seja tão confiável quanto Inga, na recuperação dessa informação. Assim, a informação no caderno de notas parece desempenhar para Otto a mesma função que a informação contida na crença não-ocorrente de Inga desempenha para ela. Não seria razoável, então, nessas condições, dizer que, antes da consulta, Otto tinha a crença não-ocorrente de que a Casa de Cultura Mario Quintana está

localizada na Rua dos Andradas? Se sim, essa crença se estende para fora do cérebro de Otto, ela envolve o caderno que ele usa para registrar e recuperar informações relevantes. Segundo essa leitura do experimento mental de Clark e Chalmers, a crença de Otto, a qual é um estado mental, se estende ao seu caderno de notas.

O caso Otto poderia ser reescrito para enfatizar que o processo de lembrar, e não tanto a crença não-ocorrente sobre a localização da Casa de Cultura Mario Quintana, pode ser estendido, e é assim, por exemplo, que Rowlands (2010, p. 61-67) prefere interpretar esse caso. O resultado pode ser uma tese menos contenciosa, mas parece claro que Clark e Chalmers introduziram o caso Otto (1998, p. 12), a fim de, como eles dizem, “levar as coisas um passo adiante” e defender que estados mentais como as “crenças podem ser constituídos parcialmente por características do ambiente”. Essa é uma tese mais ousada pois, se eles estiverem corretos, isso significa que nem todos os estados mentais são completamente determinados por estados do cérebro, ao passo que estender apenas processos cognitivos para fora do cérebro é “compatível com a visão de que estados verdadeiramente mentais – experiências, crenças, desejos, emoções e assim por diante – são todos determinados por estados do cérebro” (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 12).⁵

Uma dificuldade preliminar para compreender a tese da mente estendida em relação aos estados mentais é que Clark e Chalmers formularam o princípio da paridade, em termos de processos apenas. No entanto, a discussão do caso Otto parece deixar claro que uma versão equivalente do princípio poderia ser formulada para amparar também estados mentais, enfatizando a natureza igualmente funcional destes últimos. Assim, desde que as crenças sejam compreendidas pelos seus papéis explicativos (CLARK; CHALMERS,

⁵Ao mesmo tempo, é importante salientar que Clark e Chalmers alegam que alguns estados mentais se estendem ao ambiente apenas enquanto tomados como veículos. Quaisquer aspectos fenomênicos desses estados não são estendidos ao ambiente, já que, para eles, no artigo de 1998, a consciência fenomênica não se estende ao ambiente, ela é superveniente aos estados do cérebro apenas (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 10). Em artigo recente, Chalmers assinala que a consciência não pode ser estendida, porque ela requer acesso direto. A consciência, ele diz, “se correlaciona com disponibilidade direta para o controle global, e que os processos físicos que se correlacionam com a consciência são aqueles que apoiam a disponibilidade desse tipo” (CHALMERS, 2019, p. 18). No caso de processos estendidos, a informação está apenas indiretamente disponível para o controle global, ela tem de viajar do objeto para os olhos, dos olhos para o córtex visual e de lá para o centro de controle. Já a informação carregada pelos correlatos da consciência precisa viajar de áreas intermediárias do cérebro até o centro de controle. Não é claro, no entanto, como Chalmers confere lastro às noções de acesso direto e indireto em termos de distância causal. Para uma crítica a essa restrição da tese da mente estendida, veja-se Noë (NOË, 2004, Capítulo 7).

1998, p. 13), isto é, pela sua dinâmica causal e funcional, as situações de Otto e Inga são, alega-se, suficientemente similares.

Vejamus novamente a situação de Inga com um pouco mais de detalhes. Quando ela deseja ir à Casa de Cultura Mario Quintana, ela recupera a informação preservada em suas memórias biológicas sobre a localização da Casa de Cultura e se dirige ao local. Se alguém lhe pergunta se ela sabe onde fica a Casa de Cultura, ela recupera novamente essa informação e a transmite ao seu interlocutor. Se ela, caminhando pelo centro de Porto Alegre, pergunta a um passante se ele sabe onde há uma agência dos Correios e ele diz que há uma em frente à Casa de Cultura, ela infere onde encontrará essa agência dos Correios. A ação, o conhecimento e a inferência de Inga são explicadas, em parte, pela crença sobre a localização da Casa de Cultura. A informação preservada nas memórias biológicas de Inga conta como uma crença não-ocorrente em virtude das funções que ela cumpre na dinâmica cognitiva de Inga (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 14). Trata-se de informação confiavelmente acessível para a ação e cognições ulteriores.

Quando nos voltamos para a situação de Otto, notamos que a informação preservada no seu caderno de notas sobre a localização da Casa de Cultura cumpre exatamente as mesmas funções. Suponha-se que Otto aja, manifeste conhecimento e realize uma inferência com base nessa informação. Como a informação no seu caderno de notas estaria igualmente apoiando as suas ações e cognições, ela deveria igualmente contar como um caso de crença não-ocorrente. O funcionalismo, aplicado dessa vez à compreensão dos estados mentais, permite novamente que a mente seja estendida ao ambiente para além do crânio do agente.⁶

2 CRÍTICAS AO CASO OTTO

Não passou despercebido, no entanto, que há dissimilaridades entre as situações de Inga e Otto. Por exemplo, por mais ágil que Otto seja, ele

⁶ Embora Clark e Chalmers tenham defendido, de modo mais sistemático, a tese da mente estendida apenas para casos de crenças não-ocorrentes, desde a publicação do seu artigo original, têm aparecido várias propostas de extensão de outros tipos de estados mentais. Consultem-se, por exemplo, Colombetti e Tom (2015), para a extensão da afetividade, Hilton e Kevin (2017), para o interessante caso da extensão da atenção de aranhas, e Varga (2018), para a extensão de estados emocionais em bebês. Para a extensão não da experiência consciente, mas do processo perceptivo, veja-se Carvalho (2019). Confira-se também a coletânea editada por Menary (2010), para outros desdobramentos da tese da mente estendida.

normalmente levará mais tempo para recuperar a informação relevante do que Inga. A recuperação da informação, no caso de Otto, envolve uma fenomenologia visual, uma vez que ele terá experiências visuais, ao manipular o caderno, que simplesmente estão ausentes no caso de Inga (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 16). A informação relevante simplesmente aparece como credível para Inga, quando ela é bem-sucedida em recordar a sua crença, enquanto, no caso de Otto, a informação é mediada por uma série de outras atividades conscientes, como a manipulação do caderno, a percepção e a leitura de informações registradas no caderno. Por fim, as crenças não-ocorrentes de Inga estão integradas entre si e são sensíveis à aquisição de nova informação; o mesmo, porém, não parece ser verdadeiro das informações registradas no caderno de Otto (WEISKOPF, 2008).⁷

⁷ Uma das críticas mais comuns e persistentes à tese da mente estendida é a de que ela comete a falácia da constituição. Essa crítica foi levantada por Adams e Aizawa (2010). Como a discussão dessa crítica demandaria muito espaço, provavelmente um artigo inteiro dedicado só a ela, vou apenas resumi-la aqui. Os dois filósofos, comentando a tese da mente estendida, alegam que o debate sobre a natureza da cognição é inevitável e propõem duas características como marcas da cognição. A primeira é que processos cognitivos envolvem conteúdo não-derivado, isto é, estados que representem sem que seja necessário um agente projetando conteúdo sobre tais estados (2010, p. 48). Por esse critério, processos em computadores não seriam cognitivos, pois envolvem representações cujo conteúdo é derivado. A segunda característica é que os processos cognitivos são individuados causalmente (2010, p. 51). A ideia central é que se processos cognitivos são, de um ponto de vista científico, explicativamente relevantes, então eles devem ser compreendidos por um tipo natural, o que, por sua vez, significa que eles devem ter uma base causal comum. A cognição, Adams e Aizawa assinalam, “deve ser discriminada com base em processos causais subjacentes” (2010, p. 52). Por esse critério, os autores levantam uma dificuldade para a tese da mente estendida. Os processos causais subjacentes à manipulação de um controle para rotacionar a peça na tela e aqueles subjacentes à imaginação da peça rotacionada são de tipos distintos, o mesmo ocorrendo com os processos subjacentes à memória de Inga e os processos subjacentes à manipulação do caderno de notas de Otto. Os processos neurológicos e químicos subjacentes à memória de Inga e à imaginação da peça rotacionada são de um tipo muito distinto dos processos causais subjacentes à manipulação do caderno e à manipulação do controle. Os dois primeiros são cognitivos, mas não os dois últimos (2010, p. 53-54). Como os defensores da tese da mente estendida, Adams e Aizawa ressaltam, não oferecem a marca da cognição, eles não têm como justificar que a manipulação do caderno e a manipulação do controle constituem cognições do jogador e do Otto, em vez de simplesmente contribuírem causalmente para alguma cognição desses agentes. Essa seria a falácia da constituição. A resposta canônica a essa crítica consiste em apelar para as noções de sistemas dinâmicos e de acoplamento causal. Quando duas variáveis, digamos, Otto e o seu caderno de notas, estão causal e dinamicamente acopladas, de modo que variações em uma delas, por exemplo, ações de Otto, influenciam o comportamento da outra, por exemplo, modificando algum estado do caderno, e vice-versa, então se justifica dizer que a relação entre essas variáveis é de um tipo constitutivo (CLARK, 2001, p. 203). Gallagher enfatiza que discussões mais recentes sobre mecanismos e intervencionismo corroboram a posição de Clark e Chalmers (GALLAGHER, 2018, p. 426-430). O externismo ativo, que desenvolverei na Seção 4, também pode ser mobilizado para enfrentar a crítica de Adams e Aizawa, porque ele não é neutro com respeito à natureza da cognição.

Essas diferenças seriam suficientes para recusar o estatuto de crença às informações registradas no caderno de Otto? É importante salientar que Clark e Chalmers sugeriram algumas condições que Otto precisa satisfazer, para que as informações contidas no seu caderno contem como casos de crenças não-ocorrentes (CLARK, 2001, p. 197; CLARK; CHALMERS, 1998, p. 17). O objetivo desses critérios é fortalecer a similaridade funcional entre as informações registradas nas memórias biológicas de Inga e as informações registradas no caderno de Otto. Primeiro, a condição de acessibilidade: o caderno de notas precisa estar sempre à mão e Otto não dirá que não sabe algo antes de consultá-lo. Segundo, a condição de confiabilidade: a recuperação de uma informação registrada no caderno precisa ser bem-sucedida na maioria das suas tentativas. Terceiro, a condição de fluidez: a informação deve ser facilmente recuperável. Otto pode precisar adquirir fluidez e desenvoltura no manuseio do caderno, antes que as informações aí registradas possam contar como casos de crenças. Quarto, a condição de transparência: as informações recuperadas são automaticamente endossadas, elas são encaradas como *prima facie* credíveis e geralmente não estão sujeitas ao escrutínio crítico. Quinto, a condição do endosso prévio: as informações registradas foram conscientemente endossadas no passado e o seu registro no caderno resultou desse endosso. Essa condição evita, por exemplo, que todo o conteúdo da internet ou de um livro que não li, mas sempre carrego comigo, seja tomado como um caso de crença estendida.

Ao satisfazer a condição da fluidez, Otto atenua a crítica de que o seu processo de recuperação de informação é muito lento. Pode-se questionar também se essa é uma característica relevante para que uma informação registrada seja um caso de crença. Imagine Lucy, que nasceu com uma deficiência no seu mecanismo biológico para memória, que a torna menos ágil na recuperação de informações, mas nem por isso menos confiável (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 15). Não parece razoável apenas com base nesse fato alegar que as informações estocadas nas memórias biológicas de Lucy não possam cumprir o papel de crença não-ocorrente. A condição da transparência e a de fluidez são importantes para mitigar tanto a crítica de que a recuperação de Otto envolve uma fenomenologia visual quanto a crítica de que as informações estocadas no caderno não aparecem para Otto de forma transparente. A fluência é um meio para a transparência.

Ao se familiarizar e se habituar com a recuperação de informações anotadas no caderno, o processo de manusear as páginas e procurar pela

informação relevante torna-se cada vez mais automático e fica, em relação à atenção consciente de Otto, em segundo plano. A atenção de Otto dirige-se primordialmente à informação recuperada, a qual aparece para ele transparentemente. A fenomenologia visual envolvida no processo de recuperar a informação perde destaque na atenção de Otto. A habituação também traz credibilidade. Otto passa a tomar as informações que ele recupera como *prima facie* credíveis. Pode-se dizer que, através do manuseio hábil do seu caderno, ele se lembra da sua crença sobre a localização da Casa de Cultura, da mesma forma que Inga se lembra da sua crença equivalente, através das suas memórias biológicas. É verdade que o manuseio do caderno e a busca de informação são processos pessoais, ao passo que as memórias biológicas operam em um nível subpessoal. Todavia, o que importa para a transparência é para onde a atenção consciente do agente está dirigida.

Algo semelhante ocorre, por exemplo, quando aprendemos a dirigir um carro. Embora no início estejamos atentos aos pedais, à marcha e ao volante, o processo de habituação nos leva paulatinamente a colocar essas atividades, em relação à atenção, em segundo plano. O motorista hábil está antes atento à estrada, aos demais carros e às pessoas na rua.

A crítica de Weiskopf é mais difícil de ser equacionada, porque ela não encontra resposta nos critérios originalmente formulados por Clark e Chalmers. As nossas crenças não-ocorrentes estão, alega o crítico, integradas entre si por meio de relações lógicas e conceituais, formando um sistema. Isso significa que a alteração de uma crença pode e normalmente repercute em outras crenças do sistema. Se Inga acredita que Maria e João são casados e que João mora em um certo endereço, então é razoável que ela acredite também que Maria mora nesse endereço. Ao obter a informação de que Maria mudou de endereço, se Inga não tem nenhuma razão para pensar que Maria e João se separaram, ela atualiza também a crença sobre o endereço de João. A propagação de nova informação pelo sistema normalmente ocorre de modo automático e subpessoal. No entanto, quando Otto registra uma nova informação no seu caderno, nada semelhante parece ocorrer. Assim, “se estar sujeito a este tipo de atualização é parte do papel funcional da crença, então os estados do caderno de notas não podem ser crenças” (WEISKOPF, 2008, p. 269) de Otto.

Essa crítica pode ser mitigada de duas maneiras. A primeira consiste em notar, por um lado, que a propagação de nova informação, embora possa ocorrer, não alcança a totalidade das nossas crenças não-ocorrentes (CHERNIAK,

1983, p. 164); ora, um modelo mais realista da estrutura da memória de longo prazo revela que as informações estão compartmentadas em subconjuntos, facilitando a busca e a recuperação das mesmas. Por outro lado, podemos modificar o caso Otto, para que a sua interação com o caderno de notas se aproxime desse modelo mais realista da memória humana de longo prazo. A informação registrada no caderno poderia ser organizada hierarquicamente em assuntos, começando por um índice que remete a temas mais gerais, os quais, por sua vez, são divididos em seções mais específicas. No final, haveria um conjunto de informações organizadas sob um tema relativamente estreito. Com base nessa hierarquia, seria possível também indicar conexões de uma informação com outras, alojadas em outras seções. Ao registrar uma nova informação, Otto deve verificar se outras informações na seção mais estreita onde a primeira será registrada carecem de atualização, juntamente com informações de outras seções para as quais há conexões registradas. A modificação sugerida tornaria o registro de nova informação mais oneroso, mas haveria ganho em fluidez na recuperação de informação, em virtude da organização hierarquizada das informações. Um caderno eletrônico de notas poderia tornar o registro e a recuperação de informação mais eficientes.

A segunda maneira de mitigar a crítica de Weiskopf consiste em notar que os registros no caderno de notas, na versão original do experimento de pensamento, funcionam analogamente a certas atitudes proposicionais que são resistentes à aquisição de nova informação e que não são tão incomuns, em pessoas com as suas faculdades mnemônicas normais, como Inga. Para além dos casos de delírios, pessoas que “acreditam” estar mortas, ou que seu parceiro foi substituído por um impostor etc., há os casos mais ordinários do pai ou mãe que se recusa a reconhecer que o filho é culpado por um crime que ele cometeu, o sujeito sistematicamente traído que não reconhece a deslealdade do seu parceiro, os preconceitos que se manifestam no comportamento, apesar de o sujeito negar que tenha esses preconceitos, quando interpelado etc. Pode-se dizer que todos esses casos são situações de irracionalidade.

Não vou entrar nessa disputa, apesar de achar que as últimas três situações não sejam casos claros de irracionalidade, mas, ainda que sejam, a tese da mente estendida não fica substancialmente ameaçada pela crítica de Weiskopf. Embora o termo “crença” seja reservado para estados necessariamente integrados entre si e sensíveis à aquisição de nova informação, o fato é que temos outros estados informacionais que não satisfazem esses requisitos.

Chamemos esses estados de “crenças resistentes” ou “dogmas”.⁸ Esses estados, e não as crenças racionais, podem ser estendidos para o caderno de notas na versão original do experimento de pensamento de Clark e Chalmers. Para estender as crenças também, o caderno precisaria ser modificado, conforme indicado acima. Essa seria a maneira pela qual Otto ativamente estenderia suas crenças ao ambiente.

O que importa para a extensão é a função que a informação desempenha na dinâmica cognitiva do agente. A crença não-ocorrente é um estado mental e ela tem um certo perfil funcional. O caso Otto explora a possibilidade de que esse perfil seja realizado de uma maneira heterodoxa, não por estruturas biológicas, porém, pela manipulação de um caderno de notas. Nesse aspecto, a extensão de processos cognitivos e de estados mentais são bastante similares, porque ambos exploram diferentes formas de se realizar um certo perfil funcional. No entanto, vimos que o caderno de notas na versão original do experimento de pensamento não realiza exatamente o mesmo perfil funcional das crenças não-ocorrentes, pelo menos não sem certas modificações.

Na verdade, até o caderno de notas modificado, mesmo em uma situação na qual todas as condições discutidas mais acima sejam satisfeitas, não exibe o mesmo perfil funcional do das crenças de uma pessoa normal. Por exemplo, embora a discussão sobre a condição da transparência e a condição da fluência tenha atenuado a relevância da fenomenologia visual que acompanha a manipulação do caderno de notas, ela não é sem efeitos. Enquanto “lembra”, através do caderno de notas, Otto provavelmente não terá tanta atenção disponível para outras tarefas simultâneas quanto Inga. Mesmo quando quero deliberadamente guardar certa informação, dirigindo a minha atenção para ela, o processo é em parte automático. No caso do Otto modificado, como vimos, o processo de registro é muito mais trabalhoso e exige mais atenção. Não é difícil imaginar outros efeitos da manipulação do caderno de notas que torna o seu perfil funcional ligeiramente distinto do das memórias biológicas.

Essas diferenças seriam suficientes para rejeitar o caso Otto como uma situação em que a crença é estendida? É importante ressaltar que o caderno de notas cumpre a função central de guiar o comportamento tanto quanto a crença (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 16). O que está em questão é se as

⁸ Na literatura sobre crenças, Gendler (2008) sugeriu o termo “alief” para estados semelhantes a esses, que não são responsivos a razões, como crenças normalmente são, mas que parecem desempenhar um papel não negligenciável na explicação do comportamento humano observado. Elas são assim chamadas porque “alief é associativa, automática e não-racional (*arational*)” (2008, p. 641).

demais diferenças funcionais seriam suficientes para rejeitar o caderno de notas como um caso de extensão da crença. Segundo uma leitura da tese da mente estendida, não. Katalin Farkas sugere que a tese da mente estendida é mais inovadora e interessante, quando lida como afirmando não que o realizador habitual de um perfil funcional pode ser substituído por outro distinto, mas sim que o próprio perfil funcional de um certo tipo de estado mental pode ser estendido. Nas suas palavras, “o papel típico de estados disposicionais pode ser estendido para incluir estados que produzem manifestações conscientes de uma maneira diferente daquela que é produzida por crenças e desejos normais” (FARKAS, 2012, p. 441).

O caso Otto seria, portanto, um experimento de pensamento que sugere a razoabilidade de estender o perfil funcional da crença não-ocorrente. Essa leitura vai ao encontro de algumas alegações de Clark e Chalmers. Eles frisam não só que as diferenças entre Otto e Inga são superficiais (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 16) e que é mais natural explicar a dinâmica entre Otto e o seu caderno de notas, considerando as informações registradas no caderno como casos de crenças (1998, p. 13), todavia, principalmente que, “ao usar a noção de ‘crença’ de uma maneira mais ampla, ela captura algo mais parecido com um tipo natural”. A leitura mais ousada da tese da mente estendida demanda também recursos adicionais para a sua sustentação. O funcionalismo apenas não é suficiente: precisamos igualmente de razões independentes para estender um perfil funcional, especialmente se consideramos o caso do Otto modificado para satisfazer a demanda de responsividade colocada pela crítica de Weiskopf. Para tanto, temos de nos voltar para o externismo ativo.

3 AÇÕES EPISTÊMICAS E O EXTERNISMO ATIVO

Ao especificar como o ambiente importa para processos cognitivos e estados mentais, Clark e Chalmers distinguem o que eles chamam de externismo ativo do externismo de conteúdo (CLARK; CHALMERS, 1998, p. 9).⁹ O externismo desses filósofos é qualificado como ativo, em virtude do tipo de interação que o indivíduo tem com o ambiente. Tanto no caso Tetris quanto no caso Otto, as interações relevantes do indivíduo com o ambiente são comportamentos dirigidos por intenções como, por exemplo,

⁹ Um argumento comum para o externismo de conteúdo é inspirado no argumento clássico de Putnam para o externismo semântico, como sugerido e elaborado por McGinn (1977). O primeiro externismo diz respeito ao conteúdo de estados mentais, enquanto o segundo, ao conteúdo de expressões linguísticas.

a manipulação do caderno de notas ou a movimentação de um controle para rotacionar peças na tela. Assim, essas interações envolvem ações do indivíduo. De acordo com Clark e Chalmers (1998), esse é um fator relevante para distinguir o externismo ativo que eles defendem do externismo de conteúdo, o qual eles qualificam como passivo. No caso deste último, (1) as interações do indivíduo com o ambiente não precisam ser ativas e (2) importa muito mais o histórico de interações causais do que as interações mais recentes. A capacidade, por exemplo, de pensar em água ou de proferir pensamentos acerca da água depende, em parte, de um histórico de interações causais com um ambiente onde há água, capacidade esta que pode ser exercida, mesmo na ausência de água nas imediações.

Assim, se um indivíduo com essa capacidade fosse transportado para a Terra Gêmea, isto é, um planeta idêntico à Terra, exceto pelo fato de que a substância líquida que compõe os seus oceanos, rios e lagos não é H₂O, mas, digamos, XYZ, ainda assim esse indivíduo continuaria a pensar em água, ao usar referencialmente o termo “água” – consequentemente, tendo crenças falsas. O que importa para a aquisição da sua capacidade de pensar em água são as suas interações passadas com instâncias de água. Em contraste, para o externismo ativo, as interações têm de ser ativas e importa mais o ambiente aqui e agora, ou seja, o ambiente contemporâneo às interações ativas. O jogador de Tetris realiza a sua tarefa cognitiva rotacionando agora a peça que se encontra na parte superior da tela. Importa apenas o ambiente envolvido nas suas interações ativas e correntes.

Para entender essa peculiaridade do externismo ativo, a noção de ação epistêmica é fundamental. Assinalamos acima que, para o externismo ativo, as interações relevantes com o ambiente são as ações correntes. Mas seria enganador pensar que qualquer ação corrente de um agente possa ser relevante para a constituição dos seus processos cognitivos ou dos seus estados mentais. Em seu artigo, Clark e Chalmers referem-se ao trabalho de Kirsh e Maglio (1994), ao caracterizar essas ações como epistêmicas. Ações epistêmicas distinguem-se das ações pragmáticas, as quais têm como função colocar o agente em uma situação física mais próxima da realização dos seus objetivos não-epistêmicos. Por exemplo, se tenho sede, caminhar até a cozinha me deixa mais próximo do meu objetivo de beber água. Essa é uma ação pragmática. As ações epistêmicas são, segundo Kirsh e Maglio (1994, p. 514) “[...] ações físicas que tornam a computação mental mais fácil, mais rápida ou mais confiável – são ações externas que o agente realiza para mudar o seu

próprio estado computacional”. Em resumo, são ações que simplificam ou facilitam a resolução de uma tarefa cognitiva.¹⁰

A noção de ação epistêmica nos permite iluminar alguns aspectos do caso Tetris que não foram discutidos na Seção 2.1. Lá foi destacado que a rotação de uma peça pelo controle poderia ser tomada, em virtude do princípio de paridade, como parte do processo cognitivo que determina se a peça se encaixa nas peças de baixo. No entanto, o estudo de Kirsh e Maglio apoia uma alegação ainda mais forte. Nos primeiros instantes, quando a peça nova começa a aparecer na tela, como ela ainda não está completamente visível, não é possível reconhecer que tipo de peça ela é. Assim, rotacionar a peça nesse momento torna disponível a informação que de outro modo levaria mais tempo para aparecer para o agente.

Como o tempo é crucial, no jogo Tetris, o reconhecimento antecipado do tipo da nova peça é vantajoso, a fim de realizar mais rapidamente a tarefa de determinar se a peça se encaixa ou não nas peças na parte inferior da tela. Mesmo em uma situação em que a peça já esteja completamente visível, rotacioná-la na tela, obtendo, pois, uma visão da mesma a partir de diferentes perspectivas, pode facilitar o reconhecimento do seu tipo. Não se trata, portanto, apenas de substituir, como vimos anteriormente, uma etapa do processo cognitivo que era até então ou que poderia ser realizada pelo cérebro do agente por outra funcionalmente equivalente realizada por ações no mundo físico. Mais do que isso, as ações epistêmicas colocam o agente numa situação epistêmica vantajosa para a solução mais rápida, mais fácil ou mais confiável da tarefa cognitiva.

A conclusão que Kirsh e Maglio extraem da função que ações epistêmicas podem desempenhar na solução de tarefas cognitivas é que devemos revisar a própria noção de cognição. Ações epistêmicas são elementos constitutivos de cognições tanto quanto representações e computações sobre representações. De acordo com a visão tradicional da cognição, que Susan Hurley chamou de a visão sanduíche da cognição (HURLEY, 2001, p. 3-4), o jogador receberia informações visuais sobre a tela que ele observa, processaria essas informações para determinar se a figura nova se encaixa nas peças na parte inferior da tela

¹⁰ Segundo os autores, há pelo menos três maneiras pelas quais uma ação física pode simplificar uma tarefa cognitiva: (1) ao reduzir a memória envolvida na computação mental, (2) ao reduzir o número de passos da computação mental e (3) ao reduzir a probabilidade de erro da computação mental na resolução de uma tarefa (1994, p. 514), ou seja, são ações que podem simplificar respectivamente a complexidade espacial, a complexidade temporal e melhorar a confiabilidade da ginástica mental para a resolução de uma tarefa cognitiva.

e só então, com base nessa cognição, ele iria, se necessário, rotacionar a figura para fazê-la se encaixar nas peças de baixo.

Nessa visão, a percepção e a ação são respectivamente a entrada e a saída do processo cognitivo, mas a cognição propriamente dita é constituída apenas pelo processamento da informação. Ações, nessa visão, são guiadas por cognições e são sempre ações pragmáticas. De fato, se a função de rotacionar uma peça serve somente ao propósito de colocá-la numa direção e disposição que já se decidiu adequada, essa ação está apenas colocando o agente numa posição física mais próxima para a realização de um objetivo não-epistêmico, encaixar peças e ganhar assim pontos no jogo. Essa concepção da cognição, no entanto, não explica por que o jogador executa a maioria das rotações, quando a peça nova começa a aparecer na tela, e não é de se esperar que o jogador já tenha decidido onde e como encaixá-la nas peças na parte inferior da tela (KIRSH; MAGLIO, 1994, p. 523). A proposta de Kirsh e Maglio é que essas ações de rotação são epistêmicas e são mais bem compreendidas se encaradas como fazendo parte do próprio processo cognitivo de decidir se e como a peça nova se encaixa nas peças, na parte debaixo da tela. Tornar-se hábil nessa tarefa cognitiva envolve recrutar o melhor balanço entre os seus recursos cognitivos para a solução dessa tarefa, os quais compreendem tanto operações internas quanto operações externas, como a rotação da peça:

O agente tanto se adapta ao mundo como encontrado quanto o modifica, não apenas pragmaticamente, o que é uma mudança de primeira ordem, mas também epistemicamente, de modo que o mundo se torna um lugar ao qual é mais fácil se adaptar. Consequentemente, nós esperamos que um agente bem-adaptado deve saber como obter um balanço entre computação interna e externa. Ele deve obter um nível apropriado de cooperação entre processos organizadores internos e processos organizadores externos de modo que, no longo prazo, menos trabalho é realizado (KIRSH; MAGLIO, 1994, p. 546).

O que está sendo sugerido vai além do funcionalismo e da sua aparente neutralidade com respeito a nossa compreensão pré-teórica da cognição. Na verdade, essas considerações nos levam direto ao debate sobre a natureza da cognição. Se encararmos a cognição como um processo adaptativo, por meio do qual o agente se ajusta e se adapta a uma tarefa, não há nenhuma razão para preferir os recursos ou processos internos aos externos como constitutivos da cognição. Ações epistêmicas, conforme vimos, podem contribuir para que a resolução de uma tarefa seja mais fácil, rápida ou confiável.

Desse modo, a cognição é o resultado da organização equilibrada entre recursos ou processos internos e externos que torna o agente hábil na solução de uma tarefa.¹¹ A ação epistêmica é tão necessária para a cognição inteligente quanto qualquer outro recurso interno (KIRSH; MAGLIO, 1994, p. 256). Se há algo que pode ser considerado o “recheio” da cognição, é o próprio acoplamento entre ações epistêmicas e processos internos.¹² Embora Clark e Chalmers não tenham enfatizado essas consequências do externismo ativo, no seu artigo original, e o próprio Clark, como vimos, parece em alguns momentos querer se manter neutro tanto quanto possível em relação à questão da natureza da cognição, Gallagher argumenta que o que ele chama de “a segunda onda”¹³ da tese da mente estendida se debruça justamente sobre esse

¹¹ Essa sugestão sobre como conceber a cognição, e que rompe com a concepção cognitivista clássica da cognição como mera manipulação computacional de representações, vai ao encontro da literatura inaugurada por Hilbert Simon (1955), em torno da racionalidade ecológica. Segundo essa literatura, a racionalidade não deve ser vista como conformidade a axiomas abstratos, quer axiomas da lógica, quer da teoria da probabilidade, quer ainda da maximização da utilidade. Esse tipo de racionalidade, na verdade, só se aplica a *pequenos mundos*, situações muito simples que conseguimos modelar, especificando o conjunto das ações possíveis e suas respectivas consequências (GIGERENZER, 2019). Na maioria das situações nas quais nos encontramos, temos de lidar com a incerteza e o desconhecimento não somente do que pode ser feito, mas igualmente do que pode acontecer em função do que fazemos. Por essa razão, uma concepção distinta de racionalidade precisa ser elaborada, em que estratégias e heurísticas são encaradas como boas e racionais, se levam ao sucesso na solução de uma tarefa, em um ambiente determinado, o que pode ser investigado empiricamente. Estratégias boas não precisam ser gerais, basta que tenham validade ecológica. Segundo apontam Kozyreva e Hertwig, “a essência do comportamento racional consiste em como um organismo pode se adaptar para obter os seus fins sob as restrições do seu ambiente e das suas próprias limitações cognitivas” (KOZYREVA; HERTWIG, 2019). Reelaborada, a cognição, portanto, seria a adaptação bem-sucedida a uma tarefa específica.

¹² Ao compreender a cognição dessa maneira, como adaptação a uma tarefa pela mobilização de quaisquer recursos disponíveis ao agente, a fronteira entre a tese da mente estendida e a cognição incorporada e situada fica borrada. A diferença seria uma questão de ênfase em relação aos recursos mobilizados para a resolução de uma tarefa. Wilson e Golonka comentam que “se a cognição abrange o cérebro, o corpo e o ambiente, então os ‘estados mentais’ de uma ciência cognitiva desincorporada não existirão para serem modificados. A cognição será antes um sistema estendido montado a partir de uma vasta matriz de recursos” (2013, p. 1). E continuam com a alegação de que o objetivo da ciência incorporada é “identificar como o agente pode reunir esses recursos em um sistema capaz de resolver o problema em mãos” (2013, p. 1).

¹³ A primeira onda compreendeu as formulações da tese da mente estendida, com base sobretudo no funcionalismo e no princípio da paridade. Seria uma tese conservadora em relação à natureza da cognição. A segunda onda compreendeu essa ênfase na complementariedade entre recursos internos e externos na articulação e constituição da cognição. A terceira onda, mais recente e em curso, compreende as tentativas de integrar as intuições do externismo ativo com o enativismo e o processamento preditivo, enfatizando também os aspectos sociais e normativos da cognição (GALLAGHER, 2018). Veja também Kirchoff (2012).

tipo de reflexão sobre a cognição, deixando de lado ou até mesmo criticando o princípio da paridade (GALLAGHER, 2018, p. 432).

Casos paradigmáticos em que elementos internos e externos se complementam para a solução de tarefas deveriam ser aceitos também como ponto de partida para a reflexão sobre a cognição. Como acabamos de ver, esse é o resultado, quando se leva o externismo ativo a sério.

Essas considerações a partir do externismo ativo têm consequências interessantes para a discussão da seção anterior. Lembremos que uma das críticas ao caso Otto é que o perfil funcional das suas “crenças” não-ocorrentes não é exatamente idêntico ao de Inga, uma pessoa com memória normal. Uma possibilidade para contornar o problema seria comprometer-se com a tese mais forte de que o caso Otto sugere a própria extensão do perfil funcional da crença. Mas que razão independente teríamos, para aceitar esse tipo de extensão? O externismo ativo nos fornece essa razão. A função mais geral de uma crença não-ocorrente é guiar o comportamento de modo responsivo, ao disponibilizar para a ação e outros processos cognitivos informação adquirida e endossada no passado. Ora, embora pudéssemos ficar tentados a dizer que, no caso de pessoas com memória normal, essa função é concretizada por recursos exclusivamente internos, isso não é de todo correto. Conforme a demanda por preservação de informação que recai sobre um indivíduo, ele pode ter de se adaptar a sua situação, recorrendo a recursos externos. Usamos agendas para dar conta de todos os nossos compromissos, cadernos para registrar falas interessantes em uma palestra acerca das quais queremos refletir depois. Ampliamos a responsividade de nossas crenças, deferindo a especialistas aquelas crenças cuja verdade é mais bem investigada por eles, e assim por diante.

Ou seja, para satisfazer a finalidade da crença não-ocorrente, já nos encontramos na situação de mobilizar tanto recursos internos quanto externos. O justo equilíbrio entre esses elementos dependerá da tarefa e da situação do agente. Se tenho poucos ou quase nenhum compromisso, posso dispensar a agenda. Não preciso apelar a especialistas, para manter a responsividade das minhas crenças sobre a disposição dos objetos em minha casa. O caso Otto modificado não oferece, portanto, uma dificuldade especial. Otto somente se encontra em uma situação mais extrema. Seus recursos mnemônicos internos são poucos e, por isso, ele precisa recorrer majoritariamente aos recursos externos, a fim de manter a sua capacidade de ser guiado por informação adquirida e endossada no passado. As entradas no caderno também precisam

ser organizadas e relacionadas de certa maneira, para que a responsividade seja minimamente atendida. Tornar-se fluente no uso do caderno de notas é a maneira pela qual Otto se adapta à sua situação, de sorte a conservar a capacidade de ter crenças não-ocorrentes. Como a dinâmica entre elementos internos e externos de Otto não é a mesma da de uma pessoa com memória normal, é de se esperar que, em um nível mais específico, seus perfis funcionais para a crença não-ocorrente sejam diferentes.

No entanto, isso não é um impedimento para tomar os registros no caderno de Otto como casos de crenças não-ocorrente, não menos que os registros que faço em minha agenda. Esses diferentes perfis funcionais são apenas diferentes maneiras pelas quais os agentes se adaptam às suas situações, para ter e manter a capacidade ou a funcionalidade mais geral das crenças não-ocorrentes, a saber, guiar o comportamento de modo responsivo, a partir de informação adquirida e endossada no passado. Se levarmos a sério o externismo ativo, não há por que sustentar que um desses perfis específicos é mais crença do que os demais. Assim, o externismo ativo ilumina a extensão de perfis funcionais. Na verdade, esse fenômeno é corriqueiro e não deve nos surpreender, uma vez que clarificamos a concepção de cognição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O princípio da paridade não nos leva muito longe, na compreensão da cognição. Embora ele possa ser usado para sustentar que a manipulação de um controle para rotacionar uma figura na tela do computador faz parte de um processo cognitivo, já que essa ação cumpre a mesma função que uma outra que seria realizada internamente, por exemplo, um ato de imaginação, o princípio da paridade não nos informa sobre o que torna esses processos casos de cognição. Nesse sentido, trata-se de um princípio conservador. Contudo, a principal limitação desse princípio é que ele não é suficiente para explicar a extensão de perfis funcionais de estados mentais. A recuperação de informação registrada no caderno de notas de Otto não funciona exatamente como a recuperação de informação em uma pessoa com memória normal.

Essa diferença é ainda mais explícita, se modificarmos, como sugeri, o caso Otto, a fim de responder à crítica de Weiskopf de que, no caso original, os registros no caderno de notas não são responsivos a nova informação. Para justificar a extensão de perfis funcionais, apelei ao externismo ativo. O externismo ativo coloca em foco a discussão sobre a natureza da cognição, ao

ênfatar o papel fundamental das ações epistêmicas. São ações que simplificam ou facilitam a resolução de uma tarefa, disponibilizando informação até então oclusa, agilizando uma atividade de reconhecimento ou colocando o agente numa posição vantajosa para o reconhecimento etc. A cognição, por conseguinte, é mais bem vista como um processo de adaptação a uma tarefa por meio do qual o agente mobiliza e organiza ações epistêmicas e recursos internos, de sorte a resolvê-la de modo eficiente. A extensão de perfis funcionais pode ser vista, então, como um caso de adaptação desse tipo.

A interação que o Otto modificado estabelece com o seu caderno de notas é o resultado da sua adaptação a sua situação particular, para manter a capacidade de ter crenças não-correntes. Se a noção de cognição explicitada pelo externismo ativo implica ou não uma reforma da nossa compreensão pré-teórica da cognição depende do que consiste essa compreensão. Uma leitura minimalista dessa compreensão é a de que ela consiste no conjunto de juízos de casos paradigmáticos de cognição. Assumindo esse pano de fundo, a concepção do cognitivista clássico da cognição como manipulação computacional de representações não parece ser mais intuitiva do que a concepção de cognição do externismo ativo. Ao contrário, diria que o externismo ativo clarifica melhor os nossos juízos de casos paradigmáticos de cognição, pois ele ilumina bem o que os agentes cognitivos estão fazendo quando enfrentam uma tarefa e buscam uma solução para ela.

CARVALHO, E. M. The extended mind thesis in light of active externalism: how to render Otto responsive to reasons? *Transformação*, Marília, v. 43, n. 3, p. 143-166, Jul./Set., 2020.

Abstract: The extended mind thesis claims that some mental states and cognitive processes extend onto the environment. Items external to the organism or exploratory actions may constitute in part mental states and cognitive processes. In Clark and Chalmers' original paper, 'The Extended Mind', this thesis receives support from the parity principle and from the active externalism. In their paper, more emphasis is given to the parity principle, which is presented as neutral regarding the nature of cognition. It would be advantageous to maintain that extended mental states and processes do not require a reform of our pre-theoretical view of cognition. In the present paper, I submit that we should give more emphasis on the active externalism, which, I argue, is not neutral regarding the nature of cognition. Cognition is viewed as successful adaptation to a specific task. Although this move may seem at first disadvantageous, it is necessary for the correct understanding and justification of Otto case as an example of extended mental state. Additionally, the parity principle cannot handle

Weiskopf's criticism that information registered in Otto's notebook is not responsive to reasons. In order to address this criticism, we need to appeal to active externalism and its corresponding view of cognition.

Keywords: Extended mind thesis. Parity principle. Active externalism. The mark of cognition. Responsive beliefs.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Frederick; AIZAWA, Kenneth. The Bounds of Cognition. **Philosophical Psychology**, v. 14, n. 1, p. 43–64, 2010.

BUCKNER, Cameron; FRIDLAND, Ellen. What is cognition? angsty monism, permissive pluralism(s), and the future of cognitive science. **Synthese**, v. 194, n. 11, p. 4191–4195, 2017.

CARVALHO, Eros M. **Socially Extending the Mind Through Social Affordances**. In: CURADO, Manuel; GOUVEIA, Steven S (eds.). *Automata's Inner Movie: Science and Philosophy of Mind*. Delaware: Vernon Press, 2019. p. 193–212.

CHALMERS, David. **Extended Cognition and Extended Consciousness**. In: COLOMBO, M; IRVINE, E.; STAPLETON, Mog (eds.). *Andy Clark and His Critics*. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 9–20.

CHERNIAK, Christopher. Rationality and the Structure of Human Memory. **Synthese**, v. 57, n. 2, p. 163–186, 1983.

CLARK, Andy. Finding the Mind. **Philosophical Studies**, v. 152, n. 3, p. 447–461, 2011. DOI 10.1093/analys/58.1.7.

CLARK, Andy. **Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science**. Second ed. Oxford: Oxford University Press, 2001.

CLARK, Andy; CHALMERS, David. The extended mind. **Analysis**, v. 58, n. 1, p. 7–19, 1998. DOI 10.1111/j.1467-9744.2009.01021.x.

COLOMBETTI, Giovanna; ROBERTS, Tom. Extending the extended mind: the case for extended affectivity. **Philosophical Studies**, v. 172, n. 5, p. 1243–1263, 2015.

FARKAS, Katalin. Two Versions of the Extended Mind Thesis. **Philosophia**, v. 40, n. 3, p. 435–447, 2012.

GALLAGHER, Shaun. The Extended Mind: State of the Question. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 56, n. 4, p. 421–447, 2018.

GENDLER, Tamar S. Alief and Belief. **Journal of Philosophy**, v. 105, n. 10, p. 634–663, 2008.

GIGERENZER, Gerd. Axiomatic rationality and ecological rationality. **Synthese**, 2019.

HURLEY, Susan. Perception and action: Alternative views. **Synthese**, v. 129, p. 3–40, 2001.

JAPYASSÚ, Hilton F.; LALAND, Kevin N. Extended spider cognition. **Animal Cognition**, v. 20, n. 3, p. 375–395, 2017.

KIRCHHOFF, Michael D. Extended cognition and fixed properties: steps to a third-wave version of extended cognition. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 11, n. 2, p. 287–308, 2012.

KIRSH, David; MAGLIO, Paul. On distinguishing epistemic from pragmatic action. **Cognitive Science**, v. 18, n. 4, p. 513–549, 1994.

KITCHER, Philip. The Division of Cognitive Labor. **The Journal of Philosophy**, v. 87, n. 1, p. 5, 1990.

KOZYREVA, Anastasia; HERTWIG, Ralph. The interpretation of uncertainty in ecological rationality. **Synthese**, 2019.

MCGINN, Colin. Charity, Interpretation, and Belief. **The Journal of Philosophy**, v. 74, n. 9, p. 521, 1977. DOI 10.2307/2025795.

MENARY, Richard. **The Extended Mind**. Cambridge, MA: The MIT Press, 2010.

NOE, Alva. **Action in Perception**. Cambridge, MA: The MIT Press, 2004.

ROWLANDS, Mark. **The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology**. Cambridge, MA: The MIT Press, 2010.

SIMON, Hebert A. A behavioral model of rational choice. **Quarterly Journal of Economics**, v. 69, n. 1, p. 99–118, 1955.

THEINER, Georg; ALLEN, Colin; GOLDSTONE, Robert L. Recognizing group cognition. **Cognitive Systems Research**, v. 11, n. 4, p. 378–395, 2010.

VARGA, Somogy. Demarcating the Realm of Cognition. **Journal for General Philosophy of Science**, v. 49, n. 3, p. 435–450, 2018.

WAGENKNECHT, Susann. **A social Epistemology of Research Groups**. London: Palgrave Macmillan, 2016.

WEISKOPF, Daniel A. Patrolling the Mind's Boundaries. **Erkenntnis**, v. 68, n. 2, p. 265–276, 2008.

WILSON, Andrew D.; GOLONKA, Sabrina. Embodied Cognition is Not What you Think it is. **Frontiers in Psychology**, v. 4, n. Fevereiro, p. 1–13, 2013.

Recebido: 16/02/2019

Accito: 24/02/2020

O TEMPO COMO CRITÉRIO DE VERIFICAÇÃO DA POSSIBILIDADE DO DISCURSO FILOSÓFICO

*Estevão Lemos Cruz*¹


Resumo: O objetivo principal do presente estudo é identificar o tempo como o critério de verificação da possibilidade de um discurso filosófico, isto é, de uma possibilidade discursiva ser capaz de falar adequadamente acerca das palavras fundamentais. Para tanto, interessará mostrar como o tempo é o elemento vinculador das condições de possibilidade do enunciado em geral e como este se fundamenta na estrutura imprópria da temporalidade. Tal prerrogativa é o que inviabiliza o enunciado tratar adequadamente qualquer palavra fundamental. Caberá, então, afirmar que somente uma possibilidade discursiva que se fundamente na estrutura própria da temporalidade poderá ter um acesso adequado às palavras fundamentais.

Palavras-chave: Heidegger. Tempo. Predicação. Discurso filosófico.

INTRODUÇÃO

A obra de um filósofo, em razão de sua natureza prolífica, tende a deixar para trás várias “pontas soltas” a se pensar. São conjecturas e pensamentos que, embora altamente interessantes, não constituem a meta da investigação do filósofo, quando da escrita do texto e, como tais, acabam sendo negligenciadas. Nosso estudo se ocupará de uma dessas “pontas soltas”, no pensamento de Martin Heidegger, a saber, a análise do fundamento temporal de todo enunciado em geral.

Por “enunciado” ou “predicação” queremos dizer toda estrutura predicativa que se deixa reduzir à forma “S é P”, seja no modo de uma afirmação, seja de negação. Mas como podemos evidenciar um fundamento temporal em tal estrutura? Embora Heidegger não tenha feito uma análise detida da temporalidade enquanto fundamento de todo enunciado em geral,

¹ Universidade Estadual do Paraná, União da Vitória, PR – Brasil.  orcid.org/0000-0002-4726-2118
E-mail: estevalemoscruz@yahoo.com.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.11.p167>



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

ele nos fornece todos os subsídios para tal. Contudo, onde está a “ponta solta” deixada por Heidegger que permite tal análise? Ela se encontra na preleção de inverno de 1925/26, intitulada *Logik. Die Frage nach Der Wahrheit*. Heidegger (1976, p. 194-195, tradução nossa) termina o § 14 com a seguinte frase:

A partir do esclarecimento da conexão interna de verdade [*Wahrheit*], descobrimento enquanto presente [*Entdecktheit als Gegenwart*] e ser enquanto presentidade [*Sein als Anwesenheit*], surge só agora a necessidade de se fazer claro em que medida as três condições de possibilidade da falsidade estão conectadas entre si, para então mostrar que só há falsidade em geral na medida em que há temporalidade.²

A frase citada é bastante obscura, quando retirada de seu contexto. Quase não faz sentido por si só. À parte isso, a justificativa de que “só há falsidade em geral na medida em que há temporalidade” é bastante prejudicada no desenvolvimento da preleção de 1925/26, pois Heidegger se ocupará quase que exclusivamente da interpretação do problema do tempo na *Crítica da Razão Pura* e não apresentará uma explicação detalhada da frase citada. É nesse trecho pouco esclarecido que se encontra, portanto, nossa ponta solta. Como já ressaltamos, a frase é muito obscura, contudo, entrega várias informações importantes: 1) há três condições de possibilidade para a falsidade; 2) há algo que vincula tais condições entre si e 3) só há falsidade na medida em que há temporalidade.

Mas o que queremos com tais afirmações? O que a afirmação de que “só há falsidade em geral na medida em que há temporalidade” tem a ver com a afirmação de que há um fundamento temporal de todo enunciado em geral? Tais afirmações se vinculam na medida em que *as condições de possibilidade da falsidade são as mesmas condições de possibilidade de todo o enunciado em geral*.³ Identificar a validade dessa afirmação é pressuposto necessário para alcançarmos o objetivo primeiro de nosso estudo, a saber, mostrar como *o tempo é o elemento vinculador das condições de possibilidade do enunciado em geral*. Uma vez alcançado tal objetivo, interessará evidenciar como o enunciado

² No original: “aus dem Einblick in diesen inneren Zusammenhang von Wahrheit, Entdecktheit als Gegenwart und Sein als Anwesenheit nun erst deutlich zu machen, inwiefern die drei Bedingungen der Möglichkeit der Falschheit sich zusammenhängen, um dann zu zeigen, daß es Falschheit überhaupt nur gibt, sofern es Zeitlichkeit gibt”.

³ O fato de as condições de possibilidade do enunciado serem as mesmas que da falsidade terá como consequência que todo enunciado será, de certa forma, encobridor. Note-se que o termo “falsidade”, em Heidegger, carrega um sentido primário de “encobrimento”, de “mostrar algo como aquilo que ele mesmo não é”, aspecto distinto da concepção tradicional de não-correspondência.

se fundamenta na estrutura imprópria da temporalidade, isto é, na estrutura que fundamenta a compreensão vultar do tempo, o tempo do relógio.⁴

Se conseguirmos verificar que o enunciado encontra de fato seu fundamento na estrutura imprópria da temporalidade, teremos consequências interessantíssimas. Tal fundamento exigiria, por exemplo, que o enunciado necessariamente “coisifique”⁵ o ente ao qual ele remete, o que tornaria essa possibilidade discursiva incapaz de tratar adequadamente qualquer palavra fundamental⁶ (ser, tempo, verdade, Deus, mundo, enfim), sem transformá-la em uma “coisa”, sem “objetificá-la”. Por sua vez, se é o modo como o enunciado se fundamenta na estrutura imprópria da temporalidade que o impede de tratar adequadamente tais palavras, então podemos argumentar que uma possibilidade discursiva que se fundamente na estrutura própria da temporalidade seria capaz de fazê-lo. Tal prerrogativa nos leva à novidade da investigação proposta e que constitui nosso objetivo derradeiro, a saber, *identificar o tempo como o critério genuíno de verificação da possibilidade de um discurso falar propriamente acerca do ser e das demais palavras fundamentais*.⁷

⁴ Tal estrutura baseia-se nas chamadas *ekstases* que Heidegger denominou *Gewärtigen* (expectação), *Behalten* (retenção) e *Gegenwärtigen* (presentificação) (HEIDEGGER, 2012a, p. 372ss; CRUZ, 2019b, p. 150 a 175).

⁵ Se quisermos usar uma terminologia mais próxima ao vocabulário heideggeriano, diríamos que a estrutura imprópria da temporalidade que fundamenta o enunciado exige que o *ente tratado pelo enunciado assumo o modo de ser de Vorhandenheit, o modo de ser dos entes simplesmente dados*.

⁶ Há, na filosofia heideggeriana, uma aproximação inevitável entre o que é filosofia e a investigação de palavras fundamentais. Tal aproximação é notória, nos próprios títulos dados às publicações das preleções de Heidegger. Não é raro preleções ou obras do filósofo conterem no título expressões como “*Grundbegriffe*” (conceito fundamental) (v.g. GA 18, 22, 29/30 e 51) ou, então, as próprias palavras fundamentais investigadas, como “ser” (GA 2, 36/37), “tempo” (GA2, 20, 64), “verdade” (GA 21 34, 36/37), “acontecimento” (GA 65, 71, 73), “pensamento” (GA 8, 13, 14, 73), “linguagem” (GA 12, 38, 74 77, 85), etc. Esse tipo de abordagem direta às palavras fundamentais é típica da filosofia de Heidegger e está presente em toda sua trajetória, quer em obras anteriores a *Ser e Tempo*, de 1927, quer em obras bastante tardias, como *O que significa pensar?* (GA 8), de 1951/52. É certo que o modo como Heidegger irá investigar as palavras fundamentais sofre alterações significativas em sua trajetória, mas as palavras fundamentais nunca deixaram de ser o propósito último de seu pensar. Tal característica da filosofia heideggeriana faz com que a busca pelo acesso adequado a tais palavras seja também uma constante, no pensamento do filósofo. Nosso estudo colabora com a preocupação desse acesso adequado, na medida em que busca identificar um critério capaz de verificar se um determinado discurso tem a possibilidade ou não de oferecer acesso às palavras fundamentais.

⁷ Por “critério de verificação” concebemos um recurso capaz de identificar a diferença entre determinados elementos dados previamente. Por exemplo, o critério de verificação para determinar se uma solução é ácida ou alcalina é o seu pH (potencial Hidrogênico). Um pH abaixo de sete indica uma solução ácida, enquanto um pH acima de sete, uma solução alcalina. Perceba-se que, independentemente de ser ácida, alcalina ou neutra, toda solução apresenta um pH. Podemos nos referir de modo análogo a todo discurso em geral. A tese proposta em nosso estudo é de que todo modo discursivo em geral

Uma vez informados nossos objetivos e a linha argumentativa que pretendemos seguir, cabe voltar à citação acima e entender como ela pode nos conduzir ao objetivo primeiro. Convém, no entanto, um esclarecimento do contexto que a antecipa.

No §13 da “primeira parte principal” da preleção de 1925/26, em meio a uma interpretação do sentido aristotélico de verdade, Heidegger propôs-se investigar as condições de possibilidade para a falsidade do enunciado. As condições encontradas foram três:

1. A tendência para o descobrimento de algo – o prévio pensar e ter do “acerca-de-que”. 2. Neste comportamento fundamental descobridor, enquanto que dominado e guiado por ele, um “deixar ver” do “acerca-de-que” a partir de outro, pois apenas sobre o fundamento desta estrutura há a possibilidade do “fazer passar” algo enquanto algo. 3. Este “deixar ver” a partir de outro se fundamenta, ao mesmo tempo, na possibilidade da conjunção de algo com algo (HEIDEGGER, 1976, p. 187, tradução nossa).

Convém explicar um pouco melhor no que consistem tais condições. A primeira delas – na qual as outras duas encontram sua base estrutural – é a própria tendência desveladora que o homem é e na qual os entes podem vir à tona. O traço fundamental que caracteriza o ente que eu mesmo sou (*Dasein*) é justamente o seu caráter de aberto, isto é, o fato de que ele compreende a si mesmo e aos outros entes, ao contrário, por exemplo, de um livro ou um lápis, que é incapaz de compreender ou perceber sua própria existência. O ente que eu mesmo sou (*Dasein*) distingue-se dos outros, por estar irremediavelmente lançado à tal compreensão, que é chamada por Heidegger de “compreensão de ser”. Tal caráter de aberto é o “fazer ver” em geral que corresponde à própria abertura que o *Dasein* é e no qual se assentam todas as demais possibilidades de desvelamento. É a compreensão primária que já sempre abriu os entes de tal ou qual forma, de modo antepredicativo.

Se utilizarmos o vocabulário de *Ser e Tempo*, diríamos que a primeira condição de possibilidade da falsidade nada mais é que o caráter de aberto

se fundamenta na temporalidade. Se esse fundamento for a temporalidade imprópria (o caso do enunciado), então tal modo discursivo necessariamente será “objetificante” e, conseqüentemente, não será apto para tratar acerca das palavras fundamentais. Se, contudo, o fundamento de determinado modo discursivo for a temporalidade própria, então tal modo não há de coisificar o que é tratado nele e pode possibilitar um acesso genuíno às palavras fundamentais. O modo como um determinado discurso se fundamenta na temporalidade é, portanto, o critério de verificação que permite identificar se tal discurso pode ou não tratar adequadamente das palavras fundamentais.

(*Erschlossenheit*) do *Dasein* (HEIDEGGER, 2006, cap. 5). A segunda condição, por sua vez, firma-se na possibilidade de esse mesmo fazer ver primário ser um *mostrar determinador*, isto é, um mostrar algo enquanto algo a partir de algo outro. É necessário que aquilo que veio à tona seja compreendido e interpretado a partir de algo outro (HEIDEGGER, 2006, §33). É isso que permite a estrutura predicativa “S é P”. Quando enunciamos “o quadro é verde”, já estamos nos movendo em uma determinação que toma o “quadro” a partir do “verde”, isto é, a partir de algo outro. A terceira condição, por fim, diz respeito à possibilidade de o ente enunciado poder ser determinado, ou seja, carregar em seu modo de ser a possibilidade de sofrer uma conjunção, de mostrar-se junto com algo outro e, assim, possibilitar o mostrar determinador. Perceba-se que agora abordamos uma característica específica do ente e não mais do fazer ver que o compreende e interpreta. Por exemplo, não basta me ser dada a mera possibilidade de determinar “a mesa é vermelha”: é necessário que a mesa carregue em seu modo de ser a possibilidade de sofrer uma conjunção com a qualidade “vermelho”, “plano”, “metálico”, enfim. A terceira condição aponta justamente para a *possibilidade de o ente da predicação deixar-se mostrar por meio de qualidades, propriedades específicas*.

Ora, mas o que a indicação das condições de possibilidade da falsidade do enunciado tem a ver com os objetivos de nossa investigação? Como já mencionado, ocorre que tais condições são elas mesmas não só condições de possibilidade para a falsidade do enunciado, mas são também as condições de possibilidade para todo enunciado em geral. Não há enunciado sem a 1) a pré-compreensão que abre algo previamente, de modo antepredicativo; 2) o mostrar que determina aquilo que foi dado na pré-compreensão, a partir de algo outro e, por fim, 3) a possibilidade de o ente poder mostrar-se junto com algo outro e, assim, possibilitar o mostrar determinador. Somente porque o enunciado se estrutura em tais condições que ele pode assumir-se enquanto um mostrar determinador que deixa ver algo a partir de algo outro, isto é, “S é P”. Se, conforme anunciamos, o objetivo primeiro de nosso estudo é demonstrar que o tempo é o elemento vinculador das condições de possibilidade do enunciado em geral e que, portanto, só há enunciado se houver temporalidade, então, para que possamos provar isso, é necessário que interroguemos agora cada uma dessas condições com vistas à compreensão de ser que lhes é pressuposta e, também, quanto aos seus supostos sentidos temporais.⁸

⁸ Apesar de os temas “linguagem” e “temporalidade” serem bastante debatidos em Heidegger, não é vasta a literatura crítica que busca relacionar diretamente tais termos. Destacadamente, temos o livro de Takako Shikaya, *Logos und Zeit* (2004), o qual visa a examinar as interpretações do jovem Heidegger

I ANÁLISE DA TEMPORALIDADE DA PREDICAÇÃO

Já insistimos na questão de que a primeira condição de possibilidade da predicação consiste em que o “fazer ver” determinante que caracteriza o enunciado seja viabilizado a partir de uma *compreensão primária* que entrega o ente previamente dado à possibilidade de sofrer uma determinação. O fato de o enunciado ser um mostrar determinante, quer dizer, um mostrar algo *enquanto* algo, não é nenhuma novidade. Em *De Interpretatione*, Aristóteles (*Int.* 17a) afirma que “Todo dizer em geral é significativo, [...] mas nem todo [dizer em geral] é apofântico (faz ver), mas [só] aquele em que está previamente presente o ser verdadeiro ou ser falso”.⁹ Além disso, ele assevera que o “ser falso e ser verdadeiro do λόγος assenta-se na σύνθεσις e na διαίρεσις” (ARISTÓTELES, *Int.* 16a).¹⁰ A soma de tais indicações significa que a predicação, o λόγος apofântico, é um mostrar (ἀπόφανσις) que se dá em função de uma estrutura de síntese e separação de algo com algo outro, na afirmação ou negação de algo *enquanto* algo (ARISTÓTELES, 1976, p. 127-142). Por essa razão, a predicação deve sempre assumir a forma “S é P”. Por sua vez, para que algo como a determinação seja possível – e, portanto, a própria predicação –, é necessário que isso de que o enunciado trata já se tenha feito acessível, já tenha sido compreendido previamente, por exemplo, no “para-que” de sua utilidade.

acerca da teoria da predicação aristotélica. A conclusão a que Takako chegará em sua obra não é distinta da nossa, a saber, que o *logos* predicativo se fundamenta na temporalidade da presentificação (p. 57-65). M. Steinmann, em *Die Offenheit des Sinns* (2008, p. 286 a 293), também alude ao caráter do presente [Gegenwart] na linguagem e no tempo. Há, ainda, um artigo de J.J. Kockelmans, *Zeit und Sprache im Ereignis* (1988), que, como o próprio título bem resume, procura relacionar o tempo e a linguagem com o sentido de *Ereignis*. Notoriamente, temos ainda o livro organizado por Enno Hudolph e Heinz Wismann, *Sagen, was der Zeit ist* (1992), que busca, assim como o presente artigo, apresentar análises da temporalidade da linguagem. Destacam-se, nessa coleção, os textos de Franco Volpi, *Die Ontologisierung der Sprache (λόγος) beim frühen Heidegger im Rückgriff auf Aristoteles*, e G. Fialg, *Die Intuition einer radikal historischen Philosophie Sprache und Zeit in der Philosophie Martin Heideggers*. Ademais, G. Fialg, no livro *Gegenständlichkeit* (2006), irá elaborar, de modo bastante apropriado, a relação entre liberdade, linguagem e tempo como três dimensões que caracterizam o mundo enquanto “espaço hemenéutico”. Por fim, em temática paralela, temos o livro de Verena Rauen, *Die Zeitlichkeit des Verzeihens* (2015), o qual traz o “perdão” como uma simbiose de tempo e linguagem. Embora Takako e Steinmann tenham observado o fundamento da predicação na presentificação, eles parecem não ter enxergado o fato de que tal fundamento pode nos revelar um critério de análise temporal da linguagem que permite verificar a possibilidade de um modo discurso poder ou não tratar das palavras fundamentais da filosofia.

⁹ No original: “ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, [...] ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ’ ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει”.

¹⁰ No original: “περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές”.

O que se quer dizer com isso é que só podemos predicar sobre o livro, se ele já se abriu antes no seu “para ler”. Todo enunciado sobre algo requer que esse algo já esteja de alguma maneira aberta para o homem, já tenha comparecido na ocupação (*Besorgen*) do homem para com os entes. O enunciado jamais confere significado a “algo” que estava previamente “vazio de significação”. Os entes não “ganham” significação pela primeira vez com o meu enunciar. Não há ente algum sem sentido, despido de qualquer significação e que só depois, por meio de qualquer tipo de concatenação intelectual, venha, então, a vestir-se de algum significado. Tudo o que aparece já sempre aparece compreendido e interpretado enquanto tal ou qual ente, seja no seu “para ler”, “para escrever”, “para se divertir”, enfim. Sempre nos movemos, por conseguinte, já de entrada nessa compreensão prévia e, como tal, antepredicativa.¹¹ Quanto a isso, Heidegger (1976, p. 143-152) dirá que tal compreensão primária, na medida em que possibilita pela primeira vez que algo venha ao encontro *enquanto* algo, tem a estrutura de um “enquanto” (*Als-Struktur*) hermenêutico.¹²

¹¹ O que está destacado com isso é que, de modo antepredicativo, a compreensão prévia já nos lança em uma visão compreensiva que interpreta e destaca o ente em seu “enquanto-tal”. De modo mais preciso, poder-se-ia dizer que, quando pegamos um livro na estante e o abrimos sobre a mesa para lê-lo, não precisamos, para isso, lançar mão de qualquer enunciado, pois, antes mesmo de qualquer enunciado “acerca de...”, o livro, a estante, a mesa já se fizeram acessíveis numa compreensão interpretante. Aliás, só porque essa compreensão primária já explicitou o ente em seu “enquanto” [als] é que se poderá pronunciar um enunciado temático a respeito de tal ente. Assim, tal articulação da compreensão primária que faz com que o ente se torne explicitamente acessível em seu “enquanto” não só é prévia como é possibilitadora da estrutura do enunciado que lhe ensaja ser um enunciado acerca de... Isso diz no fim que todo falar sobre algo trata de algo que já se fez aberto, que já se fez compreendido e interpretado enquanto algo. Só posso falar de mesa, estante, livro etc., se antes eles já se abriram nesse horizonte no qual são explicitados em seu “para-que”, o que implica que é a partir dessa estrutura do “para-que” que o ente chega a ser desvelado. Não é por meio de uma concatenação ou de qualquer outra construção intelectual acerca de algo que eu venho a conceber algo enquanto algo. O “para-que” é justamente aquilo que já está dado de início e que desvela o ente, ou, em outras palavras, todo perceber é perceber algo enquanto algo; todo haver, toda lida, todo ter com algo é sempre e a cada vez um haver, lidar e ter com algo enquanto algo. Todo aparecer de algo é sempre um aparecimento de algo enquanto algo. Sobre isso, assinala Heidegger: “Quadro negro – incompreensível – enquanto tal não está presente à vista – oculto, se não compreendido como para escrever. Porta – do mesmo modo – para sair e entrar!” (HEIDEGGER, 1976, p. 144, nota 8, tradução nossa).

¹² “[O ‘enquanto’] é uma estrutura que, enquanto tal, faz parte da compreensão; compreensão, que deve ser aqui entendida como um modo básico de ser da nossa existência [do *Dasein*]. [...] O “enquanto” tem a função de descobrir algo – a partir de algo – enquanto algo, isto é, enquanto o compreendido na compreensão. O enquanto é a estrutura da compreensão em geral e compreensão significa: *Ἐμφυνεία*. Compreender é o comportamento básico da existência. A estrutura do “enquanto” é, portanto, a estrutura básica hermenêutica do ser dos entes chamamos de existência [*Dasein*] (vida humana). Esta estrutura básica hermenêutica é apreendida relativamente e originalmente de forma simples no ter-que-fazer-se [no tratar, no lidar] com – que o mostrou. Esta unidade da estrutura básica, que se

Visto que semelhante estrutura expõe o ente em sua compreensão primária, pode-se sustentar que ela é um comportamento do homem no qual já sempre nos movemos, no qual já sempre vivemos. Ela não é uma estrutura tematizante, teorizante do ente, ao contrário, ela é a estrutura na qual os entes já estão imediatamente dispostos. Ela abre este ou aquele ente enquanto tal, no contexto do “para-que”, que já está de início articulado na medida em que me movo em uma determinada ocupação (*Besorgen*)¹³ para com este ou aquele ente.

Mas qual é o sentido temporal dessa condição de possibilidade do enunciado? Ora, se essa estrutura “enquanto” é um comportamento que corresponde à compreensão prévia que desvela o “para-que” determinado de um ente na ocupação (*Besorgen*), o seu fundamento temporal é o mesmo que fundamenta a ocupação (*Besorgen*). Somente quando, na ocupação, expectamos o “para-que” da utilização do utensílio e retemos esse “para-que” como aquilo “com-o-que” se visa no uso é que o utensílio se mostra em sua condição respectiva (*Bewandtnis*)¹⁴ e pode, assim, presentificar-se *enquanto*

expressa com o “enquanto”, não pode ser resolvido em partes, mas apenas pode-se interpretar como um todo originário em sua totalidade” (HEIDEGGER, 1976, p. 151, nota 6, tradução nossa).

¹³ Heidegger cunha esse termo em *Ser e Tempo* para designar a lida do homem com as coisas. Todo “produzir alguma coisa, cultivar e cuidar, usar, abandonar e deixar perder-se, empreender, impor, pesquisar, interrogar, contemplar, discutir, determinar...” (2002, p. 95, tradução de Marcia Schuback), todos esses modos de o homem se relacionar com as coisas têm o modo de ser da ocupação (*Besorgen*). Essa lida, por sua vez, é orientada não por um conhecimento teórico ou por uma contemplação constadora de propriedades, mas por aquilo que Heidegger chama de “circunvisão” (*Umsicht*), que não é mais do que um “ter em vista o que estar dado em volta”. Esse “ter em vista”, em sua visão de conjunto, abarca de modo usual, isto é, não teórico, “o material, o usuário, o uso, a obra, em todas as suas ordens” (*Notas Explicativas n. 18. In: HEIDEGGER, 2002, p. 314*) e dirige o manejo com o ente que está dado a mão. Poderíamos dizer que “circunvisão” (*Umsicht*) é o evidente na ocupação com o ente no mundo. Ademais, que a ocupação seja um “modo de ser” deve significar que ela é um termo ontológico que indica uma determinada possibilidade de ser. Essa possibilidade da ocupação é típica do homem e diz respeito ao modo como ele é em relação às coisas. Contudo, na ocupação, isto é, na lida com o ente, nós não lidamos primeiramente com o ente que tem o modo de ser do que está aí simplesmente presente, da presentidade (*Vorhandenheit*), mas sim com aquilo que é utensílio, instrumento, com o ente que tem o modo de ser do manual (*Zuhandenheit*). Cf. também Heidegger (2004, p. 158-162).

¹⁴ O termo “*Bewandtnis*” (arranjo, condição respectiva) não se refere a outra coisa senão ao modo de ser do ente que se encontra à mão, isto é, do utensílio, do manual. “*Bewandtnis*” é, portanto, a manualidade (*Zuhandenheit*) que indica que o utensílio já se encontra sempre em uma condição respectiva com os outros entes, o que significa que, segundo seu modo de ser, um utensílio jamais pode ser entendido de modo isolado ou particular. Ele só vem à tona por carregar em seu modo de ser essa condição respectiva (*Bewandtnis*) com os outros entes. Poderíamos também traduzir “*Bewandtnis*” por “arranjo”. Isso fica claro em algumas expressões própria do alemão como “*es sich bewenden lassen*” – que significa “deixar (algo) se virar sozinho”, “deixar algo ser como é”, “deixar algo se arranjar” – e “*es hat seine eigene Bewandtnis*”, que diz que “(algo) tem sua condição própria”, “seu próprio arranjo”. A tradução de “*Bewandtnis*” por “conformidade”, tal aparece muitas vezes em português, pode trazer alguns prejuízos, pois pode levar a entender, especialmente em “*bewenden lassen*”, que se trataria de

tal ou qual utensílio. A primeira condição de possibilidade da predicação, enquanto a compreensão primária que deve fazer acessível pela primeira vez o ente que há de ser tratado no enunciado, possibilita-se, portanto, *a partir da estrutura ekstática da temporalidade da ocupação (Besorgen)*. Essa condição é ela mesma uma abertura que se funda no “para-fora” da temporalidade mediana e ocupada (*gewartigen – behalten – gegenwärtigen*), ou seja, ela mesma é um “antecipar-se a si estando já em um mundo”¹⁵ em que o homem está lançado em meio ao que comparece no mundo *enquanto* tal ou qual ente à mão (*Zuhanden*) da ocupação.

Contudo, visto que essa compreensão prévia se volta sobre o ente que já foi aberto por ela, a fim de tomá-lo tematicamente em um enunciado, há uma modificação da sua estrutura “enquanto”, a qual passa a abrir o ente, não mais no modo da instrumentalidade (*Zuhandenheit*), mas no modo da presentidade (*Vorhandenheit*). A transformação opera-se na própria possibilidade de tal “fazer ver” se tornar um “fazer ver determinador”. Aqui podemos perceber o entrelaçamento entre a compreensão primária e a presentidade constante.¹⁶ O que se mostra é que a presentidade constante não está pressuposta na compreensão primária, para que esta possa existir, ou seja, a presentidade não é uma condição de possibilidade da compreensão primária, todavia, está pressuposta na compreensão primária a possibilidade de ela desvelar o ente em sua presentidade. *O poder deixar-se modificar enquanto um desvelamento que visa à presentidade é inerente à compreensão primária, e é nesse modificar que vem à tona a segunda condição de possibilidade da predicação em geral. Mas, como se dá essa modificação na estrutura “enquanto”, que passa de um abrir da compreensão primária para um mostrar determinativo?*

Ressaltamos que o homem já se move sempre em uma compreensibilidade daquilo que o circunda, e que essa compreensibilidade primeira tem uma estrutura “enquanto”, a qual consiste em um comportamento desvelador do homem que descobre os entes enquanto tais ou quais. Nessa perspectiva,

uma ação do homem. Esse não é o caso. Como já insistido, “*Bewandtnis*” designa o modo de ser do ente que está à mão, do utensílio em sua relação com os demais utensílios. Entretanto, quando o “remetimento” (*Verweisung*) finalmente alcança e toca a existência do *Dasein*, o termo que Heidegger (2006, §18) passa a utilizar é “significância” (*Bedeutsamheit*).

¹⁵ “*Sich-vor-weg-im-schon-sein-in-einer-Welt*” (HEIDEGGER, 2006, p. 192). (Cf. HEIDEGGER, 2003, p. 214). Com essa “expressão”, Heidegger faz referência aos três momentos estruturais constitutivos da temporalidade e ressalta, também, seu caráter unitário.

¹⁶ “*Presentidade constante*” (*ständige Anwesenheit*) é a expressão que Heidegger emprega toda vez que quer se referir ao modo de ser daquilo que se encontra presente à vista, isto é, do ente que tem o modo de ser da *Vorhandenheit*. Vide Cruz (2018).

podemos argumentar que somente porque o homem já sempre desvelou previamente os entes em sua trama significativa é que ele pode manifestar tais significados em palavras, na linguagem. Isso significa que a linguagem, a fala, a emissão verbal só se faz possível em dependência de seu fundamento, que é a essa compreensão prévia. No entanto, asseverar só isso não supre um esclarecimento quanto à afirmação de que essa função hermenêutica da estrutura “enquanto” é o fundamento do enunciado. Com essa afirmação, está dito apenas que a trama de significados que o enunciado carrega em sua unidade só se faz possível sobre o fundamento da significação em geral, enquanto estrutura fundamental da apropriação da compreensão e do acesso temático do homem ao ente.

Entretanto, para que realmente possamos explicar melhor como essa estrutura “enquanto” hermenêutica é o fundamento do enunciado em sua mostração, temos de seguir, com Heidegger, uma análise da estrutura da mostração do enunciado mesmo.

Heidegger observa que, no enunciado, aquilo que, antes, na estrutura “enquanto” hermenêutica se compreendia enquanto tal ou qual utensílio, passa agora a ser o “acerca-de-que” desse enunciado. Para Heidegger, há aí uma modificação no caráter mostrativo da estrutura “enquanto”, a qual abria o ente desde o seu “para-que” em uma compreensão primária e que agora passa, no enunciar, a mostrar esse ente previamente dado *enquanto* um isto “acerca-de-que” se fala. O mostrar do enunciado tem, então, a pretensão de fazer visível, isto é, presente à vista (*Vorhanden*) aquilo que, na compreensão, já foi antes compreendido e desvelado (enquanto *Zuhanden*) (HEIDEGGER, 1976, p. 154). O enunciado, assim, tem seu sentido também em um descobrir, no qual “o já descoberto há de seguir descobrindo-se” (HEIDEGGER, 1976, p. 155).

De imediato, tal transformação – levada a cabo na tematização enunciativa daquilo que se compreendia enquanto isso ou aquilo, isto é, aquilo com que (*Womit*) eu já estou sempre lidando, e que agora se converte num “acerca-de-que” (*Worüber*) do enunciado – não muda a compreensibilidade mesma desse “com-que” da compreensão primária. Não é só porque eu enuncio simplesmente que o “livro é velho” que hei de perder por absoluto a compreensão primária que aponta o “para ler” do livro. Em tal enunciado, ainda compreendo que o livro é “para ler”. O que ocorre é que, no enunciado, esse “para ler” se torna agora tão somente uma característica, isto é, uma qualidade *presente* no livro. Na transformação operada pela predicação que torna o ente previamente compreendido em um “acerca-de-que”, a própria

predicação só irá conseguir mostrar esse “acerca-de-que” a partir das qualidades que se fizerem presentes (*Vorhandenen*) nele mesmo.

Tal é o motivo pelo qual, segundo Heidegger, o enunciado é pensado pelos gregos como um ἀποφαίνεσθαι, um mostrar algo a partir de si mesmo, pois ele só consegue predicar sobre aquilo que se faz presente (*Vorhanden*) no “acerca-de-que” se fala. Pode-se assinalar, em outras palavras, que o mostrar, o fazer ver do enunciado, se concentra naquilo mesmo sobre o qual ele quer falar. Esse concentrar se dá sobre aquilo mesmo de que o enunciado trata, de sorte que o enunciado, ao tentar dizer algo enquanto algo, traz junto somente aquilo que está presente com o “acerca-de-quê”. Percebe-se facilmente isso, por exemplo, no enunciado “este livro é velho”. Aqui, o enunciado só pode falar do livro trazendo junto apenas o que está presente no livro, por exemplo, a característica de velho. Velho é o que “está junto”, presente no livro. O enunciado, por conseguinte, ao trazer junto daquilo do que se fala (o livro) o que está nele presente (velho), acaba por determinar isso mesmo sobre o que se fala (o livro). No enunciado, o “isto acerca-de-que se fala” (S) é mostrado/determinado a partir de (é) algo que lhe é presente (P). A determinação é, dessa forma, a característica fundamental do enunciado. Tal mostrar, determinar, por também mostrar algo enquanto algo, carrega da mesma forma uma estrutura “enquanto”, porém, diferente da estrutura “enquanto” da compreensão primária. Heidegger (1976, p. 153 a 161) chamou essa estrutura de “enquanto” apofântico.

Ao contrário da estrutura “enquanto” hermenêutica que compreende algo enquanto algo desde o “para-que”, a estrutura “enquanto” apofântica do enunciado só compreende algo enquanto algo a partir do que se faz presente no ente já entendido como um “acerca-se-que”.¹⁷ Tal estrutura “enquanto” do enunciado é, assim, uma remarcação, uma restrição, limitação da estrutura “enquanto” da compreensão primária. Em razão disso, Heidegger (1976, p. 159) pontua: “O determinar enunciativo nunca é um descobrir primário, o determinar enunciativo nunca determina uma relação primária e original com o ente”.¹⁸ Ele nunca há de abrir o ente com o qual ele lida a partir de seu “para-

¹⁷ Heidegger (1976, p. 158) definiu o enquanto apofântico como “trazer junto [*Beibringen*] algo presente [*Vorhandenen*] mostrando-o em seu estar presente deste ou daquele modo”.

¹⁸ Por nunca determinar “uma relação primária e original com o ente”, Heidegger também enfatiza que a predicação “jamais pode chegar a ser fio condutor para a pergunta acerca do que é o ente” (1976, p. 159, tradução nossa). Isto é, jamais se poderá esperar alcançar a resposta acerca do que é o ente, pronunciando meros enunciados sobre esse ente, atribuindo-lhe propriedades que lhe sejam presentes, acreditando que, assim, com o conjunto desses enunciados, se estaria apreendendo seu sentido último.

que”; ao contrário, ele será sempre um mostrar o ente “acerca-de-que” se fala como um ente presente aí à vista (*Vorhanden*) que há de ser determinado pelo predicado com tais ou quais qualidades. Por isso, a presentidade constante é pressuposta no mostrar determinativo.

Porém, como o que foi destacado nos ajuda a responder a pergunta pelo sentido temporal da segunda condição de possibilidade da predicação?

Ora, uma vez que o enunciado é um mostrar determinador que afirma ou nega algo enquanto algo, podemos dizer que, nesse mostrar determinador, *ele faz ver “aquilo-de-que” se fala como algo presente aí à vista em um agora*. Contudo, tal “agora” não é tematicamente concebido no próprio enunciado, não é algo presente (*Vorhanden*) no agora. O agora permanece de modo atemático, oculto ao próprio enunciado. Ele só se tornará algo presente (*Vorhanden*), se ele mesmo vier a se tornar tema do enunciado, ou seja, um “acerca-de-que” o enunciado fala. Embora o agora não seja a princípio algo presente à vista, é somente por meio do agora que algo presente à vista pode vir ao encontro, pois todo algo presente aí à vista é presente aí à vista em um agora.¹⁹ Que algo esteja aí presente à vista em um agora significa que *o agora deixa que algo saia ao encontro*, que ele está à espera de algo. Que o agora seja um deixar que algo saia ao encontro significa que o agora em jogo no enunciado se expressa no presente (*Gegenwart*) ou, dito de modo mais adequando, que “o agora é presente (*Gegenwart*)” (HEIDEGGER, 1976, p. 401).

Na análise que Heidegger faz das *ekstases* da temporalidade, verificou-se que o presente (*Gegenwart*) é uma *ekstase* que diz respeito à abertura do homem, é um deixar sair algo ao encontro. A partir da *ekstase* do presente (*Gegenwart*) é que o agora encontra o seu poder de presentificar. O “fazer-presente” (*gegenwärtigen*) em jogo nessa *ekstase* é, portanto, a “condição de possibilidade do agora” (HEIDEGGER, 1976, p. 401)²⁰ e o agora, pressuposto

¹⁹ “Apenas tal ente, que tem o caráter do estar aí presente [*Vorhandenseins*], tem em si mesmo o seu sentido de ser para a possibilidade da sucessão (da sequência) e do atravessamento por um agora [*Jetzt*]. Dizemos também que o ente cai no tempo ou, mais exatamente, que cai a cada vez em um agora. Assim, dito de modo inverso, se algo está determinado temporalmente nesse sentido, então significa que esse algo tem o modo de ser do que está aí presente [*Vorhandenen*]” (HEIDEGGER, 1976, p. 244, tradução nossa). O “agora” só é possível a partir de um dispor-se frente a algo que se apresenta e que se faz manifesto à vista. Tal comportamento é o que Heidegger chama de “presentificar”, “presentificação” (*Gegenwärtigen*) de algo.

²⁰ Acrescenta Heidegger (1976, p. 401): “*Das Gegenwärtigen ist allererst Bedingung der Möglichkeit dafür, daß so etwas wie “Jetzt” als jetzt das, jetzt dieses ausdrücklich werden kann*” (A presentificação é, antes de tudo, condição de possibilidade para que algo como “agora” possa se fazer expresso enquanto “agora isto”, “agora este”).

no enunciado enquanto um deixar sair ao encontro, é, por sua vez, o que possibilita que no enunciado um ente aí presente à vista (*Vorhanden*) possa se fazer presente. É o agora não temático pressuposto no enunciado que presentifica no modo da *Vorhandenheit*, isto é, que deixa algo vir ao encontro como algo presente em um agora.

Podemos sustentar, portanto, que, na medida em que o enunciado faz ver “aquilo-de-que” se fala como algo presente aí à vista em um agora, *o mostrar determinante da predicação tem o sentido temporal de ser uma presentificação, de ser um “fazer-presente” algo aí à vista em um agora*. Será em razão do que foi pontuado que Heidegger ressalta que o modo de ser do ente presente à vista em um agora (*Anwesenheit*) só se faz possível a partir do presente (*Gegenwart*) (*Anwesenheit aus der Gegenwart*). Sobre semelhante tema, Heidegger (1976, p. 414-415, grifos e tradução nossos) esclarece:

Enunciar: Deixar-ver de algo enquanto algo interpelando é uma possibilidade determinada da pura presentificação – o deixar-ser-presente do ente, enquanto o descobrir da presença de um ente presente aí à vista; é a função fundamental do λόγος enquanto ἀποφαίνεσθαι. A presentidade do ente presente aí à vista, que apenas é desvelado em um presente, não diz, porém, nada diferente do que o ser do ente. Cada descobrimento, isto é, cada enunciar presentificante diz, por isso, “é”. [...] O “é” [...] é o indicio da *função fundamental do enunciado, de sua presentificação* enquanto uma pura presentificação, puro deixar-ver da presentidade do ente, ou o ente em sua presentidade. O enunciado expressado guarda em si o descobrimento do ente. Mas guardar um descobrimento não diz nada distinto do que poder-presentificar-a-cada-momento – descobrimento é, portanto, um presente possível iminente – do ente interpelado em seu ser e em seu ser assim. *Descobrimento ou verdade do enunciado que se refere ao mundo significa presente*. Mas ser significa presentidade, isto é, o sentido do ser é concebido desde o presente, em que só é possível algo como presentidade.²¹

²¹ No original: “*Aussagen: ansprechendes Sehenlassen von etwas als etwas ist eine bestimmte Möglichkeit des reinen Gegenwärtigen - das Anwesendseinlassen des Seienden, also das Entdecken der Anwesenheit eines Vorhandenen; das ist die Grundfunktion des λόγος als ἀποφαίνεσθαι. Die Anwesenheit des Vorhandenen, die nur entdeckbar ist in einer Gegenwart, besagt aber nichts anderes als das Sein des Seienden. Jedes entdeckende, d. h. gegenwärtigende Aussagen sagt daher “ist”. [...]. Das Ist [...] ist der Index der Grundfunktion der Aussage, ihres Gegenwärtigen als eines reinen Gegenwärtigen, puren Sehenlassens der Anwesenheit des Seienden bzw. des Seienden in seiner Anwesenheit”. Die ausgesprochene Aussage verwahrt in sich die Entdecktheit des Seienden. Verwahren einer Entdecktheit aber besagt nichts anderes als Jederzeitgegenwärtigenkönnen – Entdecktheit ist demnach eine ausgezeichnete mögliche Gegenwart – des angesprochenen Seienden in seinem Sein und Sosein. Entdecktheit bzw. Wahrheit der weltbezogenen Aussage besagt Gegenwart. Sein aber besagt Anwesenheit, d. h. der Sinn von Sein ist aus Gegenwart begriffen, darin allein so etwas möglich ist wie Anwesenheit”.*

Tudo o que foi exposto até aqui indica como a presentidade está pressuposta nas duas primeiras condições de possibilidade da predicação e quais são seus respectivos sentidos temporais. Contudo, tudo o que foi expresso está pensado somente a partir da perspectiva do comportamento desvelador do homem e, em especial, do mostrar determinativo. Precisamos, então, expor também o caráter temporal do próprio ente que vem ao encontro em tal mostrar.

Como já se sabe, a terceira condição de possibilidade do enunciado diz respeito a uma *condição específica do ente* na qual ele deve se deixar determinar. “Deixar-se determinar” também significa “poder ser dito por meio de algo outro”, mesmo que esse algo outro pertença necessariamente àquilo que é predicado. Podemos enunciar, por exemplo, “a mesa é vermelha” ou “a mesa é extensa”. No primeiro caso, o “ser vermelho” é uma qualidade acidental na mesa, enquanto, no segundo caso, o “ser extenso” é uma qualidade necessária à mesa. No entanto, em ambos os casos, “ser vermelho” ou “ser extenso” não é o mesmo que “ser mesa”. Isso quer dizer que a mesa está se deixando dizer por algo outro que não é ela mesma. O “algo outro” é uma qualidade, uma propriedade que, embora pertença à mesa, não é o mesmo que a mesa. O enunciado, por isso, exige que “o ente de que se fala” se deixe mostrar por meio de suas propriedades. “Que o ente passe a se mostrar por meio de propriedades” significa que o ente que vinha à tona, na ocupação circundante, passa a se tornar um “núcleo de propriedades”. Conforme já insistido, a mesa deixa de ser um utensílio, isto é, é “suspensa” de seu contexto utensiliário, e passa a vir à tona enquanto um “acerca de que se fala” ao qual posso atribuir um predicado. Há aí uma mudança significativa no modo de ser do ente²², o qual passa agora a assumir o caráter da presentidade (*Vorhandenheit*).

Não me é dada de modo algum a possibilidade de pronunciar um enunciado acerca de algo que está no mundo sem que esse algo assuma o caráter de algo que está aí presente enquanto núcleo de propriedades (*Anwesenheit*), devido à estrutura determinadora do enunciado que faz ver o ente enquanto “isto” ou “aquilo” outro. Ser “isto” ou “aquilo” significa ser “algo” aí presente

²² Quando Heidegger (1976, p. 158) definiu a estrutura enquanto apofântica como um “trazer junto [*Beibringen*] algo presente [*Vorhandenen*], mostrando-o em seu estar presente deste ou daquele modo”, ele também está dizendo que essa estrutura acarreta um ocultamento do ente do qual o enunciado fala. A razão disso se dá porque, quando eu enuncio, por exemplo, “o livro é verde”, eu transformo, em tal tematização, o que era mero instrumento em uma mera coisa. Tal determinação do enunciado força uma modificação do autêntico caráter de ser do que foi descoberto na compreensão primária – o livro – em uma mera coisa presente [*Vorhanden*], dotada de propriedades que lhe são atribuídas no enunciado.

(*Vorhanden*). Assim, a presentidade (*Vorhandenheit*) é igualmente pressuposta na terceira condição de possibilidade do enunciado, ao contrário do que ocorre na vida cotidiana. Quando eu me apoio na mesa, ao ler ou ao escrever, a mesa nunca é um mero “isto” ou “aquilo”, mas está antes totalmente entregue no “para-que” de sua condição respectiva (*Bewandtnis*).

Entretanto, onde reside o caráter temporal da terceira condição de possibilidade do enunciado? Presentidade – e, portanto, também, o ente que tem esse modo de ser – só pode vir à tona em um presente (*Anwesenheit aus der Gegenwart*). O presente (*Gegenwart*) enquanto uma *ekstase* da temporalidade é um comportamento desvelador em que se funda o “deixar comparecer” (*Begegnenlassen*) do ente que “está aí” (*Vorhanden*), possibilitando-lhe estar presente (*anwesend*) enquanto “isto” ou “aquilo”. Lembremos que Heidegger (2012a, p. 387) afirma que essa relação entre *Vorhanden* e *Gegenwart* se dá, na medida em que o homem “[...] se comporta de maneira presentificante [*gegenwärtigend*] em relação a algo presente à vista [*Vorhandenen*] e mantém esse ente como algo presente [*Anwesendes*] em seu presente [*Gegenwart*]”. É a *ekstase* do presente que, na presentificação (*Gegenwärtigen*), permite o manter o ente como algo presente (*Anwesendes*). A terceira condição de possibilidade do enunciado tem o seu caráter temporal demonstrado, na medida em que o ente em jogo no enunciado *precisa poder deixar-se comparecer enquanto algo presente (Anwesendes) desde a presentificação (Gegenwärtigen) que se opera no presente (Gegenwart)*.

Tal conclusão, por sua vez, representa uma grave consequência ao enunciado, quando ele pretender tratar daquilo que não tem o modo de ser da *Vorhandenheit*, por exemplo, o *ser* ou o próprio *tempo*. Aliás, o tempo não só não possui o modo de ser da *Vorhandenheit* como, aliás, ele não possui modo de ser algum, porque ele mesmo não é ente algum. No entanto, o tempo, quando é tematizado pelo enunciado, precisa deixar-se comparecer como um ente presente à vista (*Vorhanden*), isto é, como algo que está presente aí no “tempo”. Esse “algo” em que o tempo se transforma é o “agora” de uma sucessão linear, o tempo que pode ser medido²³ e vai passando. Tal “que vai passando” significa justamente que o “agora” está aí no tempo, ou seja, que ele é algo presente no tempo. Segundo Heidegger (2012b, p. 146ss), esse é o modo como a tradição filosófica, de Aristóteles até Hegel, compreendeu e interpretou o que é o tempo.

²³ Ser “medido” é uma possibilidade dos entes e não do tempo, em seu sentido mais próprio. Somente quando compreendemos o tempo como “algo”, como um ente, é que eu posso, então, medi-lo.

Visto que o tempo é determinado pelo enunciado e passa a ser interpretado como um *Vorhanden*, isto é, como algo que está aí presente no tempo, como um “agora”, temos que o enunciado é *incapaz* de expor ele mesmo o tempo. Esta é a verdadeira fragilidade da predicação, do λόγος apofântico: age como um rei Midas que exige que aquilo que é tomado por ele venha a ter sempre o mesmo modo de ser. Mesmo que o λόγος predicativo se disponha a falar acerca do ser²⁴, do tempo, da existência, enfim, só conseguirá expô-los enquanto algo que está simplesmente presente aí à vista, isto é, enquanto um ente que tem o modo de ser da *Vorhandenheit*. Isso ocorre mesmo quando predicamos enunciados como “a poesia de Homero é extemporânea” ou “a alma é eterna”. Quando dizemos algo como a “alma é eterna”, anunciamos que a alma que se encontra aí presente em um agora há de continuar eternamente aí presente e, assim, acabamos impondo à alma que ela assuma o caráter de um *Vorhanden*. Quando dizemos “a poesia de Homero é extemporânea”, anunciamos que a obra de Homero que se encontra agora aí presente está para além do tempo determinado de sua concepção e está fora da concepção cronológica do tempo. No entanto, semelhante “não cronológico” em jogo nesse “extemporâneo” marca apenas uma oposição que só se faz compreensível a partir do tempo cronológico, do tempo do relógio, do tempo do agora. Impomos aí, talvez ainda mais marcadamente, o caráter de *Vorhandenheit* à obra de Homero como aquilo que, estando aí presente no tempo, resiste ao passar das épocas.

²⁴ É interessante frisarmos aqui sobre aquilo que Heidegger chama de “indicação hermenêutica” (*hermeneutischen Indikation*). Na preleção *Logik. Die Frage nach Der Wahrheit*, Heidegger expõe uma distinção entre “enunciados sobre o mundo [*weltliche Aussage*]” e o que poderíamos chamar de “enunciados existenciais [*Aussagen über Sein des Daseins*]”. Ao contrário do enunciado sobre o mundo – que expressa sempre algo presente à vista (*Vorhanden*) – o enunciado existencial trata do ser do *Dasein* e de todas as problemáticas da temporalidade, mas sem presentificar o seu conteúdo. Isso seria possível, destaca Heidegger, porque os enunciados existenciais teriam a função de apenas indicar a existência, ou melhor, a compreensibilidade das estruturas existenciais. Para Heidegger, os enunciados existenciais, na medida em que se voltam para a própria compreensão do *Dasein*, requerem um “reajuste” (*Umstellung*) da compreensão que tem em vistas a si mesma. Tal reajuste permite que o enunciado existencial se volte sobre a compreensão de modo indicativo e não na tendência de uma presentificação. Porém, Heidegger também nos lembra de que nos movemos, na maioria das vezes, na tendência de tomarmos esses enunciados existenciais como enunciados mundanos, o que faz, por exemplo, com que o tempo se faça “inacessível em sua própria temporalidade”. A interpretação aristotélica do tempo é, conforme Heidegger, um exemplo dessa tendência. Mas não só isso. Heidegger ainda aponta: “Com os gregos, tanto com Platão quanto com Aristóteles, a diferença entre enunciado categorial e enunciado sobre algo presente aí à vista no mundo fica encoberta e, por isso, todo enunciado era compreendido diretamente enquanto enunciado sobre o mundo, o que levou que o ser mesmo, tão logo se pudesse ver, fosse concebido enquanto ente” (HEIDEGGER, 1976, p. 410, nota 8, tradução nossa). Sobre as indicações hermenêuticas, vide o acurado trabalho de R. R. dos Reis (2000, 2011).

Chegamos aqui a um momento decisivo de nossa investigação. Com a exposição do sentido temporal específico de cada uma das condições de possibilidade da predicação, foi possível perceber como elas estão ligadas entre si, na estrutura da temporalidade. Finalmente, ficou realçado, ao expor o sentido temporal do enunciado como uma *presentificação* (*Gegenwärtigen*) *que mostra algo presente* (*Anwesenheit*) *a partir do presente* (*Gegenwart*), que o tempo é o elemento vinculador das condições de possibilidade da predicação e que só pode haver algo assim como o enunciado, na medida em que há temporalidade.

Também ficou expresso que o enunciado, por exigir que o ente por ele tratado assuma o modo de ser do *Vorhandenheit*, é incapaz de expor adequadamente tanto o próprio tempo quanto todas as outras palavras fundamentais. Tal incapacidade, a qual advém do modo como o enunciado se fundamenta na estrutura imprópria da temporalidade, impossibilita a predicação de tratar adequadamente das palavras fundamentais e, portanto, não constitui um caminho possível ao fazer filosófico.

A pergunta que surge naturalmente de tal conclusão é: será que há alguma possibilidade discursiva que enseje um acesso às palavras fundamentais? Somente uma análise específica do sentido temporal das múltiplas possibilidades discursivas pode esclarecer se há alguma capaz de pensar o tempo e as demais palavras fundamentais, sem “coisificá-las” e, conseqüentemente, sem determiná-las a partir daquilo que elas não são.

De fato, se concluímos que é por meio da análise temporal de cada uma das possibilidades discursivas que descobriremos se elas são, de fato, um discurso que possibilita um acesso genuíno às palavras fundamentais, já estamos admitindo que o *tempo* é o critério a ser observado na investigação dos limites da linguagem ou, melhor, que tal critério *se funda na relação que uma determinada possibilidade discursiva guarda com a temporalidade*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o que foi visto até aqui, ficou indicado que o enunciado em geral assegura sua possibilidade na estrutura da temporalidade, na medida em que o mostrar determinativo da predicação é uma presentificação. Mostrou-se também que, em razão de o ente presente à vista (*Vorhanden*) só poder vir à tona em uma presentificação, o enunciado fundamenta-se na estrutura

imprópria da temporalidade (expectação – retenção – presentificação). Por garantir sua possibilidade em função de tal estrutura imprópria, verificou-se que o enunciado é incapaz de expor o essencial das palavras fundamentais, sem transformar o que está em jogo nelas em um “acerca-de-que” presente aí à vista.

Ao tratarmos do enunciado em geral, antecipamos, contudo, que tanto essa possibilidade discursiva quanto toda a linguagem discursiva em geral se fundamentam na temporalidade, porque, como já enfatizado, somente a partir do momento que os entes já foram antecipadamente desvelados em uma trama significativa pela compreensão prévia do homem (*enquanto* hermenêutico) tais significações podem se expressar em palavras, na linguagem discursiva (HEIDEGGER, 1976, p. 151-152). Significa que somente porque o homem se move enquanto tal, em um “antecipar que já sempre compreendeu”, os entes podem comparecer previamente como tais ou quais entes e se deixarem apreender tematicamente. Com efeito, dizer que toda possibilidade discursiva se funda nesse “*antecipar que já sempre compreendeu*” é o mesmo que dizer que *toda possibilidade discursiva encontra seu fundamento na estrutura da temporalidade*. Mas o que ganhamos com tal afirmação? Ganhamos o decisivo na questão a propósito da possibilidade de um discurso dispor-se de modo adequado frente às palavras fundamentais. Desde o momento em que mostramos como a predicação encontra os fundamentos de suas condições de possibilidade na estrutura da temporalidade já ocupada, isto é, a partir dos modos impróprios das *ekstases* temporais (expectação – retenção – presentificação)²⁵, surge, então, a possibilidade da colocação da questão fulcral de nossa investigação, a saber, será que há alguma possibilidade discursiva que não se fundamente nos modos impróprios das *ekstases* temporais ou, mesmo que se possibilite inicialmente, a partir deles, permita um salto para os modos próprios da temporalidade (adiantar-se – repetição – instante)²⁶? Se conseguirmos mostrar como uma determinada possibilidade discursiva pode estar em consonância com os modos próprios da temporalidade, então nos estará dado que tal possibilidade é um modo de acesso genuíno às palavras fundamentais. O modo como uma determinada possibilidade discursiva se relaciona com a temporalidade deve ser, portanto, o critério a ser observado.

Com o que foi desenvolvido até aqui, cumprimos o objetivo derradeiro de nosso estudo, a saber, expor a novidade da elaboração de um critério

²⁵ *Gewärtigen – Behalten – Gegenwärtigen.*

²⁶ *Vorlaufen – Wiederholung – Augenblink.*

temporal que fundamente a possibilidade do acesso de uma possibilidade discursiva às palavras fundamentais. Contudo, a realização plena do trabalho aqui elaborado só será plenamente satisfeito, quando emprendermos a verificação de como uma possibilidade discursiva específica pode, de fato, encontrar seu respaldo na estrutura própria da temporalidade (adiantar-se – repetição – instante). O estabelecimento do *tempo* como critério de verificação para a possibilidade de um autêntico discurso filosófico constituiu, não obstante, uma tarefa preliminar necessária e decisiva.

CRUZ, E. L. Time as a criterion of verification of the possibility of philosophical discourse. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 3, p. 167-186, Jul./Set., 2020.

Abstract: The main objective of the present study is to identify time as the criterion of verification of the possibility of a philosophical discourse, that is, of a discursive possibility to be able to speak adequately about the fundamental words. For this, it will be interesting to show how time is the linking element of the conditions of possibility of the statement in general and how it is based on the improper structure of temporality. Such prerogative is what makes the predication impossible to adequately treat any fundamental word. It must then be said that only a discursive possibility based on the structure of temporality can have adequate access to the fundamental words.

Keywords: Heidegger. Time. Predication. Philosophical discourse.

REFERÊNCIAS

CRUZ, Estevão L. A pré-história da significação de οὐσία: Uma análise da interpretação heideggeriana de ousia enquanto presentidade (Anwesenheit). **Archai: Journal on the origins of Western thought**, n. 25, Brasília, 2019a.

CRUZ, Estevão L. A temporalidade como condição de possibilidade da compreensão do ser do ente simplesmente presente à vista (Vorhanden). **Universitas Philosophica**, 36(73), 147-186, 2019b.

FIGAL, Günter. **Gegenständlichkeit**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Logik**. Die Frage nach Der Wahrheit (Gesamtausgabe Band 21). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schubak. Petrópolis: Vozes, 2002.

- HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. Tradução de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte II. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schubak. Petrópolis: Vozes, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. **Os Problemas fundamentais da fenomenologia**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- HEIDEGGER, Martin. **A essência da liberdade humana: introdução à filosofia**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2012b.
- HUDOLPH, Enno; WISMANN, Heinz (ed.). **Sagen, was der Zeit ist**. Stuttgart: Metzler, 1992.
- KOCKELMANS, Joseph J. Zeit Und Sprache Im Ereignis. **Phänomenologische Forschungen**. Hamburg, vol. 21, p. 51–81, 1988.
- RAUEN, Verena. **Die Zeitlichkeit des Verzeihens**. Paderborn: Wilhelm Fink, 2015.
- SHIKAYA, Takako. **Logos und Zeit. Heideggers Auseinandersetzung mit Aristoteles und der Sprachgedanke**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- STEINMANN, Michael. **Die Offenheit des Sinns**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- REIS, Robson R, dos. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. **Natureza Humana**, v. 2, p.273 - 300, 2000.
- REIS, Robson R, dos. Aspectos do pensamento indicativo-formal: negação e justificação. **Natureza Humana**, v.13(1), p.117 - 133, 2011.

Recebido: 17/07/2018

Accito: 23/02/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO

“O TEMPO COMO CRITÉRIO DE VERIFICAÇÃO DA
POSSIBILIDADE DO DISCURSO FILOSÓFICO”
A LÓGICA DO TEMPO E DE OUTRAS PALAVRAS FUNDAMENTAIS

*Augusto B. de Carvalho Dias Leite*¹

Referência do texto comentado: CRUZ, E. L. O tempo como critério de verificação da possibilidade do discurso filosófico. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 167-186, 2020.

Penso ser ocioso reiterar as qualidades do texto de Estevão Lemos Cruz, que possui precisão filológica e um argumento em boa medida original. Para o leitor atento, tal artigo é uma importante contribuição para se pensar, segundo as palavras do autor, o fato de que

[...] o tempo é o elemento vinculador das condições de possibilidade da predicação e que só pode haver algo assim como o enunciado na medida em que há temporalidade; [no entanto, a predicação] é incapaz de expor adequadamente tanto o próprio tempo quanto todas as outras palavras fundamentais”, porque “o enunciado se fundamenta na estrutura imprópria da temporalidade (CRUZ, 2020, p. 183).

Trata-se, portanto, do desdobramento de uma conhecida tese que abre novos horizontes para o pensamento filosófico nos anos 1920, descoberta pelo hercúleo trabalho de Martin Heidegger, a saber, *ser é tempo*.

¹ Docente na Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES – Brasil.  <http://orcid.org/0000-0001-6821-9074> E-mail: augustobrunoc@yahoo.com.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.12.p187>



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

O artigo em questão, por conseguinte, responde de maneira clara (apesar de utilizar o “obscuro” vocabulário heideggeriano) à interrogação que se coloca, qual seja, em que medida uma predicação possui necessariamente um caráter temporal. Mas, indiferente a isso, Estevão Cruz termina realizando uma nova questão, na verdade, um problema já muito antigo originado dos inconvenientes lógicos da teologia, e que ainda permanece como um enigma teórico: “será que há alguma possibilidade discursiva que possibilite um acesso às palavras fundamentais?”; ou, ainda, haveria a possibilidade de a predicação originar-se daquilo que Heidegger chamou de modo próprio da temporalidade, o adiantar-se que instantaneamente se repete?

Assim, mesmo que de modo breve, gostaria de me dedicar ao desafio proposto por Estevão Cruz – ou *continuar* o seu pensamento, nas palavras de Hans-Georg Gadamer –, pois me parece que Heidegger não responde categoricamente, porém, inicia uma resposta à última pergunta do artigo, ao questionar o aspecto substancial do *ser*, ao afirmar sua *verbalidade*.

A ORIGEM DA ONTOLOGIA AFIRMA QUE O SER É DITO E O NÃO-SER CONTRADITO

Sabe-se que é Parmênides de Eleia quem delimita de maneira inquebrantável os dois caminhos que estruturam os fundamentos da ontologia: a via da verdade, que é o caminho do *ser*, e a via da mera opinião dos mortais, o caminho do *não-ser* (DIELS, 1897; AUBENQUE, 1987). Dessa doutrina sobre o *ser* – localizada no fragmento II do poema *Da Natureza*, de Parmênides – deriva o *princípio da não-contradição* aristotélico (ARISTÓTELES, 1957, 1005b), o qual sobrevive hoje como fundamento da lógica formal do enunciado ou dizer (RUSSELL; WHITEHEAD, 1963, p. 111).

O caminho do *ser* legitima-se metafisicamente como *não-contraditório*. Em oposição a essa via, assim, o *não-ser* não se legitima logicamente, precisamente por ser *contradição*. O μή εἶναι [*não-ser*] (DK 28.B2) de Parmênides nada mais seria que uma manifestação contraditória (GALGANO, 2019) Ou seja, de acordo com a história da ontologia, toda *contradição* recai em uma impossibilidade lógica que implica uma impossibilidade ontológica, isto é, o *ser* somente e efetivamente *é*, na medida que não contradiz, enquanto o *não-ser* não *é* precisamente porque contradiz. A possibilidade de dizer (o que não *contradiz*) é própria ao *ser*; a impossibilidade de dizer (o que *contradiz*) é imprópria ao *ser*, configura o *não-ser*.

Nessa passagem breve do poema de Parmênides, concentra-se, pois, a razão de toda ontologia – ou *ontoteologia*, diria Heidegger –, a qual se estrutura pela coincidência entre ser, verdade e presença (GA I.14 147-148), localizando o seu escopo apenas nesse âmbito afirmativo da existência, cujo dizer, segundo a doutrina do *ser* de Parmênides, seria, por isso, possível. Por outro lado, encontra-se determinada pelo *não-ser* toda *negatividade* própria ao que é contraditório, por conseguinte, presumivelmente indizível.

Não se pode dizer sobre aquilo que é essencialmente contraditório, de acordo com a história da ontologia. E isso institui um grave problema de implicações imediatas, quando Heidegger descobre que *ser é tempo*, uma vez que o tempo – ou sua expressão mais simples, a impermanência ou transitividade da existência – é um fenômeno basicamente contraditório; *pois o tempo apenas existe na medida que deixa de existir; o ser do tempo somente se afirma não-sendo mais, quando nega sua própria existência; afinal, a passagem do tempo é seu fenômeno principal.*

A ONTOLOGIA SE DESVIOU DE UM FENÔMENO ELEMENTAR, O TEMPO

A soberania do “substantivo ser” e o esquecimento da infinitude do “verbo ser” configuram, para Heidegger, marca indelével da ontologia, pois o verbo requer tempo, aspecto excluído da história da ontologia por ser contraditório; diferentemente do substantivo, que simplesmente subsiste, o verbo *existe*. A “transitividade do verbo ser é a maior descoberta de Heidegger” (LEVINAS, 1993, p. 53). E, ao demonstrar que o tempo compõe a ontologia, Heidegger evidencia a gravidade de se assumir a doutrina do ser de Parmênides como norma, porque entender o *ser* unicamente como substância “que verdadeiramente é presente” exclui da ontologia a sua potência verbal, isto é, temporal.

Ontoteologicamente não se pode dizer sobre o tempo justamente, porque se trataria, então, do reino do *não-ser*. Mas Heidegger questiona as duas vias de Parmênides, ao unificá-las em um caminho único, uma ontologia fundamental, a via do (*não-ser*) *que é tempo*. Na verdade, de acordo com a proposta de Heidegger, trata-se de explorar a *negação* que se encontra entre o *ente* e o *ser*, segundo a diferença ontológica entre *ser* (o que possibilita a realidade) e *ente* (as formas concretas do real) (GA I.9 123). Ou seja, ao simplesmente demonstrar a *verbalidade* da existência, Heidegger institui a quebra do princípio ontológico da proeminência do *ser*, em detrimento do

não-ser – e sua conseqüente separação –, o que pavimenta uma vereda lógica para dizer sobre o tempo e outras palavras fundamentais.

A possibilidade de “dizer sobre os entes ou acerca da realidade física” é uma operação lógica já demonstrada – mesmo permanecendo um evidente desafio teórico –, todavia, a possibilidade de dizer sobre o *ser* – e seus variados outros nomes (natureza, verdade, tempo etc.) –, apesar de sua longa história, ainda carece de uma adequada demonstração de sua viabilidade. Nesses termos, não ousaria desenhar aqui um acesso objetivo que leve ao *ser*, por isso optei por tentar apenas expor rapidamente onde se situa o problema e a origem da lógica que *autoriza dizer sobre os entes, mas não sobre o ser*.

A LÓGICA DO TEMPO É O NÃO-SER, A CONTRADIÇÃO

Qualquer tese ontológica sobre o tempo é incompatível com a doutrina do ser de Parmênides, visto que *o tempo é contradição*.² A doutrina parmenideana estaria na estrutura básica da interdição à “pergunta sobre as palavras fundamentais”, visto que dela se desdobra a limitação da existência no âmbito do “ser substantivo” em prejuízo do “ser verbal”, que abarca a possibilidade de dizer sobre a *essência dos fundamentos*. Heidegger, ao seguir os passos deixados por Hegel acerca da *pura indeterminação* da existência ou a *negatividade* – na *Phänomenologie des Geistes*, de 1807, e na *Wissenschaft der Logik*, de 1812-1816 –, direciona a reflexão sobre o *logos* do *ser* até a esfera contraditória do *não-ser*. E a possibilidade discursiva que permite acesso às palavras fundamentais estaria precisamente na *temporalidade* do ser, nas *formas contraditórias* que a *negatividade* da existência oferece.

REFERÊNCIAS

ARISTOTELES *Metaphysica*. Ed. Werner Jaeger. Oxford University Press, 1957.

AUBENQUE, Pierre. *Études sur Parménide* (tomes I et II). Paris: Vrin, 1987.

CRUZ, Estevão Lemos. O tempo como critério de verificação da possibilidade do discurso filosófico. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 167–186, 2020.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Vol. 1. Berlin: Weidmann, 1952.

² McTaggart (1908), ao identificar a essência contraditória da ideia de tempo, mas sem questionar a ontologia substantiva que ampara a metafísica, acaba optando por negá-la.

- DIELS, Hermann. **Parmenides Lehrgedicht**. Berlin: Weidmann, 1897.
- GALGANO, Nicola. **Parmênides**. O não ser como contradição. São Paulo: Paulus, 2019.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Werke**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe**. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, (1977-). (GA)
- LEVINAS, Emmanuel. **Dieu, la mort et le temps**. Paris: Grasset & Fasquelle, 1993.
- MCTAGGART, John Ellis. The Unreality of time. **Mind**, n. 17, 1908.
- RUSSEL, B.; WHITEHEAD, A. N. **Principia Mathematica**. Cambridge: University Press, 1910.

Recebido: 02/6/2020

Accito: 06/6/2020

EL IUSNATURALISMO FRENTE A LA *LEY DE HUME*: EL CASO DE LA *NEW NATURAL LAW THEORY* Y SUS CRÍTICOS.


Felipe Widow Lira¹

Resumen: Según autores como Grisez y Finnis, la teoría clásica de la ley natural es inmune a la crítica contenida en el argumento de la *ley de Hume*, porque aquella teoría no aspira a derivar la ética de la metafísica, ni los enunciados prácticos de enunciados fácticos. La autonomía de la razón práctica, sostienen estos autores, permite una explicación de la teoría de la ley natural que no exige ningún recurso a la metafísica o a cualquier otro conocimiento teórico de la naturaleza. Esta tesis ha sido fuertemente discutida por autores vinculados al *neo-tomismo* que niegan la validez de la regla lógica expresada en la *ley de Hume* y, a la vez, afirman que la teoría tomista de la ley natural sólo se sostiene sobre sus fundamentos metafísicos. Esta discusión, sin embargo, es manifiesta de la equivocidad con que unos y otros han recibido la *ley de Hume*, y de la falta de análisis sobre sus supuestos y sobre el modo en que tales supuestos dialogan con la tradición clásica del iusnaturalismo.

Palabras clave: Cuestión ser-deber ser. Ley natural. Ley de Hume. New Natural Law Theory.

INTRODUCCIÓN

Durante la segunda mitad del siglo XX, la objeción contenida en la *ley de Hume* adquirió una progresiva importancia entre los autores iusnaturalistas de la tradición tomista, y no pocos de ellos admitieron la validez de la objeción y se dieron a la tarea de superarla mediante una nueva explicación de la teoría clásica de la ley natural². Sólo a modo de ejemplo, se puede citar un caso que es paradigmático por el lugar que ocupa: en el artículo inaugural del

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en Derecho y Magister en Ciencia Jurídica por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Licenciado en Humanidades por la Universidad Adolfo Ibáñez. Profesor de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile. El presente trabajo se enmarca dentro del proyecto Fondecyt de Iniciación n° 11171125.  <https://orcid.org/0000-0003-2804-0920> E-mail: ffwidow@uc.cl

² Además del ejemplo de d'Entrèves, que se traerá a colación inmediatamente, y de los de Grisez, Finnis y demás autores de la *New Natural Law Theory*, sobre los que tratará el presente artículo, se puede mencionar otros ejemplos paradigmáticos, como los de McIntyre, Lisska o Rohnheimer.

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.13.p193>



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

primer número de la revista *Natural Law Forum* – espacio surgido para la discusión y desarrollo de las principales tesis iusnaturalistas³ –, su autor, A. P. d’Entrèves (1956, p. 29), sostiene que: “[s]i queremos volver a la verdadera fuente de la distinción entre ‘hecho’ y ‘valor’, si queremos tener ante nuestros ojos un enunciado claro y franco del asunto, no podemos hacer nada mejor que recurrir a un pasaje de Hume: [...]”. Y añade, tras citar el pasaje final de *Treatise* III, i, 1⁴:

Dudo que la principal objeción al pensamiento iusnaturalista pueda ser presentada con más claridad y contundencia que en este enunciado clásico. Es la objeción a lo que se llama, en el lenguaje de los semánticos modernos, el paso del modo indicativo al modo imperativo. Una objeción, es menester admitirlo, con base en una descripción exacta de lo que los teóricos de la ley natural son, en última instancia, desde hace algún tiempo (D’ENTRÈVES, 1956, p. 30).

Y aunque – como es obvio tratándose de un autor iusnaturalista –, d’Entrèves afirmará que es posible concebir y defender una doctrina de la ley natural que salve la objeción presente en aquel texto de Hume⁵, igualmente advierte que una parte importante del pensamiento iusnaturalista ha hecho una exposición de sus tesis que no permite superar aquella objeción y que se encuentra, consecuentemente, viciada.

También John Finnis, Germain Grisez y los demás autores de la *New Natural Law Theory* (en lo sucesivo, NNLT) – que constituyen la más importante escuela del iusnaturalismo contemporáneo, al menos en el mundo

³ En esta misma publicación aparecería, diez números más tarde, el artículo de Germain Grisez que había de iniciar el movimiento de la *New Natural Law Theory*. Reconvertida, luego, en *The American Journal of Jurisprudence*, sigue siendo, hasta el día de hoy, uno de los más importantes foros escritos sobre la teoría de la ley natural. Posiblemente el más importante del mundo anglosajón.

⁴ El pasaje en cuestión es el siguiente: “[e]n todos los sistemas de moralidad que he encontrado hasta ahora, he notado siempre que el autor procede por algún tiempo según el modo ordinario de razonar y establece la existencia de Dios, o hace observaciones sobre las cosas humanas; mas súbitamente me sorprende al encontrar que, en lugar de las cópulas habituales de las proposiciones, es-no es, no encuentro ninguna proposición que no esté enlazada por un debe-no debe. Este cambio es imperceptible, pero de graves consecuencias, porque este debe-no debe expresa una nueva relación, que ha de ser observada y explicada; y, al mismo tiempo, porque debe darse una razón para algo que parece completamente inconcebible: cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son enteramente diferentes de ella” (HUME, *Treatise* III, i, 1). Todas las traducciones presentes en este trabajo son propias, salvo que se indique expresamente lo contrario.

⁵ Aunque lo cierto es que ni siquiera es claro que el argumento conocido como *ley de Hume* corresponda a la intención significativa del empirista escocés en el texto antes citado. Sobre la discusión que ha suscitado la atribución a Hume de esta *ley*, Vid. (WIDOW, 2015).

anglosajón – admiten la validez de la objeción contenida en la *ley de Hume*. Un texto conjunto de Grisez, Finnis y Boyle (1987, p. 101-102) es muy claro en este punto: “[l]a teoría que defendemos también se aparta de los modelos clásicos – al menos del modo en que muchos los han entendido – porque toma plena cuenta del hecho de que el *debe* moral no puede derivarse del *es* de la verdad teórica”.

El propósito de este trabajo es describir el modo en que estos autores reciben, entienden y pretenden resolver la objeción de la *ley de Hume*, así como la discusión que esta recepción suscita en el medio iusnaturalista. El interés de esta discusión es, al menos, doble: en primer término, la NNLT tiene el mérito de haber reinsertado al iusnaturalismo en la discusión iusfilosófica general, y una de las razones de esta reconsideración de las tesis iusnaturalistas – por parte de autores tan distantes de ellas como pueden ser Hart, Raz o MacCormick – es el hecho de la admisión e intento de superación de la objeción contenida en la ley de Hume por parte de Grisez, Finnis y compañía, dado que esta objeción había sido, a su vez, el principal motivo para considerar al iusnaturalismo como una doctrina jurídica insostenible. Esto es muy claro, por ejemplo, en Kelsen: “de un ser no podemos deducir un deber, ni de un hecho una norma; ningún deber puede ser inmanente al ser, ninguna norma a un hecho, ningún valor a la realidad empírica” (KELSEN, 1959, p. 68). Y como Kelsen entiende que es de la esencia del iusnaturalismo una tal deducción del deber a partir del ser, entonces concluye – y, con él, casi toda la filosofía del positivismo jurídico – que los intentos iusnaturalistas de fundación del derecho están inevitablemente fracasados:

La tentativa hecha por la teoría del Derecho Natural para encontrar en la naturaleza – y, consecuentemente, para deducir de ella – criterios absolutos para juzgar la elaboración del derecho positivo, es decir, normas de justicia válidas de modo absoluto, ha constituido, y debe necesariamente constituir, un fracaso, salvo que se haga un planteamiento religioso y metafísico (KELSEN, 1959, p. 148-149).

Consecuentemente, las tesis iusnaturalistas no deberían ser consideradas más que como una sofisticada expresión de la superstición en sede jurídica: “[t]oda teoría del derecho natural tiene pues un carácter religioso más o menos acentuado” (KELSEN, 1960, p. 103). Es esta negativa valoración del iusnaturalismo la que cambia con la irrupción de la NNLT, al extremo de que un autor como Hart llega a exclamar, a propósito de la aparición del libro de

John Finnis *Natural Law and Natural Rights*, que: “[l]a flexible interpretación de Finnis sobre el derecho natural es, en muchos aspectos, complementaria a la teoría jurídica positivista, más que un rival suyo” (HART, 1983, p. 10). O Neil MacCormick, sobre el mismo libro de Finnis: “[...] nos exige abandonar nuestra versión caricaturesca de lo que es la ley natural, y nos requiere conectar argumentalmente con la fuerza real de la teoría clásica, en esta forma moderna y analíticamente sofisticada” (MACCORMICK, 1981, p. 109). Así, pues, un primer motivo de interés para revisar la discusión sobre la recepción de la *ley de Hume* en la NNLT, es que esta revisión permite mirar de cerca las causas de la revaloración del iusnaturalismo que se ha descrito, y considerar si tal revaloración es correspondiente y proporcionada al tratamiento que estos autores han dado al problema de la inferencia del deber a partir del ser.

Y un segundo motivo de interés para la revisión que se propone este trabajo radica en su importancia para el estudio de la NNLT. Esta importancia reside en el hecho de que el modo en que es recibida la objeción contenida en la *ley de Hume* por Grisez, Finnis y quienes les siguen, resulta determinante de las premisas fundamentales a partir de las cuales estos autores reinterpretarán la teoría clásica de la ley natural y resolverán las cuestiones fundamentales referidas a su concepción sobre la razón práctica y su vínculo con la razón teórica o especulativa. Pues bien, como se verá en el desarrollo de este artículo, dos son las cuestiones que inquietan a los autores de la NNLT en relación con la *ley de Hume*: por una parte, estiman que es indispensable alejarse de afirmación – muy frecuente entre iusnaturalistas, y especialmente entre tomistas – de que la ética se halla subordinada a la metafísica. Una tal subordinación, sostienen, sería un caso flagrante de violación de la *ley de Hume*, ya que la ética debería consistir en una reflexión práctica sobre realidades prácticas, y subordinarla a un saber teórico como el de la metafísica la desvirtuaría, al transformarla en una conclusión práctica de premisas teóricas. Por otra parte, estos autores enfrentan la cuestión de la subordinación de la razón práctica a la especulativa y, más específicamente, del conocimiento de los primeros principios prácticos a un conocimiento especulativo de la naturaleza, lo cual también, sostienen, constituiría una inferencia ilícita de los hechos a las normas. Esta última cuestión, como se verá, es más importante que la primera puesto que, de hecho, la imposibilidad de hacer depender la ética del conocimiento metafísico estaría vinculada – en la doctrina de la NNLT – a la autonomía operativa de la razón práctica.

Estas dos cuestiones determinan los objetivos y el orden de este trabajo: en primer lugar, se expondrá la postura de la NNLT respecto de la relación

entre ética y metafísica, así como las críticas que tal postura ha suscitado en el ambiente iusnaturalista. En segundo lugar, se revisarán los argumentos en virtud de los cuales estos autores sostienen la autonomía de la razón práctica y la correspondiente inderivabilidad de los primeros principios prácticos, desde los cuales una teoría de la ley natural podría superar la objeción contenida en la *ley de Hume*, e igualmente las críticas que estos argumentos han recibido de otros autores iusnaturalistas. La conclusión de este trabajo aspira a ser una constatación que emerge de la revisión de estas dos discusiones: que la asunción de la validez de la *ley de Hume* y de su fuerza para objetar la teoría clásica de la ley natural es, tanto en los autores de la NNLT como en muchos de sus contradictores, superficial y acrítica: Grisez y Finnis adoptan las tesis de algunos analíticos de segunda generación, como Hare y Nowell-Smith, sin detenerse a considerar los supuestos que se hallan en las bases de esas tesis, ni las discusiones que las mismas han suscitado en el seno de la propia filosofía analítica, y lo mismo sucede, en mayor o menor medida, con sus críticos tomistas.

1 ¿ES LÍCITO DERIVAR LA ÉTICA DE LA METAFÍSICA?

Quando, en 1965, Germain Grisez se propone presentar una nueva interpretación de *Prima Secundae* 94, 2, de la Suma Teológica de Tomás de Aquino, comienza haciendo la siguiente advertencia:

Muchos defensores y críticos de la teoría de Tomás de Aquino sobre la ley natural la han entendido, aproximadamente, como sigue: el primer principio de la razón práctica es un mandato: 'Haz el bien y evita el mal'. El hombre descubre este imperativo en su conciencia; él es como una inscripción escrita allí por la mano de Dios. Habiendo alcanzado el conocimiento de este mandato básico, el hombre consulta su naturaleza para ver qué es bueno y qué es malo. Examina una acción en comparación con su esencia para ver si la acción se ajusta o no a la naturaleza humana. Si la acción se ajusta, aparece como buena; si no se ajusta, aparece como mala (GRIZEZ, 1965, p. 168).

Y luego añade: “[y]o me propongo mostrar cuán lejos está esta interpretación de la posición real del Aquinate” (GRIZEZ, 1965, p. 168). Y, aunque todo el artículo discurre, dialécticamente, entre la demostración del carácter erróneo de aquella interpretación y la nueva interpretación que propone Grisez, lo interesante, en este punto, es advertir que aquella interpretación errónea

no es sostenible, precisamente, porque incurre en el defecto que denuncia la *ley de Hume*, al pretender derivar los principios morales desde juicios metafísicos sobre el conocimiento de la naturaleza humana: “para obtener principios morales desde la metafísica, no debemos transitar desde el ‘es’ de la naturaleza hasta el ‘debe’ de la naturaleza. Esta deducción [...] no es de ayuda en la explicación del origen de los juicios morales” (GRISEZ, 1965, p. 194).

Con lo cual advierte, a la vez, sobre dos posibles errores en la concepción de lo que la ley natural es, y del modo en que se presenta al conocimiento y dirige la acción moral. Uno de esos errores – el más explícito en el texto citado – sería la subordinación de la ética a la metafísica. Si el fin de la ética es señalar los criterios necesarios para determinar la bondad o malicia de nuestros actos libres, entonces la metafísica no podría ayudarle en ello, porque semejante finalidad práctica no cabe, de ningún modo, en el espectro estrictamente reflexivo o especulativo de los juicios metafísicos: “[l]a invocación a la metafísica de la causalidad y la providencia divinas no ayuda en este punto, porque tal metafísica consiste, exclusivamente, en verdades teóricas, desde las cuales la razón no puede derivar consecuencias prácticas” (GRISEZ, 1965, p. 198).

Esta postura contraria a la subordinación de la ética a la metafísica no es, entre los autores iusnaturalistas, original de Grisez. El propio d’Entrèves explica, al señalar una de las formas más difundidas de la que él considera una errónea exposición de la doctrina del Derecho Natural, que tal error consistiría en buscar el fundamento del Derecho en la ‘ontología’:

Una manera de concebir el Derecho Natural es aquella que se da a sí misma el nombre de ‘ontología’ y se presenta como ‘ciencia del ser’ del derecho, del cual afirma que es posible obtener pleno conocimiento mediante la metafísica del ser. Ser y deber ser, según esta concepción, no están separados – como lo pretende Hume – por un abismo insalvable. Por el contrario, es del conocimiento del ser que deriva toda noción de deber ser [...] La objeción más grave para su aceptación reside, en mi parecer, precisamente en la premisa metafísica sobre la que se apoya y de la cual obtiene su lógica impecable (D’ENTREVES, 1959, p. 154-155)⁶.

Así, pues, al parecer, la *ley de Hume* pondría en un grave aprieto a esas extendidísimas escuelas iusnaturalistas que situaban el fundamento de la moralidad en el orden metafísico y que, de este modo, entendían que una lectura filosófica de la ley natural equivalía a una reflexión metafísica

⁶ Expresiones muy semejantes se pueden encontrar en otras obras del mismo autor, como en *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*. (D’ENTREVES, 1951).

sobre la misma. Un autor que luego entraría en discusión con la NNLT, Lawrence Dewan, sintetiza nítidamente esta posición: “[l]o que significamos por ‘la doctrina tomista de la ley natural’ es la reflexión metafísica sobre la naturaleza de nuestro conocimiento de los primeros principios prácticos, y la descripción metafísica de nuestro originario conocimiento natural de esos principios” (DEWAN, 1990, p. 286)⁷. Esto sería, según una posición como la de d’Entrèves, exactamente aquello en lo que no puede consistir la ética – ni la doctrina de la ley natural – si no quiere quedar presa de la objeción que ofrece la *ley de Hume*. Quedarían singularmente señaladas las escuelas llamadas *neo-tomistas*, que tanta difusión habían alcanzado en los finales del siglo XIX y la primera mitad del XX. Y en tal visión crítica del tomismo imperante se situaban, también, los autores de la escuela de la NNLT.

Esta actitud aparentemente ‘anti-metafísica’ habría de generar fuertes y apasionadas reacciones entre otros defensores tomistas de la ley natural – pertenecientes a aquellas escuelas *neo-tomistas* –, como se advierte en las discusiones que, en el mundo anglosajón, siguieron a la publicación de *Natural Law and Natural Rights* (Vid. SCHULTZ, 1985) y en las que intervinieron activamente autores como Ralph McInerny (Vid. 1980, 2000), Henry Veatch (Vid. 1981), Russell Hittinger (Vid. 1987) o el propio Lawrence Dewan (Vid. 1990). Este último expone muy claramente la lectura que estos autores hacían de los intentos de Grisez y Finnis:

Finnis quiere presentar un argumento genuinamente ético, que se diferencie de una reflexión metafísica sobre la acción humana y las ciencias humanas, y quiere hacerlo así mediante un uso considerable de las argumentaciones éticas presentes en los escritos de Santo Tomás. Esto le obliga a decir que toma lo que es esencial a la argumentación ética de Santo Tomás, y deja lo que es ‘un apéndice especulativo añadido a esta argumentación por medio de la reflexión metafísica’. Estos son juicios arriesgados [...] (DEWAN, 1990, p. 285).

Como dice Beuchot, la discusión engendrada por los escritos de Grisez y Finnis traza una línea divisoria entre dos tipos de autores iusnaturalistas que creen reconocer en Santo Tomás a la autoridad que les da soporte y base doctrinal: “algunos autores extraen la ley natural de la naturaleza humana, y otros pretenden sacarla de los primeros principios de la razón práctica” (BEUCHOT, 1992, p. 19), y tanto los unos como los otros estiman falsa la tesis contraria, a la vez que infiel a la auténtica filosofía del Aquinate. A los que

⁷ Lisska se pronuncia en términos muy semejantes. Vid. (LISSKA, 1996, p. 152 y ss).

procuran sacar la ley natural de los primeros principios prácticos (NNLT), “les parece que lo primero [sacarla de la naturaleza] es cometer la falacia naturalista” (BEUCHOT, 1992, p. 19), los otros, por el contrario, entienden que “sólo el metafísico puede decir si la ley natural deriva el ser del deber ser y si eso es lícito” (BEUCHOT, 1992, p. 20). De aquí que reaccionen duramente contra el hecho de ser acusados de cometer aquella falacia por unos autores que se cierran a priori a aquella perspectiva metafísica⁸. La más extrema de estas reacciones ha sido, quizá, la de Henry Veatch, quien, en un artículo de 1981, llega a plantear preguntas como la siguiente:

¿Puede uno extender, legítimamente, la imposibilidad de inferir la ética desde la metafísica a la conclusión, de algún modo sugerida por Finnis, de que la ética no puede tener base en la metafísica de ningún modo, o de que las consideraciones metafísicas han de ser consideradas irrelevantes incluso cuando hacen inteligibles los principios éticos? (VEATCH, 1981, p. 254).

O, al final del mismo artículo: “¿[e]s necesario decir más sobre el muro de separación que tanto Grisez como Finnis sostienen que existe entre la razón práctica y la teórica, entre la ética y la metafísica, entre la naturaleza y la moral, entre ‘es’ y ‘debe’?” (VEATCH, 1981, p. 265). Preguntas, éstas, que motivan una no menos calurosa respuesta de los autores interpelados y que permiten una precisión del sentido en que los fundadores de la NNLT afirman aquella independencia de la ética respecto de la metafísica. No se trata – dirán Grisez y Finnis – de negar el valor de la metafísica iluminando la ética, ni la posibilidad de reflexionar teóricamente – metafísicamente – sobre cuestiones que son prácticas – éticas –. De lo que se trataría, según la postura que ellos defienden, es de reconocer que los fundamentos desde los cuales es posible todo el despliegue argumental de la ética no son metafísicos, porque no tienen que ver con los hechos de la naturaleza sino con los principios de la razón práctica. Por ello, sin negar que la reflexión metafísica podría otorgar una visión de conjunto sobre la naturaleza humana, en la que se integra el orden práctico o moral, sería menester afirmar que es posible una visión parcial – que, en este caso, correspondería a la ética – que otorgaría explicaciones válidas y verdaderas sobre la dimensión moral de la vida de los hombres, y que esta visión parcial sería accesible sin aquella visión de conjunto:

⁸ Una síntesis de los elementos centrales de cada una de estas dos tesis se puede encontrar en Antonella CORRADINI (2003).

Estoy a favor de la metafísica como parte de (y, en cierto sentido, la parte fundamental de) la gran búsqueda por la clarificación y la explicación. Dedicué más de un capítulo de mi libro sobre la ley natural a esta sola clase de explicación. La llamé, con franqueza, ‘no práctica, sino teórica o metafísica’, y reclamé que las respuestas a las cuestiones teóricas o metafísicas allí planteadas fuesen reconocidas como necesarias si en ellas se encontraba cualquier respuesta completamente satisfactoria a las profundas preguntas prácticas sobre el tema de los bienes humanos. También reclamé – y esto es lo que Veatch parece objetar – que, así como ‘puede darse una buena explicación del movimiento molecular’ sin la explicación de todo el universo o de la dependencia del universo y del movimiento molecular respecto de la causa incausada, ‘así, también, (...) la ley natural puede ser entendida, aceptada, aplicada y reflexivamente analizada’ sin explorar las cuestiones metafísicas a las que me había referido (FINNIS, 1981, p. 275-276).

De este modo, el primero de los errores que denunciaba Grisez – en el párrafo más arriba citado – no consistiría en valorar las explicaciones que, sobre la naturaleza, eventualmente aporte la metafísica, ni en aprovechar las luces que el análisis metafísico pueda dejar caer sobre las cuestiones prácticas. El error consistiría en reducir los principios de la ética a fórmulas metafísicas, haciendo así imposible una explicación del orden moral desde el solo orden práctico. Se podría admitir que la eventual demostración de la existencia de Dios, por ejemplo, y su consideración como causa ordenadora y final de todo el universo, aportará muchas clarificaciones que habrán de ser integradas en los dominios de la ética; no obstante, lo que resulta inadmisibles es la afirmación de que la ética sea dependiente de tales enunciados metafísicos. En otras palabras, y conectando esta cuestión con la *ley de Hume*, Grisez, Finnis y, en general, los autores de la NNLT, manifestarán su acuerdo con la afirmación de unos vínculos muy estrechos entre la ética y la metafísica, pero negarán rotundamente que la primera se *derive* de la segunda. Esta sería la clave lógica del problema y, si se intentara tal derivación, entonces se invalidarían los argumentos que procuran sostener la doctrina de la ley natural, porque se los haría culpables de una inferencia ilícita del orden teórico al orden práctico.

2 ¿ES LÍCITO INFERIR ENUNCIADOS PRÁCTICOS A PARTIR DE JUICIOS ESPECULATIVOS?

Pero no sería éste el error más grave, a juicio de Grisez, ni al que le concede mayor atención: detrás de la reducción de la ética a la metafísica se

escondería una deformidad mayor: la reducción del conocimiento práctico al conocimiento teórico, la confusión de la razón práctica con la especulativa, el reemplazo, en definitiva, de la razón en cuanto directiva de la acción, por un conocimiento reflexivo de la naturaleza o esencia humana:

Si alguien supone que los principios de la ley natural se forman mediante el examen de clases de acciones en comparación con la naturaleza humana y advirtiendo su mutua conformidad o disconformidad, entonces se debe responder a la objeción de que es imposible derivar juicios normativos desde especulaciones metafísicas (GRISEZ, 1965, p. 196).

Y no sería posible responder satisfactoriamente a esta objeción, porque ella plantea una regla lógica inquebrantable: aquella que indica que de enunciados fácticos no se pueden concluir juicios morales o, como afirma rotundamente Finnis (2011b, p. 50): que “[l]a inferencia del ‘es’ al ‘debe’ es evidentemente falaz”. O, como advierten Grisez, Finnis y Boyle (1987, p. 102): “[...] de un conjunto de premisas teóricas no se puede derivar lógicamente ninguna verdad práctica, porque un razonamiento válido no introduce lo que no está en las premisas”.

Esto, en el ámbito de la doctrina iusnaturalista, se traduce en que la fundación práctica del deber no podría hallarse en la referencia del mismo a la naturaleza humana, o al orden que Dios ha puesto en las criaturas y, específicamente, en el hombre. En otras palabras: “de la conformidad de las acciones con la naturaleza humana, o con un decreto de la voluntad divina, no se puede derivar la sentencia prescriptiva: ‘esto debe hacerse’” (GRISEZ, 1965, p. 194). Esta traducción de aquella regla lógica a un lenguaje iusnaturalista es interesante porque, a la vez, no se ha perdido de vista la identidad de la regla en cuestión con su formulación analítica, de manera que puede comenzar a advertirse que los juicios que expresan el conocimiento de la naturaleza humana, o de los decretos de la voluntad divina, se hallan en el ámbito de lo que analíticos como Hare o Nowell-Smith habrían llamado ‘enunciados fácticos’⁹.

Que al plantear tal regla lógica – como una objeción insalvable para ciertas exposiciones de la doctrina de la ley natural – tenían en mente la misma regla lógica que aquellos autores analíticos habían formulado – y atribuido a Hume –, es algo expreso en muchos pasajes, singularmente en uno de Grisez anteriormente citado: dice, el franco-americano, al tratar del

⁹ Sobre el sentido de la *ley de Hume* en la segunda generación de filósofos morales analíticos (Hare, Nowell-Smith, Ayer, etc.), Vid. (WIDOW, 2016-2017).

defecto de aquellas erróneas interpretaciones de I-II, q. 94, a. 2 in c.: “[e]ste es, precisamente, el punto que Hume vio cuando negó la posibilidad de derivar el deber a partir del ser” (GRISEZ, 1965, p. 194). Y que no hay equívocos en el modo de comprender esta regla – respecto de la comprensión que de ella habían hecho autores como Hare o Nowell-Smith –, es algo que se manifiesta con una patencia aún mayor en el lenguaje que Grisez y Finnis (2011c, p. 78) emplean para explicarla: dice el australiano: “[...] estoy completamente satisfecho de enfatizar la diferencia entre juicios ‘fácticos’ y juicios ‘valorativos’, y de afirmar que los últimos no se derivan por inferencia de los primeros, sino que son *sui generis*”, de modo que la dificultad para poner el fundamento del deber en el conocimiento de la naturaleza humana, o en el reconocimiento de la conformidad de nuestras acciones con aquella naturaleza, radicaría en el hecho de que aquél conocimiento se expresa en un tipo de enunciados o juicios radicalmente diversos de aquellos que expresan el deber moral. La imposibilidad de la inferencia de unos a otros, en consecuencia, remite primariamente al hecho de que las diversas formas enunciativas que los diferencian supone en ellos la presencia de elementos no comunicantes. Es, en el lenguaje de Hare, el néustico del enunciado prescriptivo – esto es, la condición de estos juicios de sugerir o dirigir una acción –, el que no se hallaría por ninguna parte en el enunciado fáctico, como se advierte nítidamente en el siguiente pasaje de Finnis (2011a, p. 242):

Hume trató como una novedad admirable su idea de que ‘debe’ no puede ser derivado de ‘es’ (que ignora u omite en su propio trabajo positivo en ética y metaética). Pero hubo filósofos anteriores que habían entendido mejor que el deber moral, la dirección de la razón en la deliberación para la elección y la acción, no se puede derivar a partir de (o reducirse a) el ‘es’ de la naturaleza, o a la lógica de la no-contradicción.

Sería, así, ‘la dirección de la razón en la deliberación para la elección y la acción’ la que se hace presente en el ‘enunciado valorativo’, y la que no cabría en el ‘enunciado fáctico’ sobre la naturaleza. Lo que está en juego, para estos autores – como lo estaba para los analíticos que formularon la regla –, es la autonomía de la razón práctica que, si ha de ser auténticamente práctica, debe tener principios propios desde los cuales desplegar toda su operación racional, sin depender en nada – al menos no intrínsecamente – del conocimiento teórico que se pueda alcanzar mediante la dimensión especulativa del entendimiento: “[...] los últimos principios de la moralidad no pueden ser verdades teoréticas de la metafísica o de la antropología filosófica” (GRISEZ *et al.*, 1987, p. 102).

Esto lo afirma muy claramente Grisez al adherirse a cierto aspecto de la crítica que dirigiese Kai Nielsen (1959) contra el iusnaturalismo tomista, en el supuesto de que en tal corriente de pensamiento se confundirían las categorías del orden práctico – entre las que se encuentran los valores – con aquellas del orden teórico – que corresponden a los hechos – (aunque el franco-americano advierte que lo que Nielsen critica no son tesis que defiendan el auténtico Santo Tomás, sino deformaciones posteriores de su doctrina de la ley natural):

En un interesante pasaje de un artículo en el que ataca lo que, erróneamente, considera como la teoría de la ley natural de Santo Tomás, Kai Nielsen discute este punto con cierta amplitud. Comienza argumentando que los enunciados normativos no se pueden derivar de enunciados de hecho, ni siquiera de un conjunto de enunciados de hecho que comprendan una verdadera teoría metafísica de la realidad. Señala que desde ‘Dios quiere x’, no se puede derivar “x es obligatorio” sin asumir la premisa no fáctica “lo que Dios quiere es obligatorio”. Continúa criticando lo que toma como una confusión, en el tomismo, entre hecho y valor, una combinación de categorías dispares, que Nielsen considera ininteligible. Pero más allá, y por encima de esta objeción, insiste en que el discurso normativo, en la medida en que es práctico, simplemente no puede derivarse de meras consideraciones de hechos (GRISEZ, 1965, p. 194).

Y el único modo de evitar esta confusión de categorías – y rescatar, así, la autonomía operativa de la razón práctica – sería la afirmación de que todo el discurso normativo o valorativo se constituye de juicios que, como indicase Finnis, son ‘sui generis’, es decir, que pertenecen a un género diverso de aquellos referidos a ‘hechos’, y esto sólo sería posible si los principios de tales juicios son conocidos absolutamente por la razón práctica y de ningún modo dependen de alguna actividad especulativa: “[l]os principios sobre lo que es moralmente correcto o incorrecto se derivan de los primeros principios pre-morales de razonabilidad práctica, y no de algunos hechos, sean metafísicos o de otro tipo” (FINNIS, 2000, p. 67).

Esta postura también había de generar incomprendiones en el medio iusnaturalista. Y también estas incomprendiones facilitarían importantes precisiones en la doctrina de la NNLT sobre el tópic. Ya los textos citados de Henry Veatch permiten advertir por qué camino van las objeciones: en una primera lectura de la doctrina de Grisez y Finnis, pareciera que el orden práctico es completamente indiferente a la realidad del mundo tal como ésta se presenta a la razón especulativa, y que se puede obrar moralmente sin consideración alguna de los hechos que rodean y condicionan nuestras

acciones. Esta acusación la deja caer, sin demasiados matices, Ralph McInerney (1980, p. 11), al sostener que la visión de Grisez y Finnis no es tomista: “[u]na visión de la razón práctica que considera irrelevante el conocimiento del mundo es, claramente, una visión diferente de aquella que encontramos en Aristóteles y Santo Tomás”, irrelevancia que, sostiene, se sigue de una “excesiva distinción entre hecho y valor” (MCINERNEY, 1980, p. 7), lo cual “sugiere que hay algo ilícito en el paso de una proposición como: ‘Los cereales son buenos para ti’ a ‘Debes comer cereales’” (MCINERNEY, 1980, p. 11). Pero Grisez y Finnis (1981, p. 22-23) rechazan firmemente esta acusación:

No piensa Finnis que ‘el conocimiento del mundo sea irrelevante para la razón práctica’, ni siquiera para la comprensión, por la propia razón práctica, de sus principios básicos. Explicando lo que él entiende por ‘los valores no pueden derivarse de los hechos’, dice: [cita de *Natural Law and Natural Rights*] ‘...mi argumento es que, aunque el conocimiento de ciertas posibilidades ‘de hecho’ es una condición necesaria para el juicio razonable de que la verdad es un valor, aun así, ese mismo juicio no se deriva de otro juicio cualquiera’.

En realidad, en esta cuestión los fundadores de la NNLT piensan de un modo semejante a Hare o Nowell-Smith – y a Hume, tal como lo leen estos autores analíticos – respecto de la posibilidad de integrar enunciados de hecho en razonamientos prácticos. Como es bien sabido, Hume criticaba la tesis de Wollaston – que sostenía que es posible reducir todo el mal moral a la mentira porque en toda acción inmoral hay una cierta falsedad – acusándolo de que no justificaba que la mentira fuese un mal moral (HUME, *Treatise* III, i, 1, note 66), de manera que intentaría deducir deberes morales (‘No se debe hacer *X*’) desde constataciones puramente fácticas (‘*X* es mentira’). A partir de esto, aquellos autores analíticos (NOWELL-SMITH, 1977, p. 53-56; HARE, 1975, p. 46-47) sostenían que la doctrina de Hume – que hacían suya – consistía en que, desde el enunciado de hecho ‘*X* es mentira’, sólo podría concluirse que ‘No se debe hacer *X*’ si el razonamiento estaba fundado en un principio que dijese ‘No se debe mentir’, y que tal principio debía ser, a su vez, justificado mediante algún razonamiento anterior, porque de otro modo persiste el problema de la fundamentación última del orden práctico, que es el problema que Hume habría advertido en Wollaston: “[c]oncederé, si así se quiere, que toda inmoralidad consiste en esta supuesta falsedad de la acción, pero exijo, como única condición, que se me presente una razón plausible de por qué semejante falsedad es inmoral” (HUME, *Treatise*, III, i, 1, note 66).

Que Grisez y Finnis conciben del mismo modo la posibilidad de integrar enunciados de hecho en razonamientos prácticos, es algo que queda patente en la respuesta que dan al ejemplo propuesto por McInerny, referente a la posibilidad de deducir ‘Debes comer cereales’ desde el enunciado fáctico ‘Los cereales son buenos para ti’¹⁰. De este modo responden los interpelados:

Si McInerny desea justificar una conclusión como ‘Joe debe hacer una dieta’, es mejor no argumentar con premisas tales como ‘Joe pesa 225 libras’ y ‘No es saludable estar obeso’. Se debe asumir una premisa práctica más básica: ‘La salud es un bien que debe ser perseguido y protegido’, que es una especificación del mismísimo primer principio de la razón práctica (FINNIS; GRISEZ, 1981, p. 24).

La identidad entre el razonamiento propuesto por Grisez y Finnis y aquel defendido por Hare y Nowell-Smith es total. Y también hay tal identidad en la consideración del problema esencial para la ética que esconde ese razonamiento: si se aspira a no cometer nunca el salto ilícito desde enunciados de hecho a proposiciones prácticas, entonces es necesario encontrar una premisa absolutamente primera que sea práctica. Sólo así estará asegurada la no dependencia de la razón práctica respecto de la especulativa. En la ética analítica éste ha sido, precisamente, el punto de dispersión entre intuicionistas, emotivistas y prescriptivistas. La doctrina iusnaturalista de la>NNLT cree encontrar la solución de esta cuestión en la referencia a unos bienes humanos básicos auto-evidentes, que se presentan en el razonamiento práctico – como lo advierte el texto citado – como objeto de principios y preceptos que son especificaciones de los primeros principios y, singularmente, del primer principio de la razón práctica, sobre el que se fundan todos los demás.

La clave de bóveda de esta solución será, consecuentemente, el modo en que se entienda este primer principio de la razón práctica. Y, en orden a salvaguardar la autonomía de la razón práctica, es este principio el que debe, sobre todo, conservar su independencia respecto de los ‘enunciados fácticos’ que aprehende la razón especulativa: “‘El bien ha de ser hecho y perseguido, y el mal ha de ser evitado’, junto con los otros principios auto-evidentes de la ley natural, no se derivan de ningún enunciado de hecho” (GRISEZ, 1965, p. 195).

¹⁰ En realidad, este sería un caso de lo que Hare llamaría un enunciado *encubiertamente valorativo*, porque en la noción de ‘bueno para ti’ se esconde, ya, un cierto lenguaje moral. (HARE, 1975, p. 94-95).

Según Grisez y Finnis, una lectura atenta de la teoría ética de Aristóteles, así como de la doctrina iusnaturalista de Santo Tomás, mostraría que esta independencia de la razón práctica en el conocimiento de sus primeros principios y, consecuentemente, en toda su operación posterior, se halla en el núcleo de sus construcciones filosófico morales, de manera que las mismas no se verían afectadas por la objeción contra los naturalismos planteada en la *ley de Hume*. En otras palabras, la recta interpretación de aquellos autores clásicos indicaría que ellos no han cometido el error de omitir la diferencia lógica entre enunciados fácticos y valorativos ni, en consecuencia, el de inferir los unos a partir de los otros: “Aristóteles y Tomás de Aquino admitirían sin dificultad que el *deber* no puede deducirse del *ser*” (FINNIS, 2000, p. 80).

Por ello – dirían los fundadores de la NNLT y los autores que se han asociado a sus tesis centrales –, una doctrina iusnaturalista que aspire a sortear las dificultades que podría suponer esta objeción no debe procurar demostrar que la *ley de Hume* es una regla viciada o mal formulada, ni pretender que la solución del problema pasa por tender un puente sobre el abismo que media entre el ser y el deber. En otras palabras, sería necesario reconocer que la doctrina de la ley natural no es destinataria de la objeción contenida en la ley de Hume, y huir de dilemas como el que propone Veatch (1981, p. 253): “[...] se deben generar las condiciones que permitan proceder de los hechos a las normas, o dejar de intentar abrazar la filosofía de la ley natural”. Bastaría, simplemente, con comprender adecuadamente la naturaleza de la razón práctica y, atendida su autonomía operativa, poner en ella el fundamento de la moralidad humana, y no en un conjunto de hechos, metafísicos o de cualquier otra especie. Es así que, frente a la pregunta de Julius Stone: “¿[h]an mostrado los iusnaturalistas que ellos pueden derivar normas éticas a partir de hechos?”, Finnis responde con gran rotundidad: “no lo han hecho, no necesitan hacerlo, ni los exponentes clásicos de la teoría soñaron con intentar alguna derivación de este tipo” (FINNIS, 2000, p. 66).

CONCLUSIONES

La discusión reseñada muestra de un modo muy claro los condicionamientos que el pensamiento moderno impone a las reformulaciones contemporáneas de la teoría clásica de la ley natural. En efecto, la disputa entre los defensores y los críticos de la NNLT pone en evidencia que hoy no es posible proponer teóricamente la tesis de una ley natural sin hacerse cargo

de las dificultades que entrañan objeciones como la que se contiene en el argumento de la *ley de Hume*. No obstante, esta discusión muestra, también, que hay un gran peligro de caer en contradicciones internas cuando se asume un argumento u objeción de una tradición filosófica ajena a la propia, sin detenerse a considerar todos los supuestos implícitos de aquel argumento u objeción. Esto, a nuestro juicio, sucede con la reformulación de la teoría de la ley natural que intentan Grisez y Finnis, y también – aunque de otro modo – con algunos de sus críticos.

En efecto, cuando los autores de la NNLT afirman la imposibilidad de derivar la ética de la metafísica, o cualquier juicio práctico de un juicio especulativo, lo hacen como si esta distinción, en el contexto de la teoría clásica de la ley natural, fuera equivalente a la distinción que algunos analíticos habían establecido entre enunciados prácticos y enunciados fácticos. E incluso cuando alguno de los críticos de la NNLT afirma lo contrario – por ej. Henry Veatch (1981, p. 253) al decir que “se deben generar las condiciones que permitan proceder de los hechos a las normas” – y vincula esta afirmación con la posibilidad de derivar la ética de la metafísica, también él razona como si los “hechos” de aquellos analíticos fueran equivalentes a la “naturaleza” de la teoría clásica de la ley natural, o los “enunciados fácticos” a las “proposiciones metafísicas sobre la naturaleza” de aquella misma teoría. Ni unos ni otros realizan un examen suficientemente detenido de los problemas y equivocidades que se generan al intentar un diálogo entre tradiciones filosóficas tan distintas. Sólo a modo ejemplar, se pueden enumerar algunas de las cuestiones que exigirían un análisis más detallado, antes de proponer una solución iusnaturalista al problema de la inferencia del deber a partir del ser: ¿es la *naturaleza* de la metafísica aristotélico-tomista expresable en términos de *hechos*, tal como estos son entendidos por autores como Hare o Nowell-Smith? ¿se puede afirmar que en las tesis de estos últimos hay antecedentes metafísicos o gnoseológicos nominalistas y/o empiristas? De ser así, ¿cuál sería la mediación necesaria para traducir la regla lógica de la *ley de Hume*, tal como la formulan estos analíticos, al contexto metafísico y gnoseológico de la teoría clásica de la ley natural? Puestos a asumir los desarrollos lógicos de la teoría moral analítica, ¿no sería conveniente detenerse en las discusiones que la *ley de Hume* ha generado en la propia escuela analítica? Las propuestas teóricas de autores como Searle o Gewirth, que ponen en cuestión el argumento de la *ley de Hume*, al menos en el sentido defendido por Hare y Nowell-Smith ¿no ofrecen ninguna consideración relevante para el diálogo entre la teoría clásica de la ley natural y la filosofía analítica? Por supuesto, no es que estas cuestiones pasen

completamente inadvertidas a los autores trabajados en este artículo. Pero sí que es cierto que no han recibido la dedicación y el tratamiento proporcional a la importancia que la asunción de la *ley de Hume* tiene en la NNLT, ni en la crítica que tal asunción suscita en otros autores iusnaturalistas.

A nuestro juicio, cuando Grisez y Finnis procuran la reformulación de la teoría de la ley natural en unos términos que evidencien su inmunidad frente a una objeción como la *ley de Hume* muestran su implícita (y, a veces, explícita) dependencia (al menos metodológica, aunque por momentos parece también gnoseológica y metafísica) de unas tesis analíticas que no tiene plenamente integradas en su sistema (ni que, posiblemente, podrían integrar sin dejar de autodenominarse tomistas o iusnaturalistas clásicos). Y cuando sus críticos sostienen la invalidez de la objeción, en razón de la afirmación sin matices de la licitud de la derivación de los hechos a las normas, también muestran una implícita (y, a veces, explícita) dependencia de una comprensión particular de la teoría clásica (ambigua y compleja, en muchos aspectos, y que hunde sus raíces en la lectura que autores como Suárez y Vázquez hicieron de Tomás de Aquino), en la que se han introducido elementos igualmente contradictorios con los fundamentos de esa teoría en sus autores clásicos.

WIDOW, F. Iusnaturalism in front of hume's law: the case of the new natural law theory and its critics. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 3, p. 193-212, Jul./Set., 2020.

Abstract: According to authors such as Grisez and Finnis, the classical theory of natural law is immune to the criticism contained in Hume's law argument, because that theory does not pretend to derive ethics from metaphysics, nor practical statements from factual statements. These authors argue that the autonomy of practical reason allows an explanation of the theory of natural law, which does not require any recourse to metaphysics or any other theoretical knowledge of nature. This thesis has been strongly contested by authors linked to neo-Thomism, who deny the validity of the logical rule expressed in Hume's law and, at the same time, affirm that the Thomistic theory of natural law can only be sustained on its metaphysical foundations. This discussion, however, is indicative of the ambiguity with which they have received Hume's law, and of the lack of analysis on the assumptions of such law and on the way in which such assumptions dialogue with the classical tradition of natural law.

Keywords: Is-ought question. Natural Law. Hume's law. New Natural Law Theory.

BIBLIOGRAFÍA

BEUCHOT, M. Naturaleza humana y ley natural como fundamentos de los derechos humanos. **Ethos**, 19-20, 1992.

CORRADINI, A. On the Normativity of Human Nature: Some Epistemological Remarks. **Journal of Medicine and Philosophy**, vol. 28, n. 2, 2003.

D'ENTRÈVES, A. P. **Le Droit Naturel**. In: AA. VV. *Le Droit Naturel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

D'ENTRÈVES, A. P. The Case for Natural Law Re-Examined. **Natural Law Forum**, 1, 1956.

DEWAN, L. St. Thomas, Our Natural Lights and the Moral Order. **Angelicum**, 67, 1990.

FINNIS, J.; GRISEZ, G. The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerny. **The American Journal of Jurisprudence**, 26, 1981.

FINNIS, J. **Commensuration and Public Reason**. In: John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford: Oxford University Press, 2011a.

FINNIS, J. **Discourse, Truth, and Friendship**. In: John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford: Oxford University Press, 2011b.

FINNIS, J. **Scepticism's Self-Refutation**. In: John FINNIS. *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*. Oxford : Oxford University Press, 2011c.

FINNIS, J. **Ley natural y derechos naturales**. Traducción y estudio preliminar de ORREGO, C. Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000.

FINNIS, J. Natural Law and the 'Is'-'Ought' Question: an Invitation to Professor Veatch. **Catholic Lawyer**, n. 26, 1981.

GRISEZ, G., BOYLE, J., FINNIS, J. Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends. **The American Journal of Jurisprudence**, 32, 1987.

GRISEZ, G. The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, I-II, Question 94, Article 2. **Natural Law Forum**, 10, 1965.

HARE, R. M. **El lenguaje de la moral**. Traducción de CARRIÓ, G. y RABOSI. México: E. UNAM, 1975.

HART, H. L. A. **Essays in Jurisprudence and Philosophy**. Clarendon Press, Oxford, 1983.

HITTINGER, R. **A Critique of the New Natural Law Theory**. Notre Dame – Indiana: University of Notre Dame Press, 1987.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. Edición de SELBY-BIGGE, L. A. Oxford: Clarendon Press, 1896.

- KELSEN, H. **Teoría pura del derecho. Introducción a la ciencia del derecho.** Traducción de NILVE, M. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1960.
- KELSEN, H. **Justice et Droit naturel.** In: AA. VV. *Le Droit Naturel.* Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- LISSKA, A. **Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction.** Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MACCORMICK, N. Natural Law Reconsidered. **Oxford Journal of Legal Studies**, 1, 1981.
- MCINERNY, R. **Grisez and Thomism.** In: BIGGAR, N. and BLACK, R. (eds.). *The Revival of Natural Law.* Ashgat: Aldershot, 2000.
- MCINERNY, R. The Principles of Natural Law. **The American Journal of Jurisprudence**, 25, 1980.
- NIELSEN, K. An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law. **Natural Law Forum**. 4, 1959.
- NOWELL-SMITH, P. H. *Ética.* Traducción de GUTIÉRREZ LÓPEZ, G. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1977.
- SCHULTZ, J. Is-Ought: Prescribing and a Present Controversy. **The Thomist**. n. 49, 1985.
- VEATCH, H. Natural Law and the 'Is'-'Ought' Question. **Catholic Lawyer**. 26, 1981.
- WIDOW, F. Nominalismo y empirismo en las primeras formulaciones analíticas de la ley de Hume. **Convivium**. n. 29/30, 2016-2017.
- WIDOW, F. La *ley de Hume* en Hume. La discusión de la interpretación analítica de *Treatise* III, 1, i. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, Vol. 32. Núm. 2, 2015.

Recibido: 28/01/2019

Accito: 24/02/2020

LIBERDADE DEMOCRÁTICA COMO DESENVOLVIMENTO DE SI, RESISTÊNCIA À OPRESSÃO E À INJUSTIÇA EPISTÊMICA


Gustavo Hessmann Dalaqua¹

Resumo: O artigo busca elaborar um conceito de liberdade democrática como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica, mediante engajamento crítico com as obras de Paulo Freire, Amílcar Cabral e Augusto Boal. No pensamento dos três autores, democracia, liberdade e desenvolvimento de si constituem uma tríade de mútua influência, de sorte que o pleno exercício de quaisquer desses itens é impossível, na ausência de qualquer um dos outros dois. Trata-se de mostrar, ademais, a maneira pela qual a opressão é compreendida nos trabalhos dos três pensadores como o oposto da liberdade, e a injustiça epistêmica, como uma dimensão psíquica da opressão.

Palavras-chave: Democracia. Liberdade. Paulo Freire. Amílcar Cabral. Augusto Boal.

INTRODUÇÃO

O propósito deste trabalho é elaborar um conceito de liberdade democrática como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica, mediante análise dos trabalhos de três pensadores políticos do século XX: Amílcar Cabral, Augusto Boal e Paulo Freire.² Nossa hipótese é a de que, no pensamento dos três autores, democracia, liberdade e desenvolvimento de si constituem uma tríade de mútua influência, de sorte que o pleno exercício de quaisquer desses itens é impossível, na ausência de qualquer um dos outros dois.

¹ Professor no Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná, União da Vitória, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-9672-8703> Email: gustavodalaqua@yahoo.com.br

² O agrupamento dos três autores lusófonos não é gratuito, pois, além de terem sido contemporâneos, há referências deles próprios aos trabalhos dos demais. Boal era leitor de Freire e reconhecia a grande influência deste, em sua obra. Cf. a entrevista de Boal concedida a Schechner e Chatterjee (1998, p. 89-90) e o ensaio “Paulo Freire, o mestre” (BOAL, 1996). Para análises da influência de Freire em Boal, ver Mutnick (2006), Paterson (2011) e Vittoria e Vigilante (2014). Freire, por sua vez, era leitor de Cabral e de Boal, tendo inclusive escrito um livro em homenagem ao pensamento cabralino (FREIRE, 1977). Já no que compete a Cabral, não é possível afirmar se ele conhecia os trabalhos de Boal e Freire. Seja como for, há análises que examinam as similaridades entre os pensamentos de ambos, dentre as quais se destaca o livro *Paulo Freire e Amílcar Cabral: a descolonização das mentes* (ROMÃO; GADOTTI, 2012).

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.14.p213>



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

Opressão é um conceito central nos trabalhos de Boal, Cabral e Freire. Embora os três autores geralmente não apresentem uma definição precisa para o termo³, uma leitura conjunta de suas obras permite estabelecer que, para eles, a opressão designa qualquer ato que cerceia o livre desenvolvimento de si – isto é, o desenvolvimento pleno das capacidades cognitivas e estéticas que compõem o *eu* de cada cidadão.⁴ A opressão se dá não só por meios materiais, como violência física e exploração econômica, como também por vias psíquicas, donde a insistência dos três autores em afirmar que a liberdade exige resistir à injustiça epistêmica, identificada no corrente trabalho como uma dimensão psíquica da opressão.

O conceito de injustiça epistêmica ganhou trânsito na ética e filosofia política contemporâneas, especialmente após a publicação de *Epistemic Injustice*, livro no qual Miranda Fricker (2007, p. 1) define o termo como qualquer “mal [*wrong*] cometido a alguém especificamente em sua capacidade epistêmica”. A injustiça epistêmica distorce e limita o conhecimento que os indivíduos têm, tanto da realidade político-social circundante quanto de si próprios. Conforme mostraremos, ambas as distorções se retroalimentam: é porque têm seus desejos manipulados e se veem impedidos de se conhecer e tomar decisões autônomas que as pessoas não conseguem conhecer plenamente a realidade.

Dada a época em que foram escritos, não surpreende que o termo “injustiça epistêmica” não apareça nos textos de Boal, Cabral e Freire. Não obstante, nossa hipótese é a de que o termo designa o mesmo fenômeno que, sob diferentes nomes, os três filósofos analisaram, em suas respectivas obras. Ao passo que Boal tematiza a injustiça epistêmica, quando apresenta suas concepções de “colonialismo cultural”, “invasão dos cérebros” e a metáfora do “tira na cabeça”, Cabral problematiza o mesmo fenômeno, ao tratar daquilo

³ De todas as obras analisadas, apenas *Pedagogia do oprimido* oferece uma definição conceitual para “opressão”, como “ato proibitivo do *ser mais* dos homens” (FREIRE, 2017b, p. 60). Nesse sentido, a opressão denota todo ato que proíbe o *ser mais* dos cidadãos. Quanto ao conceito de *ser mais*, Freire (1994, p. 114, 184, 192) o define como “vocação ontológica do ser humano” – i. e., como vocação para desenvolver as propriedades cognitivas e estéticas que formam o ser humano – que apenas se exerce plenamente, mediante exercício da liberdade democrática. Sobre a relação entre “*ser mais*” e “liberdade” em Freire, ver o verbete “*ser mais*” no *Dicionário Paulo Freire*. Nele, afirma-se que a ideia de *ser mais* é um “processo de construção”, no qual o ser humano se aventura “curiosamente no conhecimento de si mesmo e do mundo” (ZITKOSKI, 2017, p. 369-370). Nota-se, desde já, que o engajamento do sujeito no processo de *ser mais* o ajuda a resistir à injustiça epistêmica, pois expande e aprimora seu conhecimento do mundo e de si mesmo.

⁴ Por capacidades cognitivas, compreendemos nossas capacidades de conhecer e compreender algo. Por capacidades estéticas, denotamos aquelas que nos permitem sentir e imaginar algo.

que chama de “mentalidade colonialista” e “alienação cultural”. Freire, por seu turno, denuncia a injustiça epistêmica como perpetuadora da opressão e inimiga da liberdade democrática, ao apontar a metáfora da “sombra” e ao criticar o que chama de “invasão cultural” e “mentalidade colonialista” (cf. DALAQUA, 2019a).

Para Boal, Cabral e Freire, a hierarquização é um elemento central da opressão. Enquanto processo de diferenciação social que classifica os cidadãos em “inferiores” e “superiores”, a hierarquização compreende: i) a postulação de diferenças entre oprimido e opressor; ii) a valorização dessas diferenças, em proveito do opressor; iii) a absolutização dessas diferenças como atributos imutáveis que justificam a posição subalterna do oprimido perante o opressor. Segundo veremos, a hierarquização é um dos motivos pelos quais os três autores opunham a liberdade democrática à opressão: ao hierarquizar os cidadãos, a opressão nega a igual liberdade que todos têm para participar e influenciar os rumos da política.

Ao abordarem a questão da liberdade, Boal, Cabral e Freire a relacionam de maneira íntima à democracia. De fato, o exercício pleno da liberdade boalina, cabralina e freiriana reclama democracia, de sorte que liberdade, para eles, é sempre liberdade democrática. Na esteira dos três autores, entenderemos por liberdade democrática a ação coletiva dos cidadãos, a qual emerge a partir de sua interação como seres dotados de igual valor e poder para influenciar e transformar o mundo da política.

O que leva Boal, Cabral e Freire a avizinham democracia e liberdade? A resposta é, justamente, a compreensão que eles têm de que o regime democrático ofereça uma vereda de resistência à injustiça epistêmica e à opressão. Mais do que uma forma de governo com eleições periódicas e competitivas, a democracia, para eles, é o regime político no qual os grupos oprimidos conseguem resistir à injustiça epistêmica e à opressão que se lhes acomete. Ao dar vazão à resistência à injustiça epistêmica e à opressão em geral, a democracia permite que os cidadãos e cidadãs desenvolvam capacidades cognitivas e estéticas. Ao fazê-lo, a democracia favorece a manutenção da liberdade, tal qual Boal, Freire e Cabral a pensam, haja vista eles afirmarem o desenvolvimento de si como um componente essencial da liberdade.

Empregamos, no parágrafo anterior, o verbo *resistir*, e não *superar*, porque, de acordo com Boal, Cabral e Freire, a opressão e a injustiça epistêmica dela resultante não são passíveis de serem eliminadas de uma vez por todas. Na

vida coletiva, a opressão de um ou outro grupo sobre outros grupos sociais, cedo ou tarde, acaba se manifestando. Por conta de sua origem histórico-social, cidadãos provenientes de diferentes grupos sociais têm compreensões conflitantes do que deve ser feito pelo poder público. Do conflito entre as diferentes posições políticas segue-se o ímpeto para a opressão, a vontade de cercear a conduta daqueles que obstruem a execução do curso de ação que se deseja seguir. É por terem ciência do caráter inextirpável da opressão e do conflito político que Boal, Cabral e Freire defendem a democracia. O regime democrático é melhor que os outros, não porque elimina de vez a opressão – expectativa que os três autores julgam descabida –, mas sim porque, ao dar visibilidade e problematizar as exclusões existentes, oferece recursos para que as mesmas sejam contestadas e minoradas.

Além do ceticismo no que diz respeito à eliminação completa da opressão, outro ponto em comum entre os três autores é a ideia de que a opressão se exerce de várias maneiras. Longe de adotarem uma visão essencialista e estática da identidade humana, Cabral, Boal e Freire pensam o sujeito como uma articulação precária de identificações sociais que se interseccionam. Os três pensam a identidade humana sob uma abordagem construtivista, no sentido em que a concebem como um construto histórico passível de alteração. Justamente porque é resultado de um conglomerado de posições sociais diferentes e cambiáveis, é possível que o mesmo sujeito, sob diferentes aspectos de sua identidade, aja como oprimido e opressor. Um trabalhador negro que tem o costume de agredir a esposa, por exemplo, pode ser considerado tanto oprimido quanto opressor, a depender da faceta de sua identidade que destacamos para análise. A opressão é um conceito eminentemente relacional.

A opressão pode se dar sob vários eixos: raça, gênero, sexualidade, origem geográfica, classe social, religião etc. Por mais distintos que sejam, comum a todos os eixos de opressão é a hierarquização das pessoas. Toda prática opressora se fundamenta em uma hierarquia social que postula “o mito da inferioridade ‘ontológica’ destes [i.e., dos oprimidos] e o da superioridade daqueles [i.e., dos opressores]” (FREIRE, 2017b, p. 189). Para deixar o opressor confortável em seu papel de dominador e docilizar os oprimidos com vistas a garantir que eles não resistam à opressão, cria-se o mito de que há um defeito inscrito no próprio ser dos oprimidos, o qual justifica sua dominação pelos “superiores” (os opressores), tidos como detentores de qualidades que são ausentes nos “inferiores” (os oprimidos).

A hierarquização realça o caráter *político* das práticas opressoras. A opressão é um conceito político, no sentido em que invoca e mobiliza identidades coletivas (“nós” vs. “eles”) que se constituem em mútua oposição. Essa característica da opressão reflete-se em nosso uso corrente do termo: quando um homem agride outro, porque este pisou em seu pé, não dizemos que ele o oprimiu. Nesse caso, o mais comum é dizermos que o homem agrediu ou violentou o outro, não que o oprimiu. Agressões de caráter puramente idiossincrático, as quais não remetem a identidades coletivas rivais, não constituem atos de opressão. *Opressão é sempre opressão entre grupos.*

Por conta de seu caráter eminentemente político, a opressão comporta uma dimensão simbólica que é ausente em agressões que não mobilizam identidades coletivas rivais. Toda opressão impõe e reforça uma certa imagem do sujeito oprimido que o inferioriza perante o opressor, imagem esta que se reporta a modos coletivos de se imaginar os diferentes grupos sociais. O marido que agride a esposa, porque considera sua vontade de contrariá-lo uma insolência para com sua posição de homem da casa, é um exemplo claro de agressão que se qualifica como opressão, pois mobiliza e reforça um padrão de hierarquização social que inferioriza um grupo de cidadãos, ao mesmo tempo em que superioriza outro.

Enquanto prática sistêmica de hierarquização social, a opressão só permanece operante porque conta com algum grau de adesão dos oprimidos. Como enfatiza Boal (1999, p. 289), “[...] uma opressão, seja de que tipo for, só ocorre porque, em maior ou menor medida, conta com a aceitação da vítima. [...] Oprime-nos porque estamos dispostos a fazer concessões.” Para que se mantenha vigente ao longo do tempo, a opressão precisa que as pessoas aceitem a hierarquização social que a fundamenta. Se os oprimidos deixam de agir conforme o papel subalterno que a dimensão simbólica da opressão lhes aloca, as práticas opressivas não conseguem se sustentar.

Em suma, o objetivo do corrente trabalho é o de evidenciar o modo como o conceito de liberdade democrática, como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica, marca presença nas obras de Boal, Cabral e Freire. No que segue, apontaremos, em ordem cronológica, como tal concepção de liberdade aparece no pensamento dos três autores.

1 LIBERDADE DEMOCRÁTICA EM PAULO FREIRE

Freire (2014, p. 123) se definia sobretudo como “pensador para a democracia”. No documentário “Paulo Freire contemporâneo”, o cineasta Toni Venturi mostra uma entrevista na qual Freire declara que, desde muito cedo, suas ambições eram mais “gulosas” do que a formulação de um sistema de alfabetização. O filósofo esclarece que não se sente diminuído por aqueles que reduzem seu trabalho ao método de alfabetização que criou, haja vista o mesmo ter tido um impacto tremendamente libertador, na vida de muita gente. Não obstante, é fato que a insistência de se ler Freire só como um pedagogo da alfabetização deixa de lado o pensamento profundamente rico sobre democracia e liberdade que ele nos legou.

Na filosofia política contemporânea – mais especificamente, na teoria democrática – Freire é frequentemente ignorado (SOKOLOFF, 2017, p. 116). Seguindo o exemplo de William Sokoloff (2017), que, em *Confrontational Citizenship*, dedica um capítulo à teoria democrática freiriana, abordaremos Freire como um *filósofo da democracia*, deixando de lado, portanto, facetas mais conhecidas de sua obra (como, por exemplo, sua proposta de alfabetização de adultos). Nosso objetivo principal será ressaltar como a concepção de liberdade democrática como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica foi formulada por Freire, já no início de sua trajetória filosófica. Para tanto, examinaremos a obra *Educação como prática da liberdade* (1965).

Um dos primeiros livros publicados pelo filósofo, *Educação como prática da liberdade* denuncia a injustiça epistêmica como mecanismo de opressão, logo no “Esclarecimento” com o qual Freire abre a obra. Lançando mão de uma metáfora que utilizaria até o fim da vida, Freire (2017a, p. 53) ali esclarece que a opressão incute nos oprimidos uma “sombra”, i.e., uma imagem depreciativa de si mesmo que demove os oprimidos de desenvolver suas capacidades cognitivas e estéticas. Ademais, Freire (2017a, p. 53) estabelece que “[...] expulsar esta sombra pela conscientização é uma das fundamentais tarefas de uma educação realmente libertadora.” Em suma, a liberdade freiriana exige expulsar, por meio do processo de “conscientização”, a “sombra” do opressor internalizada pelo oprimido.⁵

A “participação” do povo na política é, para Freire (2017a, p. 75), uma fonte de “conscientização”. Freire (2017a, p. 76) rejeita a concepção

⁵ Segundo Romão e Gadotti (2012, p. 8), o que Freire chama de “conscientização” equivale ao que Cabral denomina “reafricanização dos espíritos”. No caso de Boal, podemos dizer que “conscientização” equivale ao que ele chamava de expulsão do “tira na cabeça”.

minimalista da democracia que, conforme sustenta Luis Felipe Miguel (2014, cap. 1), tende a reduzir o regime democrático ao mecanismo eleitoral. Mais que um sistema de governo, o que caracteriza “as democracias autênticas” é a manutenção de “condições especiais para o desenvolvimento ou a ‘abertura’ de sua consciência [i.e., a dos cidadãos]” (FREIRE, 2017a, p. 79). O desenvolvimento de capacidades cognitivas e estéticas que alargam a consciência dos cidadãos constitui, conforme Freire, o fulcro da liberdade. É por compreender que tal desenvolvimento se consolida apenas mediante a participação equânime do povo na política que Freire entrelaça democracia e liberdade.

Por que motivo Freire ancora a liberdade no desenvolvimento de capacidades cognitivas e estéticas que alargam a consciência dos cidadãos? A resposta da indagação nos ajudará a compreender o argumento, apresentado na seção inicial de *Educação como prática da liberdade*, de que a liberdade exige expulsar, por meio da conscientização, a sombra do opressor alojada na mente do oprimido.

A fim de responder à pergunta, notemos, primeiro, que a participação política, para Freire, não se exerce somente pela via eleitoral. Sem deixar de dar valor ao sufrágio, Freire assevera que a participação se exerce sobretudo pela deliberação pública, do diálogo entre cidadãos provenientes das mais diversas posições político-sociais. Ao tomarem parte na deliberação pública, os cidadãos alargam sua consciência, porque adquirem “disposições mentais” que lhes permitem enxergar o mesmo tema político através de perspectivas diferentes (FREIRE, 2017a, p. 101). Quando participam da discussão democrática, os cidadãos são confrontados com perspectivas diferentes e concluem – por vezes, à revelia – que o modo como um determinado assunto se lhes assemelha não corresponde com a perspectiva de outro indivíduo que provém de um meio sociocultural diferente.

No capítulo dois de *Educação como prática da liberdade*, Freire (2017a, p. 108-109) anota que a “democracia que, antes de ser forma política, é forma de vida, [...] não nasce e nem se desenvolve a não ser dentro de certas condições em que o homem seja lançado ao debate, ao exame de seus problemas e dos problemas comuns.” Na esteira de John Dewey, filósofo citado na conclusão do livro, Freire sustenta que a participação democrática se exerce por meio “do debate e da análise dos problemas” comuns que afligem os cidadãos (FREIRE, 2017a, p. 123). Mais ainda, Freire evoca a filosofia de Dewey, porque

também postula que a participação democrática gera proveitos epistêmicos.⁶ A participação democrática, argumenta Freire, produz “sabedoria” (FREIRE, 2017a, p. 96).

Esse alargamento da mente e da sensibilidade, facilitado pela “participação democrática”, equivale ao processo de conscientização (FREIRE, 2001, p. 38). O desenvolvimento cognitivo e estético dos cidadãos os conduz à liberdade, porque, ao lhes franquear o poder de habitar múltiplas perspectivas, concede-lhes a capacidade de expulsar a “sombra” – quer dizer, a visão depreciativa dos oprimidos formulada pelos opressores, a qual, uma vez internalizada pelos primeiros, assegura aos segundos a incontestabilidade de seu domínio. Ao participar de um debate no qual os diversos grupos sociais do *demos* estão presentes, o cidadão ganha a *oportunidade* de se descolar da perspectiva hegemônica ditada pelo opressor, que até então atravancava o livre desenvolvimento de sua personalidade.⁷

Segundo Freire (2017a, p. 84), a “matriz verdadeira da democracia” corresponde àquela que, zelando pela liberdade, desenvolve as capacidades humanas – ou, o que dá no mesmo, corresponde àquela na qual floresçam “formas de vida altamente permeáveis, interrogadoras, inquietas e dialogais, em oposição às formas de vida ‘mudas’ [...] das fases rígidas e militarmente autoritárias, como infelizmente vivemos hoje [1965].” Prenunciando um tema que elaboraria a contento em *Pedagogia do oprimido*, Freire indica que a democracia requer quebrar a cultura do silêncio que aflige os oprimidos.

A verdadeira democracia, segundo Freire, é a que exorta os cidadãos a cultivarem “uma mentalidade permeável” (FREIRE, 2017a, p. 91). Em *Educação como prática da liberdade*, os adjetivos “permeável”, “crítico”, “flexível”, “inquieto”, “dialógico” e “plástico” são empregados de modo

⁶ Acerca da influência da epistemologia deweyana sobre a compreensão da democracia em Freire, ver Feinberg e Torres (2014).

⁷ O itálico na frase serve para enfatizar a possibilidade de que um cidadão permaneça sob o jugo da “sombra” do opressor, mesmo após participar do diálogo democrático. Isso se observa, por exemplo, naquilo que Fricker (2007, p. 37) chama de “internalização residual”, fenômeno que ocorre, quando “um membro de um grupo subordinado permanece hospedeiro do que é uma espécie de sobrevivida da ideologia opressora, mesmo quando suas crenças sobre o assunto progrediram de maneira genuína.” A fim de que a “sombra” seja de fato eliminada, é preciso que o oprimido altere não só as crenças epistêmicas como também os afetos que servem de suporte à opressão. Isso exige da parte do oprimido o desenvolvimento de novas capacidades *cognitivas e estéticas*, algo que um primeiro contato com um debate democrático não necessariamente assegura. Para uma análise de casos concretos que mostram como a internalização residual obstrui a resistência à injustiça epistêmica e à opressão, ver Dalaqua (2019b, p. 111-120).

indiferenciado para qualificar a liberdade democrática. Todos eles buscam sublinhar que a liberdade, na visão do filósofo, constitui o reverso da opressão, porque, ao passo em que esta se caracteriza por uma “mentalidade [...] colonialista”, aquela põe em marcha “uma consciência popular democrática, permeável e crítica” (FREIRE, 2017a, p. 106-107).⁸

O que aqui se chama de mentalidade colonialista se relaciona ao que, no início de *Educação como prática da liberdade*, é denominado sombra. Tanto uma quanto outra abortam a liberdade democrática, na medida em que, manipulando a constituição psíquica do oprimido, infundem nele o desejo ardente de querer ser como o opressor. Em vez de contestar as métricas que o opressor inventou para subjugar-lo, o oprimido adere a elas e tenta realizá-las o máximo possível. A internalização da “sombra” – ou, como reforçaria Cabral, cinco anos mais tarde, o cultivo de uma “mentalidade colonialista” – garante que os desejos e emoções do oprimido sejam formados, de modo a fazê-los aceitar a opressão como algo natural. Quando vive sob o jugo da “sombra”, o oprimido se compraz ao se conformar à opressão e crê que, quanto mais se ajusta às normas ditadas pelo opressor, tanto mais valioso e superior ele é. Assim como Boal e Cabral, Freire entende que, ao negar aos oprimidos um conhecimento completo da situação opressiva na qual vivem, a injustiça epistêmica camufla a opressão, diminuindo, pois, a probabilidade de que os oprimidos se revoltem.

2 LIBERDADE DEMOCRÁTICA EM AMÍLCAR CABRAL

Neste item, analisaremos a contribuição de Cabral, no que tange à concepção de liberdade democrática como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica. Portanto, examinaremos alguns panfletos que o idealizador da democracia cabo-verdense e guineense escreveu e principais trabalhos que apresentou, em conferências universitárias e encontros políticos. Alguns desses escritos constam em *Return to the Source*, coletânea publicada por um grupo de acadêmicos e ativistas africanos e afrodescendentes, alguns meses após o assassinato de Cabral. Outros constam em *A arma da teoria* – obra mais extensa do autor, composta por dois volumes, *A prática revolucionária e Unidade e luta*.

⁸ A associação que Freire aqui faz entre opressão e mentalidade colonialista é digna de destaque, pois se vale da mesma expressão que, em 1970, Cabral utilizaria para caracterizar a opressão. Outra passagem textual em que Freire (1959, p. 105) antecipa o vocabulário cabralino se encontra em *Educação e atualidade brasileira*, quando ele afirma que a opressão provoca “alienação cultural”.

No discurso que abre a coletânea *Return to the Source*, Cabral (1973, p. 19) descreve a luta do povo cabo-verdense e guineense por democracia como “luta por progresso e liberdade contra [...] a opressão” praticada pelos portugueses. Além disso, afirma que tanto a liberdade quanto o progresso frutificam quando “o povo tem [...] meios de afirmar sua personalidade e habilidade para moldar seu destino e dirigir sua própria vida” (CABRAL, 1973, p. 24). O exercício da liberdade democrática desenvolve a personalidade de um povo, porque permite a criação de uma nova consciência:

[...] à medida que lutávamos, começamos a criar todos os aspectos de uma vida nova – [...] liberdade e democracia, na qual o povo recuperou sua dignidade. [...]. Com efeito, o resultado mais importante da luta, é a nova consciência dos homens, mulheres e crianças do país (CABRAL, 1973, p. 24-25).

Cabral caracteriza essa nova consciência, concomitante ao exercício da liberdade democrática, como resultado de uma “ação cultural” na qual o povo consegue “retornar aos caminhos ascendentes de sua própria cultura” (CABRAL, 1973, p. 43). Tal qual Freire (1977), Cabral entende que a opressão se transmite não só por meios materiais como também culturais.⁹ A opressão colonialista, assevera ele, “tem a necessidade vital de praticar a opressão cultural” (CABRAL, 1973, p. 43). Cabral (1973, p. 45) identifica a opressão cultural que repudia com o que chama de mentalidade colonialista:

A experiência da dominação colonial mostra que, em seu esforço para perpetuar a exploração, os colonizadores não só criam um sistema para reprimir a vida cultural do povo colonizado como também provocam a alienação cultural [...]. Como resultado desse processo [...] uma parte considerável da população, qual seja, a pequena burguesia urbana ou rural, assimila a mentalidade colonialista, considera-se superior ao seu próprio povo e ignora ou menospreza os valores culturais dele. [...] Uma reconversão dos espíritos – do enquadramento mental [*mental set*] – é, portanto, indispensável para a verdadeira integração do povo no movimento de libertação. Esta reconversão – no nosso caso, reafrikanização – pode ocorrer antes da luta, mas completa-se apenas com ela.

Cabral entendia que, na Guiné-Bissau e Cabo Verde, a opressão colonial atingia seu paroxismo na pequena burguesia, que, à diferença do grosso do

⁹ No livro que dedica a Cabral, Freire (1977, p. 25, 58) secunda a tese cabralina de que a opressão não ocorre apenas por força física, mas também por meio da alienação cultural, a qual atrofia as capacidades epistêmicas e estéticas dos oprimidos.

povo, dominava o idioma português e tinha uma familiaridade maior com a cultura lusitana. Segundo Cabral, o grosso do povo, nesses dois países, era campesino e, por ter pouco contato com os portugueses, sofria menos com a opressão cultural. Já a pequena burguesia, graças ao contato frequente com os portugueses, era mais oprimida, sob o ponto de vista cultural. O fato de falar português e de conhecer os hábitos europeus a alienava culturalmente, isto é, afastava a pequena burguesia da cultura africana. Afinal, juntamente com a cultura europeia, a pequena burguesia adquirira o conhecimento de que a cultura africana seria inferior à lusitana (VILLEN, 2013, p. 174). À medida que internalizava a mentalidade colonialista, a pequena burguesia tendia a se afastar da cultura africana e a privilegiar o contato com a cultura europeia. Nesse sentido, a mentalidade colonialista perpetua injustiça epistêmica, pois, ao impor ao colonizado uma imagem depreciativa de si e da cultura africana, leva-o a ignorar a realidade circundante e frustra o pleno desenvolvimento de suas capacidades cognitivas. Daí que, conforme aponta um comentarista, Cabral identificasse a mentalidade colonialista e a opressão dela resultante com a atrofia da “criatividade da cognição” (GIBSON, 2013, p. 27).

No livro *A prática revolucionária*, Cabral esclarece quais são os três princípios essenciais que orientam seu pensamento sobre a democracia. São eles: i) “o princípio da *crítica e da autocrítica*”; ii) “o princípio da *direção colectiva*”; iii) “o princípio do *centralismo democrático* e da *democracia revolucionária*” (CABRAL, 1977, p. 161).¹⁰ No que compete ao primeiro princípio, cabe ressaltar que Cabral apregoava que os cidadãos de uma democracia deveriam cultivar “uma *abertura epistêmica*” (RABAKA, 2009, p. 271; 2014, p. 301; cf. também SANTOS, 2019, p. 115-117). Para que uma democracia se consolide ao longo do tempo, é preciso que os cidadãos se reconheçam como seres igualmente falíveis, incapazes de tomar posse de uma verdade absoluta que os isente da tarefa de ter que analisar os diversos modos pelos quais os assuntos públicos são vistos pelo povo. Daí a exortação de Cabral (1977, p. 162): “Desenvolv[a] em todos [...] o espírito da autocrítica”. Enquanto regime calcado na igual liberdade de todos para dirigir os rumos da vida pública, a democracia deve fomentar o espírito crítico entre os cidadãos, e não encorajá-los a “obedecer cegamente sem pensar” (CABRAL, 1977, p. 163).

No que diz respeito ao segundo princípio, Cabral (1977, p. 162) explica:

¹⁰ Embora não o cite no texto que ora analisamos, Cabral toma de empréstimo de Lenin (2010) as expressões “centralismo democrático” e “democracia revolucionária”. Sobre a influência de Lenin no pensamento político cabralino, cf. Cabral (1976, cap. 7).

Direcção colectiva quer dizer *direcção*, mando ou comando feito por um grupo de pessoas e não uma só pessoa ou por algumas pessoas do grupo. Dirigir colectivamente, em grupo, é estudar os problemas em conjunto, para encontrar a sua melhor solução, é tomar decisões em conjunto, é aproveitar a experiência e inteligência de cada um, de todos para melhor dirigir, mandar e comandar. [...] Dirigir colectivamente é coordenar o pensamento e a acção dos que formam o grupo, para tirar deles o melhor rendimento no cumprimento das tarefas do grupo.

Cabral concebe a democracia como uma prática de resolução de problemas. A democracia é melhor do que os outros tipos de regimes, porque tira proveito do conhecimento localizado de cada cidadão, a fim de gerar decisões capazes de responder aos problemas comuns de maneira satisfatória. Uma vez que deixamos cidadãos provenientes de diversos grupos sociais liderarem a coisa pública, a tendência é que as decisões políticas que eles realizem sejam melhores do que aquelas que seriam tomadas, monocriticamente, por um indivíduo só.

Ao esclarecer o que entende pelo princípio do centralismo democrático e democracia revolucionária, Cabral (1977, p. 163) revela que a democracia que defende é representativa:

Centralismo democrático quer dizer que o poder de decisão, de dar palavras de ordem, de estabelecer tarefas – de dirigir – está concentrado em órgãos ou entidades centrais, com funções bem definidas, mas que essas decisões, palavras de ordem etc. devem ser tomadas democraticamente, com base nos interesses e na opinião dos representantes das massas, com base no respeito pela opinião e pelos interesses da maioria. Quer dizer que cada decisão relativa a um problema novo deve ser tomada depois de uma ampla e livre discussão por parte dos órgãos nela interessados ou da base ao topo [...]. *Centralismo* porque o poder, a capacidade de decidir e de dirigir, está concentrado em órgãos especiais e nenhum outro órgão ou indivíduo pode usar desse poder. *Democrático* porque o exercício do poder por esses órgãos não depende apenas da vontade dos que mandam, mas baseia-se nos interesses e na opinião expressa pela maioria.

O tipo de democracia defendido por Cabral alia representação política e participação popular. As decisões devem ser tomadas após ampla e livre discussão em órgãos que propiciam a “institucionalização de estruturas que ligam o povo e os dirigentes [políticos] de modo que a participação popular e o controle dos dirigentes sejam facilitados de todos os modos possíveis”

(CABRAL *apud* RUDEBECK, 1974, p. 146-147). Os representantes devem tomar as decisões políticas com base nos interesses do povo e, quando necessário, as decisões devem ser concretizadas após um processo deliberativo, o qual, indo da base ao topo, envolve não só os representantes como os próprios representados. Cabral descreve esse tipo de regime de democracia revolucionária:

No quadro da democracia revolucionária, o poder vem do povo, da maioria, e ninguém deve ter medo de perder o poder. [...] No quadro da democracia revolucionária e nas condições concretas de nossa luta, devemos aumentar cada vez mais a força do povo, avançar com coragem para a conquista do poder pelo povo, para a transformação radical (na base) da vida do nosso povo [...]. Não ter medo do povo e levar o povo a participar em todas as decisões que lhe dizem respeito – está é a condição fundamental da democracia revolucionária (CABRAL, 1977, p. 164).

No quadro da democracia revolucionária, sustenta Cabral (1977), o “dirigente” não é o “dono do poder”, mas sim apenas seu ocupante temporário. Em última instância, o poder pertence ao povo. Portanto, o povo deve ser instado a participar de todas as decisões que lhe concernem. A democracia revolucionária, conforme Cabral, em resumo, é um tipo de governo *representativo e participativo*, que, transformando radicalmente as estruturas econômicas, sociais e psíquicas que perpetuam a opressão, promove a liberdade democrática compreendida como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica.

3 LIBERDADE DEMOCRÁTICA EM AUGUSTO BOAL

Até muito pouco tempo, os trabalhos de Boal costumavam ser negligenciados no campo da filosofia política.¹¹ Via de regra, o pensamento boalino é abordado exclusivamente sob o prisma de sua teoria estética. Semelhante limitação afigura-se injustificada, quando lemos que o objetivo maior da estética do oprimido boalina era, justamente, aprofundar a democracia. “A estética do oprimido é um método artístico que pretende ajudar a restaurar a ideia original e humanística de democracia” (BOAL, 2009, p. 132). Como sustentaremos neste item, a estética do oprimido boalina oferece um conjunto

¹¹ Sobre o silêncio em torno dos argumentos teóricos de Boal, ver Babbage (2004, p. 36). Exemplos de trabalhos que abordam o pensamento de Boal, a partir de uma perspectiva político-filosófica, podem ser encontrados em Howe, Boal e Soeiro (2019).

de técnicas artístico-culturais que visa, sobretudo, a promover a liberdade democrática, por meio da resistência à opressão e à injustiça epistêmica.

Na Estética do oprimido, Boal alude à polis ateniense e afirma que a democracia compreende tanto *isonomia* (igualdade perante a lei) quanto *isegoria* (igual capacidade de falar em público). Para Boal, a adoção da fórmula “uma cabeça, um voto” é, no que tange à democracia, condição necessária, porém não suficiente. A democracia requer também que todos os cidadãos possam participar em pé de igualdade no fórum público das opiniões. Isto é, a democracia requer que todos os cidadãos tenham paridade participativa, não apenas na eleição dos representantes, mas também no processo de formação da opinião pública que influencia e controla o comportamento dos políticos eleitos. “Para mim, na democracia [...] qualquer um pode dizer: ‘Pare, eu quero poder falar’. Isto que é democracia, isto que é liberdade, e é por isso que eu luto” (BOAL *apud* MORELOS, 1999, p. 38).

Por que Boal associa liberdade e democracia? *Grosso modo*, Boal associava ambas, porque julgava ser a democracia o único regime político que possibilitava aos cidadãos resistir à injustiça epistêmica e à opressão em geral, facultando-lhes, portanto, poder para se desenvolverem. Na esteira de Paulo Freire (1994, p. 184) e de maneira análoga a Cabral, Boal identificava a liberdade com o desenvolvimento das capacidades cognitivas e estéticas dos cidadãos.¹²

A estética do oprimido dá forte destaque a um tipo de injustiça correlato à injustiça epistêmica: a *injustiça estética*.¹³ Ao passo que a injustiça epistêmica diz respeito aos prejuízos que um agente sofre especificamente, no que tange à sua capacidade epistêmica, a injustiça estética denota os prejuízos ocasionados à sua capacidade estética. Ambas estão relacionadas: quando nossa capacidade de sentir e de ser afetado por algo é atrofiada, nosso conhecimento também acaba sendo prejudicado. A opressão prejudica não somente nossa capacidade de *conhecer* a realidade social, mas também de *senti-la*.

Seguindo Boal (2009, p. 25), compreendemos a estética, em um sentido alargado, como a percepção resultante tanto dos sentidos quanto da inteligência. Recusando a separação clássica entre noética (domínio da

¹² No ensaio “Paulo Freire, o mestre”, Boal (1996, p. 103) reforça sua compreensão da liberdade como *isegoria*, quando relaciona a opressão e a ausência de liberdade com a inexistência do poder equânime dos cidadãos para falar em público.

¹³ Embora menos enfaticamente, os trabalhos de Freire e Cabral também põem em relevo a relação entre injustiça epistêmica e estética, ao tratarem da opressão cultural.

inteligência) e estética (domínio do sensível) e a dicotomia razão vs. emoção, Boal estabelece que a estética trata do “*conhecimento sensível*” (BOAL, 2009, p. 26). “A sensibilidade”, explica mais à frente, é também “atividade cognitiva” (BOAL, 2009, p. 83). Assim, doravante, usaremos, quando apropriada, a expressão “estético-epistêmica” para designar o entrecruzamento entre o campo da estética e o da epistemologia.

Logo após apresentar o conceito de conhecimento sensível, Boal introduz a distinção entre *pensamento sensível* e *pensamento simbólico*. Enquanto o primeiro consiste em “uma forma de pensar não-verbal [...] que orienta o contínuo ato de conhecer e comanda a estruturação do conhecimento sensível”, o segundo resulta da interpretação em palavras do primeiro, sendo por isso que o designaremos, por vezes, de *pensamento discursivo* (BOAL, 2009, p. 26-27). Boal afirma que, apesar de o pensamento simbólico poder se abstrair do sensível, este tem precedência sobre aquele: “o ato de pensar com palavras tem início nas sensações e, sem elas, não existiria, embora delas se desprenda e se autonomize” (BOAL, 2009, p. 27).

Uma tese central de Boal é a de que opressão afeta não apenas o pensamento discursivo, mas também o sensível. Nesse sentido, a luta contra a opressão e em prol da liberdade democrática exige trabalhar sobre ambos os tipos de pensamento:

O pensamento sensível, que produz arte e cultura, é essencial para a libertação dos oprimidos, amplia e aprofunda sua capacidade de conhecer. Só com cidadãos que, por todos os meios simbólicos (palavras) e sensíveis (som e imagem), se tornam conscientes da realidade em que vivem e das formas possíveis de transformá-la, só assim surgirá, um dia, uma real democracia (BOAL, 2009 p. 16).

Para Boal, a luta contra a opressão é também uma empreitada estético-epistêmica, pois, para mudar a realidade, é necessário conhecê-la e senti-la de maneira ampla. Tal conhecimento sensível, contudo, não se dá de forma imediata, por causa da existência da injustiça estético-epistêmica:

No mundo real em que vivemos, através da arte, da cultura e de todos os meios de comunicação [...], os opressores controlam e usam a palavra (jornais, tribunas, escolas...), a imagem (fotos, cinema, televisão...), o som (rádios, CDs, shows musicais...), monopolizando esses canais, produzindo uma *estética anestésica* – contradição em termos! –, conquistam o cérebro dos cidadãos para esterilizá-lo e programá-lo na obediência, no mimetismo e na falta de criatividade. [...] Esta comunicação unívoca introduz

simbólicas cercas de arame farpado nas cabeças oprimidas, embalsamando o pensamento e criando zonas proibidas à inteligência. Abre canais sensíveis por onde incula a obediência não contestatória, impõe códigos, rituais, modas, comportamentos [...] políticos e sociais que perpetuam a vassalagem (BOAL, 2009, p. 17-8).

Valendo-se de uma expressão freiriana, Boal afirma que a opressão se perpetua através de “cercas de arame farpado” incrustadas nas cabeças dos oprimidos (FREIRE, 1994, p. 153). Os opressores usam a palavra, a imagem e o som, a fim de anestesiar as capacidades estéticas e cognitivas dos oprimidos, de sorte a torná-los vassalhos que apenas obedecem, sem jamais contestar.

A relevância política da injustiça estético-epistêmica deve-se principalmente à obstrução da cidadania que ela provoca. “A castração estética vulnerabiliza a cidadania obrigando-a obedecer mensagens imperativas da mídia [...] sem pensá-las, refutá-las, sequer entendê-las” (BOAL, 2009, p. 15). De acordo com Boal, o exercício pleno da cidadania requer o exame crítico das normas sociais e leis e a capacidade de poder contestá-las. Não por outro motivo, a estética do oprimido visa a “amplificar todos os níveis da percepção [...] para que nossas escolhas sejam conscientes” (BOAL, 2009, p. 160).

A relevância política da injustiça estético-epistêmica, para Boal, também se observa no fato de sua existência ir contra a democracia. Na visão do autor, uma “real democracia” só é viável, quando os cidadãos conseguem dominar os pensamentos sensível e discursivo (BOAL, 2009, p. 16). Só com o “pleno e livre exercício das duas formas humanas de pensar, só assim será possível a liberação consciente e solidária dos oprimidos e a criação de uma sociedade democrática – no seu sentido etimológico” (BOAL, 2009, p. 18-9). Compreendida em seu sentido etimológico próprio, como “poder do povo”, a democracia demanda resistência à injustiça estético-epistêmica, ato político que, a um só tempo, minora a opressão e desenvolve o ser humano (BOAL, 2009, p. 78).

Boal associa a democracia com a multiplicidade estética, ou seja, com a pluralidade de se perceber e sentir um mesmo fenômeno. Segundo ele, a democracia é o regime no qual predomina “o respeito e a valorização do indivíduo, todos os indivíduos, com suas opiniões, necessidades e idiossincrasias. Nessa franca liberdade reside a democracia” (BOAL, 2009, p. 131). Intimamente relacionado, a esse respeito, à pluralidade humana, consta a convicção de que os problemas políticos sejam analisados “por todos os

lados e não por um lado só” (BOAL, 2009, p. 124). Enquanto regime que ensaja a livre manifestação e a troca dos pensamentos sensível e discursivo, a democracia reconhece e potencializa a multiplicidade das opiniões humanas.

Boal insiste em que não existe uma única maneira correta de se ver e compreender um fenômeno político-estético e explica que nossa compreensão de algo será tão mais completa, quanto mais “lados” examinarmos, isto é, quando mais tomarmos em conta os diferentes modos pelos quais um dado fenômeno se faz sentir e compreender (BOAL, 2009, p. 125). A “estética democrática” propugnada por Boal é aquela que, reconhecendo a multiplicidade dos pontos de vista do *demos*, constantemente instiga os cidadãos a alargar sua compreensão dos fenômenos estético-políticos e a expandir sua capacidade de imaginar a sociedade (BOAL, 2009, p. 167). Ao fazê-lo, “o fatalismo do beco sem saída, que tantas vezes se instaura em nossas vidas, é substituído pela paleta das opções imaginadas” (BOAL, 2009, p. 241). A estética democrática – ou o que dá no mesmo, a estética do oprimido – alarga os limites do possível. Nisso, opõe-se ao “sectarismo”, posição antidemocrática por excelência, a qual “brutaliza” a percepção dos cidadãos (BOAL, 2009, p. 66).

De acordo com Boal, a vivência continuada com a opressão faz com que a percepção do oprimido se encontre envolta em uma “realidade encouraçada” (BOAL, 2009, p. 106). Para superar essa cristalização da percepção, é necessário “desenvolver nossas capacidades perceptivas e criativas atrofiadas” (BOAL, 2009, p. 118). Semelhante desenvolvimento, que permite aos oprimidos resistir à injustiça estético-epistêmica, é um dos objetivos principais da estética do oprimido (BOAL, 2009, p. 106, 158).

A estética do oprimido quer superar o entorpecimento do pensamento sensível, a fim de nos propiciar “a mais profunda compreensão do mundo e da sociedade, e de nós mesmos” (BOAL, 2009, p. 119). Assim como a injustiça epistêmica, a injustiça estética nos impede de desenvolver e conhecer o nosso *eu*. Por conseguinte, para resistir a ambos os tipos de injustiça, a estética do oprimido busca ir “ao âmago do ser humano e revelá-lo”, por meio do desenvolvimento de todas as capacidades que o singularizam (BOAL, 2009, p. 137). É somente ao me engajar em práticas que desenvolvem as capacidades que singularizam a minha pessoa que eu posso descobrir quem realmente sou e conhecer de maneira plena o mundo que me rodeia. O conhecimento de si e o conhecimento do mundo caminham lado a lado: “A *estética do oprimido* é uma proposta que trata de ajudar os oprimidos a descobrir [...] a si mesmos; a descobrir o mundo, descobrindo o seu mundo; nele, se descobrindo” (BOAL,

2009 p. 170 – cf. p. 203). A injustiça estética rouba dos oprimidos a habilidade de se relacionar genuinamente com o mundo e com aqueles que nele habitam. Ao incutir neles o desejo de ser “clones dos opressores”, a injustiça estética impede os oprimidos de se conhecer, o que, por sua vez, frustra qualquer tentativa deles de interagir autenticamente com outrem (BOAL, 2009, p. 73). Um dos motivos pelos quais a injustiça estética oprime os indivíduos é porque ela manipula seus desejos, de modo a limitar sua imaginação, através da convicção de que apenas os atributos de um único grupo – os “superiores” – são dignos de apreço e cultivo.

O desenvolvimento de si – ou ainda, o desenvolvimento das capacidades epistêmicas e estéticas que foram atrofiadas pela injustiça estético-epistêmica provocada pela opressão – é fundamental para a democracia, na visão de Boal (2009, p. 162):

[...] quando às pessoas comuns se oferece a possibilidade de realizar um processo estético do qual foram alienadas, este processo expande suas possibilidades expressivas atrofiadas, aprofunda sua percepção do mundo, dinamiza seu desejo de transformá-lo. [...] Em uma democracia ideal, teremos que democratizar não apenas a política, através da mobilização popular, não apenas a economia solidária, não apenas a informação, não apenas a educação e a saúde, mas todas as artes, pois que fazem parte essencial de cada indivíduo, de cada grupo social, cada cultura e cada nação, e do harmônico desenvolvimento humano. Temos que nos desatofiar.

A democracia, para Boal, denota não só uma forma de governo na qual o povo comanda a política, mas também um tipo de sociedade em que todos os cidadãos têm “condições e meios para desenvolver suas potencialidades em todas as direções” (BOAL, 2009, p. 169). Assim como Freire e Cabral, Boal aposta na participação democrática como mecanismo privilegiado para a luta do povo contra a opressão: “Para que os oprimidos se libertem das injustiças que sofrem é necessário [...] a *participação* ativa na vida social e política” (BOAL, 2009, p. 72). Só assim eles conseguem se livrar das cercas de arame farpado fincadas em suas mentes, superar a injustiça estético-epistêmica e praticar a liberdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste artigo foi formular um conceito de liberdade democrática como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica, a partir dos escritos de Paulo Freire, Amílcar Cabral e Augusto Boal. Tendo elaborado o conceito, a questão que se coloca é a de averiguar qual sua contribuição para nossa compreensão da realidade. Se, conforme sustentam Deleuze e Guattari (1992), o que caracteriza a filosofia é a criação de conceitos que nos dão acesso a novas compreensões do real, qual seria então a compreensão do real que o conceito aqui proposto nos permite construir?

O conceito de liberdade democrática que propomos ajuda a compreender um aspecto da realidade que, recentemente, tem sido observado em alguns países: a eleição popular de líderes autoritários, quando não abertamente contrários à democracia. Um ambiente formalmente democrático, no qual os dirigentes políticos são eleitos pelo povo, não basta para concretizar a liberdade. Para além do estado democrático formal, a liberdade do povo exige meios de resistência à injustiça epistêmica, assim como à opressão, no geral. É somente ao exercer semelhante resistência que o povo consegue desenvolver as capacidades cognitivas necessárias ao cultivo da consciência crítica. Posto de modo inverso, o desenvolvimento de si não é possível, quando a injustiça epistêmica e a opressão se perpetuam sem qualquer resistência.

Para finalizar, recordemos que a opressão se perpetua por vias não só psíquicas (como, por exemplo, a injustiça epistêmica) como também materiais (como, por exemplo, a exploração econômica). Resistir à opressão, portanto, exige transformar as bases, quer psíquicas, quer materiais que lhe servem de suporte. O fato de Freire, Cabral e Boal terem sido todos contra o capitalismo vigente não foi mera coincidência. Compreendida enquanto prática de resistência à opressão e à injustiça epistêmica, a liberdade democrática vai de encontro à exploração econômica que impede uma grande parcela dos cidadãos de se desenvolver.

Agradecimentos: Agradeço aos participantes do Grupo de Estudos Espinosanos, no qual uma versão anterior do trabalho foi apresentada, em 2019, na USP. Pela leitura comentada do texto, agradeço também a Claidon Moraes, Marilena Chauí e Thiago Stadler.

DALAQUA, G. H. Democratic freedom, self-development, and resistance against oppression and epistemic injustice. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 3, p. 213-234, Jul./Set., 2020.

Abstract: In this article, the author engages with the works of Augusto Boal, Amílcar Cabral, and Paulo Freire in order to elaborate a concept of democratic freedom understood as a process of self-development that requires resistance against oppression and epistemic injustice. In the political theories of these three authors, democracy, freedom, and self-development constitute a triad of elements that are mutually reinforcing. In addition, the author explains in what ways oppression curtails democratic freedom and why epistemic injustice corresponds to a psychic dimension of oppression.

Keywords: Democracy. Freedom. Paulo Freire. Amílcar Cabral. Augusto Boal.

REFERÊNCIAS

BABBAGE, Frances. **Augusto Boal**. London: Routledge, 2004.

BOAL, Augusto. **Aqui ninguém é burro!** Rio de Janeiro: Revan, 1996.

BOAL, Augusto. **200 exercícios e jogos para o ator e o não-ator com vontade de dizer algo através do teatro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BOAL, Augusto. **A estética do oprimido**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

CABRAL, Amílcar. **Return to the Source**: Selected Speeches by Amílcar Cabral. New York: Monthly Review Press, 1973.

CABRAL, Amílcar. **A arma da teoria**: unidade e luta I. Lisboa: Seara Nova, 1976.

CABRAL, Amílcar. **A prática revolucionária**: unidade e luta II. Lisboa: Seara Nova, 1977.

DALAQUA, Gustavo H. Democratic freedom as resistance against self-hatred, epistemic injustice, and oppression in Paulo Freire's critical theory. **Constellations**, v. 26, n. 4, p. 525-537, 2019a.

DALAQUA, Gustavo H. Injustiça estética. **Revista Limiar**, v. 6, n. 12, p. 101-129, 2019b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

FEINBERG, Walter; TORRES, Carlos Alberto. Democracia y educación: John Dewey y Paulo Freire. **Cuestiones Pedagógicas**, n. 23, p. 29-42, 2014.

FREIRE, Paulo. **Educação e atualidade brasileira**. Tese de Concurso para a Cadeira de História e Filosofia da Educação. Recife: Universidade do Recife, 1959.

- FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné-Bissau**: registros de uma experiência em processo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- FREIRE, Paulo. **Cartas a Cristina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- FREIRE, Paulo. **Política e educação**: ensaios. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia dos sonhos possíveis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 41ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017a.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 64ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017b.
- FRICKER, Miranda. **Epistemic Injustice**: Power and the Ethics of Knowing. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- GIBSON, Nigel C. No easy victories: some reflections on Amílcar Cabral's legacy. In: MANJI, Firoze; FLETCHER, Bill (Eds.). **Claim No Easy Victories**: The Legacy of Amílcar Cabral. Dakar: CODESRIA/Daraja Press, 2013, p. 17-30.
- HOWE, Kelly; BOAL, Julian; SOEIRO, José (Eds.). **The Routledge Companion to Theatre of the Oppressed**. London: Routledge, 2019.
- LENIN, Vladimir Ilitch. **Que fazer?** Problemas candentes do nosso movimento. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- MIGUEL, Luis Felipe. **Democracia e representação**: territórios em disputa. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- MORELOS, Ronaldo. **Symbols and Power in Theatre of the Oppressed**. 273 f. Dissertação (Mestrado em Artes). Queensland University, 1999.
- PATERSON, Doug. Putting the “pro” in protagonist: Paulo Freire's contribution to our understanding of forum theatre. In: EMERT, Toby; FRIEDLAND, Ellie (Eds.). **“Come Closer.”** Critical Perspectives on Theatre of the Oppressed. New York: Peter Lang, 2011, p. 9-20.
- RABAKA, Reiland. **Africana Critical Theory**: Reconstructing the Black Radical Tradition, from W. E. B. Du Bois and C. L. R. James to Frantz Fanon and Amílcar Cabral. Lanham, MD: Lexington Books, 2009.
- RABAKA, Reiland. **Concepts of Cabralism**: Amílcar Cabral and Africana Critical Theory. Lanham, MD: Lexington Books, 2014.
- ROMÃO, José Eustáquio; GADOTTI, Moacir. **Paulo Freire e Amílcar Cabral**: a descolonização das mentes. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2012.
- RUDEBECK, Lars. **Guinea-Bissau**. A Study of Political Mobilization. Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies, 1974.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SCHECHNER, Richard; CHATTERJEE, Sudipto. Augusto Boal, city councillor: legislative theatre and the chamber in the streets: an interview. **TDR/The Drama Review**, v. 42, n. 4, p. 75–90, 1998.

SOKOLOFF, William W. **Confrontational Citizenship**: Reflections on Hatred, Rage, Revolution, and Revolt. Albany, NY: SUNY Press, 2017.

VILLEN, Patricia. **Amílcar Cabral e a crítica ao colonialismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

VITTORIA, Paolo; VIGILANTE, Antonio. **Pedagogias da libertação**: estudos sobre Freire, Boal, Capitini & Dolci. Tradução de William Soares dos Santos. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2014.

ZITKOSKI, Jaime José. **Ser mais**. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Eds.). **Dicionário Paulo Freire**. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 369-371.

Recebido: 28/09/2019

Accito: 22/02/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO


**“LIBERDADE DEMOCRÁTICA COMO DESENVOLVIMENTO DE SI,
RESISTÊNCIA À OPRESSÃO E À INJUSTIÇA EPISTÊMICA”
DA LIBERDADE DEMOCRÁTICA À VONTADE DE POTÊNCIA:
COMENTÁRIOS AO TEXTO DE GUSTAVO HESSMANN DALAQUA**

*Emília Carvalho Leitão Biato*¹

Referência do texto comentado: DALAQUA, G. H. Liberdade democrática como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 213 –234, 2020.

O artigo de Dalaqua (2020) – Liberdade democrática como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica – propicia uma discussão sobre a noção de liberdade democrática, conforme Freire, Cabral e Boal, a partir de provocações que encontro numa perspectiva nietzschiana sobre luta de forças e vontade de potência.

A leitura é instigante e dá o que pensar, perguntar, desdobrar. Destaco o valor atribuído ao processo de conscientização – de entendimento de si e de sua condição – que contribui para que o oprimido tenha clareza das possibilidades de resistência e de ocupação de espaços justos. A conscientização é tomada como fator relevante ao processo de mudança e de prática de liberdade.

¹ Professora do Departamento de Odontologia e do Programa de Pós-Graduação em Educação/MP da Universidade de Brasília, Brasília, DF– Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-4358-4558>
E-mail: emiliabiato@yahoo.com.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.15.p235>



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

Uma provocação decorrente das ideias propostas no texto encontra-se relacionada ao risco de que o processo de conscientização e constituição de modos de resistência à opressão e à injustiça epistêmica e estética esteja, ainda, vinculado à lógica da relação de opressão. Uma vez que o oprimido dispõe da consciência do funcionamento hierárquico no qual está inserido e da dinâmica de desvalorização de seus saberes, interesses e características culturais, parece se equipar de mecanismos para a resistência. No entanto, teria esse movimento a radicalidade necessária para, de fato, fazer nascer relações democráticas e permitir a ocupação de espaços de liberdade?

Em seu pensamento sobre a constituição de si, Nietzsche trata de uma multifária arte de estilo (NIETZSCHE, 1995), de um corpo constituído de impulsos alimentados por vivências. Aponta para a nutrição de alguns impulsos e definhamento de outros, que recuam, como se sofressem de inanição. Assim, o vivente vai se constituindo – nunca pronto, pois sempre em processo de vir a ser –, vivendo e inventando (NIETZSCHE, 2004).

De acordo com o autor de Zaratustra, a Vontade é “o nome do libertador e mensageiro da alegria” (NIETZSCHE, 2011, p. 133), o que nos permite entender que a vontade de potência – vida que quer mais vida – impulsiona forças abertas a todas as possibilidades, até que a vontade lhe atribua sentido. Trata-se, aqui, do movimento de tornar-se o que se é, da plasticidade do desenvolvimento de si como obra de arte.

Das forças – impulsos – que nos constituem, destacam-se as nobres, em detrimento das baixas. Forças nobres constituem a moral capaz da criação de valores, da ampliação de perspectivas sobre os fenômenos e de fazer surgir o impensado. Opera com o novo, o inusitado. Assim, o vivente reconhece-se como a sede dos valores. As forças nobres não agem em detrimento do outro ou do coletivo, ao contrário, tomam a si e aos seus como referência para suas escolhas, para sua dieta, para seus modos de andar a vida. Não buscam a dominação sobre o outro, mas a expansão da vida mesma.

Em contraponto, forças baixas constituem uma moral escrava que, encharcada de ressentimento, segue o rebanho, repete os passos sempre caminhados, delibera pouco. Sentindo-se achatado, o homem do ressentimento se vê, quando muito, capaz de reagir e não de criar. Visto que compreende que o que exerce dominação pode ser julgado como mal, o escravo estabelece o bem, não como inauguração de um novo olhar para o fenômeno, porém,

como um exercício de envenenamento do surgimento de uma valoração: um nascimento que ocorre sem originalidade, pois é feito por oposição.

Nessa lógica, o coletivo, o qual poderia servir como agregação protetora, pode achatá-lo as singularidades, instigando uma pequenez. As massas definem valores vinculados ao ressentimento, que, no lugar de permitir forças de expansão, como vontade de potência, limitam as potências da vida de cada um, perpetuando – por outra via – a opressão.

A proposta nietzschiana (2011) é a de uma ética da transvaloração dos valores: uma superação dos ordenamentos e imperativos presentes nas tábuas kantianas, e um deslocamento para os encontros espinosanos. O homem, como sede dos valores, não se conforma com o destino, mas é capaz de amá-lo, transformá-lo, deliberar, ser plástico ao que se lhe apresenta, constituir-se, tornar-se.

Frente à opressão, parece ser necessário um saber de si, do outro e da coisa. No entanto, talvez, isso não seja suficiente. O corpo pode dar voz a forças baixas: diante da notícia da realidade dura, apertada, contida e opressiva, jogar-se ao chão, ranger os dentes, rasgar as vestes, lamentar e, por fim, conformar-se, ressentido. Por outra via, o corpo pode alimentar-se do que nutre forças nobres, inventivas. Criar um saber de si, capaz de valorar e valorar-se, expandir a vida, querer mais vida, ocupar espaços, produzir espaços, preservar-se.

É a partir desse cenário que retorno à palavra a Gustavo Hessmann Dalaqua, com destaque à importância da democracia como via para a pluralidade humana, para a arte de criar para si estilos de vida, para a abertura a espaços livres para o desenvolvimento de potências.

As ideias apreendidas dos trabalhos de Freire, Cabral e Boal suscitam a ampliação do debate acerca de como a conscientização pode contribuir para a resistência do oprimido, por uma via que evite o risco de mantê-lo, em última instância, ainda preso à lógica da opressão e exercendo apenas forças reativas. Suscitam, ademais, o aprofundamento da discussão sobre o valor da arte e da cultura como potências de liberdade, como possibilidades inventivas capazes de fortalecer e expandir a vida.

REFERÊNCIAS

DALAQUA, Gustavo Hessmann. Liberdade democrática como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 213 –234, 2020.

NIETZSCHE, F. W. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, F. W. **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. W. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Recebido: 22/6/2020

Accito: 26/6/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO

“LIBERDADE DEMOCRÁTICA COMO DESENVOLVIMENTO DE SI,
RESISTÊNCIA À OPRESSÃO E À INJUSTIÇA EPISTÊMICA”
QUATRO TESES ACERCA DE *LIBERDADE DEMOCRÁTICA COMO
DESENVOLVIMENTO DE SI, RESISTÊNCIA À OPRESSÃO E À
INJUSTIÇA EPISTÊMICA*


Neiva Afonso Oliveira¹

Referência do texto comentado: DALAQUA, G. H. Liberdade democrática como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 213-234, 2020.

Pretendo, neste ensaio, impulsionada e motivada pela leitura que fiz do artigo do Professor Dalaqua (2020), lançar quatro teses gerais que interconectam os conceitos tratados no texto. A primeira tese compila uma retomada teórica do conceito de *democracia*, por meio de uma abordagem que fará com que os leitores, de alguma forma, se sintam situados e colocados frente a frente com os demais conceitos – *desenvolvimento de si, resistência à opressão e injustiça epistêmica*. A segunda, a terceira e a quarta teses trarão apontamentos sobre esses conceitos, desde uma metodologia relacional, e focalizarão aspectos de intertextualidade, o que pode ser salutar para o tipo de argumentação levada a cabo em um *Ensaio* como este.

O debate em torno da *liberdade democrática* é marcado por uma ambiguidade estratégica que pode atender a duas demandas: uma de cunho

¹ Professora associada da Universidade Federal de Pelotas/RS, Pelotas, RS– Brasil. Orientadora, na área da Filosofia da Educação, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação.

 <https://orcid.org/0000-0002-5513-5530> E-mail: neivaafonsooliveira@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.16.p239>



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

mais firmemente ligado ao liberalismo clássico, que tem a liberdade como pedra de toque, para avaliar o quanto um ou outro modelo liberal permite o desenvolvimento e o progresso das potencialidades humanas (*desenvolvimento de si*); e outra vertente de cunho mais social e que aprofunda a questão dos valores democráticos, conduzindo-os inclusive a uma reflexão, em um nível mais ligado à funcionalidade do conceito *democracia* – às questões imperativas e exigentes da *democracia participativa*, da *resistência à opressão* e à *injustiça epistêmica*. Em outras palavras, desejo afirmar, preliminarmente, que o conceito *liberdade democrática* pode prestar-se a análises tanto de cariz liberal (liberalismo clássico) quanto de características mais coletivistas ou comunitaristas.

1ª TESE: O CONCEITO LIBERDADE DEMOCRÁTICA ENSEJA UMA DUPLA VARIAÇÃO, A DOS CONCEITOS LIBERDADE E DEMOCRACIA, QUE ESTÃO DE TAL FORMA IMBRICADOS, A PONTO DE OBSTRUIR COMPREENSÕES NA LINHA DO AUTORITARISMO E DO ABUSO DE PODER.

Grosso modo, não existe *democracia* onde não haja *liberdade*, uma vez que, sendo *democracia* a designação de governo do povo, não podemos imaginar que exista algum aglomerado humano que não deseje a liberdade. Nas diversas caracterizações ou nos seus diferentes modos de aparecer, a ideia de *democracia* pressupõe o reconhecimento recíproco dos membros da sociedade como integrantes *voluntários* do processo de decisão política. Todavia, é somente a partir do Iluminismo e no seu contexto que as ideias políticas voltaram a recuperar o sentido de *democracia*. E isso acontece à base de um novo pressuposto, o qual é a autonomia da razão humana, cujo potencial liberador e libertador absorve e, inclusive, transborda do conceito de liberdade individual. Como vemos, *liberdade democrática*, enquanto condição do homem livre das tutelas, faculta e proporciona uma série de circunstâncias que vão desde a expressão de uma vontade individual, como também quando, interferindo na *pólis*, possibilita a legitimação das decisões políticas em torno do bem comum ou da liberdade de todos.

2ª TESE: EMBORA CARACTERIZADA POR CONFLITOS ECONÔMICOS E SOCIAIS E POR CONFLITOS OU DISTORÇÕES DE CLASSES INCONCILIÁVEIS ENTRE SI, A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA OBEDECE ÀS PRERROGATIVAS DA IDEIA DE DEMOCRACIA, ATRAVÉS DA PUJANÇA DO SISTEMA DO DIREITO LIBERAL QUE DIZ GARANTIR O DESENVOLVIMENTO DAS QUALIDADES INDIVIDUAIS DO CIDADÃO OU SEU *DESENVOLVIMENTO DE SI*.

Uma das ideias por meio da qual o liberalismo de cunho filosófico rechaça o utilitarismo clássico é justamente a falta de ênfase do utilitarismo no indivíduo e na valorização do exercício de sua vontade, preterindo-o em relação ao coletivo. O liberalismo, enquanto escola, joga suas fichas no desenvolvimento e no progresso das potencialidades individuais e lança luz política no *desenvolvimento de si* como entidade humana a ser preservada. Na esteira da juridificação da liberdade humana de autodesenvolver-se, caberia ao direito liberal garantir o exercício pleno desse desenvolvimento. Tal máxima, codificada a serviço de todos os indivíduos que façam parte do tecido social, não os junta apenas numa organização social única, mas os toma e os reconhece, também, como membros indiferentes, como membros com estado de igualdade, sem, todavia, levar em consideração suas diferenças. É o sistema do direito liberal que lança mão da homogeneização de um conjunto de pessoas heterogêneas e não se ocupa de interpretar ou fazer valer as diferenças materiais, sociais (e econômicas) que desenham o interior da comunidade como um todo. Entretanto, a ideia de sujeito responsável pelo *desenvolvimento de si* resta preservada, diante de circunstâncias históricas que já o fizeram sem autonomia.

3ª TESE: AO PRIVILEGIAR O *DESENVOLVIMENTO DE SI* COM A FINALIDADE DE CONGRUAR EXIGÊNCIAS DA IDEIA DE DEMOCRACIA COM A RACIONALIDADE ECONÔMICA QUE VIGORA, A ENERGIA ESTRUTURADORA DO DIREITO LIBERAL NÃO SE COADUNA COM A REALIZAÇÃO MATERIAL DAS RELAÇÕES. A *RESISTÊNCIA À OPRESSÃO* NÃO PERTENCE AO CÍRCULO DE AÇÕES DO DIREITO LIBERAL.

A tarefa do direito liberal moderno – de possibilitar o reconhecimento de igual liberdade para todos (a homogeneização da democracia) – é considerada algo natural, sem quaisquer infortúnios para a sua defesa. Ocorre que, no modelo capitalista, as condições materiais não estão desenhadas para todos e o direito que defende a prerrogativa de não intervenção nas relações sociais, porque ofenderia a liberdade individual, não tem como interferir com atos de

resistência à opressão. Em outras palavras, o direito liberal democrático não tem como intervir, em nome da liberdade ameaçada, num campo (econômico) no qual as pessoas são consideradas mercadorias, coisas ou são vistas como objetos fruto dos resultados econômicos. Tampouco, não consegue oferecer condições materiais dignas para que os cidadãos realizem seus interesses. Como resultado, temos que a simples garantia da liberdade não assegura, por si só, a justiça material. Na relação de litígio entre a legalidade e a legitimidade, vence a primeira. Entrementes, o direito tenta, por meio de princípios, incluir os cidadãos, ao passo que a economia ou as condições econômicas e materiais tratam de excluí-los. A *resistência à opressão e à injustiça social* não é, de fato, consequência da ação ou da dinâmica do direito liberal democrático.

4ª TESE: QUANDO LEGITIMA RELAÇÕES MATERIAIS OPRESSORAS, O ESTADO LIBERAL DEMOCRÁTICO ACOLHE A INJUSTIÇA EPISTÊMICA, FENÔMENO DECORRENTE DO PROCESSO EXCLUDENTE QUE SE MANIFESTA COMO UMA DIMENSÃO PSÍQUICA DA OPRESSÃO E FAZ GERIR O COLONIALISMO CULTURAL.

O sistema do direito liberal enquanto um arcabouço teórico político traz consigo o nascedouro de duas de suas crias: o Estado do direito e o Estado do bem-estar social. Essas duas formas de gerência das relações sociais e políticas, no mundo contemporâneo, buscam legitimar o alcance e os limites da responsabilidade do Estado liberal pelas crises e injustiças materiais, originadas da produção capitalista. Trata-se aí, em realidade “[...] do conflito entre a primazia do princípio de legalidade, fundada e defendida pelo direito, e o da justiça social como norma ético-moral, legitimada pela ideia da justiça” (FLICKINGER, 2003, p.168). Caímos, então, na “armadilha” do princípio da *liberdade democrática* garantida para todos. Em outras palavras, o respeito ou a admissão do princípio da legalidade obriga-nos a aceitar, ao mesmo tempo, estruturas sociais materialmente injustas como normatizadas e aceitas no nível da *ocorrência da injustiça epistêmica*, aquela que distribui danos a tantos quanto estiverem excluídos da lógica do direito liberal.

Feitas essas digressões provocadas pela leitura do artigo do professor Gustavo Hessmann Dalaqua, espero ter estado acompanhada da tese de Paul Ricoeur, de que o texto nos provoca a uma dialética da compreensão e, nesse sentido, nos descompromissamos de expressar aquilo que o autor quis dizer e fazemos nossas interpretações muito já a partir do que temos construído. Embora me permitindo não citar os autores trabalhados pelo professor

Dalaqua, desejo que, de alguma forma, tenha realizado uma conversação produtiva.

REFERÊNCIAS

DALAQUA, Gustavo Hessmann. Liberdade democrática como desenvolvimento de si, resistência à opressão e à injustiça epistêmica. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 213 –234, 2020

FLICKINGER, Hans-Georg. **Em nome da liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

Recebido: 15/7/2020

Aceito: 23/7/2020

VALORES, VERDADE E INVESTIGAÇÃO: UMA ALTERNATIVA PRAGMATISTA AO NÃO COGNITIVISMO DE RUSSELL


*Ivan Ferreira da Cunha*¹

Resumo: Este artigo apresenta um referencial pragmatista para compreender o estatuto epistêmico da valoração que é produzida na reflexão acerca das consequências sociais de propostas científicas e tecnológicas. O problema é posto, seguindo-se as considerações de Bertrand Russell sobre o impacto da ciência na sociedade. Russell argumenta que a valoração de arranjos sociais fica fora dos limites do conhecimento, porque valorações não podem ser verdadeiras ou falsas, em sentido correspondencial. Isso leva o pensamento social a um impasse, pois não se pode saber que dado arranjo social seria indesejável ou inadequado. Este texto esboça uma alternativa, a partir dos trabalhos sobre valoração de Clarence Irving Lewis, tomados em continuidade com a teoria da investigação de John Dewey. Esse referencial alternativo assume noções epistêmicas de verdade e justificação, o que permite que valorações possam ser concebidas em contextos de investigação e, assim, como objetos de conhecimento.

Palavras-chave: Epistemologia. Filosofia social. Distopia. Russell. Pragmatismo.

INTRODUÇÃO

Quando refletimos sobre o impacto que um avanço científico e tecnológico terá na sociedade, geralmente extraímos uma conclusão valorativa, de que referido avanço será benéfico ou prejudicial, que resolverá algum problema ou que causará certas dificuldades. Este artigo tem como objetivo discutir o estatuto epistêmico desse tipo de conclusão valorativa, o qual parece acompanhar grande parte, não somente das inovações tecnológicas, mas também das propostas das ciências sociais para intervenção em problemas concretos, o que pode ser compreendido como tecnologia social. Para essa discussão, este trabalho partirá das considerações de Bertrand Russell sobre o impacto da ciência na sociedade, as quais projetam um futuro distópico.

¹ Docente no Departamento de Filosofia e membro do Núcleo de Epistemologia e Lógica – NEL – da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis, SC – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-2060-2493> E-mail: ivan.fc@ufsc.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.17.p245>



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

No entanto, notaremos, que Russell assume uma postura não cognitivista sobre valores, a qual, como argumentaremos, parece problemática para a discussão que desenvolvemos, por negligenciar algumas intuições comuns que temos a respeito da valoração. Para lidar com o problema, este texto trará uma alternativa pragmatista construída principalmente a partir da obra de Clarence Irving Lewis e de John Dewey. Não é nosso interesse aqui estabelecer uma conciliação entre as propostas de Russell e o pragmatismo americano; tampouco buscamos fixar uma perspectiva pragmatista consistente: sabemos que há diferenças entre os diversos autores dessa tradição, de modo que tomaremos livremente aspectos de Lewis e Dewey, a fim de esboçar uma solução ao problema da valoração de avanços tecnológicos e científicos, especialmente no que diz respeito ao impacto de tais avanços na sociedade.

1 A DISTOPIA DE RUSSELL

Em *The Scientific Outlook*, Russell apresenta alguns avanços científicos já alcançados em sua época e algumas indicações sobre avanços técnicos que a ciência pode vir a obter. Ele discute, por exemplo, técnicas de irrigação e de produção de alimentos, a manipulação genética e o desenvolvimento de medicamentos psicoativos, bem como o avanço dos meios de comunicação em massa. Na parte final do livro, Russell faz algumas especulações sobre a maneira pela qual a sociedade poderia ser transformada pelos avanços científicos que ele imagina. Assim, ele prevê o surgimento de uma oligarquia de detentores da técnica científica. Os interesses dessa oligarquia, especula Russell, moldariam a sociedade de sorte a produzir pela engenharia genética castas de trabalhadores perfeitamente adaptados às funções que vão desempenhar. Russell nota, ainda, que medicamentos e técnicas psicológicas podem ser usados para produzir um contentamento geral, ao mesmo tempo em que técnicas de comunicação garantem a censura de qualquer intenção desviante (RUSSELL 2009).

É interessante observar que muitas das transformações sociais imaginadas por Russell aparecem no bastante conhecido romance *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley (2014), publicado no ano seguinte.² Huxley

² Russell comenta, no prefácio à segunda edição, que as ideias da parte final de seu livro foram popularizadas por dois livros, *Admirável Mundo Novo*, de Huxley, e *Managerial Revolution*, de James Burnham. Russell não deseja sugerir que tenha influenciado esses livros, mas espera que o paralelo entre as obras sirva para “persuadir o leitor de que [seus] temores são mais do que uma fantasia individual” (RUSSELL, 2009, p. xxii). Faço uma apresentação do caráter utópico e distópico do livro de Huxley, a partir da perspectiva da filosofia da ciência, em Cunha (2015).

usa a forma literária para apresentar uma distopia: um arranjo social que é visto por seus proponentes e defensores como uma utopia, a sociedade perfeita, onde todos são felizes o tempo todo; mas os personagens principais, que personificam o ponto de vista do autor (e do leitor) do livro, veem tal arranjo social como o contrário de uma utopia.

Já Russell defende mais diretamente que, na civilização científica, para que esta seja uma boa civilização, “[...] é necessário que um aumento em conhecimento seja acompanhado por um aumento em sabedoria. [Russell entende] por sabedoria uma concepção correta sobre os fins da vida” (RUSSELL 2009, p. xxv). Então, o texto de Russell (2009, p. xxv) apresenta a posição com a qual vamos nos ocupar neste artigo: “Isto [a sabedoria, ou a concepção correta sobre os fins da vida] é algo que a ciência em si mesma não fornece”.

Esse ponto de vista de Russell coloca enunciados avaliativos, como o de que a sociedade organizada de maneira científica é boa ou ruim, fora do domínio do conhecimento; por essa razão, esse posicionamento pode ser considerado uma espécie de *não cognitivismo* sobre valores.³ Na época de Russell, o não cognitivismo era uma posição comum, tendo sido adotada por positivistas lógicos, como Alfred J. Ayer (2001) e Rudolf Carnap (1934), em diferentes formas. A proposta central é que a ciência não pode determinar os fins que devem ser perseguidos, assim como não pode dizer que determinado fim é bom, adequado, agradável, justo, ou que certo arranjo social seria desagradável, distópico. Já a busca de meios para obter certos fins e a derivação de consequências desses fins estariam dentro do escopo da ciência. No exemplo que temos utilizado, a ciência é capaz de dizer se a manipulação genética tem condições de ser usada para tornar as pessoas mais aptas a certos tipos de trabalho; a ciência pode também afirmar que esse uso pode desencadear uma sociedade dividida por castas, com todas as consequências que uma tal divisão pode ter. Mas estaria fora do alcance da ciência dizer que esse resultado seria *ruim, indesejável* ou *distópico*.

Essa concepção tem como base a distinção entre fatos e valores. A ciência supostamente deve se ocupar do domínio dos fatos, os quais são objetivos e acessíveis a qualquer um de nós, se receber certa instrução,

³ Há diversas formas de não cognitivismo, bem como de *cognitivismo*, a posição oposta. Van Roojen (2018) faz uma boa apresentação desses posicionamentos. A discussão entre essas duas famílias de pontos de vista é bastante comum, na metaética, contudo, não tratarei de detalhes dessa discussão neste texto.

independentemente de nossos desejos e inclinações. Já os valores seriam o domínio da subjetividade – à exceção de alguns casos extremos, um grupo de pessoas não conseguiria chegar a um consenso sobre se certa configuração seria boa ou ruim: isso seria uma questão de inclinação pessoal. Russell traz à nossa atenção que, naquele início de século XX, a ciência não era praticada como uma busca pela verdade, mas como “[...] uma técnica para a transformação de nós mesmos e de nosso ambiente” (RUSSELL 2009, p. 198). O problema que preocupa Russell é que a busca pela verdade é um daqueles casos extremos de valoração, pois é um fim a respeito do qual (praticamente) todas as pessoas concordam que é benéfico. Já a busca pelo poder, que caracteriza a técnica científica, ressalta Russell (2009, p. 199), “[...] não é uma das finalidades da vida, mas meramente um meio para outros fins, e até que as pessoas se lembrem das finalidades às quais o poder deve ser submisso, a ciência não fará o que pode para contribuir à boa vida”.

Mas, perguntamos então, quais são essas finalidades? A resposta é que Russell (2009, p. 199) não pensa “[...] que uma pessoa tenha o direito de legislar sobre outra neste assunto. Para cada indivíduo, as finalidades da vida são aquelas coisas que ele deseja profundamente e que, se existissem, lhe dariam paz”. Isto é, as conclusões de cada pessoa sobre quais são as coisas boas da vida servem apenas para a pessoa que as alcançou. O máximo que podemos fazer com as nossas próprias conclusões é aconselhar nossos pares – e o conselho de cientistas ou de filósofos que dedicaram muito tempo a meditar sobre alguma questão não vale mais que o de qualquer outra pessoa, afinal, este é o domínio da subjetividade. O mais longe que a argumentação de Russell (2009, p. 200) consegue chegar é para assinalar que

[...] a esfera dos valores está fora da ciência, exceto em que a ciência consiste na busca por conhecimento. A ciência como busca por poder não deve se impor sobre a esfera dos valores, e a técnica científica, se almeja enriquecer a vida humana, não deve ter mais importância que as finalidades a que deve servir.

Para além disso, Russell só poderia nos oferecer sua opinião, a qual não pode ser caracterizada como conhecimento, visto que não possui qualquer justificação científica.

No entanto, isso nos traz uma sensação estranha: depois de ler *The Scientific Outlook* e *Admirável Mundo Novo*, temos a sensação de ter adquirido conhecimento sobre certos arranjos sociais, os quais, embora agradáveis em

muitos aspectos, seriam em geral indesejáveis – e poderíamos incluir nessa lista outras distopias do século XX, como *1984* (ORWELL, 2000), *Nós* (ZAMYATIN, 2017) e *Os Despossuídos* (LE GUIN, 2017). Os autores desses textos dedicaram uma boa porção de seu tempo a pensar sobre as consequências sociais de certos avanços científicos e tecnológicos e, assim, parecem ter obtido algum tipo de conhecimento. E as obras que eles produziram têm o potencial de conduzir seus leitores a obter conhecimento parecido. Quando encontramos alguém que, como nós, leu *Admirável Mundo Novo* e conversamos a respeito do livro, geralmente concordamos que alguns aspectos da sociedade descrita são interessantes: a ausência de doenças e crimes, o emprego garantido, a liberdade sexual, o acesso irrestrito a entorpecentes que não têm efeitos colaterais, por exemplo; e geralmente concordamos também que os aspectos negativos, como a desigualdade social, a repressão de sentimentos e a estagnação cultural resultante da ausência de arte e de filosofia, tornam aquela sociedade largamente indesejável.

Charles Pigden (2003) aponta que o próprio Russell sofreu com esse impasse. Ele gostaria, naturalmente, que suas reflexões sobre os fins da ciência, sobre a educação (RUSSELL, 2010) e sobre o casamento (RUSSELL, 1970), por exemplo, fossem ouvidas pelas pessoas e que suas propostas fossem postas em prática. E, para tanto, não haveria argumento melhor do que se Russell pudesse dizer que ele *sabia* que a adoção de suas propostas para a educação e para a organização da vida privada, entre outras, conduziria a uma sociedade melhor. Se Russell pudesse atribuir conhecimento a suas reflexões, seus leitores poderiam, então, se julgar justificados a acreditar que os arranjos sociais propostos são melhores – seus leitores poderiam também *saber* que a sociedade seria *melhor*, se fosse organizada de tal e tal modo. Estaríamos diante de conhecimento por descrição, entretanto, ainda assim, conhecimento. E, da mesma forma, gostaríamos de poder *saber* que são *ruins* as consequências de uma sociedade segregada em castas baseadas na engenharia genética, como aquelas descritas em *The Scientific Outlook*. Em outras palavras, gostaríamos que a filosofia social de Russell tivesse alguma justificação para além da própria autoridade do Terceiro Conde Russell.

Em suma, é certo que temos uma intuição ou noção comum de que nossas reflexões sobre valores constituem conhecimento. No entanto, Russell não poderia considerar que o que acabo de descrever seja conhecimento. A razão disso é que Russell assume um compromisso fundamental com a concepção correspondencial da verdade – e, como sabemos, a verdade é

uma das condições necessárias para o conhecimento. Em outras palavras, para Russell, a pretensão de conhecimento que apresentei acima não pode se concretizar, não podemos considerar tais declarações como conhecimento, porque elas não poderiam ser *verdadeiras* em um sentido correspondencial. Essa incompatibilidade entre a valoração e a verdade aparece mais claramente quando Russell revisita o tema da relação entre ciência e valores, duas décadas mais tarde.

2 A CRÍTICA AO PRAGMATISMO

Em *The Impact of Science on Society*, publicado em 1952, Russell apresenta uma crítica ao pragmatismo de John Dewey. Ele diz que tal filosofia concebe a ciência como uma busca não por afirmações verdadeiras, mas por instrumentos que funcionam. Nas palavras de Russell (1985, p. 93), para Dewey,

[...] como qualquer outro instrumento, [uma teoria científica] é julgada boa ou ruim por sua eficiência [...], e como qualquer outro instrumento, ela é boa em um momento e ruim em outro. Enquanto for boa, [uma teoria científica] pode ser chamada 'verdadeira', mas a essa palavra não devem ser permitidas as conotações usuais. Dewey prefere a expressão 'assertabilidade garantida' à palavra 'verdade'.

Ou seja, Russell vê o pragmatismo de Dewey como associado a uma concepção da ciência como técnica. Ao invés de uma busca pela verdade, Dewey concebe a ciência como uma busca pela eficiência na transformação do mundo à nossa volta.

O problema que Russell encontra, nessa concepção, é que ela parece permitir que a verdade seja determinada e modificada por quem quer que detenha o poder, independentemente dos fatos.⁴ No exemplo provocativo de Russell (1985, p. 92), “[...] em 1920 era ‘verdadeiro’ que Trotsky desempenhou um importante papel na Revolução Russa; em 1930 isso era ‘falso’”. Isto é, um governo autoritário e poderoso – como o da União Soviética – pode manipular nosso acesso à informação e forçar-nos a modificar nossas crenças. Assim, no caso mencionado, para evitar perseguição, uma pessoa que acreditava que

⁴ Russell apresenta essa crítica ao pragmatismo em diversas oportunidades, desde os ensaios do início de sua carreira (cf. RUSSELL, 1994) até textos populares, tais como os capítulos 29 e 30, respectivamente sobre William James e John Dewey, do Volume 3 de sua *História da Filosofia Ocidental* (RUSSELL, 2015).

Trotsky tinha participado da Revolução Russa precisou mudar de opinião e passar a crer na falsidade daquela afirmação, no final da década de 1920, quando o governo soviético exilou Trotsky e passou a perseguir e aprisionar seus aliados. Em uma famosa colocação de Russell (1985, p. 94), “[...] se você controla a polícia, [a teoria pragmatista] lhe dá o poder divino de *fazer verdade*. Você não pode tornar frio o sol, mas você pode conferir ‘verdade’ pragmática à proposição ‘o sol é frio’ se você puder assegurar que todos os que a negam sejam liquidados.”

O correspondentismo adotado por Russell contorna esse problema. A verdade, segundo essa concepção, é estabelecida na correspondência entre uma crença, ou uma proposição, e um fato ou um complexo de fatos. Com isso, a verdade é uma relação entre um elemento humano – seja um fenômeno psicológico, como a crença, seja um fenômeno linguístico – e um elemento metafísico, um aspecto da realidade que limita o poder humano. Em mais um exemplo de Russell (1985, p. 94), “[...] se você diz que ‘o Polo Sul é frio’, você diz algo que [...] é ‘verdadeiro’ em virtude de um ‘fato’, a saber, que o Polo Sul *é* frio. E isso é um fato, não porque pessoas acreditam nisso ou porque vale a pena acreditar nisso; simplesmente *é* um fato.” Dessa forma, para além do que desejamos ou tememos, para além do que consideramos bom ou ruim, agradável ou desagradável, existem os fatos que constituem a realidade. E nossas crenças ou declarações serão verdadeiras, se corresponderem aos fatos; se não corresponderem, serão falsas.⁵

Esse ponto de vista traça uma distinção bastante clara entre sujeito e objeto: as crenças são subjetivas, mas os fatos são objetivos; o conhecimento é dotado de objetividade, porque tem como um de seus constituintes a verdade, isto é, a correspondência com os fatos. Já as valorações são meramente subjetivas: se eu acredito que seria desagradável viver numa sociedade como aquela descrita em *Admirável Mundo Novo* e você discorda de mim, negando que haja aspectos desagradáveis (ou distópicos) naquela sociedade, não existe um fato objetivo ao qual possamos recorrer, para resolver nossa disputa. Chegaremos a um impasse no qual eu digo que aquele arranjo é desagradável *para mim* e você diz que é agradável *para você*. Se eu disser que minha valoração concorda com aquela assumida por Russell, você terá todo o direito de rejeitar esse argumento, pois é mero recurso à autoridade.

⁵ Há diversos problemas com o correspondentismo; de particular relevância é o problema de especificar o que exatamente é essa relação de correspondência. Haack (2002) e Dutra (2001) discutem esse e outros problemas em profundidade. A exposição mais completa do correspondentismo russelliano pode ser encontrada em Russell (1998).

A teoria correspondencial da verdade, conforme defende Russell, parece se aproximar de nossas noções comuns. Porém, isso parece entrar em conflito com aquela outra noção comum que aponte, na seção anterior, de que temos a sensação de adquirir algum conhecimento sobre quais arranjos sociais são agradáveis ou desagradáveis, quando temos contato com utopias e distopias. No restante deste texto, farei uma análise dessa sensação de conhecimento e esboçarei uma tentativa de defender que podemos atribuir conhecimento a esse tipo de valoração. Para tanto, minha argumentação será baseada justamente no pragmatismo que Russell tanto criticou.

3 VALORAÇÃO E INVESTIGAÇÃO

Em *An Analysis of Knowledge and Valuation*, o pragmatista americano C. I. Lewis apresenta uma alternativa ao não cognitivismo. A proposta fundamental é que consideremos três tipos de valorações, isto é, três tipos de atribuição de valores a objetos ou situações. Em primeiro lugar, podemos falar de valoração na forma de um “enunciado expressivo de uma qualidade de valor encontrada no diretamente vivenciado” (LEWIS, 1946, p. 374). Trata-se da percepção pessoal de uma qualidade valorativa, como agradável ou desagradável, quando temos certa experiência. Por exemplo, em uma tarde gélida de inverno, a sensação do calor do sol pode ser percebida como *agradável* por uma pessoa que está fazendo uma caminhada. Temos, nesse caso, uma percepção sensorial, associada à mudança de temperatura, e que é avaliada como agradável pela pessoa que tem essa experiência. Esse tipo de avaliação, destaca Lewis, é sempre verdadeiro, pois diz respeito a algo que é percebido diretamente por uma pessoa. É uma percepção análoga à da visão de certa cor: quando uma pessoa diz “vejo aqui a cor vermelha”, não temos condições de duvidar da veracidade dessa percepção; podemos considerar se a pessoa em questão está tendo uma alucinação ou se é vítima de uma ilusão de óptica, mas não do fato de que a pessoa percebe a cor vermelha naquele momento. Da mesma forma, se a pessoa diz “considero essa sensação agradável”, estamos diante de uma atribuição de valor a um elemento perceptivo – e não temos motivo para negar que a pessoa esteja tendo uma tal percepção.

No entanto, a veracidade da valoração da experiência direta é completamente subjetiva. Se eu e você caminhamos juntos em uma tarde fria e sentimos o calor do sol, não haverá contradição se eu considerar essa sensação agradável e você considerá-la desagradável. A valoração nesses casos concerne

à experiência subjetiva de cada pessoa e será sempre verdadeira em relação àquela experiência subjetiva. Lewis (1946, p.375) enfatiza que

[...] qualquer tal formulação ou relato de valor aparente, tomado por si mesmo e despido de toda implicação ulterior, é um enunciado expressivo, autoverificável [...] e que não está sujeito a erro, exceto mero erro linguístico nas palavras escolhidas para expressá-lo.

Podemos atribuir falsidade a uma afirmação dessas, assim como no caso da percepção de uma cor, apenas porque sabemos que é possível mentir ou sofrer engano a despeito de nossas experiências pessoais.

Assim, Lewis estabelece um elemento básico para a valoração: a percepção de qualidades valorativas na experiência direta.⁶ Esse elemento básico não constitui propriamente conhecimento, por se tratar de simples percepção subjetiva, que, por si só, não poderia ser submetida a nenhum processo de validação, verificação ou justificação. Quando envolve esses processos, como veremos, a valoração é classificada por Lewis nos outros dois tipos.

O segundo tipo de atribuição de valor é aquele em que fazemos uma “[...] predição [...] do possível acréscimo de qualidade valorativa na experiência – por exemplo, de prazer ou de dor – condicionado à adoção de um modo particular de ação” (LEWIS, 1946, p. 375). Em outras palavras, somos capazes de fazer predições de que, se agirmos de certa maneira, teremos a percepção de determinadas qualidades valorativas, ou seja, teremos uma valoração do primeiro tipo. Esse segundo tipo de valoração é o levantamento de regularidades sobre experiências de valoração. Um dos exemplos de Lewis é de quando vemos um pedaço de ferro aquecido, a ponto de se tornar vermelho, e fazemos a predição de que tocá-lo será desagradável, de que sentiremos dor, se fizermos isso. Sendo uma predição confirmável ou verificável, esse tipo de valoração pode figurar como conhecimento. A verificação, nesse caso, seria efetivada com a ocorrência de uma valoração do primeiro tipo que estivesse em concordância com o que foi previsto, todavia, a simples possibilidade

⁶ Deve-se notar que Lewis adota o conceito pragmatista de experiência como um estofo ontológico, o chamado monismo neutro, o qual encontramos nas obras de John Dewey (1958) e de William James (2003). Assim, sua proposta recorre com frequência à noção de fluxo da experiência (cf. LEWIS, 1946, 1956); esse primeiro tipo de valoração é uma atribuição de valor a um trecho do fluxo de experiência. É interessante observar que Russell também adota uma versão do monismo neutro de James, em algumas de suas obras (cf. RUSSELL, 1992, 2007). Para os fins de nossa argumentação no presente texto, não precisamos nos aprofundar a respeito dessa questão.

determinada de ocorrência de uma tal experiência já permite que consideremos essa predição como candidata a conhecimento.⁷

Esse tipo de predição ainda está no domínio da subjetividade, pois, nos casos bem-sucedidos, ela geralmente concerne à própria experiência do sujeito que faz a predição. É possível também fazer predições a respeito de outras pessoas, mas isso depende de termos informação sobre as experiências valorativas de primeiro tipo dessas outras pessoas – e a própria verificação dependeria de um testemunho da pessoa em questão. No caso do exemplo do ferro quente, podemos supor que outras pessoas têm seus sistemas nervosos organizados de maneira semelhante à nossa, que sentiriam dor de modo semelhante e atribuiriam valor semelhante à experiência – mas sabemos que há pessoas que se dedicam a certas formas de arte por modificação corporal e que valoram diferentemente a experiência da dor em queimaduras desse tipo. Isto é, essas predições do segundo tipo adquirem um grau mais elevado de possibilidade de verificação, quanto mais próximos estivermos da experiência de primeiro tipo que a verificaria. Podemos argumentar que essas predições são *idiossincráticas* e o suposto conhecimento que elas podem produzir se refere às expectativas de uma pessoa acerca de seus próprios valores – ou seja, quando acertadas, predições desse tipo indicam conhecimento sobre os interesses e gostos da pessoa a quem se diz respeito.

O terceiro tipo de valoração é o que Lewis (1946, p. 375) chama de “atribuição da propriedade objetiva de ser valioso a um existente ou possível existente”. Esse é o tipo de valoração que Lewis considera mais importante, e é também o que mais nos interessa, neste texto, pois é a afirmação de que determinado objeto apresenta certo valor.

Um dos exemplos dados por Lewis é da afirmação de que meu vizinho é um bom músico. O sentido desse enunciado vai além das simples percepções imediatas de valor: posso considerar que meu vizinho é um bom músico, “[...] embora a seleção em que ele está trabalhando atualmente não me deixe impressionado, ou mesmo se eu achar que sua persistente exibição de virtuosismo é irritante por interromper minha linha de raciocínio” (LEWIS, 1946, p.376-367). Assim, quando digo que meu vizinho é um bom músico, não estou simplesmente fazendo a predição de que terei sensações agradáveis, na próxima vez em que ouvi-lo tocar ou em todas as vezes em que os sons de seu instrumento chegam aos meus ouvidos. Mais do que isso, quando

⁷ A possibilidade de verificação potencial, isto é, em casos em que ela não se realizará, é discutida em Lewis (1970).

atribuo aquele valor ao meu vizinho, estou atribuindo a ele a qualidade de gerar experiências valorativas do primeiro tipo e também de gerar predições do segundo tipo, porém, não espero encontrar uma verificação completa: essa atribuição almeja uma objetividade, a qualidade *atribuída àquele objeto* de gerar avaliações de maneira contínua, indefinidamente. Para Lewis (1946, p.377-8), o significado de uma valoração desse terceiro tipo é

[...] traduzível em uma multiplicidade de juízos [do segundo tipo], cada um por si mesmo decisivamente verificável ou falseável, e cada um representando uma possível confirmação desse juízo objetivo. Uma tal afirmação de valor objetivo terá alguma probabilidade ou improbabilidade [...], e essa probabilidade pode aumentar ou diminuir indefinidamente pelo teste de suas confirmações. Porém, sempre restará uma significância ulterior e ainda não testada, pois o número de tais confirmações possíveis não será finitamente exaurível.

Isso quer dizer que as atribuições de valor, para Lewis, são como as hipóteses das ciências naturais, em que se pretende alcançar certo grau (relativamente elevado) de necessidade e universalidade. Dessa forma, afirmar que meu vizinho é um bom músico é parecido com afirmar que todos os corvos são pretos: isso significa que, quando um corvo é mencionado, criamos a expectativa de que sua plumagem seja preta, expectativa que provavelmente se confirmará em nossa experiência futura. Assim, se convido você para irmos ao zoológico ou à Torre de Londres ou a um parque urbano no Hemisfério Norte, para vermos os corvos, isso gerará a predição de que veremos pássaros da cor preta em nosso passeio. Se efetivamente fizermos o passeio e se efetivamente virmos os corvos, então teremos experiências pessoais, subjetivas e individuais, de percepção da cor preta naqueles objetos. Similarmente, se formos a uma apresentação musical de meu vizinho, você – sabendo que meu vizinho é valorado como um bom músico – criará a expectativa de uma boa performance, de uma peça bem executada.

A verificação dessa expectativa não depende necessariamente de gosto, mas de uma habilidade para apreciar música, identificando as situações nas quais podemos assegurar que se trata de um bom músico, mesmo quando a composição executada não é de nosso agrado. Uma situação parecida ocorre no caso dos corvos, em que a verificação de “todos os corvos são pretos” envolve que saibamos identificar um corvo – e não confundi-los com gralhas, por exemplo – e que tenhamos domínio dos conceitos relacionados à cor preta.

Nos dois casos, ainda, podem ocorrer algumas situações que comprometem a universalidade e a necessidade das afirmações. Poderíamos dizer, por exemplo, que meu vizinho nem sempre foi um bom músico; ou ainda que, às vezes, ele não faz um boa performance. Todavia, isso não nos impediria de dizer que meu vizinho é um bom músico – talvez façamos alguma qualificação adverbial como “geralmente” ou “atualmente”. Da mesma maneira, podemos dizer que todos os corvos são pretos, mesmo sabendo que um dia houve corvos malhados, hoje extintos, e que há corvos albinos, embora bastante raros. Esses casos não mudam a nossa expectativa de encontrar animais pretos, quando predizemos a presença de corvos – bem como não mudamos nossa expectativa de presenciar uma boa performance, quando nos preparamos para assistir à apresentação de um bom músico.

A valoração de meu vizinho como um bom músico gera predições de que presenciaremos execuções impecáveis; no entanto, isso é diferente das predições de que teremos experiências agradáveis, ao assistir à apresentação. Essas predições de experiências agradáveis parecem ser igualmente geradas pela valoração objetiva, aquela do terceiro tipo, e elas são bem mais difíceis de se verificar, pois dependem de gosto e de inclinações pessoais.

Neste ponto, parece que temos o mesmo problema que apontamos acima: a afirmação de que a sociedade de *Admirável Mundo Novo* é desagradável ou indesejável parece depender de inclinações pessoais, um grau de subjetividade que não temos, quando falamos da cor preta dos corvos. Discutiremos isso mais adiante. Por enquanto, devemos ressaltar que, para Lewis (1946, p. 372), isso não é motivo para desqualificar o potencial veritativo da valoração:

[...] alguém que sabe, por exemplo, que gosta de Bach e que tem aversão a Stravinsky pode ser considerado tão ignorante musical quanto se queira, mas quando ele olha o programa do concerto, ele sabe o que esperar. Sua predicação de valor tem um conteúdo verificável e possui significância genuinamente cognitiva.

O problema, como vimos, é que, na perspectiva adotada por Russell, não podemos atribuir verdade a esses casos, porque não há estados de coisas, fatos objetivos, aos quais correspondem afirmações tais como “meu vizinho é um bom músico” ou mesmo “será agradável ir ao concerto”. Essas afirmações só poderiam corresponder a estados subjetivos, relativos às pessoas que as proferem. A fim de construir uma resposta a esse problema, apresentarei uma

perspectiva pragmatista para o conhecimento e a verdade, considerando tais noções como dependentes de um procedimento de investigação.

3.1 TEORIA DA INVESTIGAÇÃO

A estratégia de tomar o conhecimento como relacionado à investigação tem origem nos trabalhos de Charles Sanders Peirce e recebeu um desenvolvimento bastante profundo na obra de Dewey, na primeira metade do século XX; a apresentação que farei seguirá esse autor. É preciso ressaltar que Lewis não discute de maneira explícita uma teoria da investigação, mas é possível dizer que essa estratégia é compatível com suas propostas (cf. ROSENTHAL, 2007). Na verdade, Lewis adota o princípio pragmatista de que não há uma separação rígida entre saber e fazer, entre pensar e agir e entre metas cognitivas e fins práticos (cf. SÁNCHEZ GARCÍA, 2017). E, como veremos, essa ideia central da filosofia americana também norteia a concepção de investigação.

De modo fundamental, podemos considerar que uma investigação é um procedimento que conduz o investigador a sair de uma situação indeterminada de dúvida e chegar a uma determinação. A dúvida, como concebe Peirce (1992, p. 114), é uma condição irritante que nos causa um esforço para resolvê-la – trata-se de uma situação na qual um agente não vê um curso de ação definido. A situação oposta, em que há um curso de ação determinado, dessa forma, é o que se chama de *crença*. O objetivo da investigação, logo, é sair da situação indeterminada em que a ação é interrompida e estabelecer uma crença, isto é, um fluxo de ação determinado. É importante notar que a dúvida é, nessa perspectiva, uma condição orgânica da interação de um agente com seu ambiente. Para mudar a situação, ou seja, para sair da dúvida, é necessário mudar a forma de interação com o ambiente. E, assim, como nos explica Dewey (2008, p. 111),

[...] a interação orgânica se torna investigação quando consequências existenciais são antecipadas; quando condições ambientais são examinadas com referência a suas potencialidades; e quando ações de resposta são selecionadas e ordenadas com referência à atualização de algumas das potencialidades, em detrimento de outras, em uma situação existencial final.

Em outras palavras, uma situação indeterminada de dúvida começa a ser determinada em direção a uma crença, quando certas interações com o ambiente são projetadas e certas operações são realizadas. Nesse sentido, a primeira etapa para sair de uma situação irritante de dúvida é a formulação de um problema. É importante diferenciar a dúvida do problema, pois formular um problema envolve a percepção de que uma situação indeterminada é complicada o bastante para precisar de uma investigação. Ao formular o problema, um agente já está identificando causas, motivos e outras relações entre os componentes da indeterminação de sua situação. Além disso, e principalmente, a formulação do problema coloca a situação em um contexto no qual se podem conceber soluções:

Sem um problema, há um tatear no escuro. A maneira pela qual o problema é concebido decide quais sugestões específicas são cogitadas e quais são dispensadas; quais dados são selecionados e quais rejeitados; é o critério de relevância e irrelevância de hipóteses e estruturas conceituais (DEWEY, 2008, p. 112).

Ou seja, somente na formulação de um problema é que obtemos um contexto no qual poderemos antecipar consequências de certas ações face à situação indeterminada e avaliar as potencialidades dessas ações. Isto é, formular o problema é o primeiro estágio na compreensão da situação de dúvida – e apenas com essa compreensão é que podemos inventar e considerar hipóteses, bem como raciocinar a respeito dessas hipóteses, para determinar um curso de ação. Portanto, se a formulação de um problema é o primeiro passo em direção à determinação de uma situação de dúvida, o segundo passo é a elaboração de hipóteses.

No contexto da investigação, as hipóteses são elaboradas ou sugeridas em resposta ao problema que foi formulado. Elas são estratégias de ação, por meio das quais a situação de dúvida poderá ser determinada na forma de uma crença. Com isso, notamos que afirmações tais como “meu vizinho é um bom músico” devem ser tomadas como sugestões de expectativas que podemos criar em resposta a problemas que foram formulados em situações de dúvida – o mesmo ocorre com “todos os corvos são pretos”, mas tratarei disso na próxima seção. Em outros termos, a abordagem pragmatista oferece uma crítica à abordagem analítica tradicional de tomar essas hipóteses como afirmações descontextualizadas: ao considerar as hipóteses fora do contexto do problema

em que são formuladas, perdemos de vista a possibilidade de compreender seu sentido de uso, seu sentido pragmático.⁸

Por isso, uma afirmação valorativa com pretensão de objetividade, como “meu vizinho é um bom músico”, só tem sentido se concebida como indicação de uma estratégia de ação para resolver um problema. No exemplo que apresentei acima, diante do meu convite para assistir ao recital de meu vizinho, a sua indecisão, a respeito de ir ou não, é colocada como um problema formulado em resposta à situação indeterminada, à dúvida diante do meu convite. A situação indeterminada, nesse caso, é caracterizada como a ansiedade hesitante que resulta de ter que dar uma resposta. A formulação do problema envolve considerar as condições pelas quais tal situação pode ser determinada: pensemos, por exemplo, que o recital acontecerá em um teatro próximo à sua casa e que o ingresso é gratuito; isso permite que o problema seja formulado sem que tenhamos que levar em conta as dificuldades de deslocamento e o preço do ingresso. Os cursos de ação possíveis, então, podem ser simplificados em ir ao recital ou não ir ao recital. A hipótese valorativa que apresentei, “meu vizinho é um bom músico”, conduzirá a uma determinação da sua situação, dependendo se você aceitará ou não a hipótese. Aqui já estamos em outro estágio da investigação.

A operação de considerar se a hipótese sugerida é adequada é chamada por Dewey de raciocínio ou argumentação (*reasoning*). Trata-se do processo de desenvolver a hipótese em relação aos termos do problema e aos resultados já consolidados de outras investigações, com o objetivo de examinar a adequação da hipótese ao contexto de investigação. Assim, busca-se notar relações do significado operacional da hipótese em questão, como ressalta Dewey (2008, p. 115), “[...] em relação a outros significados no sistema do qual [a hipótese] é integrante [...]. Se tal e tal relação de significados é aceita, então estamos comprometidos a tais e tais outras relações de significados, pois elas integram o mesmo sistema.”

No nosso exemplo, diante da hipótese de que meu vizinho seja um bom músico, você considerará o que isso significa para mim, que proféri aquela valoração. Isso será feito em relação ao resultado de outras investigações que você realizou – por exemplo, em outras vezes nas quais você ouviu meu

⁸ Entendo que a abordagem analítica e a abordagem pragmatista, como as estou caracterizando, não são estratégias mutuamente excludentes. Entretanto, precisamos levar em conta que os resultados obtidos em cada uma são diferentes. No caso da valoração, a descontextualização analítica parece conduzir ao não cognitivismo, o que gera os problemas que apontamos no início do texto.

vizinho tocar, ou em relação a outros músicos que você sabe que considero bons. Além disso, você terá em vista o seu gosto musical (o qual também é objeto de investigação), bem como a sua inclinação para apreciar aquele tipo de música, na ocasião em questão. Todas essas ponderações são operações do raciocínio que levam em conta as potencialidades do curso de ação em relação ao fluxo de experiência. O resultado desse exame cria uma expectativa que conduz à última etapa da investigação, que é o teste operacional da hipótese escolhida.

Assim, supondo que você ponderou todos esses aspectos da hipótese “meu vizinho é um bom músico” e entendeu que ela apresenta um curso de ação tal que atender ao meu convite e ir ao recital é uma boa solução para a situação indeterminada, a realização da ação conclui a investigação. Se você vai ao recital e presencia uma performance que não só é impecável, de acordo com a noção de boa música que você assumiu, como também é agradável, segundo seus padrões de gosto e suas inclinações na ocasião, então você tem uma confirmação ou verificação da hipótese.⁹ Isto é, você traduz a hipótese valorativa em predições (o segundo tipo de valoração, como apresentamos acima) e obtém experiências diretas de valoração (do primeiro tipo, conforme a proposta de Lewis). Podemos dizer que o teste operacional da hipótese teve resultado favorável, quando essas predições e ocorrências na experiência estão em harmonia com a hipótese em questão. Da mesma forma, se você for ao recital e presenciar uma performance ruim ou desagradável, a investigação será concluída com resultado desfavorável à hipótese – e você levará isso em conta, em investigações futuras, tanto a respeito de seu próprio gosto musical quanto a propósito dos convites e valorações que faço, bem como à atribuição de valor à habilidade musical de meu vizinho.

3.2. VERDADE E JUSTIFICAÇÃO NA INVESTIGAÇÃO

De acordo com a investigação realizada, no caso favorável, você pode considerar que *sabe que* meu vizinho é um bom músico, porque a sua crença, expressa naquela hipótese, se revelou um bom guia para a ação. Esse é o conceito pragmatista de *verdade* como uma continuidade em relação ao fluxo

⁹ Lewis concebe a verificação como um processo que envolve dois momentos no fluxo de experiência: um no qual uma hipótese é levantada e outro no qual se nota que a hipótese é satisfeita. O conhecimento, por ser dependente da verificação, também se estende entre dois momentos, no fluxo de experiência. Lewis desenvolve sua epistemologia em *Mind and the World-Order* (LEWIS, 1958).

de experiência.¹⁰ E, mais do que isso, a sua crença não apenas é *verdadeira*, como também é *justificada* pela investigação realizada, ou seja, pelo processo de raciocínio ao qual a hipótese foi submetida. Caso você tivesse, logo após o levantamento da hipótese de que meu vizinho é um bom músico, decidido ir ao recital sem ponderar a respeito, a sua crença não poderia ser considerada justificada, pois uma etapa importante da investigação teria sido suprimida. Numa tal situação, frisa Dewey (2008, p. 115), “[...] a conclusão alcançada não está fundamentada, mesmo que aconteça de estar correta.”

Nessa perspectiva, também a hipótese “todos os corvos são pretos” só pode ser considerada conhecimento se colocada em um contexto de investigação, isto é, se tomada como sugestão de um curso de ação ponderada em resposta a um problema. A afirmação “todos os corvos são pretos”, enquanto crença que possuo, é uma sugestão de cursos de ação que posso adotar, em uma variedade de contextos: posso agir de modo a imaginar uma ave preta, ao ler o poema *The Raven*, de Edgar Allan Poe; posso sugerir uma visita ao zoológico, a fim de ver os corvos, se você disser que gostaria de ver aves que são inteiramente pretas; posso descartar a possibilidade de serem corvos as aves azuis que vejo, ao caminhar pelo campus. A *verdade* da hipótese será notada em seu sucesso, em contextos como esses, mas não inteiramente: a hipótese de que todos os corvos são pretos tem um significado muito mais amplo do que simplesmente um número finito de instâncias de verificação que obtenho. E a justificação, como no outro caso, vem de uma consideração sobre a confiabilidade do próprio processo investigativo pelo qual cheguei a sustentar a crença como um possível curso de ação bem-sucedido. No caso dos corvos, a justificação vem da confiança que tenho nas fontes das minhas informações sobre corvos, as quais não são infalíveis, embora possam ser aperfeiçoadas e melhoradas.

A saída pragmatista para a provocação de Russell sobre a participação de Trotsky na Revolução Russa, desse modo, é notar que a etapa de raciocínio ou argumentação – fundamental para a investigação – está sendo impedida por um governo autoritário que cerceia o acesso à informação. Assim, embora possamos ter uma crença, isto é, um curso de ação determinado e bem-sucedido como resposta a um problema, não podemos garantir que temos justificação, pois a investigação é impedida. Essa abordagem contempla a

¹⁰ A compreensão pragmatista da verdade é comumente associada à máxima pragmática de Peirce, segundo a qual nossa concepção de um objeto é identificada com a nossa concepção das repercussões práticas de tal objeto (PEIRCE, 1992, p. 132). Para um estudo aprofundado da relação entre a verdade e a máxima pragmática, cf. Hookway (2016).

situação comumente vivenciada em que não sabemos de antemão qual é a verdade que estamos procurando; em situações assim, o apelo que podemos fazer é em relação à confiabilidade do nosso processo de investigar. Uma pessoa que acreditava, em 1920, que Trotsky tinha tido um papel decisivo na Revolução Russa e que foi forçada pela polícia soviética a mudar de opinião, em 1930, não pode dizer que *sabe* qual foi o papel desempenhado por Trotsky naquele evento – e não porque não pode acessar os fatos relevantes, mas porque não tem condições de investigar adequadamente. Mesmo hoje em dia, não podemos assegurar que temos acesso aos fatos que permitiriam uma crença correspondente à verdade dessa questão, porém, apenas podemos investigar a respeito – podemos reunir nossos melhores esforços para determinar um curso de ação bem-sucedido.¹¹

CONSIDERAÇÕES FINAIS: CONHECIMENTO SOBRE DISTOPIAS

Vimos, neste texto, que Russell argumenta de maneira razoável que não podemos ter conhecimento sobre valorações, pois tais reflexões não adquirem um caráter objetivo. Vimos também que essa conclusão de Russell contraria uma noção comum, a de que adquirimos conhecimento, quando refletimos sobre valores. Russell parece preferir deixar de lado essa noção comum, bem como sua própria filosofia social, para sustentar uma compreensão da verdade como correspondência. Em outras palavras, Russell está comprometido com uma distinção entre fatos e valores, a qual traz complicações para suas próprias ideias sobre a sociedade. Como alternativa a esse dilema, vimos a teoria da valoração de Lewis, a qual apresenta a objetividade de juízos valorativos em continuidade com a objetividade de juízos factuais. Ao associar essa teoria da valoração à teoria da investigação da Dewey, mostramos que é possível conceber as reflexões sobre valores em processos investigativos, os quais, quando bem-sucedidos, culminam em verdade e justificação.

Dessa forma, retomando a questão do estatuto epistêmico da filosofia social de Russell e da distopia de Huxley, podemos salvar a noção comum de que obtemos conhecimento a partir dessas obras e discussões, pois estamos

¹¹ Podemos levantar a questão de que a abordagem pragmatista pressupõe uma ordem social democrática que não impeça a investigação. De fato, Dewey entende a ciência e a democracia como duas instituições que sustentam uma à outra (cf. DEWEY, 2008; cf. também FESTENSTEIN, 2018). Assim, podemos conceber a sociedade democrática em um esforço contínuo de investigação, no qual aprendemos com as experiências do passado, desenvolvendo uma razão valorativa que evolui, ao longo da história. Discutir essa questão de maneira pormenorizada foge aos objetivos do presente texto.

diante de resultados de investigações. Ou seja, Russell, assim como Huxley e outros autores de filosofia social e da tradição utópica e distópica, estava realizando investigações sobre como poderia ser uma sociedade ideal ou, de maneira mais precisa, sobre o funcionamento de certos arranjos sociais.¹² Vejamos como descrever o contexto dessas investigações.

Podemos considerar que a situação indeterminada de dúvida que antecede a investigação é a de não compreender completamente a relevância de avanços científicos e tecnológicos e de não ter um posicionamento definido a respeito deles. O sentimento de confusão que acompanha essa situação é familiar para quem vive no mundo contemporâneo, e é razoável supor que Russell e Huxley já passavam por isso, no início do século XX. Nesse caso, a formulação do problema, que motiva a investigação, envolve identificar quais são os avanços científicos e tecnológicos, que, se implementados, terão consequências sobre a vida individual e social. Além disso, o problema leva em conta o contexto em que tais avanços técnicos podem ser usados. No caso que estamos tomando como exemplo, tanto Huxley quanto Russell identificam que a engenharia genética, as drogas psicoativas e as técnicas de controle psicológico podem ser usadas para atender ao interesse de quem detém o poder ou o controle do capital.

Dessa forma, as hipóteses que são levantadas dizem respeito a consequências dessas técnicas e tecnologias no contexto indicado. Assim, podemos cogitar que uma estrutura de castas pode surgir; podemos aventar a perda de direitos trabalhistas, numa tal sociedade; podemos projetar um aumento na liberdade sexual, já que a reprodução será feita apenas em laboratório; podemos imaginar as consequências disso, na arte e na filosofia e também na prática científica. Essas consequências podem ser consideradas factuais, e tanto Russell quanto Huxley as apresentam junto a muitas outras. Mas, em meio a essas hipóteses, podem surgir hipóteses valorativas, de que certas consequências serão agradáveis ou desagradáveis, boas ou ruins, justas

¹² A tradição de discussão sobre valores geralmente toma conceitos bastante abstratos, como os fins da ação humana. Isso entra em conflito com a abordagem que este artigo está desenvolvendo, pois contextos de investigação surgem de situações indeterminadas vivenciadas e oferecem soluções localizadas. Isto é, podemos encontrar o melhor arranjo social (ou descartar algum que seja ruim) para certa situação vivenciada por uma comunidade; contudo, não temos condições de investigar sobre como é a *sociedade ideal* em geral. De modo análogo, nossas investigações podem apontar para o que seria, por exemplo, uma solução *justa* a um dado problema, mas não teríamos condições de constituir um contexto para investigar sobre o que é a *justiça*. Isso é discutido de maneira mais profunda por Dewey (1970). Em contextos de investigação, devemos considerar a valoração em termos de meios e de fins que temos em vista – e nunca em relação a fins absolutos, extrínsecos às situações vivenciadas.

ou injustas. Essas hipóteses surgem na própria experiência de leitura.¹³ E o raciocínio que desenvolvemos, a partir de cada uma das hipóteses, será também factual e valorativo. Huxley aproveita-se disso, em sua obra, ao desenvolver os valores adotados por seus personagens, conduzindo o leitor a raciocinar sobre seus próprios valores. Russell, por outro lado, adota sua postura objetivista, mantendo-se mais próximo às consequências factuais obtidas das hipóteses sobre questões de fato.

Em função do desdobramento das hipóteses nos termos do problema formulado, chegamos à etapa final da investigação, o teste. Russell e Huxley elaboram posicionamentos sobre as consequências dos avanços tecnológicos, os quais, na perspectiva pragmatista, se traduzem em cursos de ação que terão a potencialidade de nos conduzir a experiências valorativas do primeiro tipo, isto é, a percepções de qualidades valorativas. Isso não é tão claro na obra de Russell, uma vez que, tendo insistido ao longo do livro em discussões factuais, ele se resume nos capítulos finais a apresentar sua visão de que o conhecimento sem sabedoria pode ter consequências desastrosas: “[...] o homem embriagado de poder é destituído de sabedoria, e enquanto ele governar o mundo, o mundo será um lugar desprovido de beleza e de alegria” (RUSSELL, 2009, p.194). Já Huxley, em sua estratégia literária, apresenta a percepção de qualidades valorativas por parte de seus personagens, diante dos desdobramentos da narrativa. Tal valoração é distópica, já que seus personagens, com os quais os leitores vão se identificando ao longo do livro, acabam por ser marginalizados ou exilados. Mas Huxley observa que essa valoração não é necessária e universal, visto que um de seus personagens, o escritor chamado Helmholtz Watson, adota uma postura de resignação, buscando ver o lado bom de seu exílio (HUXLEY 2014, p. 273-274). Ainda assim, não podemos negar que Huxley e Russell, assim como seus leitores, sabem que a sociedade descrita é, em geral, distópica. Isso porque, em primeiro lugar, as investigações feitas pelos autores resultam, por parte dos leitores, na percepção de qualidades valorativas, ou seja, na criação de valorações do primeiro tipo de Lewis. Assim, as hipóteses levantadas, de que os avanços técnicos apresentados teriam consequências ruins, geram, no curso da investigação, propostas de cursos de ação que nos conduzem à percepção de qualidades valorativas primárias. Considerando que obtemos harmonia nesse trecho do fluxo da experiência, podemos atribuir ao resultado da investigação o conceito pragmatista de verdade ou, como prefere Dewey, assertabilidade garantida. Além disso, podemos justificar

¹³ O processo pelo qual essas experiências surgem foi analisado como similar ao processo de criação de efeitos em laboratório, em Cunha (2018).

essa conclusão com base na confiança que temos nas investigações feitas por Huxley e por Russell e que acompanhamos de perto, ao ler suas obras.

É certo que o grau de justificação que atribuímos pode não ser tão alto assim – pode ser baseado na autoridade desses grandes pensadores. Todavia, podemos sempre investigar mais, considerar os resultados de outras investigações, desenvolver e utilizar outros métodos para raciocinar e argumentar sobre os desdobramentos das hipóteses, propondo cursos de ação e a obtenção de experiências de valoração. É certo, por fim, que podemos tomar as conclusões de Russell e de Huxley, bem como outras obras de filosofia social e de arte distópica, como conhecimento obtido em investigações passadas a respeito de melhorias na organização social. Como tal, esse conhecimento tem seu domínio restrito ao contexto de investigação que foi instituído naquela ocasião – esse conhecimento é uma resposta a um problema específico, formulado a partir de uma situação de dúvida específica. Não temos a ilusão de produzir conhecimento absoluta e universalmente válido e necessário. O melhor que podemos fazer é prosseguir na investigação sobre como melhorar nossos arranjos sociais – e, nesse prosseguimento, podemos empregar o conhecimento obtido por Russell e Huxley de maneira heurística, como sugestões de arranjos que podem ou que não podem dar certo.

Agradecimentos: Este texto se beneficia de discussões que tive com Alexander Linsbichler, Caroline E. Murr e Tiago Ponti. Agradeço também a três avaliadores(as) anônimos(as), pelos comentários e sugestões.

CUNHA, I. F. Valores, Verdade e Investigação: uma alternativa pragmatista ao não cognitivismo de Russell. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 3, p. 245-268, Jul./Set., 2020.

Abstract: This article presents a pragmatist framework to understand the epistemic status of valuations produced upon reflection on social consequences of scientific and technological proposals. The problem is set following Bertrand Russell's considerations on the impact of science on society. Russell argues that valuating social arrangements falls beyond the limits of knowledge, because valuations cannot be true or false in the sense of correspondence. This leads social thought to a deadlock, since one cannot know that a given social arrangement would be undesirable or inadequate. This article sketches an alternative from Clarence Irving Lewis's works on valuation taken in continuity with John Dewey's theory of inquiry. This alternative framework assumes epistemic notions of truth and

justification, allowing that valuations can be construed in contexts of inquiry and thus as objects of knowledge.

Keywords: Epistemology. Social Philosophy. Dystopia. Russell. Pragmatism.

REFERÊNCIAS

AYER, Alfred Jules. **Language, Truth and Logic**. London: Penguin, 2001 [1936].

CARNAP, Rudolf. Theoretische Fragen und praktische Entscheidungen. **Natur und Geist** v.2, n.9, p.257-260, 1934.

CUNHA, Ivan F. da. Utopias and Dystopias as Models of Social Technology. **Principia** v.19, n.3, p.363-377, 2015.

CUNHA, Ivan F. da. Constructing dystopian experience: a Neurath-Cartwrightian approach to the philosophy of social technology. **Studies in History and Philosophy of Science** v.72, p.41-48, 2018.

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. **Verdade e Investigação**. São Paulo: EPU, 2001.

DEWEY, John. **Experience and Nature**. New York: Dover, 1958 [1929].

DEWEY, John. **Theory of Valuation**. In: NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf; MORRIS, Charles. (Orgs.). *Foundations of the Unity of Science*. Volume 2. Chicago: Chicago University Press, 1970 [1939], p.379-447.

DEWEY, John. **Democracy and Education**. New York: Macmillan, 2008 [1916].

DEWEY, John. **Logic: the theory of inquiry**. In: BOYDSTON, Jo Ann. (Org.). *The Later Works*. Volume 12. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2008 [1938].

FESTENSTEIN, Matthew. **Dewey's Political Philosophy**. In: ZALTA, Edward N. (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018), 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/dewey-political/>. Acesso: 29.09.2018.

HAACK, Susan. **Filosofia das Lógicas**. Trad. C. A. Mortari & L. H. Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2002 [1978].

HOOKEYWAY, Christopher. **Pragmatism**. In: ZALTA, Edward N. (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016), 2016. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/pragmatism/>. Acesso: 21.12.2018.

HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. Trad. L. Vallandro & V. Serrano. São Paulo: Globo, 2014 [1932].

JAMES, William. **Essays in Radical Empiricism**. New York: Dover, 2003 [1912].

LE GUIN, Ursula K. **Os Despossuídos**. Trad. S. L. de Alexandria. São Paulo: Aleph, 2017 [1974].

LEWIS, Clarence Irving. **An Analysis of Knowledge and Valuation**. La Salle: Open Court, 1946.

LEWIS, Clarence Irving. **Mind and the World-Order**. New York: Dover, 1956 [1929].

LEWIS, Clarence Irving. **Experience and Meaning**. In: GOHEEN, John D.; MOTHERSHEAD JR., John L. (Orgs.). *The Collected Papers of Clarence Irving Lewis*. Stanford: Stanford University Press, 1970 [1934], p.258-76.

ORWELL, George. **1984**. Trad. W. Velloso. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2000 [1949].

PEIRCE, Charles Sanders. **The Fixation of Belief**. In: HOUSER, Nathan; KLOESEL, Christian (Orgs.). *The Essential Peirce*. Volume 1. Bloomington: Indiana University Press, 1992 [1877], p.109-123.

PEIRCE, Charles Sanders. **How to Make Our Ideas Clear**. In: HOUSER, Nathan; KLOESEL, Christian (Orgs.). *The Essential Peirce*. Volume 1. Bloomington: Indiana University Press, 1992 [1878], p.124-141.

PIGDEN, Charles R. **Bertrand Russell: Moral Philosopher or Unphilosophical Moralist?**. In: GRIFFIN, Nicholas. (Org.). *The Cambridge Companion to Russell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.475-506.

ROSENTHAL, Sandra B. *C. I. Lewis in Focus: the pulse of pragmatism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007.

RUSSELL, Bertrand. **Marriage and Morals**. New York: Liveright, 1970 [1929].

RUSSELL, Bertrand. **The Impact of Science on Society**. New York: Routledge, 1985 [1952].

RUSSELL, Bertrand. **Theory of Knowledge: the 1913 manuscript**. New York: Routledge, 1992 [1984].

RUSSELL, Bertrand. **Philosophical Essays**. New York: Routledge, 1994 [1910].

RUSSELL, Bertrand. **The Philosophy of Logical Atomism**. Chicago: Open Court, 1998 [1918].

RUSSELL, Bertrand. **The Analysis of Matter**. Nottingham: Spokesman, 2007 [1927].

RUSSELL, Bertrand. **The Scientific Outlook**. New York: Routledge, 2009 [1931].

RUSSELL, Bertrand. **Education and Social Order**. New York: Routledge, 2010 [1932].

RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. 3 Volumes. Trad. H. Langone. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015 [1945].

SÁNCHEZ GARCÍA, Victoria Paz. A Review of Morton White's Criticisms Concerning Clarence Irving Lewis' Theory of Valuation and Normativity. *Cognitio* v.18, n.2, p.259-272, 2017.

VAN ROOJEN, Mark. **Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism**. In: ZALTA, Edward N. (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018), 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>. Acesso: 03.09.2018.

ZAMYATIN, Yevgeny. **Nós**. Trad. G. Soares. São Paulo: Aleph, 2017 [1924].

Recebido: 17/01/2019

Accito: 24/02/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO

“VALORES, VERDADE E INVESTIGAÇÃO: UMA ALTERNATIVA PRAGMATISTA AO NÃO COGNITIVISMO DE RUSSELL”

*Vinicius França Freitas*¹

Referência do texto comentado: CUNHA, I. F. da. Valores, Verdade e Investigação: uma alternativa pragmatista ao não cognitivismo de Russell. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 245 – 268 2020.

O artigo ‘Valores, verdade e investigação: uma alternativa pragmatista ao não cognitivismo de Russell’, de autoria de Ivan Ferreira da Cunha (2020), em uma apresentação clara e objetiva, propõe uma teoria pragmatista do conhecimento inspirada nos trabalhos de Clarence Lewis e John Dewey. A teoria proposta pelo autor teria o mérito de permitir a avaliação do estatuto epistêmico de juízos valorativos, como, por exemplo, “um arranjo social de determinado tipo é benéfico/agradável/utópico”. Em pensamentos como o de Bertrand Russell, apoiados sobre uma noção correspondencial de verdade, juízos valorativos como esses não seriam passíveis de avaliação do ponto de vista epistêmico: enquanto juízos subjetivos, permanecendo no domínio das preferências pessoais, eles não guardariam qualquer correspondência com a realidade. Cunha (2020) nota, no entanto, que cada um de nós tem uma intuição de que esses juízos constituem conhecimento. Por exemplo, temos a “sensação” de que os juízos valorativos do próprio Russell – e também de Aldous Huxley – sobre os impactos negativos dos avanços tecnológicos em

¹ Pós-Doutorando PNPd/CAPES - PPG-Fil UFMG, Belo Horizonte, MG – Brasil. Editor da *Revista Estudos Hum(e)anos*.  <https://orcid.org/0000-0002-8304-4732> E-mail: ffviniicius@yahoo.com.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.18.p269>



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

sociedades futuras são verdadeiros. A teoria pragmatista proposta pelo autor pretende explicar o estatuto epistêmico desses juízos que intuitivamente aceitamos como conhecimento.

Em sua teoria, Cunha (2020) recorre à compreensão de Lewis sobre os “juízos de atribuição de propriedade objetiva” (a avaliação de que um objeto tem determinado valor), valorações que, do ponto de vista da ciência, seriam como hipóteses que criariam uma expectativa de que, se certas ações forem realizadas, seria possível presenciar certos acontecimentos (por exemplo, a excelente performance de um músico) e/ou experienciar certas sensações (por exemplo, o prazer ao ouvir o músico a tocar). O juízo valorativo é verdadeiro, desde que a ação concretizada leve a presenciar os acontecimentos previstos e/ou experienciar as sensações esperadas. Cunha (2020) também recorre à teoria da investigação de Dewey. A valoração é compreendida como uma estratégia de ação para se resolver um problema formulado em virtude de se estar em um estado de dúvida. As hipóteses (juízos valorativos) são apresentadas para se deixar esse estado, rumo a um estado de crença. Essa hipótese só adquire valor de verdade, quando considerada dentro de seu contexto de investigação. Na teoria pragmatista proposta por Cunha (2020), um juízo valorativo determina um curso de ação que é a solução para o estado da dúvida. A ação, quando realizada, conclui o processo investigativo. Quando certos acontecimentos são presenciados e certas sensações experimentadas, a hipótese (juízo valorativo) está confirmada. A avaliação da verdade do juízo valorativo (o teste operacional) depende da possibilidade de se verificar se esse juízo corresponde às expectativas que ele propõe. Conhecimento é saber que uma crença é um bom guia para ação, enquanto a justificação dessa crença é a própria investigação realizada.

Ao meu ver, Cunha (2020) argumenta de maneira pertinente em favor de sua teoria pragmatista do conhecimento, apropriando-se de maneira original de aspectos do pensamento de Lewis e Dewey. Se estou certo em minha leitura, a estratégia do autor consiste em apontar a objetividade presente em cada uma das quatro etapas do processo de formulação de juízos valorativos. Isto é, a objetividade (que parece ser exigida, para que haja verdade e, conseqüentemente, o conhecimento) encontra-se nos processos da dúvida, da formulação de um problema, da elaboração de uma hipótese (juízo valorativo) e do teste operacional dessa hipótese. Desse modo, juízos valorativos (resultados de processos de investigação), passando por cada uma dessas etapas, tornar-se-iam conhecimento, desde que atendessem às expectativas – que também poderiam ser avaliadas objetivamente – pelos juízos propostos.

Gostaria de apresentar duas observações pontuais acerca do projeto de Cunha (2020) de fundamentar uma teoria pragmatista do conhecimento. Em primeiro lugar, não estou certo se todos os juízos valorativos poderiam ser avaliados a partir dessa teoria. Os processos de avaliação dos próprios juízos valorativos expostos por Russell e Huxley acerca de sociedades distópicas parecem precisar de um esclarecimento adicional, em específico, no que diz respeito ao teste operacional das hipóteses. A princípio, não parece que dispomos dos fatos necessários – ou pelo menos de uma quantidade suficiente desses fatos – para empreender a verificação dos juízos valorativos de Russell e Huxley. Os fatos para se avaliar o estatuto epistêmico de um juízo factual “todos os corvos são pretos” estão, é claro, quase que imediatamente disponíveis. Com efeito, posso dirigir-me a uma praça ou a um zoológico, para observar um número considerável de corvos pretos. Do mesmo modo, o teste operacional da hipótese valorativa “meu vizinho é um bom músico” também me parece realizável, na medida em que posso dirigir-me ao conservatório e ouvir atentamente ao ensaio de meu vizinho, ou mesmo esperar até o momento de sua apresentação.

Contudo, no caso da avaliação das hipóteses a propósito de sociedades distópicas, os fatos a partir dos quais os testes operacionais devem ser realizados não parecem estar disponíveis da mesma maneira daqueles dois outros exemplos. As hipóteses de ambos concernem ao futuro e a uma diversidade de fatores que não são passíveis de observação imediata, ainda que possamos especular sobre eles. Podemos conjecturar, com certo grau de probabilidade, sobre os impactos de certos avanços tecnológicos sobre nossa sociedade (a partir, por exemplo, do efeito de outros avanços em nossa sociedade, presentemente); podemos conjecturar com certo grau de probabilidade sobre efeitos danosos desses avanços, na vida humana futura. Contudo, a impressão que tenho é de que, nesses casos, estaríamos testando as hipóteses com o que me parecem ser conjecturas, não fatos, como no caso dos corvos e do músico. Talvez este seja um ponto que merecesse um esclarecimento adicional.

A segunda observação é mais intuitiva que teórica. Tenho a impressão de que, mesmo após a avaliação do estatuto epistêmico dos juízos valorativos de Russell e Huxley, na perspectiva proposta por Cunha (2020), não conhecemos o que é uma sociedade prejudicial/desagradável/distópica. Em outras palavras, julgo que podemos conhecer apenas o que seria uma sociedade distópica “para” Russell e Huxley. É possível que esses autores tenham sido capazes de

enumerar diversas ocorrências que podemos esperar em sociedades futuras, em função dos avanços científicos e suas consequências sociais negativas.

Porém, não estou certo de encontrar uma compreensão clara do que constitui uma sociedade distópica, na realidade. Intuitivamente, parece-me que podemos avaliar adequadamente a verdade – algo como a “pertinência” – dos juízos desses autores, sem podermos, no entanto, dizer o que é uma sociedade indesejável, independentemente de suas visões. As referências de Cunha (2020) à relevância do contexto reforçam essa impressão: “esse conhecimento tem seu domínio restrito ao contexto de investigação que foi instituído naquela ocasião”. A verdade e o conhecimento dos juízos valorativos estão restritos aos pensamentos de Russell e Huxley, ao contexto das investigações empreendidas por esses autores. Como consequência, não sei se conheço o que é uma sociedade distópica, mesmo que, a partir da leitura de seus escritos, eu possa julgar que tenho o conhecimento do que é uma sociedade indesejável para Russel e Huxley.

REFERÊNCIA

CUNHA, Ivan Ferreira da. Valores, Verdade e Investigação: uma alternativa pragmatista ao não cognitivismo de Russell. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 245 –268, 2020.

Recebido: 22/6/2020

Accito: 23/6/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO


“VALORES, VERDADE E INVESTIGAÇÃO: UMA ALTERNATIVA PRAGMATISTA AO NÃO COGNITIVISMO DE RUSSELL”

Susana de Castro¹

Referência do texto comentado: CUNHA, I. F. da. Valores, Verdade e Investigação: uma alternativa pragmatista ao não cognitivismo de Russell. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 245-268, 2020.

Em seu texto, Ivan F. da Cunha (2020) apresenta um dos maiores embates da filosofia contemporânea, a saber, a divisão entre realistas e não realistas, em outras palavras, entre aqueles que acham que a divisão metafísica entre real e aparente é fundamental, para definir um critério de verdade correspondentista, e aqueles que não acham que essa diferença seja importante. Mostra por que, apesar de realista e correspondentista, Russell defende, na parte final do *The Scientific Outlook*, que a ciência não pode ser a única a definir os rumos da sociedade, pois isso nos levaria à possibilidade de que uma oligarquia detentora dos meios de financiamento da pesquisa científica e de seu direcionamento, para a aplicação do conhecimento científico no desenvolvimento de tecnologias, definisse que toda pesquisa e tecnologia fosse direcionada para o aprimoramento dos modos de produção – inclusive com o desenvolvimento de tecnologia genética voltada para a criação de castas de trabalhadores dóceis ao sistema de trabalho.

De acordo com Russell, a ciência precisa da “sabedoria”, ou dos valores, a fim de não ser pervertida para atender exclusivamente aos interesses de alguma oligarquia econômica. “Fatos” e “valores” são duas coisas distintas, para Russell. Por causa de sua adesão ao realismo, isto é, ao objetivismo correspondentista,

¹ Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-6290-2729> E-mail: decastrosusana@terra.com.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.19.p273>



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

ele, entretanto, não atribui conhecimento aos juízos de valores. Por essa razão, Russell não concorda com a concepção instrumental e funcionalista da ciência defendida por John Dewey, segundo a qual a ciência não é determinada pela busca por afirmações verdadeiras, mas por instrumentos que *funcionem*. Ou seja, uma concepção de ciência guiada por noções como “o que é melhor para determinada situação e contexto”.

Contra essa versão de que a análise do que é prejudicial ou benéfico para a sociedade tem um caráter valorativo e não cognitivo, pois não está baseada em fatos, mas sim em escolhas subjetivas, Cunha (2020) apresenta a teoria pragmatista dos três tipos de valoração de C. I. Lewis e a teoria do conhecimento como investigação de Dewey.

No terceiro sentido de valoração, “atribuição da propriedade objetiva de ser valioso a um existente ou possível existente”, proposto por Lewis, Cunha (2020) encontra elementos para fundamentar a tese de que há juízos valorativos que são cognitivos. Dizer, por exemplo, que meu vizinho é um bom músico é um juízo que emite um valor, mas tem uma carga alta de objetividade, uma vez que se baseia em fatos objetivos, como o de ele ser, por exemplo, músico de uma orquestra famosa.

Uma questão importante levantada por Cunha (2020), para enfraquecer a tese de que juízos valorativos não são cognitivos, é a análise do entendimento compartilhado que podemos ter a respeito, por exemplo, de um romance distópico como *Admirável Mundo Novo*. O romance levanta elementos suficientes para que o leitor retire dele um conteúdo cognitivo, a saber, o entendimento dos malefícios de uma sociedade dominada exclusivamente por ideais econômicos do consumo e da ciência. Assim, apesar de não se basear em fatos, porém, em um juízo de valor sobre como uma sociedade nesses moldes seria, Huxley promove um conteúdo ficcional que pode ser compartilhado.

Há quem diga que Aldous Huxley teria lido o livro de Russell, *The Scientific Outlook*, antes de escrever *Admirável Mundo Novo* e se inspirado nesse livro (CONGDON, 2011, p. 86). De qualquer forma, como afirma Cunha (2020), as predições negativas de Russell acerca de um futuro dominado pela ciência e tecnologia e desprovido de sabedoria aparecem no livro de Huxley.

Como segundo elemento, contra a tese de Russell de que juízos valorativos são não cognitivistas, Cunha (2020) traz a teoria pragmatista da investigação, originada nos trabalhos de Peirce e desenvolvidas pela obra de John Dewey. Para julgar se determinada ação no futuro trará benefícios, ou

não, é necessário investigar o passado, elaborar um problema e uma hipótese para a solução desse problema. Pode ser, é claro, que a solução apresentada acabe se mostrando equivocada no futuro, mas, de qualquer modo, dado o processo de elaboração do juízo, pode se dizer que há argumentos suficientes para sustentar determinada posição e que esses argumentos são facilmente verificados por outros. Assim, ao afirmar que meu vizinho é bom músico, emito um juízo verdadeiro, na medida em que minha crença está baseada em uma investigação que fiz acerca da formação do meu vizinho e sua longa experiência como músico. Além, é claro, das experiências pessoais que tenho, ao escutá-lo ensaiar todas as manhãs.

Penso que o trabalho de Cunha (2020) se enriqueceria bastante com a análise da obra do neopragmatista Richard Rorty (2008). Para o americano, o pragmatista é (i) um antiessencialista, (ii) alguém que nega que haja diferença entre fato e valor, e (iii) alguém que nega que haja um fundamento do conhecimento no “real”, e para quem a verdade é o resultado da busca por consenso na “conversação”. Rorty sempre salientou, além disso, a importância da imaginação para o conhecimento. Na verdade, ele mostra como a razão fica a reboque da imaginação, na ordem do conhecimento. Por isso, não hesitaria em sustentar que não há diferença “substancial” entre o tratado filosófico de Russell, o científico de algum geneticista de renome e o romance de Huxley. Todos buscam “convencer” o público acerca da importância e “verdade” de suas teorias.

Assim, Rorty concordaria com Cunha (2020) de que a leitura da obra de Huxley leva o leitor a certas conclusões que podem ser justificadas e compartilhadas, por isso, o conteúdo da obra de ficção não pode ser tomado como algo não compartilhado. É evidente, para Rorty, que a ficção produz conhecimento, mesmo que seu “fundamento” seja da ordem de hipóteses e suposições sobre a sociedade no futuro. Diferentemente, talvez, de Cunha (2020), para Rorty não há nenhum sentido em falar de uma realidade que serve de fundamento a teorias, hipóteses, julgamentos. Por isso, para ele não há diferença entre fato e valor. Toda “teoria” passa pela capacidade de convencimento, persuasão, do discurso, para ser chamada de verdadeira. Por isso, ela não pode ser “eterna”. Toda teoria em vigor pode, amanhã ou depois, ser substituída por outra melhor. O critério fundamental para a escolha de certa hipótese como verdadeira é sua capacidade utilitária, isto é, sua capacidade de gerar o maior número de benefícios ao maior número de pessoas.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Ivan Ferreira da. Valores, Verdade e Investigação: uma alternativa pragmatista ao não cognitivismo de Russell. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 245 –268, 2020.

RORTY, Richard. **Consequences of pragmatism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, [1982] 2008.

CONGDON, Brad. **Community, Identity, Stability**: The Scientific Society and the Future of Religion in Aldous Huxley’s Brave New World”. In: English Studies in Canada, 37.3-4. Setembro-Dezembro, 2011. P. 83-105.

Recebido: 22/6/2020

Accito: 23/6/2020

CAPITALISMO COMO PRÁTICA SOCIAL?: OS POTENCIAIS E DESAFIOS DE UMA APROXIMAÇÃO ENTRE O *PRACTICE TURN* EM TEORIA SOCIAL E A INTERPRETAÇÃO DO CAPITALISMO


Leonardo da Hora¹

Resumo: Este artigo procura apresentar e discutir tentativas recentes em filosofia social de analisar e interpretar o capitalismo, a partir de uma perspectiva praxeológica. O *practice turn* em teoria social procurou superar o dualismo entre agência e estrutura, ou entre ação e sistema, por meio da noção de prática social. Seria possível então interpretar o capitalismo como um tipo específico de prática social? Para tentar encaminhar essa questão, explicita-se brevemente, em um primeiro momento, em que consiste o *practice turn* em teoria social. Num segundo momento, analisa-se e se discute a proposta de Rahel Jaeggi de conceber a economia como uma rede de práticas sociais. Em seguida, expõe-se e se avalia a tentativa de Christian Lotz em ver, no dinheiro, a chave para compreender aquilo que ele chama de esquema capitalista. Por fim, conclui-se, chamando a atenção para os potenciais e desafios ligados ao empreendimento de interpretar o capitalismo em função de uma teoria da prática, sugerindo que um aprofundamento na análise da imaginação especificamente capitalista, vinculando-a com a típica plasticidade e diversidade do capitalismo, possa ajudar a avançar nesse campo.

Palavras-chave: Filosofia social. Capitalismo. Prática social.

INTRODUÇÃO

Interpretar o fenômeno social moderno de produção e circulação de bens e produtos que assumem a forma de mercadorias, assim como o processo de acumulação de riqueza monetária e a dinâmica de expansão da mercantilização e monetarização de diversos setores sociais, constitui um desafio para a ciência econômica, para a teoria social e para a filosofia. Podemos nos referir a tal fenômeno social como “capitalismo” ou como “economia de mercado”. O fato é que duas grandes tendências de análise do que aqui preferimos chamar de capitalismo parecem dominar o cenário.

¹ Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-0567-0770> E-mail: leonardojorgehp@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.20.p277>



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

De um lado, temos uma interpretação de viés individualista da “economia de mercado”, associada frequentemente às principais correntes da teoria econômica ortodoxa ou neoclássica. Em poucas palavras, o modelo do *homo economicus* explica a ação, recorrendo a fins, intenções e cálculos racionais individuais; a ordem econômica é, então, um produto da combinação de interesses individuais de maximização da utilidade. Haveria, por conseguinte, nesse caso, uma subestimação do aspecto social, coletivo e, em alguma medida, inconsciente, das normas e fatores que moldam os interesses e coordenam as ações dos atores, bem como da própria dinâmica econômica, que muitas vezes ultrapassa a compreensão individual dos agentes sociais.

De outro lado, *grosso modo*, temos uma leitura do “capitalismo” de viés “estruturalista”, “funcionalista” ou “sistêmico”, associada a certas vertentes da teoria sociológica e a boa parte do marxismo. Nesse caso, o capitalismo pode ser visto como um “sujeito automático”, como um sistema autonomizado, o qual possui uma dinâmica própria de natureza reificada que não apenas ultrapassa a compreensão dos atores, mas também se impõe a estes, enquanto algo “externo” e inescapável, na forma de um processo de dominação impessoal e totalitário, que englobaria completamente o mundo contemporâneo, incluindo o mais íntimo das subjetividades (POSTONE 1996; VIOULAC, 2009; 2013; JAPPE, 2003; KURZ, 2011).

Nesse contexto, certas categorias, como valor, fetichismo e capital, designam os verdadeiros agentes sociais, na forma de macrossujeitos; os humanos, tanto os “capitalistas” quanto os “trabalhadores”, são meros portadores de relações sociais capitalistas e as vítimas de suas formas de socialização. Apesar do interesse filosófico de abordar o sistema capitalista como uma totalidade, essa abordagem levanta uma série de dificuldades. Acima de tudo, há o problema inerente a uma abordagem que ignora a questão da ação e das subjetividades e de como estas internalizam e, eventualmente, reagem aos imperativos sistêmicos. Portanto, a análise torna-se demasiado “sistêmica”, no sentido de que o capital reina sozinho, o valor se valoriza por si só, e não há mais conflitos sociais, resistências ou alternativas possíveis. Em suma, existe uma espécie de cisão ou abismo entre o âmbito macrossocial e o âmbito dos atores sociais, em proveito do primeiro e em detrimento do último.

Ora, hoje há uma tendência de “dessubstancialização” do social (CORRÊA, 2014), dentro de algumas orientações sociológicas que parecem questionar a perspectiva ontológica que privilegia exclusivamente a abordagem objetivista e sistêmica da realidade social, sem adotar, contudo, uma orientação

individualista. Na tentativa de superar alguns dos limites das duas leituras mencionadas acima, em relação ao fenômeno capitalista, não caberia então à filosofia social se apropriar, à sua maneira, dessa tendência? Como aponta Stéphane Haber (2012, p. 135), a filosofia social, em função do projeto que a anima, deve buscar se reconhecer em determinadas orientações das ciências sociais. Estas se mostram consumidoras e, sobretudo, produtoras de modelos interpretativos em teoria social, os quais possuem todas as qualidades necessárias para ser classificados como filosóficos.

1 O *PRACTICE TURN* EM TEORIA SOCIAL

A fenomenologia, a sociologia compreensiva, o interacionismo, cada um em seu próprio estilo, contribuíram, ao longo da história da teoria social, para desafiar o modelo da objetividade social como resultado congelado de ações passadas. Falta a este último precisamente o momento em que o social é efetivamente estruturado, o momento em que a sociedade se estabiliza, onde há participação e engajamento entre os atores envolvidos. Quando parte da sociologia de hoje reivindica o pragmatismo, reavivando em certo sentido esse movimento histórico que surge com os movimentos mencionados acima, é para fazer valer o ponto de vista do ator e do coletivo, os quais, confrontados com problemas e conflitos, improvisam soluções, com base, é verdade, em modelos de resolução disponíveis, mas também explorando *criativamente* as margens de indeterminação oferecidas pelas situações.²

Como observado por Andreas Reckwitz, desde a década de 1970, vários autores se dedicaram à construção de uma abordagem praxeológica: Pierre Bourdieu, mas também Anthony Giddens, Garfinkel, Latour, Charles Taylor etc. O que há de comum entre esses teóricos? Ao tentar uma síntese, Reckwitz (2002, p. 250) define as práticas sociais da seguinte maneira:

Uma “prática” (*Praktik*) é um tipo de comportamento rotineiro composta de vários elementos, interligados entre si: formas de atividades corporais, formas de atividades mentais, “coisas” e seu uso, um conhecimento de fundo na forma de compreensão, *know-how*, estados de emoção e conhecimento motivacional. Uma prática - uma maneira de cozinhar, consumir, trabalhar, investigar, cuidar de si mesmo ou de outros, etc. - forma, por assim dizer, um “bloco” cuja existência depende necessariamente

² Para um resumo desta tendência contemporânea em teoria social, ver Corrêa (2014).

da existência e da interconectividade específica desses elementos, e que não pode ser reduzido a nenhum desses elementos³.

É toda a compreensão da ordem social que muda com a abordagem praxeológica. Por exemplo, o modelo do *homo economicus* explica a ação, recorrendo a fins, intenções e interesses individuais; a ordem social é então um produto da combinação de interesses individuais. O modelo do *homo sociologicus* explica a ação, apontando para as normas e valores coletivos, nomeadamente as regras que expressam uma normatividade social; a ordem social é garantida por um consenso normativo. Por outro lado, a novidade das teorias das práticas sociais consiste em explicar e compreender as ações com base na reconstrução das estruturas simbólicas de conhecimentos, os quais, ao mesmo tempo, “capacitam” e limitam os agentes a interpretar o mundo de acordo com certas formas, e a se comportar correspondentemente. A ordem social, por conseguinte, não aparece como um produto da conformidade das expectativas normativas recíprocas, mas como ancorada em estruturas cognitivas e simbólicas coletivas, em um “conhecimento compartilhado” que enseja uma maneira socialmente compartilhada de dar sentido ao mundo. Além disso, ao contrário da perspectiva intersubjetiva do social, as práticas não pressupõem necessariamente interações.

Uma prática social específica contém formas específicas de conhecimento. Para a teoria da prática, segundo Reckwitz, esse conhecimento é mais complexo que o *knowing that*. Abrange maneiras de entender, saber-fazer, formas de querer e sentir que estão relacionadas uma com a outra, na prática. Em um sentido muito elementar, em uma prática, o conhecimento é um modo particular de “entender o mundo”. Essa maneira de entender é amplamente *implícita* e, em grande parte, *historicamente específica*. Além disso, o mundo social é, em primeiro lugar, povoado por práticas sociais diversas que são realizadas por agentes. Os agentes, por assim dizer, correspondem à performance das práticas (que inclui não apenas rotinas corporais, mas também mentais). Como portadores de uma prática, não são nem marionetes nem completamente autônomos. Eles entendem o mundo e a eles próprios, bem como o uso de *know-how* e de motivações, de acordo com a prática específica.

As teorias da prática são nitidamente menos “intelectualistas” do que as teorias da ação racional, incluindo a ação comunicativa, fortemente ancorada no modelo da argumentação racional. Sob a influência do primeiro Heidegger

³ Salvo indicação em contrário, as traduções das citações são de minha autoria.

e do último Wittgenstein, a prática é mais frequentemente interpretada de acordo com o modelo de um comportamento rotineiro, pré-reflexivo.

Isso não significa necessariamente, no entanto, que não haja a possibilidade de reflexividade ou de mudança social. O primado de um corpo humano não-reflexivo ou, então, de uma reprodução social idêntica não é inevitável. Pelo contrário, os autores que seguem a virada prática (*practice turn*) enfatizam cada vez mais que, em situações de crise, conflito ou crítica, o social se refaz de forma potencialmente inédita, o que também significa uma tendência para a dessubstancialização do social. A esse respeito, podemos aproximar a virada prática daquilo que Corcuff (2011, p. 14) chama de “novas sociologias”, relacionais e construtivistas:

Através de caminhos, às vezes inéditos, às vezes emprestados anteriormente, relacionais (*relationnaliste*) e muitas vezes construtivistas, as novas sociologias tentaram escapar das armadilhas do substancialismo, apontadas por Wittgenstein. O filósofo observou em nosso relacionamento com a linguagem a tentação de “buscar uma substância que responda a um substantivo”, isto é, o fato de considerar *a priori* que, por trás das palavras que usamos (“sociedade”, “o estado”, “trabalhador”, “família”, “mercado”, “gênero”, “classe”, “interesse”, “Identidade”, “subjetividade”, etc.), existem realidades homogêneas, bem definidas e fixas. Contra o substancialismo, as interrogações de inspiração relacional e construtivista dirigem o olhar para as relações sociais, processos históricos e uma pluralidade de usos sociais.

Assim, seguindo aqui Corrêa (2014), pode-se ler a sociologia contemporânea através do seu esforço progressivo de dessubstancialização do social, desde pelo menos os anos 1960-1970. Ervin Goffman, Harold Garfinkel, Norbert Elias, Pierre Bourdieu e Anthony Giddens são apenas alguns dos nomes mais famosos dessa tendência. A principal estratégia comum a todos, a fim de realizar essa árdua tarefa, foi o que Corcuff chamou de “relacionismo”, ou seja, a ideia de que a “substância” do social é, na verdade, um todo ou uma rede de relações e interações. Nesse sentido, o “relacionalismo” defende a ideia de que as relações são anteriores aos termos e, portanto, o que Durkheim escreve sobre o fato social tratado como “coisa” é, na realidade, nada mais do que um termo inventado e composto por um universo de relações que lhe são anteriores e constitutivas. Seja através da ênfase em ações interativas *in situ*, seja em interações face a face, como em Garfinkel (1967) e Goffman (1967), seja ainda pela ênfase em redes de interdependências ou configurações de muitos tipos, como em Elias (1984), ou mesmo na relação dialética entre

agência e estrutura, como em Bourdieu (1979) e Giddens (1984), o social como coisa parece ter sido um dos principais obstáculos a serem superados, na teoria social contemporânea.

Essa tendência se acentuou ainda mais recentemente, com a crescente influência do pragmatismo. Talvez possamos afirmar que o social deixa de ser o elemento explicativo dos fenômenos, para se tornar o que deve ser explicado a partir de relações, práticas e processos. Além disso, os locais privilegiados de compreensão do social *em processo de constituição* são situações particularmente problemáticas, isto é, momentos de crise, conflitos ou disputas. Se assim for, a reprodução social é percebida como incerta e indeterminada, onde existem múltiplos regimes de ação. Como tal, a reprodução coloca problemas em todos os momentos às pessoas. Dessa forma, uma teoria da ação deve explicar como os atores resolvem esses problemas. A resolução de problemas ocorre no espaço-tempo da situação problemática e, para resolver os problemas, os atores usam os recursos culturais e práticos disponíveis.

Em outras palavras, parte-se da hipótese de origem pragmática (cf. DEWEY, 2006) de que o social é o que se torna visível e o que se faz, se desfaz e se refaz, através de situações problemáticas, momentos críticos, controvérsias, negociações, crises etc. O social não é, portanto, o que explica a resolução do problema, mas, ao contrário, é o que emerge das suas formas de resolução. É o resultado provisório e contingente, não a causa. É por isso que, em vez de uma entidade fixa que ajuda a explicar outros elementos potencialmente dinâmicos e fluidos, o social é o resultado sempre aberto e em evolução que emerge da resolução de problemas.

Saímos, assim, dessa análise das diferentes tendências expressadas pela virada prática na teoria social e na sociologia com uma imagem do mundo social marcada pela dessubstancialização, pelo antifuncionalismo, e composta por um conjunto mais ou menos articulado de práticas, ações e regimes. Em particular, vemos uma concepção de reprodução social que é sempre arriscada, incluindo efeitos imprevistos, complexa e sujeita a situações problemáticas, crises, disputas e conflitos. Nesses momentos, os atores se mostram particularmente capazes de ter em conta os efeitos imprevistos, as críticas e os conflitos, bem como recorrer aos recursos disponíveis, a fim de reformular suas justificativas, práticas, instituições, em uma palavra, o próprio social.

2 RAHEL JAEGGI E A ECONOMIA COMO PRÁTICA SOCIAL

Vimos que essa nova metodologia pressupõe, até certo ponto, um determinado diagnóstico histórico das sociedades contemporâneas. Acreditamos que, se as sociedades analisadas por esses teóricos são sociedades capitalistas, não se pode entender completamente os fenômenos associados a esse tipo de reprodução social, a menos que tomemos em consideração a própria natureza do capitalismo, sua maneira específica de organizar a sociedade. É por isso que a questão de saber *o que constitui a especificidade da prática social capitalista* se torna aqui importante. Sem querer reduzir todos os fenômenos que podem ser estudados por essas novas sociologias a meros efeitos do capital, parece-nos importante, no entanto, reservar um lugar significativo para a análise da lógica da prática capitalista.

Com efeito, já existem tentativas nesse sentido, no campo da filosofia social: *compreender o capitalismo como prática social*. No que se segue, iremos avaliar como dois autores, Rahel Jaeggi e Christian Lotz, procuram realizar tal empreitada.

Começemos por Jaeggi. Em que consiste, então, essa abordagem prático-teórica da economia? Em primeiro lugar, Jaeggi resume as características da noção de prática (social) tal como ela a compreende. As práticas são sequências de ações simples que podem ser mais ou menos complexas e amplas e possuem um caráter (mais ou menos) repetitivo ou usual. Essas práticas são “sociais”, não porque envolvem necessariamente relações interpessoais ou a coordenação de relações sociais. Eles são “sociais”, porque só podem existir e serem entendidas no contexto de um domínio de sentido socialmente constituído. As práticas não dizem apenas respeito a ações intencionais. Devido à sua natureza repetitiva e habitual, elas podem ser baseadas em um conhecimento implícito, até certo ponto, desde que não sejam interrompidas ou confrontadas com problemas. As práticas não são “fatos brutos”. Elas devem ser interpretadas e entendidas como algo com certo significado. Isso é, elas são constituídas como práticas, através de interpretações. As práticas são regidas por normas; elas são organizadas em torno de uma ideia essencial do que significa, em geral, realizar essa prática. Finalmente, as práticas têm um *telos* inerente. Elas são direcionadas para um objetivo que poderá ser alcançado, se o engajamento for real.

Como Joas (1999), Jaeggi considera que uma análise centrada na prática – Joas prefere utilizar a noção de “esquemas estruturais” – enquanto

resultado dos efeitos intencionais e não intencionais das ações podem muito bem substituir a análise sistêmica. Na verdade, conceber a economia como um conjunto de práticas sociais não significa que esta seja simplesmente resultado de ações e intenções. As práticas são apenas parcialmente intencionais, explícitas e produzidas pela vontade e ações das pessoas. Elas não são completamente planejadas, mas “emergem”. Quando as práticas se “congelam” em instituições (entendidas como estados agregados de práticas), elas podem adquirir suas próprias dinâmicas e assumir uma vida própria, um fenômeno que é difícil de ver para as partes concernidas. Nesse caso, pode ser produtivo reexaminar os chamados fenômenos “sistêmicos”, de acordo com um esquema teórico-prático e institucional.

Em seguida, ela observa que as práticas estão inter-relacionadas através de um horizonte comum de interpretação, um horizonte que, por si só, torna essas práticas inteligíveis e funcionais. Esse conjunto de práticas mais ou menos articulado consiste no que Jaeggi chama de “forma de vida”. Para Jaeggi, as práticas e formas de vida constituem uma dialética de reprodução e de mudança social, de regras implícitas, as quais, em momentos de crise, se tornam explícitas e exigem reflexão e recriação:

Como resultado, formas de vida (tal como no caso de práticas isoladas) nem sempre são exercidas deliberadamente ou mesmo de modo refletido; podemos participar delas sem planejamento, intenção ou mesmo sem saber exatamente o que estamos fazendo. Também temos que levar em conta que as práticas sociais e as formas de vida são “materializadas” nas instituições e, ainda mais, “materialmente”, na arquitetura, em instrumentos e estruturas materiais que (mesmo que resultem de nossas próprias ações) *nos fazem agir*. Portanto: elas estabelecem limites para o que podemos fazer, assim como nos permitem fazer as coisas de uma certa maneira. Práticas e formas de vida, em suma, *são dadas, assim como criadas*. E eles podem desenvolver uma determinada dinâmica própria. No entanto, são algo que os seres humanos *fazem* e, portanto, *poderiam fazer de outra forma*. Isso fica claro assim que um certo conjunto de práticas e auto-compreensões atingem seus limites - quando as coisas não funcionam mais bem. Quando um conjunto de práticas é interrompido, isso não passa mais despercebido: o momento da crise força a reflexão e ajustes de práticas – uma recriação de práticas – que anteriormente eram pressupostas de modo irrefletido (*taken for granted*) (JAECCI, 2015, p. 9).

Em que medida, pois, as práticas econômicas são práticas sociais, as quais se agrupam com outros tipos de práticas sociais em uma forma de vida (e

compartilham as características mencionadas acima)? O que significa conceber o domínio econômico como um domínio de práticas sociais?

Jaeggi considera o campo da economia como aquele que, em poucas palavras, diz respeito à satisfação das necessidades reprodutivas da sociedade, isto é, à produção e à distribuição de bens e serviços. É fácil de ver, por isso, que cada elemento que entra em jogo aqui – por exemplo, a propriedade, a troca mercantil e o trabalho – pode ser visto como uma configuração de práticas e instituições sociais. Jaeggi argumenta que, desse ponto de vista, as práticas relacionadas a questões econômicas estão inter-relacionadas ou mesmo interligadas com outras práticas e interpretações não-econômicas. Eles fazem parte do que ela denominou “conjunto” de práticas sociais. Assim, tomando o exemplo da propriedade, Jaeggi observa que diferentes interpretações do título jurídico de “propriedade” são acompanhadas por diferentes práticas de aquisição, conservação e disposição do que é compreendido como propriedade, em uma ordem social. Podemos alienar mais ou menos sem limites, ou não; apropria-se de algo de maneiras diferentes, e certos modos de apropriação valem como criação de propriedade, outros não.

Da mesma forma, se nos voltarmos para o ato de troca mercantil, isso pode ser feito por proprietários privados independentes entrando no mercado, ou não; ele pode basear-se na ideia de reciprocidade ou em ideias de troca de presentes, sem um acordo explícito sobre recompensas imediatas ou futuras. As práticas de troca amparam-se em normas e regras características dessas formas particulares de troca e, portanto, essas formas devem ser inteiramente compreendidas em um contexto de práticas e interpretações. Como mostram as longas discussões antropológicas sobre o intercâmbio de doações, as próprias ideias de simetria e reciprocidade (para não mencionar as concepções básicas de alienabilidade e indiferença ligada à troca de bens) estão ligadas a um grande número de significados sociais mais amplos.

Jaeggi prossegue, salientando que o trabalho não é simplesmente uma atividade “bruta”, mas sim uma prática que existe dentro de uma estrutura social e normativa de reconhecimento. Não é a atividade como tal que constitui um “trabalho”, porém, o reconhecimento social da atividade como trabalho e o papel que a respectiva atividade tem, no processo social de cooperação. Cozinhar ou tocar piano pode ser visto como um trabalho ou não, dependendo de quem pratica tais atividades: o cozinheiro ou a dona de casa, o pianista ou o leigo não iniciado. Consequentemente, se é redutor entender as atividades do mercado como simplesmente uma “maximização das preferências” de agentes

puramente racionais, assim também seria errado reduzir o trabalho a uma “ação instrumental”. Trabalhar é uma atividade muito mais rica, composta por uma variedade de atitudes, habilidades simbólicas e comunicativas, marcadas por hábitos, costumes e modos de realização, os quais devem ser compreendidos em um contexto social mais amplo (cf. JAEGLI, 2015, p. 13-14).

Em todo caso, as práticas econômicas provaram ser dependentes e vinculadas a toda uma série de práticas “vizinhas”, extraeconômicas. Essas práticas se informam mutuamente, repousam uma sobre a outra e, em alguns casos, são mutuamente dependentes umas das outras. Enfim, constatamos que a própria economia é concebida em um sentido mais amplo, porque não é mais reduzida a atitudes comportamentais visando à maximização da utilidade que busca responder a interesses estreitamente definidos.

Se é assim, surge a questão de saber se esse caráter situado das práticas econômicas ainda é válido para as sociedades capitalistas. Não é uma característica definidora da sociedade capitalista que “a economia” (e a racionalidade econômica) se separou da rede de práticas sociais? Ou, como ressalta Karl Polanyi (2001): não é justamente o processo de “desincrustação” (*disembeddedness*) da economia e sua autonomização para fora de qualquer contexto social que constitui o traço particular (e ameaçador) das sociedades capitalistas? O capitalismo não seria, então, uma “forma de vida”, mas ameaçaria todas as formas de vida com sua dominação (e a dominação do trabalho abstrato e morto).

Jaeggi reconhece claramente que as práticas econômicas e as instituições do capitalismo assumem uma forma determinada e determinante, como a propriedade privada dos meios de produção, a existência de um mercado de trabalho “livre” e uma acumulação de capital orientada para o “ganho”, em vez de ser direcionada para as necessidades. As relações econômicas não só parecem ultrapassar outros aspectos da vida, mas também parecem desenvolver suas próprias dinâmicas que vão além dos fins subjetivos e do controle de seus participantes e que não podem ser confirmadas por eles, coletivamente. Isto é o que normalmente é referido como o caráter *sistêmico* da economia capitalista. Todavia, Jaeggi (2015, p. 20) enfatiza:

As atividades envolvidas ainda são *práticas*, baseadas em normas, agregadas em instituições e envolvidas no contexto prático mais amplo de uma forma de vida – mesmo se elas possam vir a ser “práticas fracassadas” em certo sentido. A organização capitalista da economia apenas *se apresenta ela mesma* como “desincrustada” ou “desnormalizada”, na medida em que sua

dinâmica consiste na dissolução dos limites éticos tradicionais enquanto expressos institucionalmente, por exemplo, em regulamentos e limitações pré-modernas, baseados nas corporações, da atividade econômica. Mas, argumento, isso também constitui sua própria e nova normatividade. O que está sendo designado aqui é apenas a ausência de um *ethos específico* e a substituição de uma norma e seu quadro institucional *por outro* – um *ethos* que se apresenta como eticamente “neutro” e baseado em preferências racionais e maximização de utilidade [...] Mesmo a ideia de troca universal, como eu indiquei, pressupõe, tanto quanto constitui uma forma de vida. Mesmo a prática que esconde seu “caráter de prática” ainda é uma prática [...] o “contexto da falta de contexto” ainda é um contexto. E o ethos de abolir relações e restrições éticas substanciais, como os que foram quebrados no curso das instituições econômicas “modernas” ou capitalistas (que são tanto um pressuposto quanto um efeito de tais relações), é ainda um *ethos* – o *ethos* do capitalismo.

A partir dessa caracterização das práticas capitalistas como algo que mascara seu caráter normativo e socialmente instituído, Jaeggi (2015, p. 20-21) pode conceber sua crítica da forma de vida capitalista:

Em vez disso, se as *práticas econômicas são conceitualizadas como práticas* dentro de um contexto mais amplo de práticas, como parte do tecido sociocultural da sociedade e se mesmo a dinâmica aparentemente inacessível e auto-movente dos processos econômicos deveria, em princípio, ser capaz de ser pensada como resultado, em qualquer caso, de uma cadeia complexa de práticas, o que surge é antes a perspectiva de renovar uma crítica do capitalismo como uma ordem social *irracional* em certo sentido [...] Parece haver algo de errado com uma ordem social que se baseia em uma ética que, ao mesmo tempo, oculta e se universaliza como “neutra”. E parece haver algo errado com práticas que não enxergamos como práticas e que são constituídas de tal forma que o fato de sua artificialidade (de serem feitas) é ocultado, como é o caso das forças econômicas que dirigem nossas vidas no capitalismo.

As observações de Jaeggi sobre o caráter social e historicamente construído de muitos pressupostos interpretativos das práticas econômicas me parecem corretas e justas. No entanto, o problema com essa análise é que ela não fornece adequadamente uma concepção *específica* da prática capitalista. É verdade que Jaeggi *designa* certos traços característicos da economia capitalista, como o trabalho “livre”, a busca de lucro ou a propriedade privada dos meios de produção, contudo, ela não os *analisa* realmente. Além disso, não estabelece uma clara distinção entre troca mercantil e economia capitalista. É por isso

que seu critério de crítica do capitalismo é bastante vago, reproduzindo a crítica geral da alienação, sem especificá-la em relação às condições capitalistas de trabalho, consumo etc. Ela afirma que a prática capitalista tem sua própria normatividade, apesar de seu aspecto neutro, entretanto, nem sempre é fácil entender em que essa normatividade consiste.

Será que basta dizer que as práticas capitalistas não estão isoladas e pressupõem outras práticas sociais? Isso não poderia nos levar a perder de vista justamente o essencial – justamente aquilo que caracteriza, de modo preciso, a forma social capitalista? Neste ponto, eu gostaria de colocar a seguinte questão: o que, ao mesmo tempo, haveria de fundamentalmente específico e problemático na prática social capitalista, que nos permitiria melhor pensar as diversas crises que assolam os nossos tempos? Isto é, se, como Jaeggi argumenta, as práticas não são fatos, qual o horizonte comum de sentido e de interpretação que tornam as práticas capitalistas (a sua forma de vida) inteligíveis e funcionais?

Ora, a meu ver, a força da abordagem em termos de prática social reside justamente nesse esforço de reconstrução das estruturas *simbólicas* de conhecimentos que, ao mesmo tempo, capacitam e limitam os agentes a interpretar o mundo segundo determinadas categorias ontológicas, e a se comportar correspondentemente. Apesar da força da abordagem de Jaeggi, creio que falta a ela uma consideração mais profunda e sistemática daquilo que aparece empiricamente como a *hybris* da dinâmica capitalista. A minha hipótese é que a única maneira de fornecer um critério mais preciso para a reconstrução do horizonte simbólico e interpretativo da prática capitalista é levar em consideração a centralidade e a importância fundamental do fenômeno monetário, na economia capitalista. Para tanto, tomarei um atalho e abordarei o trabalho de Christian Lotz.

3 CHRISTIAN LOTZ E O DINHEIRO COMO ESQUEMA CAPITALISTA

A ideia central que Christian Lotz defende é a de que, para além da diversidade das fases do capitalismo e das condições mais concretas de institucionalização de sua prática específica, há uma socialização básica, a qual tem a ver com o dinheiro como valor em processo. Sua sugestão é que isso não deve ser tomado em um sentido estritamente econômico, mas também em termos de uma perspectiva teórica mais geral, abstrata e “transcendental”. Assim, uma definição meramente empírica do capitalismo deve ser superada;

por exemplo, aquela que o define como um sistema econômico composto de características como a propriedade privada dos meios de produção, a existência de um mercado de trabalho “livre” e uma acumulação de capital orientada para o lucro. Como argumenta Jaeggi, as práticas envolvem interpretações, elas não são “fatos brutos”. Esses fatos devem ser interpretados e entendidos como algo. Além disso, as práticas são regidas por normas. Podemos insistir na pergunta: quais interpretações e quais normas perpassam as práticas capitalistas?

Para melhor esclarecer esse ponto, aprofundaremos a proposta desenvolvida por Lotz. Em resumo, a tese de base de Lotz é a de conceber o dinheiro capitalista como um *esquema* (*schema*), no sentido kantiano do termo. Na linha de Sohn-Rethel, ele propõe uma transformação materialista e sócio-histórica da *Crítica da Razão Pura*, ao atribuir ao dinheiro esse papel:

Para repetir brevemente o ponto principal, para Kant, as condições de possibilidade de representação da realidade são dadas através de uma estrutura racional que determina todas as experiências e possibilita a nossa representação em geral. A estrutura mais abstrata é a de um objeto como tal. Antes que possamos ter alguma experiência, nossa razão projeta antecipadamente, por assim dizer, um “super-conceito” da realidade, que é o conceito de objeto ou objetualidade (*objecthood*). As categorias que Kant determina como a parte pura da razão, como mostrei na introdução, constituem essa objetualidade e, assim, permitem que os humanos se refiram a algo no mundo e encontrem objetos específicos, como essa mesa ou aquela casa. É claro que a objetualidade deve ser de natureza universal e, como tal, não é idêntica às coisas empiricamente encontradas em nosso mundo; em vez disso, é o que torna possível qualquer representação de objetos empíricos. Se voltarmos agora para Marx, não só vemos os vestígios do conceito kantiano de categoria, mas também vemos que Marx pensa o dinheiro de forma muito parecida. Podemos ver que Marx pensa no dinheiro como algo que é, por assim dizer, a substituição social do objeto epistemologicamente definido, isto é, da objetualidade (LOTZ, 2014, p. 44).

Por que o dinheiro? Porque, de acordo com Lotz, Marx define o dinheiro como o objeto de referência na economia capitalista; ele torna-se uma força universal, bem como o mediador universal da vida social. Contrariamente às abordagens neoclássicas do dinheiro, Marx (1986) argumenta que o dinheiro é o resultado necessário do processo de troca, caso contrário, as contradições internas da forma-valor simples não poderiam ser resolvidas. Em suma, o dinheiro é o resultado da universalização da forma-valor, através da qual os produtos estabelecem sua permutabilidade. O dinheiro não é mais do que

uma forma específica de relação social, a saber, a forma em que os indivíduos são socializados e sintetizados como indivíduos sociais, por meio de algo externo e auto-objetivado ou reificado, o que transforma essas relações em algo abstrato. Como o dinheiro é a coisa universal e verdadeiramente existente que estabelece a totalidade da sociedade, ele estabelece todas as relações sociais, bem como a relação que os indivíduos têm com essa totalidade como uma relação externa. Segundo Lotz, essa ideia marxiana é a tradução material do conceito kantiano de coisidade, que também é definido como independente em relação à realidade fugaz.

Consequentemente, o dinheiro não é senão essa universalidade da equivalência. Sem dinheiro, o valor de uma mercadoria não pode ser relacionado a outra. Essa forma geral de valor realmente começa a existir, através de indivíduos que trocam seus produtos. Inconscientemente e sem saber, esses indivíduos reproduzem a relação social com cada ato de troca, estabelecem isso como uma abstração real, daí a ideia central:

Marx transfere essa estrutura da primeira *Crítica* kantiana para uma estrutura materialista dentro da qual o dinheiro é determinado como coisidade (*thinghood*), já que ele determina o quadro sob o qual os indivíduos podem estabelecer e se referir a entidades. Como o dinheiro permanece como a única coisa que existe de forma independente em todas essas trocas, ela se estabelece como a “força transcendental” por trás de tudo, mesmo se Marx já não concebia isso como uma estrutura universal da razão, mas sim como uma forma social historicamente determinada. A forma-dinheiro é aqui o esquema geral que controla e enquadra todos os relacionamentos e todas as referências a objetos em uma totalidade social (LOTZ, 2014, p. 83).

O dinheiro não é aqui uma entidade “fixa”; podemos ver que o dinheiro não é uma coisa (papel, símbolos etc.). Com efeito, o dinheiro é uma forma social que rege o modo como os indivíduos podem ser vinculados uns aos outros e, ao fazê-lo, adquire uma “força transcendental” que molda “fenomenologicamente”⁴ a realidade e determina o que é significativamente acessível na sociedade. Na verdade, o contato sensível com as coisas só passa a valer como modo de conhecimento do mundo depois de inserir-se na trama

⁴ O uso do termo “fenomenológico” aqui tem um sentido bastante amplo. Tem sobretudo o sentido de delimitar as condições de percepção e significação que marcam nossa experiência com os objetos que *nos aparecem* (enquanto *fenômenos*) no mundo. Não terei condições aqui, contudo, de realizar uma confrontação mais detida do trabalho de Lotz com a tradição especificamente fenomenológica, de Husserl a Levinas, já que isso nos levaria muito longe e extrapolaria o escopo deste artigo.

regrada de nossas práticas sociossimbólicas. Muito do que julgamos existir ou acontecer no mundo depende, sem dúvida, do que vemos existir ou acontecer no mundo. No entanto, isso não basta para compreendermos o que estrutura nosso mundo social. Ter sensações visuais é um fenômeno físico, ver algo e ver algo como algo é exercitar técnicas particulares de comércio simbólico com o mundo, segundo a forma “Vejo X como Y”. O dinheiro capitalista opera justamente essa forma de darmos significado aos objetos que encontramos no mundo.

Mesmo que o dinheiro permaneça “escondido” por trás de um véu de experiência empírica e do aspecto natural das coisas, ele, no entanto, define objetos e assim se estabelece como uma força quase metafísica por trás de tudo, determinando todas as relações sociais possíveis. Lotz nos dá um exemplo. Quando vamos ao supermercado, podemos ver, ao menos se estamos no mundo ocidental, uma variedade de produtos. Um supermercado médio em um país ocidental possui cerca de 40.000 itens diferentes. Em seu aspecto empírico, esses produtos parecem ser diferentes, uma vez que suas propriedades naturais diferem. Alguns são maiores, alguns são menores e todos estão lutando pela nossa atenção, através de uma série de outras propriedades, como cor, forma, embalagem e símbolos. Entretanto, o que torna todos esses objetos idênticos e os define como objetos, nesse espaço? É, antes de mais nada, o fato de que eles podem ser comprados com dinheiro ou, em outras palavras, que podem ser trocados por dinheiro. O dinheiro é, portanto, aquilo que fornece o significado daqueles objetos ocuparem aquele espaço no supermercado, enquanto “mercadorias” trocáveis por certa soma monetária. Vemos objetos diferentes como indistintamente mercadorias (segunda a fórmula “vejo X como Y”), graças à força transcendental do dinheiro capitalista.

Pode-se objetar que a identificação exclusiva dos objetos com mercadorias é injustificada, porque simplesmente não parece ser verdade – de um ponto de vista empírico – que tudo o que encontramos ao nosso redor seja uma mercadoria. Essa afirmação, evidentemente, é correta enquanto tal, já que, segundo o exemplo de Lotz, ainda caminhamos por parques e florestas aos domingos, nas montanhas durante nossas férias ou podemos até mesmo viajar para ver o mar. No entanto, o argumento que ele apresenta está em um nível diferente, uma vez que a tese é de que não podemos mais acessar esses objetos de conhecimento, percepção, ação etc., sem a forma *potencial* que regula seu acesso como objetos sociais. Poderíamos – e muitas vezes esse é o caso – imaginar e pensar nessas coisas enquanto mercadorias. O sentido

do oceano Atlântico hoje é certamente determinado pela possibilidade de que possamos explorar seus recursos naturais, usá-lo para navios, comércio ou por razões militares. Assim:

O argumento aqui apresentado, portanto, baseia-se em uma teoria social, uma vez que precisamos mostrar que a compreensão e o ser das entidades que nos cercam hoje são constituídos por mercadorias em sua forma-dinheiro. É claro, então, que precisamos preparar uma compreensão das mercadorias como algo que é uma forma e não um objeto, dado que as mercadorias não são simplesmente objetos que podemos pegar com nossas mãos, caminhar sobre ou ver com nossos olhos; em vez disso, elas existem principalmente na forma de relações sociais. Consequentemente, a compreensão dessas entidades como potencialmente constituída pela forma-dinheiro é a condição transcendental de sua possibilidade de aparecer no mundo em que vivemos (LOTZ, 2014, p. 33).

Percebe-se, portanto, que Lotz procura construir, no fundo, por meio da abordagem da forma-dinheiro, um conceito de “transcendental prático”, posto que a armação transcendental condiciona e é condicionada social e historicamente por um conjunto de práticas sociais. É nesse ponto que ele pretende se diferenciar do idealismo kantiano e se aproximar de um Marx lido com as lentes de Sohn-Rethel. A influência deste último sobre o trabalho de Lotz é notória. Para Sohn-Rethel (1989), na compreensão da prática social capitalista, o que conta não é a motivação psicológica dos atores, mas a existência de uma espécie de elemento *a priori* muito geral, segundo o qual as coisas do mundo são vistas como homogêneas, comensuráveis, intercambiáveis, em suma, como submetidas ao poder do dinheiro. O capitalismo não é o que se produz, quando as pessoas se dedicam a empreendimentos privados com base em seus traços pessoais, mas sim quando o mundo se “abre” aos agentes sociais, ao mesmo tempo como algo que pode ser racionalmente dominado e como algo composto de entidades descontínuas e homogêneas. Não se trata de explicar o capitalismo por paixões eternas, como o egoísmo ou a sede de riquezas, porém, mostrar que é uma nova maneira de ver o mundo, ancorada em práticas materiais precisas (a troca mercantil, notadamente), que possibilitou implementá-la.

Nesse sentido, Sohn-Rethel observa que, quando dois indivíduos realizam um ato de troca, eles têm de pressupor implicitamente ou praticamente uma série de interpretações sobre o mundo e sobre os objetos. Como vimos com Jaeggi, a troca de produtos não é um fato bruto e tal

conjunto interpretativo pode ser sintetizado pela noção de *abstração real*. Ora, Sohn-Rethel compreendeu, em uma época que quase ninguém percebia isso, que, para Marx, a característica mais essencial do capitalismo é a abstração que ele impõe à vida social. Assim, quando trocamos dois produtos, pressupomos que esses produtos não apenas são qualitativamente homogêneos e, portanto, comparáveis, só diferindo entre si em termos de quantidade, mas também que, no processo de troca, eles não sofrem nenhum tipo de modificação material. O espaço e o tempo implicados na atividade da troca se tornam, da mesma forma, médiums abstratos e homogêneos, tempo cronológico infinito e espaço ilimitado.

Nessa perspectiva, para Lotz e Sohn-Rethel, as mercadorias não são objetos ontologicamente fixos, como as árvores ou as obras de arte (que podem tornar-se mercadorias); na realidade, o que queremos dizer, quando nos referimos a mercadorias, é uma forma. Isto é, encontrar “objetos” no capitalismo significa, portanto, encontrá-los de forma *esquemática*, nomeadamente como mercadorias. Na verdade, a própria forma de mercadoria depende da forma-dinheiro. Por conseguinte, o que realmente encontramos através do esquema é a forma social com a qual as entidades se tornam acessíveis a nós, no capitalismo. No entanto, a forma como essas coisas aparecem como mercadorias permanece oculta para nós e precisa de exposição.

Ou seja, o que aparecia a Kant como as condições transcendentais da experiência de um sujeito universal do conhecimento, aparece a Lotz, na esteira de Sohn-Rethel, como as condições transcendentais práticas (e, portanto, não fundamentadas em um suposto sujeito universal, mas sim em práticas situadas social e historicamente) da experiência significativa e perceptiva de indivíduos socializados no capitalismo. Isto é, para que algo possa ser significado de uma certa perspectiva prática, é preciso que o espaço das possibilidades de significação que essa perspectiva delimita seja apresentado por meio da armação transcendental que a sustenta. O dinheiro, no capitalismo, cumpre precisamente essa função de transcendental prático – que não é meramente empírica – de conformar o espaço daquilo que pode ter significação para nós. Tudo que pode ter significado para indivíduos socializados no capitalismo deve ser conformado ou, digamos, “passar pelo filtro” da forma-dinheiro. O dinheiro enquanto equivalente universal constituiria, assim, o nosso horizonte simbólico e interpretativo, ao operacionalizar na prática o esquema do “ver algo como mercadoria”. Aquela força transcendental que Kant via como razão pura, Lotz reinterpreta em termos práticos e sociais como forma-dinheiro.

Pode-se, contudo, dizer que o dinheiro não é decisivo e que esse argumento não tem significado, que encontramos o dinheiro ao longo de toda a história e em praticamente todas as sociedades envolvidas na prática da troca. Este é, sem dúvida, o caso, mas nessas sociedades o dinheiro não existe como a forma pela qual todas as relações sociais são mediadas (pelo menos potencialmente).

Uma consequência desse esquema capitalista é a dinâmica do espaço e do tempo. A troca de produtos sempre foi associada a um contexto específico do espaço e do tempo; todavia, com o estabelecimento do dinheiro como a forma de valor universalmente existente, a relação com o espaço e o tempo em si torna-se abstrata e independente das condições locais, uma vez que a forma-dinheiro pode se impor a qualquer conteúdo. Tudo pode ser trocado por tudo. Consequentemente, não é mais importante saber quem troca o que, ou quando e onde o comércio ocorre. Do mesmo modo, a constituição desse esquema transcendental prático que estrutura e conforma tudo o que tem significado no capitalismo está profundamente ligado ao tempo. À medida que o dinheiro é estabelecido como o universal que regula e estabelece todas as relações sociais capitalistas, o tempo, agora subsumido sob o dinheiro, torna-se (i) socialmente universal, (ii) mensurável e (iii) a unidade que regula todo o intercâmbio, na forma de produção e circulação do tempo. O trabalho sob o capitalismo é constituído como trabalho abstrato e como tempo de trabalho. A capitalização da força de trabalho, pode-se dizer, não só leva a uma forma abstrata de trabalho, mas também a uma forma de medida temporal abstrata. Assim, com o advento do dinheiro capitalista, o espaço e o tempo são fundamentalmente reconstituídos sob uma forma diferente.

Na narrativa de Lotz, a expansão capitalista é possível, porque o tempo se torna socialmente abstrato, um princípio universal de tudo, e, em combinação com a subsunção do trabalho sob o valor em processo, essa expansão pode assumir uma forma espacial (corpos, movimentos, áreas geográficas, limites etc.) e temporais (vida individual, gerações, história etc.). A subsunção do trabalho sob o capital é idêntica à monetização da vida como tal.

Do ponto de vista de uma abordagem praxeológica do capitalismo – que é o nosso foco aqui –, o que é importante notar é que Lotz (2014, p. 57) critica uma definição meramente “empírica” ou “positivista” do capitalismo:

Deve ter ficado claro agora que não argumento com base em um conceito histórico, sociológico ou positivista do capitalismo. É comum na maioria da literatura sobre Marx e o capitalismo definir o último como um

sistema, dentro do qual os meios de produção são de propriedade privada [...] Mesmo que assumamos que esses quatro critérios fazem sentido [...] Eu não penso que o capitalismo é algo que podemos “definir”, como se fosse algo dado, porque o termo “capitalismo” se refere a uma totalidade que, como tal, só pode ser reconstruída dialeticamente, o que nesse ponto significa que precisamos analisar o capitalismo como um sistema de determinações categoriais. Essas determinações categoriais são determinações da objetualidade econômica e não podem simplesmente ser explicadas empiricamente, como eu argumentava nos primeiros capítulos.

O que Lotz está tentando argumentar aqui é que uma correta definição do capitalismo deve levar em conta os esquemas interpretativos (ou “transcendentes”, na terminologia dele) pressupostos pela prática capitalista. Por isso, não podemos nos contentar com uma análise meramente empírica desse fenômeno social. Nesse sentido, ele se aproxima da perspectiva praxeológica de Jaeggi, embora não utilize explicitamente tais termos. Aliás, esse aspecto é o que caracteriza, segundo ele, a natureza “filosófica” de sua abordagem do capitalismo:

Por isso, minha abordagem é filosófica no sentido de que a investigação do quadro categórico que ofereço é o que torna possíveis as quatro definições que Cudd enumera. O capitalismo não é, como no conceito positivista de Cudd, algo que tem quatro propriedades; em vez disso, refere-se a um sistema sob o qual toda entidade social que cai sob ele é determinada pelo capital compreendido como o que Marx chama de “dinheiro em processo” [...] O capital, em outras palavras, não é nada que possamos segurar em nossas mãos; em vez disso, é puro processo, relação, fluidez (LOTZ, 2014, p. 59).

De acordo com essa perspectiva, o dinheiro aparece no capitalismo como o meio transcendental que medeia todas as ações e todas as relações de poder no capitalismo. É claro que encontramos, no capitalismo, um conflito entre trabalhadores e capitalistas, mas essa afirmação, como tal, não possibilita a compreensão do quadro categórico que orienta as ações capitalistas e possibilita essa divisão. Os conflitos sociais em geral não são específicos da formação social capitalista, porque existem em muitas outras sociedades; donde os limites de uma abordagem exclusivamente orientada para o conflito, pela luta de classes e assim por diante.

Lotz está muito mais preocupado em compreender os pressupostos interpretativos do que ele chama de esquema capitalista. Ora, vimos, no começo

deste artigo, que a abordagem praxeológica procura explicar e compreender as ações com base na reconstrução das estruturas simbólicas de conhecimentos, os quais, ao mesmo tempo, capacitam e limitam os agentes a interpretar o mundo de determinada maneira, e a se comportar correspondentemente. No caso do capitalismo, segundo a hipótese de Lotz, o dinheiro (enquanto um tipo específico de prática e relação social) assume essa função primordial de fornecer um padrão ou quadro de interpretação e de atribuição de sentido ao mundo, a ponto de alterar nossas concepções de tempo e espaço.

4 COMPREENDER A REPRODUÇÃO AMPLIADA DO CAPITAL DE UM PONTO DE VISTA PRAXEOLÓGICO: EM DIREÇÃO A UM CONCEITO DE IMAGINAÇÃO CAPITALISTA

Apesar do seu interesse e fecundidade, poderíamos ainda assim questionar alguns pontos da proposta de Lotz. É digno de nota, particularmente, o fato de que a dinâmica capitalista é frequentemente vista como um fato dado, como um fenômeno social totalitário, absoluto, sem falhas e sem resistências ou conflitos aparentes. A insuficiência da abordagem conflitual não pode conduzir à sua completa supressão. Lotz (2014, p. 58-59) afirma, por exemplo:

Por conseguinte, concordo com o ponto de Arthur (contra Lebowitz) de que também não devemos interpretar a totalidade social sob o capitalismo como uma totalidade de dois lados que é constituída através do trabalho e do capital, na medida em que a forma de trabalho sob o capitalismo é desde o início apropriada pelo capital como trabalho assalariado.

Nesse ponto, ele se aproxima de alguém como Postone⁵ e de uma abordagem excessivamente sistêmica e “substancialista” do capitalismo, à qual o modelo praxeológico poderia precisamente funcionar como antídoto, uma vez que, como vimos, este procura dar mais espaço ao âmbito da ação social (e às crises, críticas e conflitos) e a uma visão dessubstancializada do social, sem cair numa perspectiva individualista.

Nesse sentido, apesar de promissora, a via de uma abordagem centrada na prática capitalista ainda precisa avançar, para se mostrar como uma alternativa real aos modelos tanto individualista quanto sistêmico. Para tanto, talvez um bom ponto de partida seja a compreensão da relação entre a prática capitalista e a diversidade e plasticidade da dinâmica capitalista, tal como diagnosticadas

⁵ Desenvolvi uma leitura crítica do trabalho de Postone em DA HORA PEREIRA (2018).

por alguns trabalhos no campo da economia e da sociologia.⁶ Afinal, se o social é o que se torna visível e o que se faz, se desfaz e se refaz, através de situações problemáticas, momentos críticos, controvérsias, negociações, crises etc., e se essa maneira de compreender o social se torna especialmente premente, nas sociedades contemporâneas, devemos insistir que não se pode entender completamente a dinâmica capitalista, através de uma teoria da prática social capitalista que deixe de dar conta do que denominarei *imaginação capitalista*.

Ainda que de modo esquemático, indicarei aqui, para concluir, as linhas gerais do que poderia se delinear como uma abordagem alternativa da prática social capitalista. O ponto de partida é o de que a reprodução ampliada do capital, a tendência de acumulação infinita, centrada na compreensão do dinheiro capitalista como *valor em processo* (na fórmula de Marx: D-M-D'), não pode ser entendida como a trajetória autônoma de um grande sujeito que se move sozinho. Ela deve ser compreendida como a de uma reestruturação constante do existente pela lógica de acumulação de riqueza abstrata (dinheiro), a qual dá origem a vários fenômenos específicos que são difíceis de reduzir a uma trajetória linear. Os capitalistas, portadores dessa lógica abstrata, devem assimilar as situações e enfrentar as circunstâncias e os ambientes um a um. Essa tensão às vezes explode em conflitos, choques e crises. Todo esse movimento de reprodução ampliada do capital não é automático.

Assim, se a dinâmica do capitalismo não é completamente contingente, ela apresenta, contudo, muitas inovações, desvios, retomadas – a despeito de, ao mesmo tempo, ela continuar reproduzindo os processos históricos de acumulação, exploração, dominação, instrumentalização etc. – de modo que essa *plasticidade* precisa ser levada em conta seriamente por uma teoria crítica do capitalismo.

Em face da diversidade espaço-temporal dos regimes de acumulação, regulação e exploração do(s) capitalismo(s), cabe a pergunta: como isso foi possível? Aliás, como isso tem sido sistematicamente possível? Acredito que uma abordagem fundamentalmente sistêmica e substancialista – que passa por cima e relega ao segundo plano as capacidades e habilidades socialmente produzidas dos atores – não é capaz de nos oferecer subsídios para responder a

⁶ Sobre esse assunto, destaco os diversos trabalhos teóricos e empíricos da Teoria francesa da Regulação sobre a diversidade espaço-temporal do capitalismo, no campo da economia (ver, por exemplo, AMABLE, 2005; BOYER, 2015), e o livro de Boltanski e Chiapello (2011) sobre o “novo espírito do capitalismo”, no qual eles mostram como o regime fordista do capitalismo francês foi capaz de se autorreformular, a partir de certas críticas (notadamente, aquelas que eles agrupam sob a noção de “crítica artista”) realizadas por determinados setores da sociedade.

essa pergunta. É aqui que vejo o potencial mais promissor de uma abordagem do capitalismo em termos de prática social.

Um bom desafio para essa abordagem seria, portanto, a de tentar teorizar, assim como lidar criticamente, com isso que aparece como uma criatividade ou uma imaginação tipicamente capitalistas, considerando a dimensão da prática social, o modo específico como, em cada contexto, os portadores dessas práticas carregam, reproduzem, absorvem e renovam os imperativos dos capital. Isto é, teríamos aqui uma abordagem que não desconsidera as capacidades e habilidades – socialmente produzidas – dos atores capitalistas e que seria capaz de captar a riqueza dos recursos e, por assim dizer, do próprio horizonte de sentido desses que constituem, para usar palavras de Marx, o capital personificado ou encarnado.

No caso daquilo que estou tentando delimitar como prática capitalista, que está estreitamente relacionada com a *hybris* da dinâmica capitalista, o tipo de interpretação do mundo que ela pressupõe diz respeito a um mundo passível de transformação indefinida, no limite, infinita. Trata-se da pressuposição de um mundo composto de uma substância não apenas abstrata, como salienta Lotz, mas infinitamente plástica, conformável aos fins do processo de acumulação. Ademais, temos o pressuposto interpretativo que concerne à própria capacidade de ação e intervenção humana no mundo, cuja apreciação também não atribui limites claros. A princípio, quando se trata do engajamento em ações capitalistas, é sempre possível fazer mais e melhor; as metas temporárias, na medida em que são cumpridas, rapidamente são substituídas. O horizonte interpretativo é, assim, o de um mundo infinitamente adaptável e transformável por uma ação potencialmente maximamente eficiente.

Qual o pressuposto, então? De que mais crescimento, mais lucro, mais rendimento, sempre é possível (a isso assistimos constantemente nos noticiários – o horizonte do “progresso” econômico é, em princípio, indeterminado, infinito, e isso não é nem um pouco trivial ou “normal”: basta comparar com outros tipos de sociedade). Isso é claramente normativo e idealizante. Por isso, proponho chamar esse *télos* fundamental da prática capitalista de *idealização primária do capital*, ou seja, a idealização de uma acumulação sempre maior de capital, sem fim. Claro que essa acumulação incessante nem sempre se realiza, e jamais da maneira mais eficaz, no entanto, ela é sempre pressuposta como *télos* das ações.

É justamente em função desse *télos* ou idealização primária que temos uma imaginação propriamente capitalista, pois o horizonte interpretativo da prática social capitalista promove inovações constantes. É justamente porque a acumulação nunca tem um termo ou fim, e que o mundo é interpretado como infinitamente plástico, que novas formas de acumulação e exploração devem ser e são efetivamente criadas. Ocorre, ao mesmo tempo, uma espécie de instrumentalização e desenvolvimento das capacidades imaginativas dos atores sociais envolvidos nos processos de acumulação de capital. Em todo caso, a dinâmica capitalista não pode se dar sem os recursos imaginativos dos atores sociais envolvidos nas práticas capitalistas.

A virada prática na teoria social se mostrou um movimento fecundo, para uma reinterpretação de uma série de fenômenos sociais. O capitalismo não deve constituir uma exceção a isso. Neste artigo, procurei apresentar e discutir criticamente duas tentativas recentes, as quais podem ser aproximadas daquilo que podemos chamar de uma interpretação praxeológica do capitalismo. No primeiro caso, o de Rahel Jaeggi, observamos que ainda falta um aprofundamento maior naquilo que constituiria as normas e interpretações específicas da prática capitalista. No segundo caso, o de Christian Lotz, temos um avanço nesse sentido, ainda que ele não se refira explicitamente ao conceito de prática social e prefira o de esquema ou de transcendental. Todavia, a proposta de Lotz peca, a meu ver, por se aproximar demais de uma leitura sistêmica e absolutista do fenômeno capitalista, não fazendo jus ao movimento de dessubstancialização do social promovido pelo *practice turn*. Por isso, propus esquematicamente uma abordagem alternativa, que procura dar conta do que chamei de imaginação capitalista.

HORA, L. Capitalism as a social practice? The potentials and challenges of an approximation between the practice turn in social theory and the interpretation of capitalism. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 3, p. 277-302, Jul./Set., 2020.

Abstract: This paper aims to present and discuss recent attempts in social philosophy to analyze and interpret capitalism from a praxeological perspective. The practice turn in social theory sought to overcome the dualism between agency and structure, or between action and system, through the notion of social practice. Is it then possible to interpret capitalism as a specific type of social practice? To try to address this question, I briefly introduce, in a first moment, the practice turn in social

theory. In a second moment, I analyze and discuss Rahel Jaeggi's proposal to conceive the economy as a network of social practices. I then explain and evaluate Christian Lotz's attempt to see money as the key to understanding what he names as "the capitalist schema". Finally, I conclude by drawing attention to the potentials and challenges of interpreting capitalism as a social practice, suggesting that a deeper analysis of specifically capitalist imagination, linking it with the typical plasticity and diversity of capitalism, may help to move forward in this field.

Keywords: social philosophy; capitalism; social practice

REFERÊNCIAS

AMABLE, Bruno. **Les cinq capitalismes** : Diversité des systèmes économiques et sociaux dans la mondialisation. Paris: Seuil, 2005.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **Le nouvel esprit du capitalisme**. Paris: Gallimard, 2011.

BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **De la justification: les économies de la grandeur**. Paris: Gallimard, 1991.

BOYER, Robert. **Économie politique des capitalismes**. Paris: La Découverte, 2015.

CORCUFF, Philippe. **Les nouvelles sociologies: Sociologies contemporaines**. Paris: Armand Colin, 2011.

CORRÊA, Diogo. Do problema do social ao social como problema: elementos para uma leitura da sociologia pragmática francesa. **Revista de ciências sociais - política & trabalho**, v. 1, n. 40, 11 ago. 2014. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/18140>>. Acesso em: 1 jun. 2017.

DA HORA PEREIRA, Leonardo. Dominação abstrata ou concepção abstrata? Considerações sobre a teoria crítica do capitalismo de Moishe Postone. **Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, 23(1), 41-61, 2018.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalism**. A conversation in critical theory. Cambridge/Medford: Polity, 2018.

HABER, Stéphane. Renouveau de la philosophie sociale? **Esprit**, Mars/abril, n. 3, p. 131-149, 1 ago. 2012.

JAEGGI, Rahel. **A wide concept of economy: economy as a social practice and the critique of capitalism**. In: DEUTSCHER, Penelope; LAFON, Cristina (orgs.). *Critical Theory in Critical Times: Transforming the Global Political and Economic Order*. New York: Columbia University Press, 2017, p. 160-180. Versão consultada disponível em https://www.academia.edu/20601920/Economy_as_a_Social_Practice. Acesso em: 01/011/2015.

JAPPE, Anselm. **Les Aventures de la marchandise**: Pour une nouvelle critique de la valeur. Paris: Denoël, 2003.

JOAS, Hans. **La créativité de l'agir**. Paris: Ed. du Cerf, 1999.

KURZ, Robert. *et al.* **Vies et mort du capitalisme : Chroniques de la crise**. Paris: Nouvelles Editions Lignes, 2011.

LOTZ, Christian. **The Capitalist Schema: Time, Money, and the Culture of Abstraction**. New York: Lexington Books, 2014.

MARX, Karl. **Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie** - Band 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals. 30. Auflage ed. Berlin: Dietz Verlag, 1986.

POSTONE, Moishe. **Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996.

RECKWITZ, Andreas. Toward a Theory of Social Practices A Development in Culturalist Theorizing. **European Journal of Social Theory**, v. 5, n. 2, p. 243–263, 1 maio 2002.

SOHN-RETHEL, Alfred. **Geistige und körperliche Arbeit : zur Epistemologie der abendländischen Geschichte**. Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1989

VIOULAC, J. **La logique totalitaire. Essai sur la crise de l'Occident**. Paris: Presses Universitaires de France - PUF, 2013.

VIOULAC, J. **L'époque de la technique**. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique. Paris: Presses Universitaires de France - PUF, 2009.

Recebido: 14/7/2020

Accito: 23/7/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO

“CAPITALISMO COMO PRÁTICA SOCIAL?: OS POTENCIAIS E DESAFIOS DE UMA APROXIMAÇÃO ENTRE O PRACTICE TURN EM TEORIA SOCIAL E A INTERPRETAÇÃO DO CAPITALISMO”

*Hernán Gabriel Borisonik*¹

Referência do texto comentado: HORA, L. DA. Capitalismo como prática social?: os potenciais e desafios de uma aproximação entre o *practice turn* em teoria social e a interpretação do capitalismo. **Trans/Form/Ação**, vol. 43, n. 3, p. 277-302, 2020.

Pensar el capitalismo actual (ya también llamado post capitalismo en algunos casos, como lo hizo Romandini (2018), entre otros) es un ejercicio tan complejo como necesario. Complejo porque la crisis actual (acelerada por la llegada del estado de alerta frente al COVID-19 o Coronavirus, pero que es notoria y evidente por lo menos desde el año 2008), fruto de una serie de políticas globales en favor de las minorías más ricas del planeta que se vienen llevando a cabo desde la década de 1970, reclama una reelaboración en todos los contornos de la vida humana, desde los hábitos más automatizados hasta las concepciones más profundas y desde la metafísica hasta la economía. Y necesario porque ya se ha puesto de manifiesto sobradamente que las condiciones actuales de vida ponen en claro peligro la subsistencia del género humano y, más en general, de todo el sistema ecológico del planeta.

Las circunstancias por las que estamos atravesando hacen que estas reflexiones se hayan multiplicado de manera exponencial en prácticamente

¹ Docente en Universidad Nacional de San Martín – UNSAM – y pesquisado rem Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – CONICET, Buenos Aires, Argentina.  <https://orcid.org/0000-0003-3247-043X> E-mail: hborisonik@unsam.edu.ar

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.21.p303>



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

todas las disciplinas que el siglo XIX nos hubo de legar. Eso muestra una indudable preocupación colectiva por el futuro, a la vez que una carencia a la hora de generar o proyectar una imagen de los tiempos por venir. En su ensayo “Capitalismo como práctica social?: os potenciais e desafios de uma aproximação entre o practice turn em teoria social e a interpretação do capitalismo”, Hora (2020) indaga el ámbito de las prácticas sociales (en algún sentido, en oposición o como complemento de las categorizaciones centradas en las “acciones” sociales) como modo de acercarse a un conocimiento de aquellos puntos que constituyen “la especificidad de la práctica social capitalista”, es decir algo así como la esencia o naturaleza del capitalismo.

El autor plantea una ampulosa y precisa hipótesis²: “la única manera de proporcionar un criterio más preciso para la reconstrucción del horizonte simbólico e interpretativo de la práctica capitalista es considerando la centralidad y la importancia fundamental del fenómeno monetario en la economía capitalista”. Sin embargo, no resuelve la cuestión sino que la deja planteada como posibilidad hacia el futuro o línea a desarrollar. Asimismo, busca delinear un abordaje alternativo acerca de la práctica social capitalista que no se sostenga solamente en sus características sistémicas y substancialistas. Frente a eso, llama la atención la ausencia de una invocación metodológica a Marx, pues así podría más fácilmente recordar que para el materialismo histórico no es posible llevar adelante un análisis de los sistemas económico-políticos sin un anclaje en las trayectorias, contextos y escenarios concretos a través de los que las relaciones sociales de producción han ido tomando forma a lo largo del tiempo. Y algo similar podría realizarse (sólo por citar dos ejemplos, tal vez los dos más clásicos posibles) con una categoría central del pensamiento de Gramsci, como es la de “bloque histórico”, a través de la cual se vinculan estructura y superestructura de un modo delimitado y situado. Pues si bien, como el autor lo explica, una pesquisa puramente estructural dejaría de lado una serie de elementos del todo importantes para la comprensión del capitalismo (y del fenómeno monetario en su interior). Finalmente, propone la idea de llamar *imaginación capitalista* a una serie de supuestos teleológicos (basados fundamentalmente en la presunción de un posible crecimiento económico ilimitado) que bien podrían ser asimilados por las formas de la ideología, también definidas por el marxismo clásico.

² Hipótesis con la que personalmente concuerdo de modo general. Remito a Borisonik (2013; 2017) como breve justificación del interés compartido por un análisis del capitalismo que se dedique a profundizar en las profundas aguas del dinero más allá de sus aristas más evidentes.

En un contexto de crisis permanente, la idea de recuperar las prácticas como objeto de estudio de las ciencias sociales y humanas es muy atractiva. El capitalismo es, entre otras cosas, una práctica (o una serie de prácticas) colectivamente introyectada y reproducida. Tomarse el trabajo re llevar a cabo formulaciones y análisis sobre esta praxis social parece una cuestión de relevancia, que podrá dar pie y complementar, de igual forma, los modos de articulación y resistencia que cada comunidad sea capaz de crear. Será, entonces, preciso esperar los nuevos avances que en este campo se vayan dando y puedan favorecer la comprensión del capitalismo, así como los usos del dinero y las formas ideológicas que lo caracterizan en este siglo XXI, que promete modificar nuestros esquemas conceptuales de un modo radical.

REFERENCIAS

BORISONIK, Hernán. **Dinero sagrado**. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2013.

BORISONIK, Hernán. **\$oporte**. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2017.

HORA, Leonardo da. Capitalismo como prática social?: os potenciais e desafios de uma aproximação entre o practice turn em teoria social e a interpretação do capitalismo.

Trans/Form/Ação: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3 p. 277 –302, 2020.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. **Arcana Imperii**. Tratado metafísico-político. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2018.

Recibido: 03/6/2020

Accito: 07/6/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO

“CAPITALISMO COMO PRÁTICA SOCIAL?: OS POTENCIAIS E DESAFIOS DE UMA APROXIMAÇÃO ENTRE O PRACTICE TURN EM TEORIA SOCIAL E A INTERPRETAÇÃO DO CAPITALISMO”

*Cristobal Balbontin-Gallo*¹

Referência do texto comentado: HORA, L. DA. Capitalismo como prática social?: os potenciais e desafios de uma aproximação entre o *practice turn* em teoria social e a interpretação do capitalismo. **Trans/Form/Ação**, vol. 43, n. 3, p. 277-302, 2020.

El artículo busca discutir críticamente las tentativas recientes en filosofía social de interpretar el capitalismo a partir de las reactualización de las premisas del pragmatismo. Se trata por cierto de un modelo de teoría social que busca desafiar los presupuestos de objetivismo como clave de lectura económica. Para ello el artículo se concentra en el trabajo de dos pensadores contemporáneos pertenecientes a la teoría crítica: Rahel Jaeggi y Christian Lotz. En el caso de Jaeggi, el texto destaca su esfuerzo por concebir la economía como una red de practicas sociales. Según lo anterior, el malestar del capitalismo pasa entonces por una comprensión indebida de la economía, de forma que la pensadora nos invita a entender la economía en un sentido más amplio, esto es, como conjunto de prácticas socio económicas que presuponen relaciones interpersonales de coordinación que cuyos presupuestos de validez implican un dominio de sentido social preconstituido por convenciones que permiten interpretar y dotar las practicas económicas de un cierto significado. De este modo, Jaeggi se aparta de los presupuestos intencionales o volitivos de la acción para privilegiar una comprensión emergente que se concentra en las dinámicas de interacción de las acciones en una sociedad. De esta forma, lo

¹ Doctor en Filosofía por la Universität J.W. Goethe Frankfurt am Main y Université Paris-Nanterre. Profesor auxiliar de la Universidad Austral de Chile e investigador asociado al Institut de Recherches Philosophiques (IRPh) de la Université Paris-Nanterre, Valdivia, Chile.  <https://orcid.org/0000-0001-6604-2957> E-mail: cbalbonting@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.22.p307>



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

determinante es el conjunto de las practicas como forma de vida (*Lebenswelt*), por sobre el agenciamiento individual de los actores económicos ya sea en el trabajo, en la organización de los medios de producción, como en las formas de comprensión de los distintos modos de apropiación, entre otras esferas económicas. En definitiva la tesis movilizada por Jaeggi es que la práctica capitalista tiene en definitiva su propia normatividad social.

En lo que se refiere a Christian Lotz, el artículo se concentra en la importancia que le atribuye al análisis del dinero en el esquema capitalista. Siguiendo a Marx -para quien el dinero es una objeto de referencia central en la economía capitalista en tanto objeto mediador universal de la vida social-, Lotz reconoce en el dinero una forma social especifica de relación social a partir del cual los individuos son socializados en una relación abstracta. De este modo lo que determina el dinero no es la cosidad del mismo sino la forma social que permite el valor de dinero y la relación entre individuos propiamente económica. “La forma–dinero es aquí el esquema general de controla y encuadra todas las relaciones y todas las referencias a objetos en una totalidad social” (LOTZ, 2014, p.83). De esta forma Lotz (2014, p.57) pone en evidencia los esquemas propiamente interpretativos de la práctica capitalista, denunciando la pretensión puramente positivista o empírica de la economía. Así, el dinero debe ser comprendido de conformidad a una *praxis* que permite trazar las expectativas normativas recíprocas de los agentes económicos.

Por cierto, la recepción del pragmatismo por parte de la teoría crítica no es una novedad. Tempranamente Adorno advirtió en el pragmatismo de Dewey intuiciones compartidas: por de pronto la necesidad para la teoría social de no ser meramente afirmativa de presupuestos normativos de la realidad social, sino además consciente de su rol y de su capacidad para participar en los proceso de transformación social, así como su orientación pos metafísica que orientada empíricamente asumiera una “crítica de la crítica”, destinada a destruir continuamente sus propios presupuestos normativos de la teoría en un dinámica experimental en constante revisión (ADORNO, 2008, 86; 1970, 335). Otro tanto es posible advertir de Habermas y Karl Otto Apel y su recepción del pragmatismo de Peirce, como paradigma teórico apto para superar las imposturas metafísicas de una filosofía de conciencia a través de una teoría de la acción comunicativa que pudiese proporcionar nuevos presupuesto normativos fundamentales de dinámica social (HABERMAS 1981; 1992). Lo mismo advertirse de Honneth, cuya teoría del reconocimiento amplía la óptica

de lectura de los presupuestos de interacción social a una visión descriptiva de los fenómenos sociales que se apoya en los presupuestos psicosociales suministrados por el pragmatismo de Mead (HONNETH 1993). Por otra parte el ejercicio de Jaeggi y Lotz para construir una crítica del capitalismo encuentra su inspiración en la obra de Polyani (2001), quien fue el primero en denunciar la autonomización sistémica del capitalismo fuera del contexto social que la irriga, con la consecuente reificación, abstracción y alienación de los trabajadores sustrayéndolos de la dimensión concreta de los lazos sociales de cooperación que operan implícitamente en la praxis social de la economía.

Sin embargo, Jaeggi como Lotz omiten un elemento fundamental en su aproximación del capitalismo: la crítica de la sociedad consumo. Como lo explica acertadamente Iván Canales (2020, p. 57-58, 61):

Para lograr esta funcionalidad, la disciplina económica neoclásica [...] supone la infinitud de las necesidades humanas, concibiéndolas como ilimitadas o infinitas [...]. Donde el motivo de la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales consiste en una cuestión derivada y subordinada a la rentabilidad.

La acumulación de riqueza es el objetivo fundamental del capitalismo y se logra a través del aumento de la demanda a través del consumo. De esta forma una crítica de la racionalidad económica es incompleta si no se hace cargo de una crítica social de la economía libidinal que se articula a través de la producción social del deseo y individualismo metodológico detrás de su satisfacción. Es precisamente en este impasse en el que cae Jaeggi y Lotz. Impasse que Hora (2020) no denuncia al concentrarse sobre todo en el problema de la división social del trabajo y del dinero. Ello no es una sorpresa: el mismo Marx es escueto en lo que se refiere al problema del consumo (p.e. en los *Grundrisse*) y se concentra sobre todo en el problema de la producción y la mercancía.

Además, una crítica completa del capitalismo implica necesariamente una crítica de la razón y una crítica de la metafísica del sujeto que opera a la base del *homo economicus* que se busca subvertir. Tal crítica de la razón no la opera debidamente Marx quien queda preso de los presupuestos metafísicos del enfoque científico que utiliza en el *Capital*. En su lugar la Escuela de Frankfurt ha avanzado en esta dirección en una crítica de la razón, que esta presente en Adorno como en Habermas. Sin embargo, tal crítica de la razón no se logra advertir ni en Jaeggi ni en Lotz. En el caso de Lotz, el autor –siguiendo a

Marcuse (1940)- crítica acertadamente la falta de un abordaje conflictual que de cuenta de formas de resistencias implícitas al fenómeno social capitalista. En el caso de Jaeggi, Hora (2020) critica la falta de profundización de las normas de interpretaciones específicas de la praxis capitalistas. De este modo, ambas claves teóricas parecen ser insuficiente para pretender superar las aporías del capitalismo, advirtiendo el autor la plasticidad de la dinámica capitalista como consta en el texto *El nuevo espíritu del capitalismo* de Luc Boltanski y Eva Chiapello. Es precisamente es esta plasticidad del capitalismo en las que se han basado pensadores como Žižek (2006, p.145), para justificar una revolución y no una revisión social del capitalismo –como la que pretenden Jaeggi y Lotz- que sólo terminará por fortalecer al capitalismo.

No obstante, si la formula de Jameson (2007, p. 46): “Es más fácil el fin del mundo que el fin de capitalismo” es tomada en serio, la apuesta de Jaeggi y de Lotz puede ser mas fértil que la de Žižek. En efecto, dado que terminar con el capitalismo ha probado ser utópico, parece ser más sensata una opción teórica por rectificar los males del capitalismo antes que suprimirlo. Pero si tal es la opción es tomada en serio, avanzar en un principio regulatorio interno al capitalismo parece ser una necesidad. Paradójicamente Jaeggi y Lotz no avanzan en esta línea que sí es desarrollada por Honneth (HONNETH & SÄRKELÄ, 2019), quien reconoce en Dewey el merito de apartarse de una concepción puramente institucional de la democracia, a favor de una concepción pre política de democracia social que permita una opción deliberativa frente a los problemas cotidianos que encierran las formas cooperación social. Es una aproximación que permitiera reconducir el capitalismo a la concepción aristotélica de *oikonomia* y *ethos* donde

[...] mala infinitud del desear humano queda racionalmente curvada en la deliberación y selección de lo óptimo y de lo oportuno [...] Es la praxis cotidiana de este procedimiento aristotélico lo que llamamos gestión socio-ética del desear humano (CANALES, 2020, p.60).

REFERENCIAS

- ADORNO, T. *Aesthetic Theory*. London/New York: Continuum, 1970.
- ADORNO, T. *Lectures on Negative Dialectics*. Cambridge: Polity Press, 2008
- CANALES, I. **La justicia como epistemología económica de la equidad**. Dignidad como economía a escala humana. In: BALBONTIN-GALLO, C. & SALAS, R. (Eds.) *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019*. Santiago: Amanecer, 2020.

HABERMAS, J. **Theory of Communicative Action**. Cambridge: Polity Press, 1981.

HABERMAS, J. **Post-Metaphysical Thinking**. Cambridge: Polity Press, 1992.

HONNETH, A. **Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte**. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

HONNETH, A. & SÄRKELÄ, A. **Anerkennung als assoziiertes Leben. Zur Aktualität von Deweys Vorlesungen in China**. In: DEWEY, J. *Sozialphilosophie. Vorlesungen in China 1919/20*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2019.

HORA, Leonardo da. Capitalismo como prática social?: os potenciais e desafios de uma aproximação entre o practice turn em teoria social e a interpretação do capitalismo. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3 p. 277–302, 2020.

JAMESON, F. **Archaeologies of The Future. The Desire Called Utopia And Other Science Fictions**. Verso: London, 2007.

LOTZ, C. **The Capitalist Schema: Time, Money, and the Culture of Abstraction**. New York: Lexington Books, 2014.

MARCUSE, H. John Dewey, Logic. The Theory of Inquiry. **Zeitschrift für Sozialforschung**, 8 (1): 221-228, 1940.

POLYANI, K. **The Great Transformation**. NY, Bacon Press, 2001.

ŽIŽEK, S. **Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly**. Madrid: Trotta, 2006.

Recebido: 25/6/2020

Accito: 29/6/2020

ESCLARECIMENTO E DOMINAÇÃO MASCULINA

Patrícia da Silva Santos¹

Resumo: O objetivo deste artigo é interpretar o livro *Dialética do esclarecimento* e seus principais argumentos, considerando a dominação masculina que perpassa a racionalidade moderna. Para isso, sugere-se uma interpretação acerca do entrelaçamento entre mito e esclarecimento, durante o processo de civilização ocidental, indicando que os argumentos de Adorno e Horkheimer tomam a modernidade como um projeto fundamentalmente masculino.


Palavras-chave: Esclarecimento. Civilização. Dominação masculina. Natureza.

Não sei o que estou escrevendo: sou obscura para mim mesma. Só tive inicialmente uma visão lunar e lúcida, e então prendi para mim o instante antes que ele morresse e que perpetuamente morre. Não é um recado de ideias que te transmito e sim uma instintiva volúpia daquilo que está escondido na natureza e que adivinho.

Clarice Lispector

INTRODUÇÃO

No diagnóstico-chave do livro *Dialética do esclarecimento*, destaca-se a constatação desconcertante de um entrelaçamento entre mito e esclarecimento e o argumento de que a civilização repousa em uma dominação de tripla dimensão: da natureza interna, da natureza externa e de outros homens. Nesse sentido, quando se toma a dominação como elemento central do processo civilizatório, não há como fugir ao fato de que violência e renúncia estão na base da nossa formação cultural, da nossa racionalidade, das nossas instituições e da nossa subjetividade. Por medo, para autoconservar-se, os seres humanos foram

¹ Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA/Belém), Belém, PA – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-1266-1311>
E-mail: patricia215@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.23.p313>



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

se constituindo a partir de renúncias aos instintos internos e da dominação do ambiente externo – tendo a racionalidade como principal instrumento.

Contudo, os indivíduos modernos não aparecem como portadores igualmente dotados da razão instrumental que teria triunfado, ao longo do processo histórico de desenvolvimento da civilização ocidental. Seu portador por excelência, no texto de Adorno e Horkheimer, é o “burguês” – que talvez possamos traduzir, em linguagem pós-colonial contemporânea, para o homem-europeu-branco. É claro que também o burguês precisa subjugar sua natureza interna para poder ocupar tal posto. Porém, além disso, como principal portador e suporte [*Träger*] da razão moderna, no seu caso, a dominação da natureza interna está ainda mais intensamente acompanhada da dominação de outros seres humanos.

Neste artigo, importa explorar a dimensão de gênero própria a essas relações assimétricas constitutivas da razão moderna. *Grosso modo*, o objetivo será delinear as especificidades da forma como as mulheres tomaram parte no processo de constituição da civilização, em conformidade com os argumentos de Adorno e Horkheimer. Nesse sentido, a intenção é ler o livro e seu diagnóstico central, em função dessa ótica de gênero, explorando as inúmeras passagens em que o texto se vale das desigualdades entre homens e mulheres, a fim de apontar o quanto elas também estão enraizadas em uma razão instrumental.

1 ARGUMENTOS GERAIS DA *DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO*

Inicialmente, vale recuperar alguns aspectos do diagnóstico geral do livro. A dominação tripla – dos impulsos internos, da natureza externa e de outros seres humanos – exposta na *Dialética do esclarecimento*, apoia-se numa perspectiva do mundo social que leva em conta tanto domínios subjetivos como sociais (vale dizer: a relação com o ambiente e com os outros seres humanos). Para estabelecer essa estrutura complexa de dominação, os autores do livro combinaram argumentos da tradição marxista à psicanálise freudiana, em uma visada ampla a respeito do processo civilizatório ocidental.

Basicamente, na crítica radical feita por Adorno e Horkheimer à reificação, argumenta-se que “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 15). Por certo, em conexão crítica com a tradição marxista, a dominação social e capitalista – a luta de classes – continua sendo o nexos central a ser destrinchado

(por isso, o livro apresenta-se como diagnóstico do presente, como tentativa de entender o mundo administrado coevo), entretanto, buscam-se as origens para uma interpretação do mundo capitalista moderno também por meio da constatação de que a configuração social contemporânea incluiu uma dominação da natureza interna que precede o capitalismo como sistema econômico.

Assim, juntamente com a crítica à dominação atual da mercadoria, os autores recorrem ao texto da *Odisseia* como uma espécie de alegoria, para reconstruir o processo ocidental de formação do indivíduo, demonstrando o quanto ele se apoia em sucessivos processos de repressão da natureza, para a eliminação de tudo o que não se deixa classificar, de todo elemento “não-idêntico”. A concepção de racionalidade mobilizada pelos autores incorpora, nesse sentido, elementos sociológicos e psicanalíticos, combinando dominação social e autoconservação: “No sentido mais amplo do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objectivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 19).

Por um lado, explorando teses freudianas, Adorno e Horkheimer apontam a dimensão violenta presente na cultura, a qual, para impor-se, exige renúncias: “[...] a cultura está construída sobre a renúncia a impulsos.” (FREUD, 1929/2010, p. 101, tradução modificada). Por outro, indicam também que, nesse processo de dominação da natureza interna, os indivíduos também se dominam uns aos outros e, além disso, subjugam o ambiente externo.

Nesse sentido, uma das imagens mais poderosas dentre as retiradas da *Odisseia* é a de Ulisses amarrado ao mastro, para poder usufruir do canto das sereias, sem se entregar totalmente a elas (pois se atirar ao mar em sua direção seria fatídico, implicaria a dissolução do eu), enquanto seus companheiros estão com os ouvidos tapados com cera, trabalhando diligentemente, para que o barco avance mar afora (HOMERO, 2008, p. 215-239). Vale ainda notar que, na imagem, uma divisão social do trabalho já está presente, com a possibilidade de que o burguês se aproxime, mesmo que de maneira precária, do prazer, ao passo que os trabalhadores permanecem sujeitos ao movimento mecânico, presos à ignorância completa do poder de sedução da arte representado pelo canto das sereias. A tripla dominação faz-se presente: Ulisses dominando seus impulsos, diante da sedução irresistível desse canto, dominando igualmente a natureza hostil do meio ambiente (o oceano) e, por fim, dominando seus companheiros.

Além disso, há, nessa imagem, outro elemento relevante do ponto de vista da presente proposta de interpretação: como argumenta Rebecca Comay (2006, p. 45), a voz das sereias é, simultaneamente, “[...] uma voz da natureza, uma voz do prazer, uma voz do passado e, sim, uma voz de mulheres”. O perigo de dissolução fatal que essa voz representa não se limita à desagregação da identidade rígida do burguês, mas também de sua “masculinidade”, na medida em que significaria a redução do seu portador a “um monte de ossos” (COMAY, 2006, p. 45).

De todo modo, até aqui, os apontamentos acerca da dominação e sua relação com a cultura ocidental, em linhas gerais, encerram ainda o argumento geral presente no livro *Dialética do esclarecimento* – e não é meu objetivo explorá-lo dessa maneira ampla. Concentremo-nos no cruzamento de gênero que faz parte do pano de fundo das concepções dos autores. Lido por esse viés, o livro de Adorno e Horkheimer oferece elementos recorrentes acerca do sexismo inerente à razão moderna.

Ao entrarmos propriamente nessa reflexão, é oportuno ter em mente uma imagem da redação desse livro capital para o século XX, pois talvez ela também sirva para entendermos os elementos aporéticos dessa crítica à razão (reconhecidos pelos próprios autores), a qual se realiza precisamente a partir do pensamento esclarecido – portanto, incorporando também seus nexos controversos. Refiro-me ao fato de que o texto de *Dialética do esclarecimento* é, em sua maior parte, resultado das anotações literais feitas por Gretel Adorno de conversas entre seu marido e Horkheimer, no período que vai de 1942 a 1944² (WIGGERHAUS, 2008, p. 363). São dois homens que realizam aqui a reflexão intelectual, enquanto à mulher resta o trabalho mecânico de registrar o pensamento masculino – ainda que crítico, esse pensamento não se descola totalmente dos limites da razão ocidental analisada nesse livro e suas conformações sociais, porque ele está nela inserido e, conseqüentemente, preso aos seus desígnios.³

² Um biógrafo de Adorno registra que a divisão do trabalho, no casamento de Adorno e Gretel, transcorreu conforme o “modelo tradicional”, tornando-se ela (doutora em química) responsável pela organização e condução da casa (MÜLLER-DOOHM, 2011, p. 348). “No momento em que Adorno tinha se familiarizado com a nova situação de convivência matrimonial e Gretel começou a tomar para si as coisas práticas do cotidiano, ele estimulou os colaboradores de Nova Iorque do instituto a conduzir um estudo sobre a ‘psicologia da mulher burguesa atual’” (MÜLLER-DOOHM, 2011, p. 356-357).

³ Tais limites são pontuados no prefácio de Adorno e Horkheimer: “A aporia com que nos defrontamos em nosso trabalho se revela assim como o primeiro objeto que tivemos que investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nosso *petitio principii* – de

Para que possamos refletir acerca das críticas à dominação masculina expostas no texto, é importante ter em mente essas contingências históricas, que estão na base do empreendimento proposto por essa corrente teórica.

2 RAZÃO SEXISTA

Por conta da complexa relação de dominação existente na cultura ocidental, as mulheres aparecem incorporadas à “sociedade burguesa”, de uma maneira ambígua. A fim de demonstrar como chegaram a ocupar essa posição, no presente histórico, conforme ilustrado em algumas passagens abaixo, o tempo todo, no livro, indica-se que elas não só precisaram passar por esses processos de dominação da natureza interna, mas também foram submetidas ao domínio dos homens, dado que eles são os portadores efetivos da racionalidade ocidental moderna. É por isso, por exemplo, que os autores da *Dialética do esclarecimento* afirmam que os “conceitos filosóficos” por meio dos quais Platão e Aristóteles expõem o mundo, embora se apresentem sob a “pretensão de validade universal”, carregam um inexorável caráter excludente, que é, ao mesmo tempo, sexista, geracional e classista: esses conceitos “[...] refletiam com a mesma pureza as leis da física, a igualdade dos cidadãos plenos e a inferioridade das mulheres, das crianças e dos escravos.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 35 – tradução modificada).

É nesse sentido que o episódio da *Odisseia* que expõe o encontro de Ulisses e seus companheiros com Circe é mobilizado por Adorno e Horkheimer, para elaborar as ideias paradoxais de “sedução irresistível” e de “impotência” que concernem às mulheres, na sociedade moderna. No texto grego, Ulisses encontra a deusa hetaira Circe, depois que ela havia transformado seus companheiros em porcos. Ele também é seduzido por ela, porém, prevenido por Hermes, a ludibria e não ingere o líquido mágico que o faria obedecer às suas ordens. É, assim, mobilizando a “astúcia da dominação” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 55), que Ulisses pode se utilizar da violência, para dominar Circe. Apenas depois de conseguir dela a promessa de que libertará seus companheiros, ele consente praticar sexo com ela (HOMERO, 2008,

que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse momento regressivo, ele está selando seu próprio destino.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 13 – tradução modificada).

p. 147-177). A luta por autoconservação apoia-se nesse “recurso do eu para sair vencedor” que é a astúcia (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 57). Destarte, a razão vai se constituindo historicamente, porém, o que se pode ler a contrapelo no argumento dos autores é que essa razão não é assexuada.

No episódio relativo a Circe já estaria presente uma associação central das desigualdades de gênero que persistem em nossas sociedades ocidentais: “desejo e comando”. Tal par apresenta-se também em diferentes âmbitos contemporâneos das relações de gênero: nas relações sexuais, no âmbito das representações presentes na indústria cultural, no próprio matrimônio. Para Adorno e Horkheimer (1985, p. 77), “[...] o casamento pertence certamente à rocha primeira do mito na base da civilização”, porque ele incorpora aquela dimensão da dominação sobre outros seres humanos, dado que, nele, “a mulher continua a ser impotente na medida em que o poder só lhe é concedido pela mediação do homem” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 74). No casamento de Ulisses com Penélope, Adorno e Horkheimer (1985, p. 74) reconhecem um estágio desenvolvido da “objetividade da instituição patriarcal” do matrimônio. Nessa interpretação da *Odisseia*, os autores encontram a pré-história das relações de gênero contemporânea.

Na sociedade burguesa, o vínculo entre mito e esclarecimento se expressa por meio do casamento, a partir da conformação de uma “imagem enigmática” na figura da mulher: sedução irresistível e impotência se combinam, nessa imagem. É como se o casamento propiciasse aos homens uma aproximação à natureza (representada pela mulher) que envolve subjugação, mesmo que se apresente como reconciliação – por isso, essa forma de laço social, institucionalizada através de um contrato, é tão relevante na compreensão do nexos existente entre racionalidade moderna e dominação de gênero. Adorno e Horkheimer elaboram essa questão, especialmente a partir da figura de Circe. Se, inicialmente, a poderosa sedutora logra transformar os companheiros de Ulisses em porcos, os quais devem arrastar compulsivamente o nariz pelo chão e renunciar ao andar ereto, ao ceder às imposições do herói homérico para poder viver com ele como sua companheira, Circe já se mostra “fraca, obsoleta e vulnerável” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 74). A lógica da autoconservação de Ulisses prevalece sobre as forças da natureza irresistível, contribuindo para o desenvolvimento de uma razão enraizada em processos recorrentes de dominação.

A preocupação com a forma como o casamento se processa, na sociedade capitalista moderna, está muito presente na reflexão dos

pensadores. Especialmente Adorno parece bastante interessado no problema. Exemplos disso estão em várias passagens de *Minima Moralia*, que foi escrito concomitantemente à redação de *Dialética do esclarecimento* e tinha como principal mote apontar os nexos cotidianos do diagnóstico feito nesse último livro. Tendo em vista essa vinculação entre os dois textos, vale retomar um dos excursos de *Minima Moralia*, no qual há a constatação de que um casamento só seria digno, caso as pessoas nele envolvidas tivessem suas vidas independentes, “sem a fusão derivada da comunidade de interesses economicamente imposta” (ADORNO, 2008, p. 27).

Aqui, como em todos os outros argumentos, também se destaca a crítica ao sistema econômico capitalista, dado que seus interesses promovem inexoravelmente o aviltamento dos indivíduos e de suas relações sociais. A dominação masculina e sua racionalidade intrínseca não podem ser entendidas de maneira separada da dominação econômica. Ao lidar com o episódio de Circe, Adorno e Horkheimer destacam também esse nexo, indicando como o casamento assume a forma de uma troca contratual, em que ambos realizam renúncias, mas de forma desigual – tal qual ocorre nas trocas econômicas. Assim, a renúncia inicial de Ulisses à sedução de Circe é paga por ela com o prazer que havia sido desdenhado. Porém, antes, estabelece-se o contrato de submissão, por meio do juramento dos “bem-aventurados”, proferido por Circe:

O juramento deve proteger o homem da mutilação, da vingança para a proibição da promiscuidade e para a dominação masculina, que, no entanto, enquanto renúncia permanente ao instinto, ainda realizam simbolicamente a automutilação do homem (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 74).

É nesse sentido que, no livro *Dialética do esclarecimento*, há a afirmação de que a sedução é incorporada às relações entre os gêneros sob o manto da razão ocidental, mas essa dimensão libidinal dos impulsos humanos precisa, antes, passar pelo filtro da dominação, de tal modo que, seja sob a imagem da “prostituta”, seja sob o ideal da “esposa” dona de casa, a participação da mulher no mundo patriarcal é posta a serviço da “autoconservação masculina”. Desse modo, as mulheres atualizariam o texto homérico em suas atividades cotidianas: assim como Circe, que, depois de passar um ano vivendo com Ulisses, utiliza seus poderes para prever os perigos que ele enfrentaria em sua viagem e orientá-lo acerca das precauções necessárias para sua superação, a atuação das mulheres, na sociedade moderna, estaria sempre vinculada a um imenso

cuidado, para que o homem seja preservado física e psicologicamente. Outra imagem cotidiana de *Minima moralia* expressa bem isso: “O tirano doméstico enverga o sobretudo com a ajuda pressurosa da esposa.” (ADORNO, 2008, p. 168). Esse problema também é recorrente na *Dialética do esclarecimento*:

A divisão do trabalho imposta pelo homem foi-lhe [para a mulher] pouco favorável. Ela passou a encarnar a função biológica e tornou-se o símbolo da natureza, cuja opressão é o título de glória dessa civilização. Durante milênios os homens sonharam com o domínio ilimitado da natureza e com a transformação do cosmo num infinito território de caça. É para isso que se voltavam as ideias das pessoas numa sociedade de homens. Era este o sentido da razão de que se ufanavam (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 231).

Outro ponto a ser matizado é que todas as reflexões de Adorno e Horkheimer a respeito da mulher possuem conexão com sua perspectiva geral em relação ao capitalismo como o sistema econômico que coroou o “entrelaçamento entre mito e esclarecimento”. Nesse sentido, os autores defendem que, no decorrer do processo civilizacional, a servidão da mulher foi transfigurada pelo cristianismo, por meio do casamento. Anteriormente, haveria ainda a ideia de um amor romântico entre os gêneros, o qual culminava em uma reconciliação forçada, na qual “a mulher parecia assumir livremente a derrota, o homem a conceder-lhe a vitória” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 102). Porém, já na sociedade industrial⁴, o “amor é faturado” e a hierarquia dos gêneros é filtrada pela “ordenação masculina da propriedade”. O contrato levado a cabo pelo casamento é só mais um aspecto da interposição da propriedade também no âmbito das relações amorosas.

Por isso, as transformações históricas que perpassam as relações de propriedade e a produção afetam também as concepções de família e, respectivamente, de gênero. Para Adorno e Horkheimer, o desaparecimento da pequena propriedade faz com que a família deixe de ser a célula da sociedade,

⁴ O propósito de Adorno e Horkheimer, ao reconstruir o processo de formação da razão ocidental, não pode ser dissociado do presente histórico e, portanto, da forma burguesa dessa razão. Como argumenta Cohn, “uma versão contemporânea da crítica racional da razão [...] Deve portanto interrogar a razão respeitando todas as suas exigências intrínsecas, sem no entanto perder de vista que, sob a capa da razão sem mais, efetivamente está em cena a sua forma historicamente dominante, a razão burguesa.” (COHN, 1998, p. 53)

porque já não configura a base de vida econômica. Homens e mulheres passam a submeter-se prioritariamente ao mercado, ao assalariamento⁵:

Nas primeiras fases do nomadismo, os membros da tribo têm ainda uma parte autônoma nas ações destinadas a influenciar o curso da natureza. Os homens rastreiam a caça, as mulheres cuidam do trabalho que pode ser feito sem um comando rígido. Quanta violência foi necessária antes que as pessoas se acostumassem a uma coordenação tão simples como essa é impossível determinar (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 34).

Por meio dos violentos rumos do desenvolvimento da civilização ocidental, especialmente a “mulher profissional” é submetida a um processo intenso de “fungibilidade” ao sistema econômico capitalista⁶. No pensamento de Adorno, especificamente, a reflexão aparecia como uma crítica à ideia da “emancipação da mulher” via incorporação ao mercado. Sem a emancipação da sociedade, as mulheres, mesmo participando da esfera pública através do trabalho, continuam submetidas aos mecanismos patriarcais, embora já seja mais difícil a formulação dessa questão. É o que consta, por exemplo, na seguinte passagem de *Minima Moralia*:

É verdade que, pela dissolução da economia competitiva “masculina” – liberal, pela participação das mulheres no emprego, no qual são tão independentes quanto os dependentes homens, pelo desencantamento da família e a abertura dos tabus sexuais, ela não é mais “aguda”. Ao mesmo tempo, porém, a persistência da sociedade tradicional ocultou a emancipação da mulher. Pouca coisa é tão sintomática da decadência do movimento trabalhador como a sua indiferença a isso. [...] Ao invés de resolver a questão feminina, a sociedade masculina estendeu de tal modo o seu princípio que as vítimas nem mais conseguem formular a questão (ADORNO, 2008, p. 88).

⁵ Nos anos 30, na Alemanha, uma feminista formulava essa questão da seguinte forma: “[...] e assim as mulheres respiram sob a pesada pressão de uma atmosfera na qual os limites ‘naturais’ e ‘eternos’ entre os sexos se confundem e se apagam, mas não foram criadas novas ordens [...] O traço da era foi elevado apenas no sentido dos homens, para as mulheres foi, na verdade, prejudicial, porque ‘suas’ funções são roubadas, sem que, momentaneamente, outras lhes sejam dadas. As mulheres foram, de certo modo, libertas, mas ao mesmo tempo, foram desenraizadas.” (RÜHLE-GERSTEL, 1972, p. 126-127).

⁶ Vale mencionar que essa constatação faz parte de um importante debate de vertentes do pensamento feminista contemporâneo, do qual Nancy Fraser é uma das interlocutoras proeminentes. Para Fraser, basicamente, o neoliberalismo foi capaz de absorver e reorientar a luta das mulheres por mais participação na esfera pública da sociedade e do mundo do trabalho. Caberia ao movimento feminista fazer uma revisão a respeito de sua cota de responsabilidade em relação a esse processo (FRASER, 2013).

Conforme o argumento da *Dialética do esclarecimento*, essa inclusão da mulher no mercado e na sociedade capitalista contemporânea é sempre levada a cabo, de sorte a preservar sua não individualização, como se ela existisse como “um exemplar da espécie”, não como um sujeito de direitos, tal como prescrito pelo pensamento iluminista:

O homem dominador recusa à mulher a honra de individualizá-la. A mulher tomada individualmente é, do ponto de vista social, um exemplar da espécie, um representante de seu sexo e é por isso que ela, na medida em que está inteiramente capturada pela lógica masculina, representa a natureza, o substrato de uma subsunção sem fim na ideia, de uma submissão sem fim na realidade. A mulher enquanto ser pretensamente natural é produto da história que a desnatura (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 106).

Essas considerações de Adorno e Horkheimer a respeito das mulheres como seres não totalmente individualizados, como o seriam os homens, foi precedida, no âmbito da teoria filosófica e social, por Georg Simmel – o qual, dentre os clássicos da teoria sociológica, foi aquele que mais lidou com essa questão das desigualdades de gênero (mesmo que não exatamente nesses termos, todavia, em conformidade com o léxico, os debates e os nexos históricos disponíveis na época). A associação é relevante, sobretudo se tivermos em mente dois aspectos. Primeiro, a circunstância de que Simmel efetivamente reservou um espaço central entre suas reflexões para o problema (diferentemente de Adorno e Horkheimer⁷) – e é muito provável que Adorno, como leitor da obra simmeliana, tenha entrado em contato com tais discussões. O segundo ponto refere-se ao fato de que Simmel abordou a temática, associando-a à discussão acerca da racionalidade moderna, do avanço da intelectualização e do cálculo – pontos importantes na discussão desenvolvida na *Dialética do Esclarecimento*. Com efeito, há um vínculo muito forte entre as reflexões de Simmel a respeito da modernidade e suas considerações a respeito das mulheres (LICHTBLAU, 1996, p. 292-314). Por volta da virada para o século XX, esse pensador argumentava que a modernidade contém um “princípio masculino” inerente: são os homens que formataram a racionalidade moderna, sua divisão do trabalho, seu modo de produção e sua objetividade, precisamente porque são eles quem tiveram uma participação ativa na esfera pública.

⁷ Embora seja possível ler as teses da *Dialética do esclarecimento*, por exemplo, sob a ótica das desigualdades de gênero, Adorno e Horkheimer não apresentam uma reflexão sistemática e centralizada nessa questão.

De acordo com Simmel (1995 p. 419), “[...] nossa cultura objetiva, com exceção de muitíssimo poucos domínios, é completamente masculina”. Em decorrência disso, a ideia moderna de indivíduo como um eu altamente diferenciado e encerrado em si mesmo só teria sido assimilada a contento pelos homens. Simmel (1985, p. 148) chega a afirmar que as mulheres seriam a expressão de uma “unidade pré-diferenciada”, por isso, elas estariam mais atreladas ao “tipo genérico” [*Gattungstypus*] do que os homens. Em alguma medida, em conformidade com essas reflexões, é como se as mulheres não tivessem assimilado a “cultura objetiva” da modernidade, nem do ponto de vista da sua participação social efetiva na esfera pública, nem de uma perspectiva subjetiva, ligada à identidade – é oportuno lembrar que o objetivo, do ponto de vista de Simmel, tem caráter indistintamente sexista.

De maneira próxima, guardadas as devidas distinções entre o pensamento simmeliano e o professado na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer também apontam esse caráter masculino da razão ocidental. Embora esse não seja o tema central do livro, é possível acompanhar, no argumento relativo ao entrelaçamento entre mito e esclarecimento, uma discussão relativa à desigualdade de gênero, a qual passa justamente pelo caráter sexista da razão ocidental. A figura da mulher aparece ao longo da *Dialética do esclarecimento*, para destacar a dimensão de dominação que é inerente à constituição do indivíduo moderno, como subjetividades que tomam parte no processo civilizatório ocidental de uma maneira não propriamente ativa, mas sob o jugo de muita violência.

Quando se observam essas reflexões com um olhar contemporâneo, depois de toda a discussão de vertentes de pensamento feminista que se esforçaram por desconstruir os essencialismos ligados à condição da mulher – como, por exemplo, a afirmação clássica e taxativa de que “não se nasce mulher, torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1980, p. 9) – e, mais ainda, do feminismo pós-estruturalista, com suas críticas radicais a qualquer tentativa de normatização de identidades de gênero e mesmo de sexualidade (BUTLER, 1997, 2003), certamente é suscitada uma sensação de desconforto. Porém, apesar das formulações aqui aparecerem em um registro muito taxativo e fixo, a respeito das identidades masculina e feminina⁸, é importante ressaltar que

⁸ Deve-se recordar que o conceito de gênero que conhecemos hoje foi desenvolvido, inicialmente, por volta dos anos 1970: “Na sua utilização mais recente, o termo ‘gênero’ parece ter feito sua aparição inicial entre as feministas americanas, que queriam enfatizar o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. A palavra indicava uma rejeição do determinismo biológico implícito no uso de termos como ‘sexo’ ou ‘diferença sexual’.” (SCOTT, 1995, p. 72).

tanto Simmel⁹ como Adorno e Horkheimer remetem à história (de longo alcance, por certo) a conformação moderna dos indivíduos (sejam os homens, sejam as mulheres) – reforço a citação mais acima: “A mulher enquanto ser pretensamente natural é produto da história que a desnatura”.

Portanto, é a forma como os desenvolvimentos se deram historicamente que irá servir para a constituição da individualidade masculina e da alegada pouca diferenciação das mulheres – embora, no caso desses autores, se trate de uma história de longa duração. Esses desdobramentos se deram por meio de inomináveis violências. Em uma passagem de *Mínima moralia*, Adorno afirma de forma ainda mais inequívoca que “o caráter feminino e o ideal de caráter segundo o qual ele é modelado são produtos da sociedade masculina”, mesmo quando se ressalta a pretensa natureza intacta da mulher, esta constitui uma natureza que ressurge, deformada, como seu oposto: “Aquilo que no nexa universal de ofuscação burguês se diz natureza não passa da marca da ferida da mutilação social” (ADORNO, 2008, p. 91).

Além disso, especificamente no caso de Adorno, é necessário frisar esse aspecto do distanciamento em relação a uma essencialização dos papéis de gênero, pois a temática da identidade como algo “não-idêntico”, como um papel social ou uma função de caráter não normativo, sempre esteve presente em suas reflexões – e elas valem, certamente, para as identidades de gênero:

[...] já no próprio conceito de função ou papel, derivado do teatro, prolonga-se a não-identidade dos seres humanos consigo mesmos. Isto é, quando a função é convertida em um padrão social, por essa via se perpetua também que os homens não são aqueles que eles mesmos são, portanto que eles são não-idênticos. Considero repugnante a versão normativa do conceito de papel, e é preciso contrapor-se a ele com todo o vigor. Mas de um ponto de vista fenomenológico, portanto como descrição de uma situação de fato, ele é procedente (ADORNO, 2006, p. 178).

Nesse sentido, penso que conectar a reflexão de Adorno e Horkheimer à discussão prévia de Georg Simmel a respeito da modernidade de princípio masculino é relevante, porque, na *Dialética do esclarecimento*, trata-se, em grande parte, de apontar a gênese do indivíduo moderno, seu caráter irreconciliado em relação à natureza, sua constituição fixa da identidade, ainda que presa a

⁹ No caso de Simmel, é possível perceber certa ambiguidade em sua argumentação a respeito das desigualdades entre homens e mulheres. Conforme argumenta Bächli (2003), seu pensamento foi gradativamente concedendo mais espaço às instituições e à dimensão sócio-histórica na conformação de gênero; de todo modo, não pode livrar-se completamente de essencialismos.

uma racionalidade instrumental. Em Simmel, está muito claro que o típico indivíduo moderno, portador de uma razão totalmente submetida a fins, é um homem¹⁰. Muitas passagens da *Dialética do esclarecimento* também sugerem que a dominação da natureza e do mundo mítico, ao preço de renúncias e do cálculo racional, foi encaminhada por indivíduos do gênero masculino.

Assim, a despeito do incômodo causado pela leitura de certas passagens do texto de Adorno e Horkheimer, onde é ressaltada uma maior aproximação da mulher à natureza, a ideia central é que a mulher (assim como os loucos, as crianças, os homossexuais, os negros ou quaisquer etnias não europeias, poderíamos acrescentar) comporta dimensões não totalmente compatíveis com a razão (masculina), tal qual ela foi historicamente desdobrada e, por isso, é difícil seu enquadramento no esforço classificatório dessa razão ocidental. Isso as coloca em uma situação subalterna, mas também representa a sua possibilidade de resistência. Para Andrew Hewitt (2006, p. 76ss.), é justamente porque os homens recusam às mulheres o “privilégio da individualização” que elas são dotadas de uma potência positiva contra a racionalidade instrumental moderna. De acordo com essa possibilidade específica de interpretação, como não totalmente individualizadas em conformidade com a lógica instrumental masculina, as mulheres encerrariam a possibilidade, ainda que utópica, de superação de tal lógica.

Porém, apesar dessa dimensão utópica da situação de relativo desencaixe das mulheres no âmbito da racionalidade moderna, o que efetivamente ocorre é que tal desencaixe é posto a serviço da dominação masculina:

A explicação do ódio contra a mulher, enquanto criatura mais fraca em termos de poder físico e espiritual e marcada na testa pelo estigma da dominação, é a mesma do ódio aos judeus. Nas mulheres e nos judeus é fácil ver que há milênios não exercem nenhuma dominação. Eles vivem, embora fosse possível eliminá-los, e seu medo e fraqueza, sua maior afinidade com a natureza em razão da pressão incessante a que estão submetidos, é seu elemento vital. Isso irrita e leva a uma fúria cega o homem forte, que paga sua força com um intenso distanciamento da natureza e deve eternamente se proibir o medo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 106).

¹⁰ “[...] a mistura ingênua dos valores masculinos com os valores] é sustentada por relações de poder históricas que se expressam logicamente no fatídico duplo sentido do conceito de ‘objetivo’ [*sachlich*]: o objetivo aparece como a ideia puramente neutra, na mesma medida sobre as unilateralidades masculino-feminino; mas agora o ‘objetivo’ é também a forma especial de realizações que corresponde ao modo de ser especificamente masculino.” (SIMMEL, 1995 p. 430).

A conexão entre machismo e antissemitismo, que aparece na passagem, se processa por meio de uma interpretação psicanalítica. Sob a forma de ódio e fúria, o homem projeta tanto nos judeus como nas mulheres o sofrimento que advém da dominação de sua natureza interna. Parece-lhe insuportável que o judeu e a mulher continuem a exibir “sua maior afinidade com a natureza” e a espelhar aquilo que ele se esforça para reprimir. A reflexão freudiana a respeito do mecanismo de projeção parece estar pautando teoricamente a citação acima, tendo em vista o que se dá, para Freud (1973, p. 303), na projeção:

Uma percepção interna é reprimida e, para substituí-la, seu próprio conteúdo, depois de experimentar certa deformação, volta como percepção de fora para a consciência. [...] Quando não procuramos em nós mesmos as causas para certas sensações, como fazemos com outras, mas as transferimos para o exterior, esse processo normal também merece o nome de uma projeção.

Nesse caso, Freud indica que a projeção não é um mecanismo apenas em situações patológicas, mas também no caso de “processos normais”. Segundo Adorno e Horkheimer, é perfeitamente possível reconhecer tal mecanismo em processos sociais recorrentes, como esse relativo ao antissemitismo e ao machismo. Por conseguinte, há, simultaneamente, processos psíquicos e sociais interagindo, para que a dominação masculina, portadora típica do “esclarecimento”, se interponha. Como apontam os exemplos elencados, Adorno e Horkheimer lançam mão tanto do materialismo histórico como da psicanálise para elaborar esse processo. O que torna o argumento complexo é o fato de que tais elementos são sempre combinados entre si: troca e sacrifício foram se constituindo de maneira bastante intrincada, ao longo do processo de constituição da racionalidade ocidental, conforme consta em passagem sintomática: “[...] se a troca é a secularização do sacrifício, o próprio sacrifício já aparece como o esquema mágico da troca racional” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 57). É por essa via que os autores interpretam a constituição de subjetividades pautadas em sucessivos processos de dominação de distintas dimensões, os quais culminaram nos “indivíduos ofuscados” (COHN, 1998), que operam as trocas capitalistas contemporâneas. Mas há sempre esse subtexto que insere o “homem burguês” como o portador por excelência da racionalidade que foi sendo desenvolvida, ao longo desses processos.

O excurso intitulado “O homem e o animal” traz também diferentes reflexões acerca das mulheres. Inicialmente, há a constatação de que a razão é o elemento que diferencia o homem do animal, na história europeia. Essa ausência de razão é o que torna os animais criaturas malditas, as quais “recorda[m] uma desgraça infinita ocorrida em tempos primitivos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 231). De todo modo, é às mulheres que cabe a solicitude pelo animal, fato que se apoia na perspectiva mais geral de que as mulheres, que

[...] não tiveram nenhuma participação independente nas habilidades que produziram essa civilização, [devem ocupar-se da esfera do cuidado.] Ela não produz, mas cuida dos que produzem, monumento vivo dos tempos há muito passados da economia doméstica fechada” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 231).

Nesse ponto, os autores tocam de novo em um tema caro a muitas vertentes do pensamento feminista, a saber: a ideia de que a civilização ocidental é fruto da atuação masculina, embora às mulheres sejam reservadas tarefas para a preservação dessa modernidade de caráter eminentemente sexista¹¹. Por conta do não enfrentamento do mundo hostil, com o intuito da dominação por parte da mulher, ela conseqüentemente “não é sujeito”, não entrou para a história, permaneceu presa aos desígnios míticos da natureza.

Vale mencionar que, posteriormente, esse será um dos grandes pontos da discussão desenvolvida por Seyla Benhabib, uma feminista representante da teoria crítica. Na mesma direção apontada por Adorno e Horkheimer, ela pontua que a distinção entre esfera pública e privada “serviu para confinar mulheres em esferas de atividade tipicamente femininas, como trabalho doméstico, reprodução, nutrição e cuidado com crianças, doentes e idosos, ao domínio ‘privado’ e mantê-las fora da agenda pública no Estado liberal” (BENHABIB, 1992, p. 108). De um lado, teria ficado estabelecido o domínio moral centrado em questões de justiça, as quais se realizam na historicidade da esfera pública; de outro, a esfera privada relacionada à questão da vida boa,

¹¹ Já apontei a reflexão desenvolvida por Georg Simmel, que vai nessa direção. Lembro, ainda, discussões mais contemporâneas levadas a cabo pela cientista política Carole Pateman, a qual efetiva uma leitura das teorias contratualistas do ponto de vista do “contrato sexual”: tomando também a dicotomia público/privado, a autora argumenta que o estabelecimento do “indivíduo universal” instituiu a sociedade civil e postergou uma posição peculiar para as mulheres, de forma que elas são tanto objeto do contrato como parte contratante, na medida em que tomam parte apenas na “esfera privada” da “sociedade civil”. “O contrato social é uma história de liberdade; o contrato sexual é uma história de sujeição. O contrato original cria ambas, a liberdade e a dominação” (PATEMAN, 1993, p. 16).

ou seja, a questões não universalizáveis, não passíveis de discussão pública. De acordo com Benhabib (1987, p. 97),

[...] a desistoricização do domínio privado significa que, enquanto o ego masculino celebra sua passagem da natureza para a cultura, do conflito para o consenso, as mulheres permanecem num universo interminável, condenadas a repetir os ciclos da vida.

Na crítica radical que Adorno e Horkheimer fizeram à razão ocidental, essa passagem dos homens para o domínio da cultura, do consenso e da história, foi feita às custas da dominação das mulheres:

A mulher era menor e mais fraca, entre ela e o homem havia uma diferença que ela não podia superar, uma diferença imposta pela natureza, a mais vergonhosa e humilhante que é possível na sociedade dos homens. Quando a dominação da natureza é o verdadeiro objetivo, a inferioridade biológica será sempre o estigma por excelência, e a fraqueza impressa pela natureza a marca incitando à violência (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 231).

Na passagem, há novamente uma ambiguidade, na qual a crítica acaba ressaltando uma visão das diferenças entre os gêneros muito pautada no biológico. Por um lado, as diferenças físicas e biológicas entre homem e mulher são realçadas, sem problematizar o fato de que tais diferenças também passaram por processos sociais de significação. Por outro, a concepção de que é a “sociedade dos homens” que julga essa suposta “fraqueza” como vergonhosa e humilhante permite perceber que a violência resultante de tal julgamento é consequência do modo como a dominação masculina se configurou, ao longo do processo civilizatório ocidental.

3 UTOPIAS FEMINISTAS?

Ao final desse breve percurso a respeito das reflexões de Adorno e Horkheimer em relação às mulheres, principalmente em suas discussões a respeito do esclarecimento, talvez valha a pena incluir algumas palavras a respeito de como e se é possível pensar alguma forma de resistência, diante desse quadro tão desolador. Afinal, se é necessário reconhecer que, no diagnóstico apresentado na *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, “não há vida certa na falsa” (ADORNO, 2008, p. 36) – como vai resumir Adorno,

em *Minima Moralia* – também é verdade que, no percurso desse pensamento, foram sendo incluídas pequenas doses de utopia, que, se não apontam saídas definitivas, deixam transparecer ínfimas fendas de potencialidades, para que se deem os “ensaios inconscientes para a vida certa” (ADORNO, 2008, p. 225).

Com a intenção de procurar por essas pequenas brechas utópicas, retomo uma outra passagem de *Minima Moralia*, especificamente relativa à temática dessa proposta: “O caráter feminino e o ideal de caráter segundo o qual ele é modelado são produtos da sociedade masculina [...] Aquilo que no nexos universal de ofuscação burguês se diz natureza não passa da marca da ferida da mutilação social” (ADORNO, 2008, p. 91). O trecho resume bem as conclusões que gostaria de sugerir, com base no que foi exposto acima, conforme argumenta Gabriel Cohn (2008, p. 253):

Cabe inteiramente atribuir o devido peso à preocupação de Adorno com a possibilidade ou não da vida justa, quando se considera que a figura do Outro como interlocutor pleno, em contraste com as condições existentes de isolamento e mutismo dos indivíduos, percorre a obra de ponta a ponta como alusão central e persistente.

Também no caso da discussão relativa à mulher, na *Dialética do esclarecimento*, é possível notar essa preocupação acerca do cerceamento da possibilidade de uma “interlocutora plena”, precisamente porque homens e mulheres estão enredados em processos de individualização calcados na dominação. Ao longo do texto, vimos que o caráter supostamente mais ligado à natureza que se delega às mulheres passa, na verdade, por uma deformação masculina da ideia de natureza. A natureza (seja interna, seja externa) é, para Adorno e Horkheimer, o domínio do não-idêntico, que é corrompido pelo “nexo socialmente culpado” [*gesellschaftlicher Schuldzusammenhang*]. A sociedade capitalista também dota de significado a natureza, conforme conteúdos reificados próprios da racionalidade instrumental. Nesse sentido, delegar às mulheres o domínio da natureza, recusar-lhes a “honra da individualização” e submetê-las ao domínio dos portadores por excelência da razão é a estratégia encontrada para a submissão delas, que, durante o processo de civilização do Ocidente, não se deixaram classificar totalmente em conformidade com a racionalidade instrumental. Para isso, há renúncias de ambos os lados (como vimos no episódio da *Odisseia*, relativo ao encontro entre Ulisses e Circe), mas a renúncia do homem reinscreve uma violência em direção às mulheres.

Porém, por outro lado, se esse mecanismo serve para manter a dominação masculina, vislumbrado a partir de uma outra perspectiva, ele abre brecha para que permaneça, na identidade das mulheres, uma maior abertura para o domínio do indefinido, da pluralidade, do não-identico – ou, ao menos, para a capacidade de sentir a imposição de uma aproximação à natureza como “mutilação social” (ADORNO, 2008, p. 91). Se os autores da *Dialética do esclarecimento* negam a possibilidade de saídas emancipatórias restritas a determinados grupos, suas articulações em torno de subjetividades dominadas (como mulheres, crianças e escravos) sugerem fortemente que a própria cunhagem identitária é uma violência da “cultura masculina” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 233). Nesse sentido, talvez, como os autores escrevem em relação aos animais, seja facultado às mulheres recordarem “uma desgraça infinita ocorrida em tempos imemoriais” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 231). Trata-se da desgraça que sacrificou a pluralidade, no decorrer do processo civilizatório ocidental, em função da conformação de uma razão abstrata, normativa, a qual se esforça por dominar e domesticar toda natureza por meio da classificação.

Tal rememoração seria a maneira das mulheres de pôr em questão o esclarecimento, de fazer com que ele “acolh[a] dentro de si a reflexão” acerca de seu inexorável “elemento regressivo”, de não deixar que esse esclarecimento sele “seu próprio destino”. No registro feito por esses autores, não se trata, contudo, de abandonar a razão, mas de compreender seus momentos míticos, que incorporaram, historicamente, a dominação como elemento inerente. Assim, a mulher não seria necessariamente o outro da razão, mas sua constituição histórica poderia apontar um processo de individualização que não se deixou reduzir completamente à lógica identitária da razão instrumental masculina – tendo em vista que “a mulher não é sujeito” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 231) – e, nesse sentido, talvez elas possam trazer à tona as violências inerentes ao processo civilizatório ocidental.

As identidades subalternas, as quais se definem não como afirmações de algo, mas muito mais como a negação de aspectos presentes em identidades dominantes, talvez possam portar implicitamente a capacidade de enfraquecer as bases pretensamente sólidas dos elementos que sustentam a relação de dominação existente sobre elas. No caso específico da dominação masculina, as mulheres, muitas vezes definidas apenas como o outro do indivíduo masculino, como não-indivíduos, não sujeitos, possuem sua maior potencialidade, não em uma afirmação unívoca e fixa de sua essência, mas, de fato, na denúncia

da falácia desse sujeito universal, idêntico a si mesmo, que a racionalidade ocidental se esforçou a duras penas por construir.

É certo, porém, que, para fazermos jus à crítica ao esclarecimento presente no pensamento de Theodor Adorno e Max Horkheimer, é necessário reconhecer que não é simplesmente essa percepção subjetiva que será capaz de fazer desmoronar a dominação masculina, tendo em vista que não se pode ter “nenhuma emancipação sem a da sociedade.” (ADORNO, 2008, p. 169).

SANTOS, P. S. Enlightenment and Masculine domination. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 3, p. 313-334, Jul./Set., 2020.

Abstract: This article aims to interpret the book *Dialectic of Enlightenment* and its main arguments considering the masculine domination which permeates the modern rationality. In order to do this an interpretation about the intertwining between myth and enlightenment during the process of western civilization is suggested, indicating that the arguments of Adorno and Horkheimer take modernity as a fundamentally male project.

Keywords: Enlightenment. Civilization. Male domination. Nature.

REFERENCIAS

ADORNO, Theodor. **Educação e emancipação**. Tradução: Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor. **Minima moralia**. Tradução: Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

BÄCHI, Beat. 2003. **Georg Simmel und die Frauen: Macht – Körper – Wissen**. Disponível em: http://socio.ch/sim/on_simmel/t_baechi.htm. Acesso em 10/01/2019.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. v.I, II. Tradução Sérgio Millet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BENHABIB, Seyla e CORNELL, Drucilla (org). **Feminismo como crítica da modernidade**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.

BENHABIB, Seyla. **Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics**. New York: Routledge, 1992.

BUTLER, J. Merely Cultural. **Social Text**. vol. 15, n. 3-4, p. 265-277, 1997.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**.

Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

COMMAY, Rebecca. **Adorno's Siren Song**. In: HEBERLE, Renée (org.). *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006, p. 41-67.

COHN, Gabriel. As diferenças finas: de Simmel a Luhmann. **Revista brasileira de Ciências Sociais** 13(38): 53-62, 1998.

COHN, Gabriel. Alguns problemas de leitura e tradução de *Minima Moralia*, in ADORNO, Theodor. **Minima Moralia**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

FRASER, Nancy. **Fortunes of feminism. From State-managed capitalism to neoliberal crisis**. Londres, Nova Iorque: Verso, 2013.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Tradução: Renato Zwick. São Paulo: L&PM, [1929] 2010.

FREUD, Sigmund. **Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)** In FREUD, Sigmund. *Studienausgabe Band VII*. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag, [1911] 1973.

HEWITT, Andrew. **A Feminine Dialectic of Enlightenment? Horkheimer and Adorno Revisited**. In: HEBERLE, Renée (org.). *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006, p. 69-96.

HOMERO. **“Canto X”; “Canto XII**. In: *Odisseia*. Tradução Donald Schüler. Porto Alegre: L&M Pocket, 2008.

Lichtblau, Klaus. **Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Tradução Marta Avancini. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

RÜHLE-GERSTEL, Alice. **Die Frau und der Kapitalismus** [A mulher e o capitalismo]. Frankfurt: Neue Kritik, [1932] 1972.

SCOTT, Joan Wallach. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação & Realidade. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.

SIMMEL, Georg. **Weibliche Kultur** [Cultura feminina]. In: SIMMEL, Georg. *Gesamtausgabe*, vol. 14. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, [1902] 1995.

SIMMEL. **Die Rolle des Geldes in den Beziehungen der Geschlechter** In: SIMMEL, Georg. *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, [1898] 1985.

WIGGERSHAUS, Rolf. **Die Frankfurter Schule**. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2008.

Recebido: 24/03/2018

Accito: 23/02/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO

“ESCLARECIMENTO E DOMINAÇÃO MASCULINA”

*Oneide Perius*¹

Referência do texto comentado: SANTOS, P. S. Esclarecimento e dominação masculina. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 313-334, 2020.

Há, pelos menos, dois postulados fundamentais e incontornáveis – portanto, que se impõem ao pensamento –, quando alguém se ocupa de uma obra filosófica como a de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. O primeiro deles é a primazia do objeto. Isto é, qualquer pensamento que não esteja disposto a abdicar de sua necessária criticidade não pode simplesmente partir de uma teoria para, em função dela, “entender” o que está acontecendo. O próprio desdobramento da realidade, ao invés disso, precisa ser rigorosamente acompanhado, para que seja possível estabelecer algo como uma teoria. Dito de outro modo, a teoria não é a finalidade da filosofia. É apenas o resultado provisório do exercício, sempre em curso, de compreender. Por mais óbvio que isso possa parecer, compreender esse ponto é condição para uma atitude crítica para com os textos.

Se, por um lado, a teoria é a instância necessária para que não nos entreguemos de maneira resignada a uma aceitação da realidade tal como ela é, por outro lado, essa mesma teoria nunca pode se afastar tanto da realidade, a ponto de não mais ser “tocada” por esta. A teoria, em outras palavras, é uma

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor de Filosofia da UFT, Palmas, TO – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-0298-9727> E-mail: oneideperius@uft.edu.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.24.p335>



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

força ativa que nos ajuda a pensar as contradições das lógicas que estruturam a realidade e, portanto, a potência que pode orientar nossa prática.

O segundo postulado fundamental dessa filosofia, profundamente conectado com o primeiro, é o caráter temporal da verdade. Os conceitos filosóficos não são marcadores intemporais. Estão, isto sim, carregados pela história neles sedimentada. Não são os conceitos filosóficos que estão no tempo, mas, sim, o tempo que é a substância dos conceitos filosóficos. Nesse sentido, ainda que a dinâmica da dominação, conceito-chave do artigo que ora comentamos, possa ser observada em diferentes épocas e seja bastante tentador abstrair uma lógica intemporal de como isso acontece, é preciso não perder de vista a configuração concreta dessa lógica e de seus termos em nossa época.

O estudo de Santos (2020) tem o mérito de acompanhar, com muito cuidado e rigor, a lógica própria da obra com que se propõe trabalhar, ao mesmo tempo em que a confronta com o problema da dominação masculina. Faz, assim, justiça a essa obra, na medida em que não se reduz a uma repetição litúrgica de seus enunciados. Ao invés disso, propõe-se pensar com ela e a partir dela. A obra com a qual se ocupa não é apresentada como garantia de verdade e de inteligibilidade. A referida teoria é muito mais uma pista, inspira um modo peculiar de leitura e de abordagem que pode ser promissor.

O texto principal que orienta a análise é *Dialética do Esclarecimento*, esse livro singular que, conforme nos mostra a autora, na sua maior parte, foi resultado das anotações feitas por uma mulher. Enquanto os homens pensavam, alguém precisava se ocupar das notas, a fim de que não fossem interrompidos. O livro, por conseguinte, revela-se uma tentativa de pensar um problema filosófico, embora esteja fincado num momento histórico que o torne parte, em muitos aspectos, da própria dinâmica denunciada.

No entanto, sabemos que esse livro, escrito no exílio durante uma das maiores catástrofes humanas que foi a Segunda Guerra, se tornou um clássico, pelo fato de destoar da maioria das leituras filosóficas que eram feitas até então. De acordo com a maior parte dessas leituras, a fé no progresso, no projeto moderno que prometia nos tornar “senhores”, se mantinha intacta, apesar da sucessão de eventos bárbaros que o século XX mostrava. Via-se a superação desses instantes de irracionalidade como uma pedagogia da razão, no caminho para um mundo racional e emancipado.

A consequência filosófica disso é uma percepção dualista do mundo, como se a razão fosse o contrário da irracionalidade. Hitler e todos os bárbaros

eram apresentados como o oposto da razão, como pontos fora da curva, os quais mostravam o quão urgente era recuperar o caminho certo. Adorno e Horkheimer, por sua vez, destruíram essa leitura ingênua e equivocada. O que mostraram foi o entrelaçamento entre a racionalidade moderna e a mitologia. Evidenciaram, assim, que o mito nunca foi o oposto da razão esclarecida, porém, a sua primeira manifestação, bem como o seu destino. A lógica totalitária de eliminar tudo o que é diferente, onde nada pode restar de desconhecido, lógica esta de uma dominação total da natureza interna e externa, é a mitologia da razão esclarecida. O genocídio nazista, em outras palavras, não é apenas um momento de ausência da razão, mas sua manifestação mais extrema.

Os impactos dessa nova forma de argumentação se fizeram sentir imediatamente, no mundo da filosofia. E é a esta leitura não simplificadora da realidade que recorre o artigo de Patrícia, para nos mostrar que, para pensar questões de gênero e o lugar da mulher, em nossa sociedade, não se pode abdicar do trabalho de reconstruir a história dessa dominação. Em outras palavras, a mitologia liberal que deixa transparecer que a mulher será naturalmente “emancipada”, quando assumir postos de trabalho nessa sociedade, parece ignorar que essa sociedade é o resultado de um histórico processo de dominação masculina. A saída não é simplesmente racionalizar a sociedade, ressaltando que homens e mulheres são iguais. É a própria racionalidade em sua formação histórica que carrega consigo a lógica da dominação sexista.

Confirma-se, logo, a máxima de que não há vida verdadeira no interior do falso. No entanto, ainda que o artigo assuma de forma séria a impossibilidade de pensar algum tipo de emancipação, sem que a sociedade seja emancipada como um todo, a autora nos apresenta a potencialidade crítica contida no ato de pensar a condição da mulher, nas sociedades contemporâneas. Estas, as mulheres, ao longo da história de formação da racionalidade ocidental, nunca foram totalmente integradas nesse processo eminentemente masculino. Sempre foram postas na condição de “não-sujeitos”, uma condição negativa, todavia, por isso mesmo, uma condição não totalmente determinada pela identidade masculina que lhes era imposta. São o não-idêntico personificado e, enquanto tais, contribuem, nas palavras de Santos (2020, p. xx) “[...] na denúncia da falácia desse sujeito universal, idêntico a si mesmo, que a racionalidade ocidental se esforçou a duras penas para construir.”

REFERÊNCIA

SANTOS, Patrícia da Silva. Esclarecimento e dominação masculina. **Trans/Form/Ação:** revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3 p. 313 –334, 2020.

Recebido: 22/7/2020

Aceito: 23/7/2020

MORTE IMPUNE, LUTO PROIBIDO: VIDA NUA E VIDA PRECÁRIA EM GIORGIO AGAMBEN E JUDITH BUTLER


Reginaldo Oliveira Silva¹

Resumo: Giorgio Agamben tece a genealogia da “vida nua”, no percurso que vai do *homo sacer* ao *Muselmann*, do primeiro paradigma da política ocidental à fabricação do morto-vivo, em *Auschwitz*, como vida insuscetível e impunemente matável. Judith Butler segue argumento semelhante, ao desenvolver o conceito de “vida precária”, com o qual problematiza a separação entre vulnerabilidade universal e formas de produção da precariedade, a distinção entre vidas cujas perdas importam e as indignas de pranto e luto. A finalidade deste artigo consiste em aproximar as concepções dos dois autores, sob a hipótese de que, em ambos, trata-se da fabricação de vidas matáveis, sobre as quais pesa a proibição do luto.

Palavras-chave: Agamben. Butler. Vida nua. Vida precária. Vulnerabilidade.

INTRODUÇÃO

Escrito em 1995, *Homo sacer: poder soberano e vida nua*, de Giorgio Agamben, sustenta a tese de que a política ocidental, desde sempre, ocupou-se de, e buscou capturar, a vida natural (*Zoé*), a qual se distingue da vida qualificada segundo um bem (*Bios*). A considerar as limitações de Arendt e Foucault, para os quais, na política moderna, o foco incide muito mais sobre a *Zoé*, o filósofo italiano investe no exercício genealógico e sugere como primeiro paradigma político do Ocidente o *Homo sacer*, aquele que habita o limiar entre o profano e o sagrado. É assim que a vida natural adquire forma jurídica, como “vida nua”, e aparenta ingressar na *bios*, num processo incessante que se desloca do direito romano para a Declaração dos Direitos do Homem, no século XVIII, até chegar à experiência do campo e do Estado de exceção, em *Auschwitz*.

¹ Docente na Universidade Estadual da Paraíba-UEPB, Campina Grande, PB – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-1834-4541> E-mail: rgnaldo@uol.com.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.25.p339>



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

No entanto, levar em conta o *Homo sacer*, capturado pelo direito, como forma de inclusão da mera vida na vida qualificada, sugere, também, manter aquilo que o caracteriza, a saber, a *vida insacrificável e impunemente matável*. Nesse momento, encontra-se o paradoxo da política ocidental e a forma que assume e se consoma, na política moderna: a mera vida vem a ser incluída como vida que se pode matar, sem que o assassino venha a ser responsabilizado, ou seja, como vida nua.

Também aqui reside o ponto em que a vida nua pode ser pensada ao lado da *vida precária*, concepção inicialmente desenvolvida por Judith Butler, em *Vida precária: el poder del duelo y la violencia*, de 2004, e *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto*, de 2009. Ao partir do abismo existente entre uma definição universal da vida, que, a princípio, a todos inclui numa comunidade unívoca, e as formas de fabricação da vida não passível de luto, a pensadora traz para o contexto das reflexões ética e política a condição “ontológica” da vulnerabilidade, mas também as ocasiões em que alguns grupos se tornam mais vulneráveis que outros, são privados da proteção das leis, da justiça e do luto público.

A reflexão que segue busca indagar se o que Agamben articula acerca da vida nua e as formas da sua captura na política ocidental não viria a coincidir com os meios com os quais a “vida precária” comum a todos é reservada a alguns grupos específicos. Se essa hipótese puder ser sustentada, outra dela emerge: se a vida nua, uma vez capturada pelo direito, define-se como insacrificável e impunemente matável, e a fabricação da condição de vida precária, submetida à violência e sem a cobertura do direito, se sobre ela não pesaria, ainda, a proibição do luto. Nessa linha, parece válido investigar se os conceitos de Agamben e Butler não convergiriam exatamente no ponto em que se trata, em ambos, da fabricação de uma vida impunemente matável e, por isso mesmo, não merecedora do pranto coletivo. Se assim for, vida nua e vida precária seriam vidas “enquadradas” como não-humanas, sobre as quais pesam, consequentemente, a morte impune e o luto proibido.

A fim de dar conta desse propósito, primeiro será examinado o conceito de vida nua, segundo o percurso genealógico das investigações de Agamben, mais precisamente em *Homo sacer* e *O que resta de Auschwitz: do homo sacer ao Musemann*: a vida nua não apenas é capturada pelo direito como impunemente matável, mas também emerge como impossibilidade de luto. Em seguida, nos textos indicados de Butler, serão examinados a vida precária e os meios de sua produção, nos quais se poderá observar, igualmente,

o aspecto produtivo de vidas suscetíveis a toda sorte de violência e, em decorrência de, à indiferença em relação às suas perdas. Ao final, pretende-se aproximar os conceitos desenvolvidos pelos autores, conforme os aspectos da vida impunemente matável e da proibição do luto, o que torna vida nua e vida precária, apesar das diferenças entre os autores, aspectos de uma mesma relação política e ética com a vida, a qual baliza a experiência do presente.

1 A VIDA NUA E A FIGURA DO *HOMO SACER*

De saída, convém pontuar a definição da vida nua, preliminar para a análise da genealogia do *homo sacer*. Em *A comunidade que vem*, no capítulo onde se discute a eliminação das classes pela pequena burguesia, a qual, a fim de sobreviver ao niilismo, empreende a eliminação de toda e qualquer diferença, Agamben diz existir algo que escapa a tal propósito de destruição. A saber, a morte seria o limite desse projeto, pois nela o pequeno burguês encontra a última expropriação: “a vida nua, o puro incomunicável” (AGAMBEN, 2013, p. 60).

A vida nua parece pertencer ao campo da indefinição, do que resiste, seja à apreensão pelo direito, seja à representação. Definição interessante, pois a coloca entre a vida biológica ou natural e a vida humana, entre a mera vida e a vida historicamente narrável. O incomunicável que aí aparece diz tanto sobre as tentativas de apropriação como sobre a preservação do que o político sempre tentou capturar. No Epílogo a *O uso dos corpos*, o filósofo recomenda novamente não confundir vida nua com vida natural, uma vez que ela é a consequência da captura da vida natural pelo dispositivo da exceção, o resultado de uma “vida que foi cindida e separada da sua forma” (AGAMBEN, 2017, p. 295) e, enquanto tal, ocupa o limiar entre vida natural e vida politicamente qualificada (AGAMBEN, 2017, p. 295).²

² A fim de de acentuar a especificidade do conceito de Agamben, parece razoável fazer um breve inventário das elaborações em torno da diferença entre vida natural e vida humana. Em *A condição humana*, Hannah Arendt define a vida humana como o intervalo que se dá entre o aparecimento e o desaparecimento no mundo, cujo conteúdo pode ser narrado numa biografia. A autora sugere ser esta a *bios* de que trata Aristóteles, a qual, seguindo o filósofo grego, opõe-se à *zoé*, à “mera vida”. Como o seu propósito é situar o labor nas ocupações modernas, em seguida, distingue o processo biológico do processo de declínio e crescimento do mundo e, assim, aproxima o labor da vida biológica, ou seja, do processo biológico do organismo vivo. Têm-se aí dois tipos de vida, aos quais Arendt acrescenta dois processos diferentes: a vida humana, a *bios*, historicamente narrável, e a vida biológica, a *zoé*. Se, nesses breves apontamentos de Arendt, encontram-se dois tipos de vida, uma histórica e outra biológica, também em Foucault é possível indicar a mesma divisão, embora a intenção pareça ser diferente. Ao tentar situar o poder sobre os corpos, na política moderna, ao final do volume I de

Puro incomunicável e consequência da captura da vida natural pela exceção, a vida nua estaria mais próxima, ainda, da experiência da vida privada, a qual, a partir de uma leitura de Guy Debord, como vida clandestina, acompanha os indivíduos sem que possa ser nomeada, mesmo que se tente comunicá-la por meio de fotos e documentos, no entender de Agamben (2017, p. 11), conforme era o projeto do pensador francês, a saber, conferir à vida privada uma dimensão política. Porque limiar, incomunicável e clandestina, a vida nua abriga certa perspectiva política do que escapa ao domínio e ao controle teológico-político: “a vida nunca é definida enquanto tal”, frisa Agamben (2017, p. 15-16), “mas é todas as vezes articulada e dividida em *bios* e *zoè*, vida politicamente qualificada e vida nua, vida pública e vida privada, vida vegetativa e vida de relação”.

Como se vê, Agamben, nessa leitura da obra de Guy Debord, ainda tem em mira a separação que Arendt e Foucault observam como determinante da política moderna; mantém a perspectiva da vida nua como algo que se interpõe entre vida natural, a mera vida ou vida biológica, e a vida histórica, a vida narrável e politicamente qualificada. A vida nua é o que resta, quando se busca ou definir a vida natural ou apanhá-la no aparato teológico-político ou na biopolítica, não tendo outro resultado senão a separação da vida privada da vida pública. A vida natural ou biológica possui uma forma, a qual se perde,

História da sexualidade, ele o faz, também, destacando a diferença entre o homem como animal vivo capaz de política e o homem animal, cuja política põe em questão o seu ser vivo como animal. Tem em vista, portanto, a mesma separação com a qual Arendt trabalha para designar a atenção aos processos biológicos, por ela descritos na transição do trabalho para o labor. Tanto para um quanto para o outro, é essa separação que rege a política, e apenas teria se dado essa virada na direção da *zoè*, da mera vida, ou da vida animal. Em Walter Benjamin, em três textos, desenvolve-se o conceito de “mera vida” ou “vida natural”. Em *Origem do drama trágico alemão*, situa a vida natural, que para ele é também a das obras e das formas, na pré e pós-história. Ou seja, não se pode falar de vida natural, da mera vida, senão no enquadramento da História, ideia que ele reforça em “A tarefa do tradutor”. O que de início parece ser uma proximidade com a compreensão de vida humana, em Arendt, a qual se distingue da vida natural, logo se dissipa ao se considerar, em “Para a crítica da violência”, que a vida natural, aqui também nomeada vida orgânica, é aquela sobre a qual é exercida a violência do direito, seja para fundá-lo, seja para mantê-lo. Nesse breve esboço, reconhecidamente incompleto, já se pode enfatizar aspectos que conduzirão ao pensamento de Agamben e como ele constrói o conceito de vida nua. Ela é pensada mediante a comparação com uma vida mais condizente com a política ou que, até a modernidade, esteve fora do político; ela também é pensada quanto à sua relação com a História e com o direito – quer como vida pré-histórica, quer como vida pré-jurídica, a vida natural é o que está fora e só se compreende nessa relação. De um modo ou de outro, nesses três autores, a vida natural constitui um fora, embora, em Arendt e Foucault, venha a se tornar a principal ocupação da política moderna. Vê-se, em Benjamin, a manutenção desse fora, e apenas pontua, em “Para a crítica da violência”, que o direito viria a constituir uma forma de fazê-la entrar no domínio humano ou trazê-la para a História. O conceito de vida nua, conforme se desenvolve nos textos tardios, constituirá o resultado das tentativas de captura da vida natural nos dispositivos teológico, jurídico e biopolítico.

quando se pretende incluí-la no direito ou na política, restando apenas *das blasse Leben*, a mera vida, constituindo-se o problema da política moderna, porém, igualmente, a contradição inerente à política ocidental.

Dessa compreensão de que a vida nua é o produto de uma separação, de uma vida separada da sua forma, pode-se examinar *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, e investigar o incomunicável que escapa a toda intenção. É o que irá revelar a genealogia do *homo sacer*, as maneiras como se produz a vida nua, do direito à biopolítica, da declaração dos direitos humanos, no século XVIII, à experiência do campo. Nos esforços de separação, a vida nua se caracteriza como vida insacrificável e impunemente matável, mas também, ao estender a análise a *O que resta de Auschwitz*, com a figura do *Muselman*, da impossibilidade do luto.

Porque apreendida apenas na separação, a vida nua constitui a estrutura da exceção, a qual Agamben depreende da relação da soberania com o ordenamento jurídico. À soberania cabe tanto proclamar o estado de exceção quanto suspender o ordenamento jurídico, paradoxalmente, permanecendo fora e dentro do direito. A figura do soberano seria uma “espécie de exclusão [...] um caso singular, que é excluído da norma geral” (AGAMBEN, 2010, p. 24), a qual não sugere um estar fora da relação com a norma, antes, conserva-se como suspensão da norma; uma situação em que algo primeiro é excluído para, em seguida, ser incluído, sem que este deixe de ser excluído. Como forma originária do direito, a exceção sugere que aquilo que não pode ser em nenhum caso incluído vem a ser inserido sob a forma da exceção (AGAMBEN, 2010, p. 31), a qual virá a subsistir na forma do bando, do banimento da comunidade.

Se o poder soberano, ao instaurar a exceção, captura no seu gesto a vida nua, essa tentativa aparece pela primeira vez no direito romano, sob a figura do *homo sacer*, cuja definição sugere aquele que foi julgado por um delito e não pode ser sacrificado, contudo, se alguém o matar, não comete por isso homicídio. A contradição inerente ao *homo sacer* implica que, “enquanto sanciona a sacralidade de uma pessoa, autoriza (ou mais precisamente, torna impunível) a sua morte” (AGAMBEN, 2010, p. 74). Assim é, em virtude da ambiguidade do sagrado, da *sacratio*, a qual indica ao mesmo tempo o que é digno de veneração e suscitante de temor. Quanto a esta última, a impunidade do homem sacro se deve a que o sacro já está desde o início entregue aos deuses, todavia, não é aí que reside o problema. A questão que se põe consiste em indagar por que ele pode ser impunemente matável (AGAMBEN, 2010, p. 76).

Como figura do sagrado, deste, o *homo sacer* traz consigo duas características: a da impunidade da matança e a da exclusão do sacrifício. Como foi consagrado aos deuses, fez a passagem do profano para o sagrado, foi “simplesmente posto para fora da jurisdição humana, sem ultrapassar para a divina” (AGAMBEN, 2010, p. 83). Mantendo-se, por isso, como exceção do profano e do sagrado, não pertencendo nem a um nem ao outro, ele será “incluído na comunidade na forma da matabilidade” (AGAMBEN, 2010, p. 85). Daí a sua vida se assemelhar à vida sacra, cuja condição é a de uma vida submetida a uma violência que não é nem sacrifício nem homicídio, nem execução de uma condenação nem sacrilégio. Em sendo a soberania “a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício”, a vida sacra, ou a vida nua, será “a vida capturada nesta esfera” (AGAMBEN, 2010, p. 85). Ou seja, no limiar entre sagrado e profano – nos termos acima utilizados, entre *zoé* e *bíos*, vida natural e vida qualificada.

Se, até então, interessa a Agamben sustentar a tese de que o *homo sacer* constitui a primeira tentativa de captura da vida nua pelo aparato teológico-político e, por conseguinte, que não é privilégio da política moderna dela se ocupar; se, dessas investigações, resulta que a vida nua se constitui como exceção, a inclusão de uma exclusão anteriormente levada a cabo, configurada doravante como insacrificável e impunemente matável; e se, daí, ela vem a ser um desvio da separação da vida biológica de sua forma, a fim de dar lugar à vida humanamente qualificada – quando o autor retorna ao problema da modernidade e agrega ao aparato teológico-jurídico a biopolítica, a estrutura originária da exceção se consolida em dois acontecimentos os quais atualizam a relação de exceção, a saber, o *habeas corpus*, em 1679, e a Declaração dos direitos humanos, de 1789, mas também a produção do *Muselmann*, nos campos de concentração. Um percurso subterrâneo do rio da biopolítica, no dizer de Agamben (2010, p. 118), que antecede o século XX.

Nesse sentido, é preciso observar na genealogia do *homo sacer* que o propósito de captura da vida natural resulta no surgimento da vida impunemente matável. É por esse caminho que se torna possível sustentar a hipótese de que o conceito de Agamben, vida nua, e o de Butler, vida precária, convergem, quanto à produção de vidas sobre cujas perdas pesam a impunidade e a impossibilidade do luto. Porém, antes de adentrar nos textos da autora, convém explorar como o italiano analisa a atualidade do *homo sacer* e da vida nua, na figura do *Muselmann*, e de que maneira, com este, à vida impunemente matável agrega-se o luto impossível.

2 O *MUSELMANN* E A ATUALIDADE DO *HOMO SACER*: DA MORTE IMPUNE AO LUTO PROIBIDO

A fim de conferir a essa tapeçaria genealógica a devida consistência metodológica, o que dela se pretende e se torna possível, a saber, que, na modernidade, a vida impunemente matável não se reduz a apenas uma experiência histórica específica, convém fazer algumas considerações sobre o uso metodológico do paradigma. A motivação que mobiliza Agamben ao paradigma, desenvolvido em *Signatura rerum: sobre o método*, surge da necessidade de melhor esclarecer o uso que faz de *Homo sacer* e *Muselmann*. É isso que, logo de início, defende o italiano: trata-se de tomar dois fenômenos históricos e, deles, “constituir e tornar inteligível um contexto mais amplo” (AGAMBEN, 2019, p. 9). Para ficar, por enquanto, nesses inícios, se, com o *Homo sacer*, ele forja a figura predominante na política ocidental, com o *Muselmann*, que atualiza aquele, pode o filósofo pensar a impunidade do assassinato na modernidade. Nos propósitos do presente artigo, se, com o primeiro se insere na política a vida impunemente matável, com o outro, a esta se acrescenta a impossibilidade do luto, como se verá mais adiante.

Em que pese a querela entre Foucault e Kuhn, e apoiando-se na mudança estratégica do francês, a saber, a de abandonar a concepção tradicional de poder em favor dos seus dispositivos concretos, Agamben (2019, p. 19), a fim de demonstrar a especificidade do uso de paradigmas, recorre ao *panopticon*. Trata-se de um fenômeno histórico singular, o qual, para além de um modelo arquitetônico, permite definir “a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, constitui” (AGAMBEN, 2019, p. 21). Com o *panopticon*, torna-se possível compreender o caráter disciplinar que o poder adquire na modernidade e, no mais, denuncia-se “o limiar pelo qual ele [o poder] transpassa para as sociedades do controle” (AGAMBEN, 2019, p. 21).

Nesses termos, o *Homo sacer*, fenômeno histórico do direito romano, ao mesmo tempo em que constitui parte das tentativas de captura da vida natural, serviria de modelo para compreender, na política ocidental, fenômenos semelhantes – um exemplo singular que define um contexto histórico mais amplo, o limiar que permite sair da virtualidade do propósito de dominar a vida natural e constituir a vida humanamente qualificada. Nessa mesma medida, pode ser pensada a vida nua, a qual se materializa com a *sacratio*, mas também ilustra toda tentativa de separação de vidas impunemente matáveis. No entender de Agamben (2019, p. 22), como caso individual, o paradigma “é isolado do contexto do qual faz parte apenas na medida em que

ele, exibindo a própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto, cuja homogeneidade é constituída por ele mesmo”. É esse o movimento feito pelo filósofo italiano, ao evocar o *Homo sacer* como paradigma da política ocidental e ao atualizá-lo na figura do *Muselmann*.

No entanto, não se trata aí de constituir um universal, pois é próprio do paradigma, que segue muito mais a analogia, a metáfora e o exemplo, anular a dicotomia entre particular e universal, tornando inoperante a oposição “ou A ou B”. Investindo, antes, na indiscernibilidade, não se rege por regras previamente estabelecidas, ao contrário, em conformidade com os juízos estéticos de Kant, é dele que faz brotar a regra. Nesse sentido, nele não se trata “simplesmente de constatar certa semelhança sensível, mas de produzi-la através de uma operação” (AGAMBEN, 2019, p. 30), ou seja, “o paradigma nunca está dado, mas se gera e produz [...] mediante um ‘mostrar’ e um ‘expor’” (AGAMBEN, 2019, p. 30). Eis, portanto, nas palavras de Agamben (2019, p. 41), onde podem ser situados o *Homo sacer* e o *Muselmann*, a saber, em vez de remetê-los a uma causa ou origem histórica, são eles paradigmas “cujo escopo era tornar inteligível uma série de fenômenos” (AGAMBEN, 2019, p. 42).

Como paradigma, o *Homo sacer* explica o movimento da política ocidental na apropriação da vida natural, a qual termina por produzir a vida impunemente matável e insacrificável; como movimento que se desenvolve no tempo, configura-se, nos campos de concentração, na forma de *Muselmann*, ou seja, como vida cujo assassinato nem será punido, menos ainda digno de luto. Nesses termos, torna-se mais plausível a argumentação sobre a linha de continuidade genealógica entre *Homo sacer* e *Muselman*, e como, neste último, se introduz a problemática do luto, ensejando cumprir a ambição deste artigo, a saber, defender que Agamben e Butler expressam de diferentes formas o paradigma da morte impune e do luto proibido, eliminando a fronteira entre vida e morte.

No tocante à biopolítica, como dispositivo de captura da vida nua na modernidade, a qual sucede os dispositivos teológico e jurídico, dois aspectos devem ser ressaltados. Com as declarações dos direitos humanos e o apelo ao nascimento como forma de inserção na política, salienta Agamben (2010, p. 124), representa-se “aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação”, o artifício moderno que permite incluir a vida nua nas decisões políticas. Ao lado desses direitos, teria lugar o outro aspecto da biopolítica, a saber, a identificação da vida que merece morrer, sobretudo porque ameaça os vivos, o que faz da vida nua não apenas

uma “categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente” (AGAMBEN, 2010, p. 135).

A vida indigna de ser vivida é, por excelência, um conceito político, fazendo parte da “metamorfose da vida matável e insacrificável do *homo sacer*”, sublinha Agamben (2010, p. 137). A vida sem valor “se coloca sobretudo na intersecção entre a decisão soberana sobre a vida matável e a tarefa assumida de zelar pelo corpo biológico da nação, e assinala o ponto em que a biopolítica converte-se em tanatopolítica” (AGAMBEN, 2010, p. 137-138). Trata-se de “decidir o ponto em que a vida cessa de ser politicamente relevante” (AGAMBEN, 2010, p. 138), ou seja, de que o poder soberano tanto se estende à vida nua quanto decide sobre o ponto em que uma vida deixa de ter valor, portanto, exerce a decisão sobre a morte.

Se está certa a tese de Agamben, de que a biopolítica constitui o *telos* da história política do Ocidente, o campo é o seu absoluto configurar-se, a experiência contemporânea da inclusão da vida nua, tão imprescindível, nesse propósito, a ponto de ele ser o “paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão” (AGAMBEN, 2010, p. 167). Ademais, será no campo que o *homo sacer* se produz, e se atualiza, como *Muselmann*, como vida cujo luto será impossível. Enquanto na origem do *homo sacer*, e pelas características da *sacratio*, a vida nua se configura como *vida insacrificável e impunemente matável*, a qual habita o limiar entre o profano e o sagrado, com o *Muselmann*, a vida nua se manifesta, em acréscimo, como *vida não passível de luto*.

No sentido de fechar esse círculo e, desse modo, aproximar a genealogia de Agamben das investigações de Butler, de *O que resta de Auschwitz*, interessam o *Muselmann* e a fabricação do morto-vivo, nos campos de concentração. O recorte se explica em função do tema aqui sugerido, uma vez que, da perspectiva política que abriga o *homo sacer*, nesse último texto, Agamben traz para a problemática da vida nua a dimensão ética. Assim como o campo constitui a atualidade genealógica da captura da vida nua, o Muçulmano será atualidade da saga biopolítica do *homo sacer*, do qual se pode pensar a experiência presente da vida impunemente matável.

“Muçulmano” é o apelido dado aos doentes de desnutrição, os quais, vistos de longe, pareciam árabes em oração (AGAMBEN, 2008, p. 51). Em citação de *É isto o homem?*, de Primo Levi, muçulmanos são os “submersos”, a “multidão anônima”, não-homens que marcham em silêncio, nos quais se

apagou a centelha divina. “Presença sem rosto”, muçulmano é o “homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento” (AGAMBEN, 2008, p. 52). O termo vem de *Muselmann*, cuja explicação mais provável vem da palavra árabe *Muslim*, que significa “quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus” (AGAMBEN, 2008, p. 52), por conseguinte, aquele que perdeu qualquer vontade ou consciência (AGAMBEN, 2008, p. 53). Ele marca o “umbral em que o homem passa a ser não-humano” (AGAMBEN, 2008, p. 55), por isso, é “um ser indefinido, no qual não só a humanidade e a não-humanidade, mas também a vida vegetativa e a de relação [...] a vida e a morte transitam entre si sem solução de continuidade” (AGAMBEN, 2008, p. 56). Como produto de *Auschwitz*, são “cadáveres ambulantes”, “mortos-vivos”, “homens-múmias”.

Daí deriva outro aspecto da experiência do campo, a saber, a preocupação com o continuar ou não sendo humano, ante a qual se recomenda afastar-se do muçulmano, por medo de se tornar um “igual”. Não apenas ele configura uma transformação, também, nesta, constitui uma ameaça aos que ainda se consideram humanos, o que traz consigo uma impossibilidade ética e, ao mesmo tempo, um novo paradigma para a ética. Logo, evita-se dele falar, “como se o silêncio fosse no momento a única atitude adequada para quem habita além de qualquer ajuda” (AGAMBEN, 2008, p. 70). Como morto-vivo e homem-múmia, representa uma nova forma de experiência com a morte, ou de limiar entre vida e morte. Hesita-se chamar de morte a sua morte, porque já não é mais morte, sendo este “o horror especial que o muçulmano introduz no campo e que o campo introduz no mundo” (AGAMBEN, 2008, p. 76-77). Uma morte burocrática que muito se distancia da morte natural, cuja consequência mais imediata é a da impossibilidade dos rituais fúnebres, por conseguinte, do luto. Depois de *Auschwitz*, o muçulmano persiste como morto entre os vivos, portanto, como larva da qual não se fez a despedida, habitando o mundo dos vivos como “não-homem que se apresenta [...] como homem, e o humano que é impossível dissociar do inumano” (AGAMBEN, 2008, p. 87).

Como desvio das tentativas de captura da vida biológica pelas máquinas de controle, seja a iniciativa teológica, seja jurídica ou biopolítica, a vida nua que, de início, se caracteriza, a partir do primeiro sucesso da captura, o *homo sacer*, como insuscetível e impunemente matável, a forma que a ela agrega na experiência do extermínio será a do luto impossível, quando o *Muselmann* ocupa o lugar da *sacratio*. Morte impune e luto impossível seriam, por

consequente, os contornos de uma vida que mais e mais prolifera, à medida que avança a biopolítica no Ocidente.

3 A PRODUÇÃO DA VIDA PRECÁRIA E A PROIBIÇÃO DO LUTO

Se a genealogia de Agamben remete a um começo e traça os deslocamentos dessa origem, de modo a indicar as técnicas com as quais, no presente, o mecanismo que engendra a vida impunemente matável e enlutável se mantém na senda da repetição, não é de todo impertinente buscar sustentar que, neste ponto de chegada, o que o italiano conclui sobre a vida nua se aproxima das análises de Judith Butler sobre a vida precária. Morte impune e luto impossível – em Butler, luto proibido – seriam noções que permitem aproximar a pensadora judia do filósofo italiano. A fim de argumentar a hipótese, segue-se com o exame de dois textos de Butler, conforme acima indicados.

A começar *Vida precária: el poder del duelo y la violencia*; nele, Butler achama a atenção, inicialmente, para o 11 de Setembro como ponto de partida de uma reflexão sobre uma política que leve em conta a vulnerabilidade e a agressão. Além disso, é do interesse da autora indagar sobre em que condições se distinguem as vidas que valem a pena das que nada valem – as que estão protegidas da vulnerabilidade comum das que, por conta dessa mesma vulnerabilidade, são submetidas à violência, mas também das perdas que são choráveis daquelas que carregam o peso do luto proibido.

No capítulo 2, “Violência, luto, política”, ela analisa a dimensão da vida política, a exposição à violência e cumplicidade com a violência, da qual se segue a vulnerabilidade da perda e o trabalho de luto. A perda constitui um “nós”, a marca de uma forma de comunidade que tem no corpo o seu algo em comum (BUTLER, 2006, p. 46), caráter social, o qual, de imediato, contraria a reivindicação de direitos sobre o corpo. Por isso, dois seriam os pilares que organizam uma comunidade da vulnerabilidade: os corpos expostos ao outro e o luto como possibilidade, em virtude dessa exposição. No seu dizer: “o corpo supõe mortalidade, vulnerabilidade, práxis: a pele e a carne nos expõem ao olhar dos outros, mas também ao contato e a violência” (BUTLER, 2006, p. 52). E, logo, completa: “o corpo tem uma dimensão invariavelmente pública. Constituído na esfera pública como um fenômeno social, meu corpo é e não é meu” (BUTLER, 2006, p. 52). Trata-se aí de uma dimensão originária, adverte

Butler (2006, p. 53), cuja negação significaria negar as condições sociais do corpo em nome da autonomia.

Nesse sentido, ela inclui a centralidade política do luto, no seu entender, uma forma “terrível de expor o caráter originalmente vulnerável do homem em relação a outros seres humanos [...] um modo pelo qual a vida mesma pode ser eliminada pela ação deliberada de outro” (BUTLER, 2006, p. 54). No entanto, se a vulnerabilidade que caracteriza o corpo é, de início, postulada como perspectiva política, porque permite pensá-la em termos de violência e agressão, o fato de algumas comunidades estarem mais propensas à violência exige que se coloque a pergunta pelas condições em que certas vidas são mais vulneráveis e estão mais submetidas à agressão que outras. Ao que parece, o projeto ético-político proposto por Butler tem de fazer a travessia das formas de produção de vidas matáveis, ou seja, o aspecto ontológico que possibilita sustentar uma dimensão política não pode prescindir de um exame das “formas radicalmente diferentes de distribuição da vulnerabilidade física do homem em todo o planeta” (BUTLER, 2006, p. 58).

A vulnerabilidade constitutiva de todos, aqui, aparece como algo de produzido e fabricado por determinadas circunstâncias, as quais merecem que sobre elas se reflita. A violência deve ser pensada a partir da distinção entre vida que vale a pena, a vida humana, e vida que não pode ser considerada como humana – na mesma medida em que, tão logo a Declaração dos direitos do homem de 1789, compreendida por Agamben como escalada da inclusão da *Zoé* na *Bios*, afirme a vida, por meio do nascimento, como valor político, também dá margens para distinguir as vidas dignas de serem vividas das que sequer serão consideradas vidas.

A resposta a esse questionamento virá no capítulo 5, “Vida precária”, onde Butler enfatiza a dimensão ética da vulnerabilidade e se aproxima mais da definição da vida precária, bem como das condições que perfazem a proibição do luto. Ela retoma o caráter público do corpo e coloca a pergunta sobre a demanda (ou a interpelação). Aqui, o corpo não apenas se constitui como estando exposto à violência física, sobretudo entra em questão a violência da interpelação, que, se não o elimina, circunscreve-o num quadro normativo, anterior à formação da vontade, conforme frisa Butler (2006, p. 165). A demanda moral é uma imposição que, de fora, atinge o sujeito, sem que este possa se defender, uma interpelação à qual ele responde involuntariamente. Daí ela sugerir o exame da relação entre as demandas e a autoridade moral.

Para iniciar a investigação, a autora se apoia na concepção de “rosto”, de Lévinas, logo em seguida apontando os seus limites. Da mesma maneira que ela parte da vulnerabilidade da vida como condição comum e depois indaga sobre as vidas submetidas à violência, por conta dessa mesma vulnerabilidade – também em relação ao rosto, esse percurso metodológico se dá: o rosto como mandato ético não pode ser pensado senão na relação com o rosto produzido, o qual torna possível o assassinato e a proibição do luto. O rosto é o “modo de responsabilidade mais básico”; é o outro “pedindo-me que não o deixe morrer”, e que deixar seria tornar-se cúmplice de sua morte, portanto, anuncia o “Não matarás!” (BUTLER, 2006, p. 167). Diz-se ainda do rosto: ele “não fala, mas o mandamento ‘não matarás!’ transmite sem dúvida o que o rosto significa” (BUTLER, 2006, p. 167). O rosto denuncia a “extrema precariedade do outro” (BUTLER, 2006, p. 169), a precariedade da vida mesma. A definição mais contraditória do rosto consiste em que ele é, como precariedade do outro, também o que desperta o desejo de matar (BUTLER, 2006, p. 169). A questão consiste em idagar como se deve compreender que o rosto, apelo para não matar, também seja o que impele ao assassinato.

Essa contradição tem alcance significativo, ensejando pensar a ética como a luta interna que o homem trava para não matar, para não cometer o assassinato, mesmo que se trate de autodefesa, do exercício do direito de preservar a própria vida, em caso de ameaça: o rosto “transmite agonia, vulnerabilidade, ao mesmo tempo que uma proibição divina contra o assassinato” (BUTLER, 2006, p. 170). Na verdade, desperta o desejo de matar, o primeiro impulso “frente à vulnerabilidade de outro”, o qual baliza a interdição ética. Daqui, Butler coloca dois problemas, os quais partem dessa ambiguidade da mensagem que o rosto transmite, a saber, o da representação e do discurso. Assim, pode ela questionar a ética do rosto, de Lévinas, e problematizar a fabricação de rostos com os quais não se pode estabelecer qualquer identificação, por conseguinte, deles “ouvir” o mandato ético da interdição do assassinato.

O problema do rosto seria consoante com o problema do discurso ou da linguagem, consequentemente, com o da representação. E, nesse ponto, emerge a mesma divisão que ela já anunciara quanto à vulnerabilidade da vida. Ou seja, o problema ético que o rosto sugere, se, por um lado, é interdição do assassinato e, por outro, desperta o desejo de matar, a questão que se põe é sobre a produção de rostos que não expressam a vulnerabilidade. Aqueles que são representados estão menos suscetíveis à desumanização; os que não o são,

serão facilmente considerados como não-humanos. E aqui a mídia adquire papel preponderante na produção de rostos que nada comunicam, senão a autorização para a violência, uma forma de “suspender a precariedade comum da vida” (BUTLER, 2006, p. 179). Os rostos produzidos pela mídia, em vez de anunciar a precariedade, são emoldurados de tal maneira que neles não se vê precariedade alguma, antes, dá-se o efeito contrário: tem-se a personificação do mal por meio de uma “cara” (BUTLER, 2006, p. 178). “A cara oculta o som do sofrimento humano e a proximidade que devemos ter a respeito da precariedade da vida mesma”, acrescenta Butler (2006, p. 181), bem como “essa cara que se retrata como capturada pelo mal não é precisamente um rosto humano” (BUTLER, 2006, p. 181). Assim, torna-se impossível a identificação, e o rosto aparece apenas como o que serve para desumanizar e como autorização para a violência.

Além do papel dos meios de comunicação, Butler ressalta que, em virtude dos esquemas de inteligibilidade, ou esquemas normativos, os quais estabelecem de antemão o que é humano e não-humano, distingue-se a vida vivível e a morte lamentável. Há formas de enquadramento com as quais e por meio das quais são propiciadas as identificações. Estas funcionam na produção de imagens do que é humano ou não, por conseguinte, também do que é inumano. Trata-se, por vezes, de subtrair a imagem, “de modo que ali nunca houve uma vida nem houve uma morte” (BUTLER, 2006, p. 183). É uma prática consoante com duas formas do poder: uma que produz uma identificação simbólica do rosto com o inumano; e outra que funciona apagando qualquer humanidade, de sorte que, ali, se nada há de humano, não houve vida, por conseguinte, não haverá assassinato (BUTLER, 2006, p. 183). Se o humano é algo que surge no campo visual, como rosto, noutra momento, no campo público, faz-se a exclusão dessa imagem.

Os sistemas normativos determinam o que é humano, por isso, indicam as arestas da identificação ética, as quais também servem de base para a representação do rosto e das caras, nos meios de comunicação. O não-humano será pontuado ou por meio de uma representação direta ou simplesmente por omissão. No dizer de Butler (2006, p.181), “certas vidas e mortes ou são irrepresentáveis ou são representadas sob as formas que voltam a inscrevê-las dentro da guerra, uma vez mais”. A consequência disso é que, além de não serem consideradas como vidas humanas, ou pela representação do mal ou como recusa de representação, o luto dessas vidas também será proibido – se não houve vida nem houve morte, não há porque existir perda nem luto.

Trata-se aí de um processo de desumanização, que tanto coloca vidas sob a mira da violência quanto determina que delas não se pode constituir luto algum.

4 AS VIDAS ENQUADRADAS COMO NÃO HUMANAS E A PROIBIÇÃO DO LUTO

Já aí aparecem os contornos da produção de vidas precárias: a representação, no discurso e nas mídias, os sistemas normativos que reproduzem as formas do poder e da política. Esses conceitos serão desenvolvidos e mais bem estruturados em *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*, onde Butler dá continuidade às reflexões de 2004 e melhor evidencia os “modos culturais de regular as disposições afetivas e éticas por meio de um enquadramento seletivo e diferenciado da violência” (BUTLER, 2016, p 13). Para tal, foi necessário, de início, distinguir a precariedade comum a todos e a condição precária produzida por certas formas de poder, para, em seguida, enfrentar o problema dos enquadramentos, em seus aspectos epistemológico e ontológico. Se o que é considerado vida depende de um poder que atua ou para regular a aparição ou, através de seus mecanismos, produzir o que seria a vida, a tarefa investigativa indaga sobre “em que condições torna-se possível apreender uma vida, ou um conjunto de vidas, como precária, e em que condições isso se torna possível ou mesmo impossível” (BUTLER, 2016, p. 14-15).

O problema do qual parte Butler consiste, portanto, nessa separação das formas de apreensão da vida ou da destinação de certos grupos à violência, enquanto outros estariam mais sujeitos às agressões, algo que se eliminaria por intermédio de uma nova ontologia corporal, que “implique em repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição, a subsistência corporal, o desejo, o trabalho e as reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social” (BUTLER, 2016, p. 15). O que Butler compreende por ontologia condiz com a noção de *a priori histórico*, esquema de compreensão predominante numa dada época histórica, o qual serve, por seu conteúdo universal, de referência para o conhecimento ou reconhecimento. É este o sentido de a ela ser necessário compreender que a precariedade está ligada à noção política de condição precária. Logo, no seu entender, ser a condição precária “o ponto de partida para repensar a ontologia corporal” (BUTLER, 2016, p. 16).

Se se trata de tomar a precariedade como constituidora de uma comunidade, do que é comum a todos, não se pode deixar de investigar em quais condições reconhecer essa precariedade se torna impossível. No seu entender, a capacidade epistemológica de apreender uma vida depende da produção dessa vida segundo normas e, nesse sentido, a ontologia produz quadros epistemológicos de apreensão da vida e, por conseguinte, fornece as bases do reconhecimento ético. É nessa linha que ela passa a examinar os conceitos nucleares da sua análise: *apreensão*, *reconhecimento* e *enquadramento*. Esse caminho é importante, pois dele se torna possível colocar a questão que interessa: o que torna uma vida passível de luto e outras não. Apreender uma vida é diferente de reconhecê-la, embora ambas se deem como formas de conhecimento. Na apreensão, apenas ocorre o conhecimento de uma vida, mas não necessariamente o reconhecimento de uma vida por outra vida. Para que este último aconteça, seria necessário indagar as condições gerais de reconhecimento.

A cena do reconhecimento, em que dois indivíduos se encontram, um diante do outro, supõe a anterioridade das condições de reconhecimento, as quais “preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento” (BUTLER, 2016, p. 19). Na cena, alguém não só apreende o outro, o conhece, como com ele se identifica e reconhece, mas, por outro lado, o que na cena se desenrola é mais que ambos e os inere: entram em jogo as condições que tornam o reconhecimento possível. Butler separa esses dois tempos, a fim de indicar que o problema do reconhecimento e da apreensão de uma vida não se desvincula das condições anteriormente postas, ou seja, as condições determinadas para que o reconhecimento e a apreensão se realizem. Assim, o reconhecer não é algo que uma pessoa decide ou não fazer, antes, trata-se de uma potencialidade que a todos implica.

Se o reconhecimento depende das condições de ser reconhecido, estão igualmente condicionados à inteligibilidade ou ao “esquema (ou esquemas) histórico geral que estabelece os domínios do cognoscível” (BUTLER, 2016, p. 21), ou seja, ao *a priori histórico*. Nessa perspectiva, as normas são condição de reconhecimento, contudo, estão atreladas à inteligibilidade que as condiciona e produz; elas estão aí e delas se dá o reconhecimento, mas elas são produzidas segundo alguns esquemas que tornam possível apreender uma vida. Pode-se, portanto, dizer que as normas surgem de certos esquemas as quais tornam inteligíveis o que é uma vida, e, por isso, preparam o reconhecimento. Noutros termos, os esquemas são anteriores às normas e as fundam, estas que, por sua

vez, são anteriores ao reconhecimento e determinam os comportamentos dos indivíduos ali onde eles se defrontam uns com os outros.

É aqui que tem lugar a noção de “enquadramento”³ e sua ambiguidade constitutiva. Três são os sentidos que a autora elabora sobre o *to be framed*, o “ser enquadrado”, a saber: a moldura de um quadro, ser incriminado por um crime e cair numa armação incriminadora, cujo sentido comum segue o propósito da moldura: estabelecer marcos interpretativos. Entretanto, ao contrário da moldura de quadros, nos dois últimos, trata-se de “emoldurar” ações com vistas a apontar um culpado, cujo melhor exemplo são os fenômenos midiáticos.

É nesse percurso, do reconhecimento aos enquadramentos, que se pode pensar a apreensão da precariedade da vida. Nas palavras da autora, “apreendemos a precariedade da vida através dos enquadramentos à nossa disposição” (BUTLER, 2016, p. 28). À medida que se esclarecem as formas de apreensão da vida, também se evidenciam os modos de separação da vida passível de luto das que não o são, ou seja, “como a comoção é produzida por essa estrutura do enquadramento” (BUTLER, 2016, p. 29). Porque a intenção é política e ética, a fim de estabelecer para estas o lugar da comoção, necessário será traçar o perfil do que vem a ser o reconhecimento da precariedade ou como torná-la imanente às normas que precedem o reconhecimento.

Do ponto de vista ontológico, vida precária é condição “compartilhada da vida” (BUTLER, 2016, p. 30), no entanto, há casos em que é produzida. A precariedade se caracteriza pela finitude da vida e o que esta implica: o viver socialmente na dependência de outros, mas também o estar submetido à morte e, por conseguinte, à possibilidade da perda e do luto. Viver significa ainda depender das redes e condições sociais (BUTLER, 2016, p. 42), daí ser “a vida precária [...] condição de estar condicionado” (BUTLER, 2016, p. 43); se “não há vida sem a necessidade de abrigo e alimento” (BUTLER, 2016, p. 45), logo, “não há vida sem redes sociais mais amplas de sociabilidade e trabalho” (BUTLER, 2016, p. 45). A essa “universalidade” se opõem as condições de precariedade criadas em certos regimes políticos ou sistemas normativos, os quais tanto promovem os enquadramentos da vida passível de luto quanto fomentam a proibição do luto público, a produção de vidas não enlutáveis,

³ A noção de “enquadramento”, segundo a própria Butler (2016, 262) admite, apoia-se em *La vérité en peinture*, de Jacques Derrida, e *Frame analyses: an Essay of the Organization of Experience*, de Irving Goffman.

deixadas à sorte da violência e do assassinato, do sofrimento, do subemprego, da privação dos direitos (BUTLER, 2016, p. 50).

A esse aspecto Butler (2016, p. 50) nomeia “condição precária”, porque politicamente induzida e produzida em determinadas formações políticas, as quais engendram formas de poder e dominação, cujo primeiro sinal é a situação de dependência própria do corpo. “A condição compartilhada da vida conduz não ao reconhecimento recíproco, mas sim à exploração específica de populações-alvo”, assinala Butler (2016, p. 53), “de vidas que não são exatamente vidas, que são consideráveis *destrutíveis* e *não passíveis de luto*”. Para além da precariedade comum a todos, a vida precária se caracteriza igualmente pela existência de “populações perdíveis”, que podem ser sacrificadas, “precisamente porque foram enquadradas como já tendo sido perdidas e sacrificadas” (BUTLER, 2016, p. 53); como ameaçam a vida humana, não são vistas “como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência do Estado, a fome e as pandemias” (BUTLER, 2016, p. 53); ao contrário, são “comunidades não exatamente reconhecidas como tais, sujeitos que estão vivos, mas que ainda não são considerados ‘vidas’” (BUTLER, 2016, p. 54).

À pergunta sobre quais vidas são passíveis de luto e quais não são, em quais enquadramentos, fomentados por sistemas normativos, os quais ou dizem que vidas têm ou não valor, quais são consideradas como vida e quais não podem ser, deve-se levar em conta não somente o papel da mídia, mas também o das formações políticas, quando fornecem vidas enquadradas como não vidas. Nas palavras de Butler (2016, p. 85): “os enquadramentos normativos estabelecem de antemão que tipo de vida será digna de ser vivida, que vida será digna de ser preservada e que vida será digna de ser lamentada”. Essa divisão da vida em vidas protegíveis e vidas matáveis, que os enquadramentos impõem, condiciona os julgamentos e afetos morais, de modo que se instauram dificuldades de apreensão da precariedade, constituindo-se, portanto, em que pese a dimensão política, impedimentos ao reconhecimento do outro, no campo da ética. Consequentemente, tem-se aí a separação que impossibilita o reconhecimento do outro, de sorte que integre os afetos, porém, sobretudo, traz a marca da proibição do luto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Seja na perspectiva dos campos de concentração, com Agamben, seja na dos enquadramentos normativos, com Butler, por analogia, vida nua e

vida precária são vidas produzidas – e aqui é preciso considerar, em Butler, a separação entre a ontologia da precariedade comum e as políticas de produção de vidas precárias. A hipótese de que os autores estão a falar de um mesmo fenómeno, da mesma experiência contemporânea das relações intersubjetivas, da comunicação de uns com os outros, parece de todo plausível, apesar de, em cada um, o ponto de partida ser diferente. O *Muselmann*, como figura mais recente da saga biopolítica do *Homo sacer*, da vida insacrificável e impunemente matável, resulta em que, nele, não apenas se trata de tentativas de apropriação de uma vida banida do mundo humano. O fato de com ele não haver, por conta do temor do seu destino, comunicação, menos ainda identificação, não somente traduz o mecanismo biopolítico de apreensão da vida, como, principalmente, rompe com a fronteira entre vida e morte. O banimento do espaço humano, ao final, implica, conseqüentemente, o baimento da linguagem e de qualquer reconhecimento ético possível. Como morto-vivo, também dele não se faz luto, pois, se não há morte, não faz sentido que haja perda, muito menos pranto.

A genealogia de Agemben faz o percurso dessa transformação, definindo, com o conceito de vida nua, o estado de coisas atual, no qual a vida parece não se distinguir da morte. Ele desvenda a atualidade da vida impunemente matável, cujo paradigma deveio *Muselmann*. Nessa linha, a vida precária poderia ser compreendida como um dos aspectos da vida impunemente matável e insacrificável do *Homo sacer*, cujo luto se torna impossível, em virtude da indistinção entre vida e morte, quando aquele assume a forma do *Muselmann*. A atualidade genealógica do *Homo sacer*, que acrescenta ao impunemente matável e insacrificável do *Homo sacer* o luto impossível, o *Muselmann*, permite afirmar que Judith Butler explora, com outros termos e noutras perspectivas, mas também expande, a compreensão da vida separada das suas formas. Se é permitido dizer que o *Muselmann* é um capítulo da longa trajetória do *Homo sacer*, a vida precária, fabricada sob certas formas de poder e de enquadramentos normativos, inscreve-se nesse lugar em que não apenas a vida se confunde com a morte, porém, sobretudo, há vidas das quais não se pode fazer luto.

Levando-se em conta a produção do morto-vivo, em *Auschwitz*, ou os enquadramentos normativos que determinam quais vidas são vidas e quais não o são, o que está aí em jogo, numa e noutra perspectiva, é que a relação com a vida se transformou e, conseqüentemente, com a perda. Vida nua e vida precária são diferentes esforços conceituais, com o fim de designar o

paradigma da vida impunemente matável, insacrificável e não chorável, uma vida separada, e separável, de qualquer forma, seja esta jurídica, seja política ou ética. Essa experiência teve início nos campos de concentração e constitui, doravante, a condição primeira dos enquadramentos normativos que obscurecem o reconhecimento de certas vidas como vidas e, por fim, como passíveis de luto.

SILVA, R. O. Unpunished death, forbidden mourning: naked life and precarious life in Giorgio Agamben and Judith Butler. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 3, p. 339-360, Jul./Set., 2020.

Abstract: Giorgio Agamben weaves the genealogy of “naked Life”, on the path that goes from *Homo sacer* to *Muselmann*, from the first paradigm of Western politics to the manufacture of the undead in Auschwitz, as an unexpendable and unpunishable killing life. Judith Butler follows similar argument in developing the concept of “precarious life”, with which problematizes the separation between universal vulnerability and forms of production of precariousness, the distinction between lives whose losses matter and the unworthy of weeping and Mourning. The purpose of this article is to approximate the conceptions of the two authors, under the assumption that in both it is the manufacture of killing lives, on which it weighs the prohibition of grief.

Key words: Agamben. Butler. Naked life. Precarious Life. Vulnerability.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**: sobre o método. Tradução Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. São Paulo Boitempo, 2019.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução Selvino José Ausmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Tradução Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Tradução Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith. **Vida precaria: el poder del duelo y la violencia**. Buenos Aires: Paidós, 2006.

Recebido: 10/08/2019

Accito: 24/02/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO


“MORTE IMPUNE, LUTO PROIBIDO: VIDA NUA E VIDA
PRECÁRIA EM GIORGIO AGAMBEN E JUDITH BUTLER”*Raphael Guazzelli Valerio*¹

Referência do texto comentado: SILVA, S. R. O. Morte impune, luto proibido: vida nua e vida precária em Giorgio Agamben e Judith Butler. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 339-360, 2020.

O excelente e original artigo de Silva (2020), “Morte impune, luto proibido: vida nua e vida precária em Giorgio Agamben e Judith Butler”, procura fazer confluír dois conceitos que já gozam de uma fortuna crítica considerável, vale dizer, vida nua e vida precária, respectivamente, em um terreno comum. Embora possamos enquadrar Agamben e Butler em algo como uma segunda geração daquilo que Peters (2000) chamou de pós-estruturalismo ou filosofia da diferença e, ainda que ambos colham diversas de suas hipóteses no canteiro aberto por Foucault, sobremaneira na hipótese biopolítica, essa singular aproximação nos é desconhecida, ao menos em pesquisa na língua nacional.

A hipótese do artigo nos parece certa, pois, tanto em Agamben como em Butler, a política moderna caminha a passos largos na direção de tornar-se meramente uma máquina letal, cujo objetivo último é tão somente a produção de vidas matáveis e impassíveis de luto. A atual crise sanitária causada pela pandemia da COVID-19 nos parece fortalecer tal pressuposto. Vejamos o cenário a partir de Giorgio Agamben, cuja obra se nos deu a conhecer de forma mais razoável.

¹ Professor adjunto do Departamento de Fundamentos Sócio-Filosóficos da Educação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, PE – Brasil. Doutor em Educação (UNESP-Marília).

 <https://orcid.org/0000-0003-2058-6478> E-mail: guazzellivalerio@hotmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.26.p361>



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

Não são poucas as críticas que pesam sobre o filósofo italiano. Mesmo alguém como Antonio Negri, que em certa medida bebe de fontes próximas às de seu conterrâneo, considera a obra de Agamben extremamente pessimista, terrífica e com apreço a negatividade (NEGRI, 2011). Não se trata aqui de opor ambos os filósofos e sair em socorro de Agamben: talvez seu pensamento seja tudo isso, mas é oportuno apenas notar como sua obra, sobretudo seu conceito de vida nua, nos parece um paradigma formidável para a compreensão de nosso presente.

A biopolítica, para Agamben, é caracterizada pela constante produção da vida nua, por meio da decisão soberana. A soberania é dispositivo através do qual é possível separar a vida de suas formas de vida e, dessa maneira, produzir a vida nua. Dito de outro modo, a política ocidental se constitui nessa possibilidade de opor uma vida qualificada a uma vida sem valor. Ora, é isso que vemos na ação ético-política dos antigos. Uma vida desprovida de sua forma, uma mera vida, como dizia Benjamin (1986), só poderia ocorrer no interior do *Oikos*, isto é, a economia, donde reinava a violência e a sobrevivência. Esse âmbito era necessariamente inverso ao da vida pública.

Para o filósofo italiano, a história política é a tentativa sempre refundada e mais uma vez retomada de separar no vivente esses dois elementos, a vida nua e a vida qualificada. A experiência ocidental da qualificação da vida humana enquanto vida política passa por uma *inclusão exclusiva* (cf. AGAMBEN, 2004, p. 29ss). Explica-se. A vida, em sua nudez, enquanto suporte último dos gêneros de vida, isto é, enquanto vida política e autárquica, precisa ser separada e dividida e, ao mesmo tempo, necessita ser incluída como a negatividade da *pólis*. Em suma, a vida nua é incluída na comunidade política, por meio de sua suspensão, sua exclusão.

Definamos a política como uma *máquina ontológico-biopolítica* (AGAMBEN, 2017, p. 229). A máquina politiza a vida, dá a ela um caráter político, ao dividi-la: de um lado, a vida nua, *zoé*, de outro a vida qualificada, *bíos*. Todavia, o centro dessa máquina, onde tudo se passa, está vazio, ela não tem outro conteúdo que não a cesura, a separação em si mesma. A máquina se deixa ver somente porque já está construída a partir de separações. Biopolítica, portanto, mas também ontológico-política, pois, do modo como as coisas se passam, poderíamos dizer que, conforme Agamben, a política como obra do humano² é uma *práxis* na qual o *lógos* separa aquilo que é inseparável, quer

² A própria ideia de humano também é produto da máquina (AGAMBEN, 2013; VALERIO, 2020).

dizer, a vida vegetativa da vida qualificada, o fato da vida da forma como levamos a vida.

O problema, então, é que, na modernidade, o objeto e o objetivo da política deixaram de ser o *bíos* e tornaram-se a *zoé*, em termos foucaultianos. Ou a vida biológica, isto é, econômica e reprodutiva, ocupando cada vez mais o centro da vida política, em termos arendtianos. A politização da *zoé*, da vida nua, nos é apresentada como o evento político decisivo da modernidade, pois modifica radicalmente os conceitos políticos gregos, dos quais nos servimos por três mil anos. A modernidade, assim, ao colocar a vida biológica, a vida nua, no centro dos cálculos e mecanismos do poder, trouxe à tona o dispositivo originário por meio do qual se formou a política e o direito.

A atual crise sanitária, talvez sem precedentes na história – ainda é cedo para dizer –, demonstra como estamos presos ao paradigma da vida nua. Diante de um cenário de catástrofe, esquerda e direita não conseguem propor nada para além da organização econômica da humanidade. De um lado a necessidade de sobrevivência da população, de outro, a sobrevivência do mercado. Para não criar mal-entendidos, estamos cientes e concordamos com a necessidade de políticas públicas de isolamento e, sobretudo, de atenção financeira aos mais expostos – todavia, é pouco.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **Homo Sacer**. O poder soberano e a *vida nua* I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- AGAMBEN, G. **O Aberto**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- AGAMBEN, G. **O uso dos corpos**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ARENDT, H. **A condição humana**. 11ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BENJAMIN, Walter. **Crítica da Violência – Crítica do Poder**. In: BENJAMIN, Walter. **Documentos de Cultura Documentos de Barbárie** [Escritos Escolhidos]. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I. A vontade de saber**. 5ª ed. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1984.
- NEGRI, A. **A Linguagem e a Morte**. Revista Lugar Comum. N. 27. Janeiro de 2011, p. 336-337.
- PETERS, M. **Pós- estruturalismo e filosofia da diferença**. Belo Horizonte. Autêntica. 2000.

SILVA, Reginaldo Oliveira. Morte impune, luto proibido: vida nua e vida precária em Giorgio Agamben e Judith Butler. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3 p. 339–360, 2020.

VALERIO, Raphael Guazzelli. **Teoria biopolítica da formação humana**. Curitiba: Editora UFPR, 2020. No prelo.

VALERIO, Raphael Guazzelli. Antonio Negri e o monstro (bio)político: genealogia do conceito de multidão. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 31, n. 61, p. 83-105, jan./abr. 2017.

Recebido: 21/7/2020

Aceito: 23/7/2020

COMENTÁRIO


FAZER MORRER, DEIXAR MORRER

Carla Rodrigues¹

Referência do texto comentado: SILVA, S. R. O. Morte impune, luto proibido: vida nua e vida precária em Giorgio Agamben e Judith Butler. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3, p. 339-360, 2020.

Há muito a ganhar, do ponto de vista teórico e conceitual, na aproximação entre os conceitos de vida nua, em Giorgio Agamben, e vida precária, em Judith Butler. Silva (2020) cumpre muito bem essa função, legando-nos, no entanto, a tarefa de ainda refletir sobre os pontos divergentes que decerto também existem, seja pelo contexto histórico e político em que filósofo e filósofa conceberam suas ideias – Agamben, na Europa pós-queda do Muro de Berlim, Butler nos EUA, pós-11 de setembro –, seja pelo que ambos recusam, no pensamento do outro.

Argumentar que toda política é uma biopolítica é um dos elementos que percorre a grande obra do filósofo italiano Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, escrito entre 1995 e 2015. No volume II, parte 1, Estado de exceção, Agamben faz referência ao que era então um pequeno artigo de Butler, “O limbo de Guantánamo”, e depois viria a integrar o livro *Vida precária*, sob o título “Detenção indefinida”. Butler é convocada por Agamben justo porque, na argumentação do filósofo italiano, o paradigma do campo de concentração pode ser reencontrado em vigor em muitas democracias contemporâneas,

¹ Docente na Universidade Federal do Rio de Janeiro e pesquisadora FAPERJ, Rio de Janeiro, RJ – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-1421-5120> E-mail: carla.ifcs@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.27.p365>



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

como nas prisões mantidas pelos EUA para os prisioneiros da guerra contra o Iraque e o Afeganistão. Nisso, os dois concordam. No argumento da filósofa estadunidense, o limbo era o que permitia a manutenção arbitrária e fora da lei de pessoas não enquadradas, nem como prisioneiros de guerra – e, portanto, sob a proteção da Convenção de Genebra –, nem como prisioneiros do governo americano e, pois, sob a proteção da Constituição dos EUA. A vida precária seria, portanto, exposta à vulnerabilidade, a políticas de privação de direitos e, no limite, à morte.

Mas há uma radicalidade no argumento do filósofo italiano, nem sempre bem compreendida, mesmo por Butler: vida nua é toda vida vinculada à estrutura do ordenamento jurídico, não havendo, por conseguinte, como apelar ao âmbito do direito, a fim de alterar ou diminuir essa condição. Aqui, Butler e Agamben se afastam: a primeira, porque compreende o direito como um campo a ser conquistado, o segundo, por entender que o direito é uma estrutura vazia de conteúdo e, por isso mesmo, disponível como dispositivo para acionar o estado de exceção como paradigma de governo. Butler interpreta a proposição agambeniana como um enfraquecimento das capacidades políticas dos sujeitos, enquanto Agamben considera o direito um brinquedo antigo, cuja função original já se perdeu.

Considero necessário, assim, recuperar o título original de Estado de exceção: “*Iustitium. Stato di eccezione*”. O *iustitium* é recuperado pelo filósofo, de sorte a perguntar como esse termo do direito público, que havia por tanto tempo designado estado de exceção, tornou-se apenas sinônimo de cerimônia fúnebre. Uma das explicações estaria, segundo ele, no ponto em comum entre os dois – a anomia ou ausência de lei que marca tanto a declaração de estado de exceção quanto o luto público declarado para a suspensão da ordem vigente e a homenagem ao soberano.

O problema do luto torna-se um novo ponto de encontro entre Butler e Agamben. O direito ao luto para toda e qualquer vida, reivindicado por Butler, pretende marcar a diferença entre vidas que importam e vidas que pesam, vidas vivíveis e vidas matáveis. O luto, pensado por ela como categoria ético-política e deslocado da teoria psicanalítica para a filosofia política, cumpre a função de fundamento negativo para a sustentação do que ela chama de “um tênue nós”, solo comum a ser reconstruído, considerando o diagnóstico de que o luto é última fronteira erguida para separar a humanidade entre os que têm direito ao estatuto de humanos e os que restam como inumanos e, pois, podem vir a ser eliminados, direta ou indiretamente, seja pelo fazer morrer,

seja pelo deixar morrer. No momento brasileiro e também mundial, quando a biopolítica parece estar desenhando sua pior face, o artigo “Morte impune, luto proibido: vida nua e vida precária em Giorgio Agamben e Judith Butler” pode nos fornecer chaves de leitura para repensar o que é o contemporâneo.

REFERÊNCIA

SILVA, Reginaldo Oliveira. Morte impune, luto proibido: vida nua e vida precária em Giorgio Agamben e Judith Butler. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 3 p. 339–360, 2020.

Recebido: 02/7/2020

Aceito: 13/7/2020

LAS OBJECIONES DE GASSENDI A LAS MEDITACIONES METAFÍSICAS DE DESCARTES EN SU CONTEXTO FILOSÓFICO¹

Samuel Herrera-Balboa²


Resumen: En general la disputa entre Gassendi y Descartes ha sido tratada desde el punto de vista cartesiano y, en ese contexto, nuestro artículo se centra en la filosofía de Gassendi. Buscamos un modo para entender la lógica o la estrategia de las objeciones gassendianas, tratando de mostrar los supuestos filosóficos que operan bajo las críticas a Descartes. Junto con ello, mostraremos parte de la recepción contemporánea de la polémica y explicaremos los tópicos más problemáticos adoptados por Gassendi relativos al método y las asunciones relativas a la sustancia. Para cumplir estos objetivos, estudiaremos las objeciones de Gassendi a Descartes en las *Quintas Objeciones a las Meditaciones Metafísicas* y, también, en la *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*, obra publicada por Gassendi en 1644.

Palabras claves: Gassendi. Objeciones. Descartes. Escepticismo. Sustancia.

INTRODUCCIÓN

El intercambio epistolar entre Pierre Gassendi (1592-1655) y René Descartes (1596-1650), dos figuras de marca mayor en la modernidad temprana, ocultó una disputa filosófica capital porque importantes temáticas quedaron encubiertas por los aspectos polémicos. Los diversos problemas tratados en la disputa -tales como la naturaleza de la sustancia y del mundo, la fuente del conocimiento, el alcance de las facultades del intelecto y su acceso a

¹ Se agradece al proyecto Fondecyt de Iniciación N°11140387 “Filosofía natural de Pierre Gassendi: fundamentos, límites y horizontes para comprender las objeciones gassendistas a la filosofía cartesiana”. Además, este artículo fue financiado parcialmente por la Universidad de La Frontera, proyecto DI19-0111. Agradezco las observaciones realizadas por el profesor Dr. Leonel Toledo (UACM-México).

² Profesor del Área de Investigación Filosófica, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de La Frontera Temuco - Chile, Temuco, Chile.  <https://orcid.org/0000-0002-0509-2907> Email: samuel.herrera@ufrontera.cl

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n3.28.p369>



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

la verdad, la validez del método y los criterios epistémicos- dieron vida al siglo XVII y continuaron durante el siglo XVIII.

A partir de lo anterior, este artículo retoma la controversia entre ambos filósofos con la finalidad de comprender las objeciones de Gassendi a las *Meditaciones metafísicas*³. Esta perspectiva pretende ampliar las interpretaciones hasta ahora realizadas porque regularmente la disputa ha sido entendida desde el juicio cartesiano. Mientras la filosofía cartesiana ha sido ampliamente difundida, la filosofía que inspiró las *quintas objeciones* ha quedado situada en una suerte de penumbra⁴.

Nuestro objetivo es intentar comprender la naturaleza de la crítica realizada por Gassendi a Descartes a través de la presentación de algunos casos que dejan entrever un modo de enfrentamiento muy *sui generis*. La hipótesis que guía este trabajo es que podemos explicar la crítica gassendiana solo si entendemos que en ella se hace uso de una actitud y de estrategias escépticas metódicas que son yuxtapuestas con el neo-epicureísmo y, que todo ello, tuvo como objetivo contraponerse a los argumentos de la filosofía cartesiana y no plantear un sistema filosófico. Si los ejemplos críticos propuestos por Gassendi pueden clarificar la estrategia para enfrentar al texto cartesiano, entonces, podremos sostener con plausibilidad que Gassendi entendió correctamente algunos aspectos de la filosofía de Descartes y solo desde una comprensión tal, la propia crítica de Gassendi se ve iluminada. Para sustentar esta posición intentaremos centrarnos, primero, en la recepción contemporánea de la controversia para luego mostrar la forma escéptica en que funciona el análisis de Gassendi; luego, mostraremos las objeciones específicas respecto del método y, finalmente, daremos cuenta de la crítica gassendiana relativa al conocimiento de la sustancia sostenida por Descartes.

1 LA RECEPCIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA CONTROVERSIA

Recordemos que la disputa generada por los dos filósofos franceses del siglo XVII, ocurrió públicamente entre los años 1641 y 1647. Este periodo

³ Quisiera mencionar que al citar el texto de las *Meditaciones* en español, nos hemos remitido a la traducción de Vidal Peña. Esta decisión es muy importante para dialogar con el texto y, muy especialmente, para tomar en cuenta algunas de las notas explicativas que propone el traductor y que son parte importante del trasfondo que intenta mostrar mi posición acerca de las críticas ofrecidas por Gassendi.

⁴ En parte, esto es una situación interpretativa comprensible porque la tarea exegética del pensamiento de Gassendi está lejos de ser completada por los estudios contemporáneos.

se inicia con el intercambio epistolar respecto de las *Meditaciones metafísicas* y su posterior publicación en el libro donde se integraron las *Respuestas* de Descartes a las *Quintas objeciones* realizadas por Gassendi. Como es bien sabido, Descartes dio instrucciones a Clerselier de no traducir las objeciones de Gassendi al francés. Pese a esta indicación, Clerselier incluye su traducción de las *Quintas objeciones* en la edición de 1647 y hoy las encontramos publicadas en la versión latina bajo la edición de Adam y Tannery⁵. La versión francesa de las *Quintas objeciones* la encontramos en la edición del *corpus* cartesiano llevada a cabo por Ferdinand Alquie (DESCARTES, 1988), y en español, las encontramos en la traducción de Vidal Peña (DESCARTES, 1988).

La discusión tuvo su extensión en la respuesta de Gassendi (1962) con la publicación de su obra *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa(1644)*. El propio Gassendi (1962) sostuvo que esta obra fue destinada a la lectura pública, a diferencia de la editada a solicitud de Descartes⁶. En *Disquisitio* las críticas fueron dirigidas a casi cada una de las líneas de las *Meditaciones metafísicas* y, en este sentido, incluyó el texto de las *Quintas objeciones*.

Aparentemente, Descartes nunca estuvo –ni con las *Objeciones* ni con la *Disquisitio*– muy convencido de tener que afrontar tan seriamente las críticas de Gassendi. En las siguientes líneas podemos revisar el juicio de Descartes relativo a las *Quintas objeciones*, y en especial se puede hacer una idea del tono en que ellas fueron formuladas:

[...] si bien es cierto que no habéis usado las razones de un filósofo para refutar mis opiniones, cuanto los artificios de un orador para eludirlos... y pienso que vuestro único propósito ha sido avisarme de los medios que podrían emplear para eludir mis razones aquellas personas cuyo ingenio está tan apegado a los sentidos que solo puede pensar algo imaginándolo, siendo, por tanto, ineptas para la especulación metafísica, y me dais así ocasión, con vuestra advertencia, de salirles al paso. Por ello, no creáis que, al responderos aquí, me dirijo al agudo y sutil filósofo que sé que sois, sino que os hablo como a uno de esos hombres de carne con cuya faz os habéis revestido (DESCARTES, 2005, p.673-674; DESCARTES, 2000; AT VII, p.347).

⁵ DESCARTES (2000). Una síntesis de la historia de las *Meditaciones* la encontramos en la introducción de Michelle y Jean-Marie Beyssade (BEYSSADE; BEYSSADE, 1992, p.1-28).

⁶ Descartes (2000, AT IX, p.198-199) hace referencia a la *Disquisitio* en el “*Avertissement de l’auteur touchant les cinquièmes objections*”.

Descartes fue consciente de los elementos filosóficos que se jugaban en la disputa. Este es uno de los motivos por el cual se puede detectar una profunda ironía en sus respuestas. Incluso, es posible suponer que nos hemos desviado de los elementos significativos de la querrela, producto del sarcasmo compartido entre Descartes y Gassendi.

La comprensión actual del estado de la discusión no ha cambiado sustantivamente desde la opinión misma de Descartes. Cuando la polémica es tomada en cuenta la versión cartesiana parece ser, en general, la más replicada transformándose en una suerte de canon interpretativo. De hecho, para esclarecer la recepción de este diálogo tan crítico, sería inoficioso hacer notar las veces en las cuales las observaciones de Gassendi no han sido tomadas en serio y, por ello, es más fructífero centrarnos en las exposiciones en que sí se les ha relevado⁷.

En este sentido, una primera versión de esta polémica tiende a considerar el resultado de las *Objecciones* como el producto de una incapacidad de Gassendi para alcanzar un nivel de abstracción metafísica. Incluso, el filósofo de Digne habría sido incapaz de entender las *Meditaciones*. Esto querría decir que no entendió su método, ni sus resultados, ni menos las intenciones filosóficas de Descartes. De hecho, como ejemplo de esto podemos remitirnos a dos anotaciones que Vidal Peña realizó en su traducción de las *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Estos comentarios son importantes porque su traducción ha sido un referente de divulgación del cartesianismo en Iberoamérica. Por ejemplo, podemos referirnos a la objeción a la primera meditación, donde el pensador de Digne se pregunta:

⁷ Por ejemplo, me parece que Geneviève Rodis-Lewis hace uso de las ideas de Gassendi para darle continuidad a la argumentación cartesiana, entonces, en el caso que Descartes requiera de un objeto, aparece la objeción de Gassendi con la finalidad de reconstruir positivamente el argumento cartesiano (RODIS-LEWIS, 2013, p. 126, 235, 243, 244, 314, 316). Otro estudio cartesiano que podemos mencionar es el desarrollado por Margaret Wilson en su obra *Descartes*, donde plantea que el valor de las objeciones de Gassendi dedicadas al pasaje de la cera y al pasaje de la *res extensa* -relativos a que la mente se conoce mejor que el cuerpo- son de una alta pertinencia y llevan al sistema cartesiano a un punto crítico: “aquí hemos llegado a un punto de importancia crucial en el sistema cartesiano. Se dice que la mente se conoce mejor que el cuerpo -pero esto realmente no puede ser porque nuestro conocimiento de la mente satisfaga en un grado superior los mismos patrones mediante los que evaluamos el conocimiento del cuerpo. Parece que hay dos propuestas que Descartes podría extraer para defender la posición -insinuada al final de su réplica a Gassendi- de que los patrones apropiados para una no son los apropiados para el otro [...]” (WILSON, 1990, p.152) Esto puede leerse como una posibilidad para pensar que Descartes no resuelve el problema del todo y que la respuesta de Gassendi es un pertinente intento de ejercicio crítico.

[...] ¿no habría sido más propio de la honestidad filosófica y del amor a la verdad el decir las cosas sencillamente, de buena fe, y tal como son, en vez de recurrir –como podría objetárseos- a todo ese artificio, a la invención de esas ilusiones y la maquinación de esos rodeos? Con todo, pues habéis creído que así estaba bien, nada más tengo que oponer (DESCARTES, 2005, p.532; AT VII p.258).

Inmediatamente al texto anterior, Vidal Peña nos plantea:

[...] esta objeción manifiesta, desde el principio, el desdén o la incompreensión de Gassendi por todo el planteamiento ‘crítico’ de Descartes; su objeción parece asumir deliberadamente un ‘sano sentido común’ (en cierto modo, “antifilosófico”) desde el cual la propuesta de sutiles dificultades no es más que “palabrería” [...] El ‘tono’ de Gassendi es, muchas veces (sin perjuicio de ocasionales ingeniosidades) el de una grosería que se complace en sí misma (DESCARTES, 2005, p.532-533).

Y a continuación, Descartes, 2005, p.536) agrega: “[...] la obsesión analítica de Gassendi parece impedirle entender ni de lejos en qué consiste “la duda” cartesiana [...]”

A nuestro juicio, los comentarios de Vidal Peña no clarifican los elementos conceptuales que nos permitan comprender las razones de la posición de Gassendi. Además, podríamos afirmar que es una nota completamente cartesiana si es que recordamos el juicio general de Descartes respecto de las *Disquisitio*: “todas las objeciones que ese libro contiene, están fundadas en palabras mal entendidas o suposiciones falsas” (DESCARTES, 2005, p.735). De hecho, Descartes (2005) en más de algún punto ni siquiera se molesta por contestar las observaciones de Gassendi, tal como sucede con el caso de la interacción mente-cuerpo, aunque debemos reconocer que, más tarde, discutirá abiertamente acerca de este tema en la *correspondencia* con Elizabeth de Bohemia⁸. Pensamos que la perspectiva recogida por los comentarios de Vidal Peña condiciona la lectura de las objeciones gassendianas y la óptica de un Gassendi “filosóficamente incompetente”, se perpetúa. En síntesis, la posición canónica interpretativa ha dejado a los argumentos de Gassendi

⁸ ELISABETH DE BOHEMIA, DESCARTES, R. *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, Lisa Shapiro (ed. y trad.), University of Chicago Press, Chicago, 2007. Hoy entendemos que Elisabeth fue una continuadora de las críticas gassendianas al tener a Samuel Sorbière –uno de los discípulos de Gassendi- en calidad de cortesano. En español encontramos la traducción de Elisabeth Goguel: DESCARTES, René. *Cartas filosóficas*. La plata: Terramar, 2008.

como rústicos embates materialistas y pobres comprensiones empiristas frente a las ricas sutilezas metafísicas cartesianas.

Una segunda tendencia interpretativa abarca diversos estudios que abordaron la cuestión de las diferencias de los principios y de los métodos que habrían separado de modo radical a ambas filosofías. En este sentido, estos estudios han mostrado una disputa matizada en los aspectos polémicos y enriquecida en los aspectos filosóficos. Si bien no es el lugar para hacer una lista extensiva de estos estudios, quisiéramos mencionar algunas posiciones que a nuestro juicio corresponden a esta segunda tendencia historiográfica.

En esta vía cabe destacar el trabajo de Margaret Osler (OSLER, 1994) quien postuló que las diferencias entre ambas filosofías devinieron como consecuencia de las estructuras teológicas operantes en cada uno de los sistemas filosóficos (Dios como *potencia absoluta* en Gassendi, y Dios como *potencia ordenada* en Descartes); Para Thomas Lennon (LENNON, 1993) el objeto central de la crítica de Gassendi es la noción de representación en Descartes y en el despliegue argumentativo de ambos pensadores respecto de esta noción se muestra la imposibilidad de comunión entre sus filosofías y sus consecuencias históricas que dejaron como herencia sus legados respectivos; Rafael Corazón, intentando afirmar de manera general que la crítica de Gassendi diagnostica la imposibilidad de la filosofía cartesiana para reemplazar al tomismo, afirmará:

Toda la crítica de Gassendi está en su concepción de las ideas, pues de aquí se van a seguir consecuencias contrarias a la teoría cartesiana. Para Gassendi toda idea es una construcción de la mente hecha a partir de los datos inmediatos de los sentidos. Según esto el primer punto a destacar es que no puede haber un pensamiento que no lo sea de ninguna idea; la independencia que Descartes cree lograr con la duda universal -independencia respecto de todo contenido objetivo- es imposible (CORAZÓN, 1995, p.100).

Antonia LoLordo revisa en detalle la polémica y sostiene que el trabajo de Gassendi puede comprenderse a la luz de una psicología sistemática de corte epicureana (LOLORDO, 2001). En parte, esta posición profundiza el análisis realizado por Bernard Rochot en *Les travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme 1619-1658* (ROCHOT, 1944). Esta exégesis neoepicureana tiene el desafío de explicar cómo los momentos escépticos gassendianos quedan yuxtapuestos a las tesis epicúreas y materialistas. Esta posición necesita considerar que, durante aquellos años de la polémica, Gassendi transformó su

escepticismo radical inicial en pro de un neo-epicureanismo que terminaría por ser reformulado. Por ejemplo, desde el año 1626 tenemos evidencia epistolar de la necesidad de incorporar a su propia filosofía algunos elementos extrínsecos al modelo epicúreo materialista⁹, tal como lo es el finalismo en el sistema natural que formuló en su etapa madura. Con esto queremos decir que debemos pensar al Gassendi de la polémica como un epicúreo, pero que también hay que pensarlo como algo más que un mero epicúreo.

Las interpretaciones anteriores -aquellas que valoran positivamente las objeciones de Gassendi- han mostrado pliegues de los elementos filosóficos subyacentes a la polémica; sin embargo, dado el amplio espectro de las consideraciones críticas de nuestro autor dirigidas contra el pensamiento cartesiano, no ha sido, ni es fácil, determinar elementos comunes y subyacentes a todas ellas.

En este contexto, consideramos que volver a esta polémica del siglo XVII no tan solo es válido, sino que también es necesario porque tenemos un problema que nos interpela: ¿Cómo se articulan el escepticismo y epicureísmo como sustentos de las críticas de Gassendi a las *Meditaciones metafísicas*? De esta pregunta dependerá dilucidar si las objeciones de Gassendi son una mera comprensión errada de Descartes -tal como una fuerte tradición historiográfica lo ha considerado- o bien tienen sentido y debemos releerlas a partir de interpretaciones más amplias.

2 EL ESCEPTICISMO GASSENDIANO FRENTE AL ESCEPTICISMO DE LAS *MEDITACIONES METAFÍSICAS*

La siguiente afirmación extraída de las *Objeciones* de Gassendi, inicia las críticas contra el método, del siguiente modo:

Así pues, [estas críticas] las propongo, pero solo como algo que no va contra las materias de que tratáis sino contra el método y las razones que usáis para demostrarlas. Pues, en verdad, hago profesión de creer que hay un Dios tres veces grande, y que nuestras almas son inmortales; mi sola dificultad está en comprobar la fuerza y energía del razonamiento que empleáis a fin de probar tales verdades metafísicas, y las demás que con ellas se relacionan (DESCARTES, 2005, p.531; DESCARTES, 2000, AT VII p.257).

⁹ Cfr. Petrus Gassendi, *Opera Omnia*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromman Verlag Günter Holzboog, 1964 p.20^a, en adelante usaremos la nomenclatura canónica de GASSENDI, 1964, O.O.VI, 20a; Cfr. también en DUCHESNEAU, 1998, p.97; GASSENDI, 2004, p.33-40.

La observación de Gassendi de ir “*contra el método y las razones de que usáis para demostrarlas*” no es, entonces, ni anecdótica, ni tangencial. Por el contrario, ella quiere atacar el corazón mismo del modo en que las *Meditaciones* se han desplegado. Entonces, al menos, ya sabemos algo: Gassendi entiende que para Descartes su filosofía se basa en el método e intentará buscar los límites explicativos de la duda metódica cartesiana. Ahora bien, el modo en que Gassendi llevará a cabo su estrategia es trasladar las cuestiones metafísicas al dominio epistémico, preguntándose si es posible rendir cuenta de lo metafísico a partir del intento de explicar los fundamentos y límites de las capacidades naturales del entendimiento humano.

Este mismo pasaje nos muestra que para el filósofo y sacerdote francés, afirmar la existencia de entes metafísicos no es problemático al nivel de una creencia. Estar convencido de una idea que refiera a entidades metafísicas no es difícil para un neo-epicureano al estilo de Gassendi. Por ejemplo, la idea de “Dios” se puede explicar a través de la acción, de la composición y de la amplificación que lleva a cabo el intelecto con el dato básico-sensible proveniente de las imágenes de “hombre viejo venerable”¹⁰ y en ningún caso ello quiere ser presentado como una irreverencia teológica, ni doctrinal, ni filosófica. Para ambos pensadores es posible tener la idea de Dios, solo que para Gassendi lo problemático es intentar la demostración racional de la existencia de una *res divina* al modo cartesiano. Un procedimiento de tal factura evita el trato con los datos de los sentidos, con la referencia a la experiencia sensible y, por supuesto, con los límites de lo que para Gassendi implica todo conocimiento efectivo.

La raíz misma del conocimiento y los límites propios de la experiencia tratada por el entendimiento son parte de la estructura básica con la cual obtenemos la información proveniente del mundo y es a partir de este supuesto que Gassendi entiende los límites de todo tipo de método. La facultad de conocimiento puede hacer elaboraciones precisas de los datos ofrecidos por las sensaciones, pero ella en tanto aparato básico de la estructura gnoseológica, no puede ir más allá de aquello que la experiencia misma nos puede ofrecer. Una experiencia metódica basada solo en la experiencia del pensar de la *res cogitans*, sería para Gassendi una experiencia ficticia, un ejercicio mental que supone ser -él mismo- una cosa sin historia y sin cuerpo.

¹⁰ GASSENDI 1964, O.O. I, 92b. Cabe señalar que durante los años de la polémica, Gassendi hereda los trazos fundamentales del empirismo epicureano, el cual deviene más tarde en una formulación propia destacada en el *Syntagma philosophicum* (O.O.I.92b-99b) texto en el que se muestra el canon epistemológico de Gassendi, fuertemente epicúreo.

En las *Objeciones* a la primera meditación, Gassendi interpreta que Descartes ha fingido usar el escepticismo para construir un sistema metafísico inamovible, dado de una vez y para siempre. Siguiendo la enseñanza de Sexto Empírico (2009)¹¹, el filósofo de Digne considera que todo aquel que acepte el acceso a la verdad misma de las cosas debe ser considerado un dogmático. De esta manera, para Gassendi los dogmáticos –como los escolásticos y en este caso Descartes– tienen como supuesto fundamental que toda filosofía posee un criterio absoluto de qué es y qué no es verdadero *a priori*. Según Gassendi, en este caso el escepticismo metodológico cartesiano es solo un pretexto para afirmar creencias concebidas de antemano y no una auténtica investigación filosófica.

Más bien, la actitud escéptica gassendiana fue una posición filosófica que se caracterizó por negar el acceso intelectual a la esencia, a la sustancia y a la verdad metafísica. Sin embargo, habría que recordar que en Gassendi el escepticismo se manifestó en diversos grados. El periodo entre los años 1621 al 1624 se afirmó en un escepticismo radical muy al estilo de Sexto Empírico, lo cual fue patente en su obra contra los Aristotélicos (1624)¹²; luego, según Popkin (2003), transitó hasta un escepticismo mitigado en su filosofía madura del *Syntagma philosophicum* (1658). En esta última obra, si bien la verdad de la cosa en sí no se conoce, podemos tener un conocimiento perfectible, probable e hipotético de los fenómenos observados. La obtención de este conocimiento se basa en los datos obtenidos de los sentidos y en la articulación coherente que el intelecto puede realizar en relación a los procesos del conocimiento y a los fenómenos de la cosa estudiada. De allí que el único criterio posible es aquel basado en lo sensible y en el trato con aquellos datos (GASSENDI, 1964, O.O.I.92b-99b). Pues bien, quisiéramos resaltar que esta última tesis es la que está emergiendo en la *Disquisitio*.

Toda la década anterior a las *Quintas objeciones*, vale decir, durante la década del treinta, el epicureísmo y la ciencia nueva hicieron mella en las creencias escépticas radicales sostenidas por Gassendi en su juventud. Y en ese sentido, Gassendi cuando enfrenta a las *Meditaciones* lo hace teniendo la idea de que un posible criterio de verdad deviene de los sentidos¹³, pero ello

¹¹ Debemos hacer notar que la influencia del escepticismo de Sexto Empírico, los principios pirronianos y de Charron fueron constituyentes del espíritu filosófico del joven Gassendi, tal como el mismo lo ha dejado entrever en el prefacio a su obra contra los Aristotélicos. PIERRE GASSENDI, 1959, p.6-7.

¹² GASSENDI, 1956.

¹³ Rochot (1944, p.31-42) ha destacado que desde el año 1629 el deseo de Gassendi es llevar a cabo una traducción más fiel del libro X de Diógenes Laercio *De Vita, moribus, placitisque epicuri, cum nova*

no aparece en las objeciones en el modo afirmativo de una tesis propuesta y definitiva, sino que es usada como una alternativa que intenta contrapesar el espíritu de la certeza cartesiana. En este sentido, el escepticismo sigue operando de manera crítica en las objeciones contra el pensamiento cartesiano.

En este contexto, debemos comentar que si bien Gassendi acusa a Descartes de usar un método artificial, no es menos cierto que el mismo Gassendi utiliza el método escéptico de manera operativa: cada vez que él pueda ofrecer una alternativa a la verdad cartesiana expuesta en las *Meditaciones*, yuxtapondrá una exégesis que pueda ser más económica y que esté de acuerdo con los criterios de los sentidos y las facultades que los tratan. El fin de esta estrategia es la suspensión del juicio. Vale decir, Gassendi necesita frenar la afirmación de Descartes relativa a la captación intuitiva de la verdad de la cosa, y para ello Gassendi yuxtapone las posibilidades interpretativas del epicureísmo. Parece que el aforismo “*Pues el pirrónico a ninguna de las cosas que no se manifiestan da su asentimiento*” (SEXTO EMPÍRICO, 2009, p.55) tiene en Gassendi el siguiente uso: mostrar que la manifestación de la verdad de la *res* no se ha alcanzado y que existen otras opciones.

Pero cabe preguntarnos si Gassendi establece un sistema filosófico alternativo al cartesiano al momento de ofrecer otras opciones interpretativas tanto en las *Objeciones* como en la *Disquisitio*. Ante esta interrogante deberíamos responder negativamente, pues el escepticismo operativo de Gassendi pretende -tal como hemos afirmado anteriormente- oscurecer la claridad y distinción de la verdad cartesiana. Si esto último se logra, entonces, la tarea de la crítica está completa y el rol del epicureísmo es aportar sombras ante la aparente claridad ganada en las afirmaciones cartesianas.

Gassendi en la *Disquisitio* se esforzará por mostrar la artificialidad del método cartesiano. Un ejemplo de esta artificialidad sería la incapacidad de liberar a la mente de todos los prejuicios, al modo pretendido por Descartes. Gassendi (1962, p.36-37) se referirá al respecto del siguiente modo:

Usted supone primero que la mente puede ser liberada de todo prejuicio: pero la cosa parece imposible. De partida porque la memoria, es como el tesoro de los juicios que hemos formulado antes y que puestos en ella, no pueden ser borrados a nuestra voluntad [...]

interpretatione, et notis (GASSENDI, 1964, O.O.V). Posteriormente, estos estudios posibilitaron un manuscrito fuertemente epicureano intitulado *La Logique de Carpentras* (GASSENDI, 2012), texto que fue una de las bases filosóficas importantes para la canónica publicada en el *Syntagma philosophicum* (GASSENDI, 1964, O.O.I).

El sujeto de conocimiento Gassendiano debe incluir la estructura de la memoria, estructura fisiológica e histórica, porque el alma material solo recibe los fenómenos que pasan en un tiempo y en un espacio. La estructura de la experiencia y la sensibilidad arraigada en el sujeto empírico es una condición que ningún método puede evadir. Aquí la herencia de la *prolepsis* epicúrea y de su relación con la función de la memoria, será fundamental (ALBERTI, 1988) y esta influencia quedará explicitada en el manuscrito de Carpentras de 1636 donde la sensación, la prenoción y la afección serán los criterios de verdad posible (GASSENDI, 2012, p. 201; p. 294 y ss.; DIOGENES LAERCIO, 2013, p.573). Parafraseando a Gassendi, debemos considerar que todo acto de investigación, búsqueda, comprensión, opinión, refutación y exposición quedará supeditado a la *praenotio* (GASSENDI, 2012, p.295). La memoria guardará las experiencias de las cosas y ella posibilitará que la *prolepsis* o *praenotio* sea posible. En el fondo, Gassendi interpelaría a cualquier modelo explicativo que desconozca el lugar fundante de la *praenotio* para el conocimiento¹⁴.

Lo anterior hace comprensible que Gassendi hubiese abandonado la doctrina del escepticismo radical tan importante en su formación filosófica (GASSENDI, 1959, p.6-7). Esto en pro de una posición menos categórica donde se postula un probabilismo epistémico que es coherente con los nuevos descubrimientos de la ciencia nueva sustentados desde una mirada epicúrea. Sin embargo, en tanto que nuestro aparato cognoscitivo es de una naturaleza limitada o modesta la verdad misma de las cosas seguirá estando oculta.

En cambio, para el modelo que expresa Descartes en las *Meditaciones*, la certeza científica se basa en el carácter autoevidente de las verdades metafísicas. Según Rodis-Lewis (2013, p. 8) “El orden analítico de las razones [cartesianas] ‘muestra la vía verdadera por la cual una cosa ha sido metódicamente inventada’” El orden analítico de las razones [cartesianas] ‘muestra la vía verdadera por la cual una cosa ha sido metódicamente inventada’”. Para Descartes este apriorismo es justamente el lugar donde reside la fuerza de su sistema, mientras que en las *Objeciones* y en la *Disquisitio* el desafío de Gassendi, según Bloch (1971, p.121), consistió en demostrar la vacuidad de la pretensión cartesiana:

[Gassendi] observa en Descartes la tentativa de construir una ciencia deductiva, una física, cuya base es la metafísica; a lo que presenta una crítica empirista, nominalista, y antropológica. Así, una vez más, no es

¹⁴ AOIZ, Javier, 2012. El artículo de Aoiz es un clarificador esbozo relativo a los criterios de evidencia en Sexto Empírico y Epicuro.

la metafísica sino la metafísica con pretensión de ciencia lo que Gassendi considera un error; por lo que la intención de Gassendi no es oponer un materialismo sistemático a la metafísica sistemática de Descartes si no develar lo vacío de los presupuestos filosóficos de esta metafísica.

Según Gassendi, los supuestos de la meditación cartesiana –tal como el que podamos eliminar todos los prejuicios del espíritu- operarían al modo de certezas y autoevidencia. Nuevamente es necesario remarcar en esta dimensión, que la pretensión de Gassendi es negativa pues intentará llevar el argumento a un terreno oscuro o difuso. Y, si esto se cumple, entonces, la promesa de claridad y distinción del cartesianismo se nos alejaría. Para nuestro autor, el proyecto cartesiano se otorga a sí mismo una utopía metafísica, un proyecto de fundamentación de la ciencia basada en la ausencia de evidencia real.

A partir de lo anterior, podemos volver a la primera interpretación que sostiene que Gassendi no comprendió la metafísica cartesiana y podemos plantear que las objeciones de Gassendi se sitúan justamente en el plano de las exigencias metodológicas. Gassendi negará los supuestos cartesianos porque eligiendo el mejor método posible, éste no puede ir más allá de lo que nuestra facultad de conocimiento puede ofrecernos, por lo tanto, el método debe ser coherente con la fuente y los límites gnoseológicos propios. Entonces, según nuestro filósofo, Descartes ha rebasado los límites propios de la naturaleza humana al fundamentar el alcance de la meditación en un sujeto imposible de concebir.

Cabe preguntarse por el aspecto positivo del ataque gassendiano y ello nos obliga a señalar que la doctrina postulada por Gassendi no saldrá a la luz sino hasta *el Syntagma Philosophicum (1658)* obra *postmortem* donde se fundirán los conceptos epicúreos con los principios de causalidad eficiente y final. El método hará posible el conocimiento desde el dato básico de los sentidos con los cuales el entendimiento logrará elaborar ideas más complejas y generales, con las que se permitirá mantener el nexo explicativo con la experiencia en un marco atomista y de hipótesis explicativas probabilísticas relativas al conocimiento del mundo (FISHER, 2005).

3 LOS ELEMENTOS CRÍTICOS AL SISTEMA CARTESIANO: EL EXCESO DEL ESPÍRITU Y LA SUSTANCIA

Reconozcamos que Vidal Peña tiene razón al plantear que Gassendi dividiendo paso a paso el discurso cartesiano, tiene un espíritu analítico. Por nuestra parte quisiéramos ir más allá de la forma y concentrarnos en el fondo de la crítica. En otras palabras, intentaremos dar cuenta de cómo Gassendi aborda la metafísica cartesiana. En este sentido, el modo en que Descartes expone su noción de *res* aparece como apropiada para mostrar de qué manera la crítica gassendiana enfrentó este problema.

Por ejemplo, las objeciones que Gassendi realiza a la noción de *res cogitans* se desarrollan en referencia a cuáles son las funciones del espíritu y cuáles son sus diferencias con relación al “alma de los animales”. Recordemos que la noción de *anima brutorum*¹⁵, *Esprit des animaux*, *Aime de bêtes* fue un tópico de la filosofía moderna y que la filosofía gassendiana rescató desde los modelos corpuscularistas de comprensión del ser humano. Si bien el alma de los animales es sumamente sutil e imperceptible, ella es de suyo, material. Ella estaría compuesta por los corpúsculos más excelsos y finos de la materia, una suerte de flor de la materia (*flos materiae*).

El alma de los animales tiene como función alojar a la capacidad de imaginación y tiene por constitución solo lo natural, inmanente y corpuscular (DUCHESNEAU, 1998, p.98-106). Ella sería el alma que compartiríamos con otros animales. Para Gassendi esta hipótesis explicativa tiene el beneficio de que nos mantiene al interior de una explicación de lo natural en lo natural, lo que se constituye en un requisito de toda investigación epistémica. Además, postular esta suerte de “alma ígnea” nos facilitaría la comprensión de las relaciones entre las funciones cognitivas-imaginativas y las corpóreo-sensibles: que el cuerpo sienta y que la mente imagine es producto de la acción del “*Esprit des animaux*”, entidad que tiene como propiedad comprender la actividad de los corpúsculos involucrados en la relación de nuestro aparato sensitivo con las cosas sensibles.

Para Gassendi las cosas naturales son siempre en algún sentido sensibles: ya sea aprehender una idea compleja a partir de ideas simples o aprender ideas simples en relación con las cosas que impresionan los sentidos. Allí radica la

¹⁵ Cfr. GASSENDI O.O. II, 251a. En el capítulo “*Quid sit anima brutorum*” del *Syntagma philosophicum*, Gassendi postula la siguiente definición: “El alma me parece, entonces, ser una cierta pequeña flama, una especie de fuego muy tenue, que tanto tiempo que ella vive, vale decir, que permanece encendida, así tanto tiempo vive el animal: cuando ella no vive más, entonces se apaga, el animal muere.”

fuente de la *idea*, de la *notio*, en definitiva, de la imagen representada en el intelecto y que siempre provendrá adventiciamente desde la cosa. Esto no significa que no existan conceptos que de suyo sean inmateriales, sino que la fuente es siempre una cuestión natural y particular. El ejemplo de esto es el caso del concepto “humano”: solo conocemos individuos que luego se pueden clasificar intelectual y lógicamente en una misma clase.

En las *Meditaciones* la idea de alma de los animales fue planteada y luego criticada por Descartes (2005, p.145; AT. VII, p.26) en los siguientes términos:

[...] pero no me paraba a pensar en qué era esa alma, o bien, si lo hacía, imaginaba que era algo extremadamente raro y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter, difundido por mis otras partes más groseras [...]

Pero esta concepción material de “*Esprit des animaux*” es confusa para Descartes y se la debe dejar de lado en pro de un espíritu libre de las espurias consecuencias de la materia porque, para él, solo en lo más desprovisto del cuerpo es que se hace justicia al atributo principal de la *res cogitans*.

En oposición a lo anterior, Gassendi sostiene que el “alma de las bestias” es un dispositivo coherente epistémica y ontológicamente. Epistémicamente sería coherente puesto que relaciona fenómenos adventicios provenientes de las cosas con funciones naturales de la facultad de conocimiento; luego, ontológicamente sería coherente puesto que se da una relación corpuscular entre un aparato cognoscitivo constituido de los corpúsculos más excelsos de la materia con elementos que son atómicos, al modo de los simulacros epicúreos. Esta suerte de homogeneidad ontológica y epistemológica ofrece posibilidades explicativas para Gassendi que le hacen preguntarse si realmente es necesario referirnos a un espíritu cartesiano completamente incorpóreo.

En el fondo, podríamos referirnos a la crítica de Gassendi en los siguientes términos: parece ser que metodológicamente es innecesario dar cuenta de fenómenos naturales como el conocimiento de una “cosa”, con elementos que serían en algún respecto foráneos al mundo natural. Entonces, buscando la explicación más simple deberíamos poder dar cuenta de la máxima cantidad de fenómenos y todo ello sin tener que recurrir al dualismo ontológico.

Una segunda crítica que podemos mencionar es la que opera constantemente en el fondo de la estrategia gassendista. Ésta objeta que la filosofía cartesiana no da cuenta de la noción misma de sustancia. Esto quiere decir que, para nuestro pensador, se debería demostrar qué es y cómo opera la

sustancia misma. En el caso de la *res cogitans*, es la *res* la que debe ser explicada y no meramente su atributo principal. Por cierto, lo mismo será replicado para los conceptos cartesianos de *res extensa* y de *res divina*.

El clásico pasaje cartesiano de la cera (Cf. DESCARTES, 2005, p.151; AT VII, p.24) parece ser la defensa de la hipótesis de la eliminación de lo sensible como condición previa para acceder a lo inteligible de la realidad del mundo. Según Descartes, eliminar la sensibilidad -y con ello el rol que cumpliría la imaginación en su captación- es una condición necesaria para acceder a la naturaleza íntima de la realidad corporal que tiene a la extensión como principal atributo. Este acceso cartesiano directo desde la intuición intelectual a la naturaleza geométrica de la *res extensa* contrasta con la naturaleza compleja de la sensación y de la imaginación. Tal y como lo señala Rodis-Lewis (2013, p.329):

De la segunda Meditación, el análisis de la cera ha despejado la diferencia entre el carácter limitado de las sensaciones confusas y variables, así como las figuras que yo imagino en ella y la infinitud de cambios de la que la concibo capaz [...]

En oposición a lo anterior, Gassendi en el texto de las *Objeciones* se referirá al pasaje de la cera de la siguiente manera:

Todo el mundo está de acuerdo en que puede abstraerse el concepto de cera, o de substancia, del de sus accidentes; pero ¿podéis decir por ello que concebís con distinción la substancia o naturaleza de la cera? Es muy cierto que, además del color, la figura, la capacidad de fundirse, etc... concebimos que hay alguna cosa que es sujeto de los accidentes y los cambios observados; pero no sabemos qué es o qué puede ser dicha cosa, pues siempre permanece oculta y juzgamos solo como por conjetura que debe de haber algún sujeto que sirva como de sostén o cimiento a todas las variaciones de que la cera es capaz. (DESCARTES, 2005, p.554; AT VII p.271)

En este mismo orden, el planteamiento gassendista exige metódicamente que la sustancia sea expuesta a la luz de la totalidad de sus notas sensibles o empíricas. Ahora bien, Gassendi acepta que nuestro entendimiento sea capaz de construir categorías conceptuales para comprender el mundo, pero es consciente de que el paso de nuestros conceptos a la realidad no es inmediato.

Si no queremos usar artificiosamente nuestros métodos de investigación, lo que deberíamos acatar es que el orden natural sea comprendido, pero jamás

ir más allá de la evidencia sensible con la cual la mente humana comprende el mundo. Vale decir que por la naturaleza limitada del entendimiento las evidencias obtenidas nunca serán las suficientes para conocer a la verdad misma. En la *Disquisitio*, Gassendi (1962, p. 186-189) expresa nuevamente su concepción de la siguiente forma:

[...] conocer un atributo, o una propiedad, o un conjunto de propiedades, no es por tanto, conocer la substancia misma o la naturaleza. Todo lo que podemos saber es que, si tales o cuales propiedades se relacionan con una substancia u otra naturaleza, esto nos aparece por la observación y nos resulta evidente por la experiencia. *Uno no penetra en la substancia o en la naturaleza interior.*

Pero esto mismo ha sido tratado en las *Meditaciones* intentando dar cuenta de la naturaleza de las ideas como preámbulo a la demostración de la existencia de Dios por la vía de los efectos. Descartes (2005, p.168-169; AT VII p.40) afirmó:

En efecto, las que me representan substancias son sin duda algo más, y contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan, por representación de más grados de ser o perfección que aquellas que me representan solo modos o accidentes.

Y, haciendo dicha distinción, preparará el camino para afirmar de qué modo en la idea de una sustancia infinita hay más realidad objetiva que en la idea de una sustancia finita. Gassendi, en las *Objeciones*, atendiendo a esto, sostuvo:

Y si, en vez de la persona, solo habéis visto la máscara que ocultaba su rostro y los vestidos que le cubrían todo el cuerpo, debe decirse que en verdad que no tenéis idea de ese hombre, o, si la tenéis, que es imperfecta y confusa en extremo.

Infero de ello que puede tenerse una idea distinta y clara de los accidentes, pero que solo puede tenerse una idea confusa de la substancia bajo ellos latente. De manera que cuando decís que hay más realidad objetiva en la idea de substancia que en la de los accidentes, debe negarse, en primer lugar, que sea posible tener una verdadera idea de la substancia, y, por tanto, que pueda poseer su realidad objetiva. (DESCARTES, 2005, p.406-407; AT IX p.144)¹⁶

¹⁶ Cabe señalar que esta misma objeción es también mencionada por Hobbes en las Terceras Objeciones, específicamente la objeción novena del inglés (DESCARTES, 2005, p.406-407; AT IX p.144).

Pese a que la argumentación cartesiana intentará separar al espíritu -en tanto que proceso intelectual- de la imaginación -como proceso sensible e imaginativo-, el ejercicio argumentativo de Gassendi pone de manifiesto que la estructura sensible para el conocimiento de la sustancia es una condición que no puede evitarse en pro de un acceso intelectual puro. En este aspecto es interesante remitirnos al comentario que Vidal Peña ha realizado en la nota nº32:

Gassendi pisa aquí terreno sólido, e históricamente muy importante el de la progresiva crítica del empirismo a la idea de sustancia. Una cosa es, en efecto, hablar de la realidad de las ideas (como ‘esencias’ o ‘estructuras’) y otra, hablar de la realidad de la ‘sustancia’ tradicional término filosófico que parece mentar una entidad misteriosa e inaprehensible. Los empiristas criticarán la sustancia fundándose en que todo lo que sabemos de ella lo sabemos por los accidentes o modos y, eso supuesto, ¿por qué postular que, además, existe una fantasmal entidad bajo ellos? Por otra parte, Descartes mismo ha reconocido que nuestro acceso a la noción de sustancia no es inmediato, con lo que la objeción de Gassendi tiene pleno sentido. (DESCARTES, 2005, p.577)

De todas formas, Descartes (2005, p. 697; AT VII 364) respondió del siguiente modo a la objeción de Gassendi:

Más cuando decís *que la idea de sustancia no tiene más realidad que la que toma de las ideas de los accidentes, con arreglo a las cuales es concebida*, dejáis ver claramente que no poseéis idea alguna de la sustancia concebida con distinción, porque la sustancia nunca puede ser concebida con arreglo a los accidentes, ni tomar en cuenta de ellos su realidad: muy al contrario, los filósofos cuando conciben a los accidentes como reales, los conciben como sustancias, pues no puede atribuírseles ninguna realidad (es decir, una entidad que sea algo más que modal) que no haya sido tomada de la idea de sustancia.

En estos pasajes podemos ver dos niveles de discusión. En un primer nivel, Descartes prefirió responder evadiendo el fondo epistémico en el cual la objeción le fue formulada y reafirmando la posibilidad de acceso a la sustancia; mientras que, en un segundo nivel, Gassendi interpreta el fenómeno desplazando las cuestiones metafísicas –e incluso doctrinales de la definición de sustancia– hacia cuáles son las capacidades y los límites que tiene el entendimiento. Vale decir, la experiencia misma y los límites de nuestra relación con ella son la evidencia que todo método necesita reconocer.

Para Gassendi (1959) el plano lógico cartesiano estaría lleno de invenciones formales que son vacías, en tanto en cuanto se observa una falta profunda del momento constitutivo de lo sensible. Entonces, la contra-objeción de Descartes de que “[...] los filósofos cuando conciben a los accidentes como reales, los conciben como sustancias, pues no puede atribuírseles ninguna realidad [...]” (GASSENDI, 1959, p. 36), está pensada en el mero ámbito abstracto y no en el dominio fenoménico-sensible en el que Gassendi deseó circunscribir este problema.

Olivier Bloch (1971, p.121) acentuando la crítica de Gassendi contra Descartes nos plantea que:

Es verdad que, como dijo Descartes, el espíritu humano no puede conocer de la substancia más que sus atributos, pero no tenemos el derecho, por tanto, a decir que la substancia en su realidad no es nada más que los atributos que conocemos: ya sea se trate del pensamiento, de la cera, del imán, la naturaleza íntima de la substancia es radicalmente diferente de las propiedades que captamos por observación o por experiencia; conocer esto no es conocer la naturaleza de la substancia ella misma.

Bloch considera que Gassendi ha detectado que en la filosofía cartesiana hay un problema metodológico que involucra el modo en que a partir de la “conciencia del yo” se transitó hacia el conocimiento de la sustancia. Bloch (1971, p.122) continúa de la siguiente forma:

[...] la crítica al método subjetivo rápidamente conduce a una serie de argumentos que resaltan la imposibilidad de pasar de la conciencia existencial, tal como lo es la conciencia de sí, a la conciencia de una esencia, del conocimiento existencial y exterior de lo real a la intuición de una substancia.

La posición de Bloch se articula coherentemente con lo que hemos sostenido. Si llevamos la discusión a un nivel metodológico, Gassendi apuesta por la necesidad de la simplicidad explicativa y por ello la negación de entidades innecesarias tal como sería el *alma* cartesiana; por otro lado, la controversia en relación al problema del conocimiento de la sustancia, nos ofrece la posibilidad de entender el modo empirista y los supuestos escépticos que operan en las *Objeciones* de Gassendi.

REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este trabajo hemos revisado brevemente la historiografía contemporánea que se ajusta al canon tradicional, la que sostiene que Gassendi no comprendió la filosofía de Descartes y hemos intentado dar razones por las que esta versión necesita ser revisada. Por otra parte, consideramos que las interpretaciones contemporáneas que valoran positivamente al pensamiento de Gassendi han sostenido que la crítica gassendiana devino fuertemente condicionada por las inclinaciones hacia el proyecto epicureísta y materialista, pero sostenemos que en ningún caso la polémica contra Descartes sería la exposición positiva de la totalidad de dichas tesis.

De hecho, cumpliendo con el objetivo crítico que se trazó Gassendi no se observa en la *Disquisitio* la exposición de un sistema alternativo al cartesiano. La obra contiene notas escépticas, contenidos empiristas y tesis epicúreas, todas ellas yuxtapuestas en la proyección de dismantelar el modo en que la fortaleza cartesiana se construyó. Es cierto que el texto como bien han destacado otros autores, contiene aproximaciones nominalistas (BLOCH, 1971, p. 121)¹⁷ pero estas son una actitud complementaria que permite desplegar con más efectividad las armas del escepticismo y del epicureísmo.

Ni en las *Objeciones*, ni en la *Disquisitio*, Gassendi alcanzó a promover una alternativa sistemática a la opción cartesiana. Más bien los procedimientos de nuestro filósofo estaban en pleno proceso para constituirse en una filosofía alternativa. Todos los niveles y ejemplos yuxtapuestos nos permiten comprender la actitud crítica de Gassendi hacia Descartes. Si las críticas fueron medianamente bien llevadas, ello implica que Gassendi estaba comprendiendo el proyecto cartesiano. En parte, el mismo Vidal Peña haciendo un acto de justicia interpretativa concede que Gassendi al menos “hace pie firme” con la crítica contra el conocimiento de la sustancia.

Nos parece que Gassendi ha intentado mostrar que, en las *Meditaciones metafísicas*, su autor no se hizo cargo de explicar radicalmente el modo en que se fundan sus principios y Gassendi intenta por sus medios exponer las tesis cartesianas y dejarlas, en el mejor de los casos, como poco probables. En buena medida, esto implicaría desmitificarlas en tanto que verdades demostradas y, más aún, como intuiciones directas del espíritu.

Si las críticas de Gassendi tienen sentido, entonces, las complicaciones para el modelo cartesiano son difíciles: si no hay verdades fundamentales o

¹⁷ De hecho, para Bloch el nominalismo sería “la punta de lanza del ataque”.

sustancias que se expliquen con referencia a los criterios de la experiencia sensible y fenoménica, entonces sería un sistema vacío. Más bien, para Gassendi el ejercicio cartesiano sería una suerte de un *a priori* metafísico sobre los cuales la ciencia no puede, ni debe, fundarse.

Según Sorbier¹⁸, Descartes y Gassendi limaron asperezas y se declararon mutua admiración. Sin embargo, la polémica ha seguido extendida en cualquier disputa donde se reclame cualquier exceso de trascendentalismo, apriorismo o modos en que la “carne” en tanto que contenido experiencial sea obviada del fenómeno a comprender.

En parte, todos estos entrecruces de motivos y yuxtaposiciones que alejaron el pensamiento de los filósofos hacen de las *quintas objeciones* y de la *Disquisitio*, una pieza clave para entender la comprensión que se jugaba en pleno siglo XVII en torno al ser humano y sus capacidades, al conocimiento de la naturaleza y la estructura epistémica de la ciencia. Los embates de Gassendi son reflejo de un filósofo preocupado por discutir aspectos cruciales que luchaban por reformularse ante el escenario de la naciente ciencia nueva.

Relevando el carácter crítico de las objeciones, Lennon (1993, p.108) ha planteado:

Las Objeciones de Gassendi pueden ser bien vistas como [las] únicas. Entre otros objetores, Arnauld realmente pregunta por clarificaciones, y los teólogos escolásticos comparten importantes presuposiciones metafísicas con Descartes. Hobbes quien no se involucra con Descartes más que yuxtaponiendo, con sus propios puntos de vistas a aquellos de Descartes, [y] con Descartes respondiendo del mismo modo. En el caso de Gassendi, sin embargo, encontramos una elaborada y sistemática confrontación metafísica.

La idea expresada por Lennon resulta provocadora ante la historiografía contemporánea y al menos nos llama a una relectura de la posición gassendiana frente a Descartes. Nuestro trabajo, en parte, ha querido mostrar que al menos dos observaciones gassendianas -contra el método y contra la sustancia- tienen sentido y que aquellas críticas son una muestra de que Gassendi no quiere aceptar los postulados cartesianos porque a estos les falta un piso irrecusable

¹⁸ Samuel Sorbier escribe el prefacio que aparece en el *Opera omnia* de Gassendi (O.O. I) y recientemente contamos con una traducción en Taussig, S., Turner, A., *Mémoire de Gassendi, Vies et célébrations écrites avant 1700*, Brepols, Turnhout (2008, p. 448-451).

que se debe considerar: las limitaciones de las facultades cognitivas que posibilitan la experiencia sensible.

HERRERA-BALBOA, S. Gassendi's objections to Descartes's Meditations on first philosophy in their philosophical context. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 3, p. 339-360, Jul./Set., 2020.

Abstract: The quarrel between Pierre Gassendi and René Descartes has been treated generally from the Cartesian perspective, but our work focuses on Gassendi's philosophy instead. In this sense, we want to find a more comprehensive way to integrate the internal logic that articulated Gassendi's objections. We will try to show the contemporary reception and the logic of his philosophical assumptions or the strategy that operates under these objections. Besides, we will explain the contemporary reception of this polemic and the main critical issues adopted by Gassendi about "method" and "substance". To accomplish these tasks, we will study Gassendi's objections to the *Meditations on first philosophy*, as well as the *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*, a work published by Gassendi in 1644.

Keywords: Gassendi. Objections. Descartes. Scepticisms. Early modern philosophy.

REFERENCIAS

- AOIZ, Javier. La evidencia en la filosofía antigua. **Azafea**, Revista de Filosofía, Universidad Salamanca, n.14, p.165-179, 2012,
- BEYSSADE, Michelle et Jean-Marie. **Descartes, Méditations métaphysiques**. París: Flammarion, 1992.
- BLOCH, Olivier. **La philosophie de Gassendi**. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique. La Haya: Martinus Nijhoff, 1971.
- DE BOHEMIA, Elisabeth. **René Descartes, The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes**. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- CORAZÓN, Rafael. **Hombre y Verdad en Descartes**. Navarra: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1995.
- DESCARTES, René. **Cartas filosóficas**. La Plata: Terramar, 2008.
- DESCARTES, René. **Meditaciones Metafísicas**. Oviedo: KrK, 2005.
- DESCARTES, René. **Œuvres Completes**. París: J.Vrin, 2000.
- DESCARTES, René. **Œuvres philosophiques**. París: Classiques Garnier, 1988.

DUCHESNEAU, François. **Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz**. Paris: J.Vrin, 1998.

GASSENDI, Pierre. **Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa (1644)/ Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses**. Paris: J.Vrin, 1962.

GASSENDI, Pierre. **Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos (1624)/ Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliens**. Paris: J.Vrin, 1959.

GASSENDI, Pierre. **La logique de carpentras**. Turnhout: Brepols, 2004.

GASSENDI, Pierre. **Lettres Latines**. Turnhout: Brepols, 2004.

GASSENDI Petrus. **Opera Omnia**. VI volúmenes, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromman Verlag Günter Holzboog, 1964.

FISHER, Saul. **Gassendi's philosophy and science. Atomism for empiricist**. Leiden: Brill, 2005.

LAERCIO, Diógenes. **Vidas y opiniones de los filósofos ilustres**. Madrid: Alianza, 2013.

LENNON Thomas. **The battle of de gods and giants**. The legacy of Descartes and Gassendi (1655-1715). Princeton: Princeton University Press, 1993.

LOLORDO, Antonia. **Flesh v/s mind, a study of the debate between Descartes and Gassendi**. Tesis (Doctorado en Filosofía) – The State University of New Jersey, New Jersey, 2001.

LOLORDO, Antonia. **Pierre Gassendi and the birth of early modern philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ROCHOT, Bernard. **Les travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme**. 1619-1658. Paris: J.Vrin, 1944.

RODIS-LEWIS, Geneviève. **L'oeuvre de Descartes**. Paris: J.Vrin, 2013.

TAUSSIG, Sylvie., TURNER, Anthony. **Mémoire de Gassendi, Vies et célébrations écrites avant 1700**. Turnhout: Brepols, 2008.

OSLER, Margaret. **Divine will and the mechanical philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

POPKIN, Richard. **The history of scepticism: from savonarola to bayle**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

WILSON, Margaret. **Descartes**. Ciudad de México: UNAM, 1990.

Recebido: 19/11/2019

Accito: 17/02/2020

**NORMAS DE SUBMISSÃO E AVALIAÇÃO.
NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DOS ORIGINAIS**

**GUIDELINES FOR PUBLICATION.
SUBMISSION GUIDELINES**

**NORMAS PARA PUBLICACIÓN.
NORMAS PARA PRESENTAR LOS TEXTOS ORIGINALES**

**LIGNES DIRECTRICES POUR LA PUBLICATION.
LES DIRECTRICES POUR LA PRÉSENTATION DES ORIGINAUX**

**LINEE GUIDA PER LA PUBBLICAZIONE.
LINEE GUIDA PER LA PRESENTAZIONE DEGLI ORIGINALI**

<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/Normas>
<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/about/submissions>

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) ADEQUAÇÃO DO 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 de Filosofia e as resenhas de livros publicados, há menos de dois anos.

3) 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.

4) AUTORIA

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores. Os arquivos devem ser encaminhados necessariamente através da página 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.

5) VERIFICAÇÃO DE SIMILARIDADE E EXCLUSIVIDADE DE TEXTOS

Os manuscritos submetidos passam por verificação de similaridade de textos e prevenção de plágio (Turnitin) na etapa de designação das submissões. A revista também exige que o texto não tenha sido submetido a outra revista ao mesmo tempo. Em caso de verificação de plágio ou de envio conjunto, o(a) autor(a) fica proibido de publicar na revista pelos próximos cinco anos.

6) AVALIAÇÃO POR PARES

O manuscrito, seja no formato de artigo, seja tradução de algum texto filosófico ou ainda resenha de livros filosóficos, é submetido ao exame “duplo-cego” por pelo menos dois pareceristas. Via de regra, a decisão favorável ou desfavorável à publicação é definida de acordo com o parecer da maioria dos avaliadores, podendo, em certos casos, haver uma decisão qualitativa da equipe editorial. Os pareceristas são, preferencialmente, professores vinculados a Programas de Pós-graduação em Filosofia nacionais e internacionais. As modificações e/ou correções sugeridas pelos pareceristas quanto ao conteúdo e/ou à redação (clareza do texto, gramática ou novas normas ortográficas) das contribuições são repassadas aos respectivos autores, que terão um prazo delimitado para efetuarem as alterações requeridas.

O artigo, entretanto, será enviado para avaliação apenas se satisfizer os requisitos de originalidade e adequação expostos acima e do modelo de formatação de manuscritos.

7) PRAZOS

O prazo médio atual entre a submissão a resposta dos avaliadores é de cinco meses. O prazo médio entre a aprovação do artigo e sua publicação é de outros cinco meses, considerando que o artigo passa, depois de aprovado, por uma revisão gramatical, normalização e editoração.

8) CRITÉRIOS NORMATIVOS PARA SUBMISSÃO

Ao submeter o artigo, devem ser considerados os critérios de normalização para o manuscrito seguir para a fase de avaliação:

- O primeiro autor do manuscrito deve possuir o título de Doutor;
- O manuscrito não pode conter referências ao(s) autor(es);
- O manuscrito deve conter entre cinco e oito mil palavras (entre 14 e 21 páginas);
- Seguir cuidadosamente o Modelo Padrão da revista: https://drive.google.com/file/d/1EPjItk7cFoCL4jfXVCxSD9_qmkEpb/view
- Os trabalhos que não se enquadram nas normas acima serão rejeitados ou devolvidos aos autores indicando as adaptações a serem realizadas.

9) INDICADORES BIBLIOMÉTRICOS

Scopus (CiteScore), Web of Science (Fator de Impacto), Google Scholar (índice h5).

**10) ALGUNS ENDEREÇOS E BASES DE DADOS
DA REVISTA NA INTERNET**

<http://www.scielo.br/trans>

<http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao>

<https://www.scopus.com/sourceid/5600155298?origin=resultslist>

<https://login.webofknowledge.com>

http://132.248.9.1:8991/F/VFU31CAKBPKGSAECDMTE3ACYGPJS2INSA P93NBJ3T8QH1D3S-23015?func=find-word&scan_code=WRE&rec_number=000160252&scan_word=trans/form/acao

www.ebscohost.com

<https://www.mla.org/Publications/MLA-International-Bibliography>

<http://pob.peeters-leuven.be/content.php>

<http://www.proquest.com/products-services/llba-set-c.html>

<http://search.proquest.com/wpsa>

<http://www.proquest.com/products-services/socioabs-set-c.html>

<http://diadorim.ibict.br>

CONTATO

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.

