

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor
SPasqual Barretti
Vice-Reitora
Maysa Furlan

Pró-Reitor de Pesquisa
Edson Cocchieri Botelho

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretora
Claudia Regina Mosca Giroto
Vice-Diretora
Ana Claudia Vieira Cardoso

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 Cecom
Vice-Coordenador
Rodrigo Peloso Gelamo

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

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

TFACDH

Trans/Form/Ação	Marília	v. 44	n. 1	p. 1-420	Jan./Mar..	2021
-----------------	---------	-------	------	----------	------------	------

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

HERÁCLITO, B 52 DK: contribuição à semântica do jogo

André Pereira Leme Lopes 17

Comentário: Filosofia e Filologia: o jogo entre Gregos e Alemães

Maicon Reus Engler..... 35

Cibercultura e educação: pontos e contrapontos entre a visão de Pierre Lévy e David Iyon

Angela Luzia Miranda 45

Processo de trabalho como processo de valorização: determinação categorial particular em o capital

Antônio José Lopes Alves..... 69

Consciência e temporalidade em Edith Stein: em diálogo com Heidegger

Etelvina Pires Lopes Nunes..... 95

Comentário ao artigo Consciência e temporalidade em Edith Stein

Fabíola Menezes de Araújo..... 117

Comentário: Ser e temporalidade a partir de Edith Stein

Martina Korelc 121

Escândalo e Corrupção: da recriação do invisível nos mass media

Joaquim Braga..... 125

Comentário ao artigo Escândalo e Corrupção: da recriação do invisível nos mass media

Rita de Cássia Biason 145

Sobre valor moral e correção intelectual no sofista de platão José Wilson da Silva	149
Tecnologías para una sociedad abierta posthumana Juan Bautista Bengoetxea.....	177
Comentário: O homem e a máquina, difícil conciliação? Jelson Oliveira	205
O conatus imaginativo em espinosa: a produção da contingência e da ideia de finalidade Juarez Lopes Rodrigues.....	205
Comentário ao artigo O conatus imaginativo em espinosa: a produção da contingência e da ideia de finalidade Daniel Santos da Silva.....	225
Comentário: O conatus é sempre imaginativo Fernando Dias Andrade	229
Hacia una teoría jurídica sin género: feminismo, autonomía e igualdad relacional Luis Villavicencio Miranda; Cecilia Valenzuela Oyaneder.....	233
Comentário ao artigo Hacia una teoría jurídica sin género Caroline Marim.....	259
Comprensión como participación: dialéctica entre la particularidad y la generalidad en la hermenéutica de gadamer María del Rosario Gazmuri Barros.....	265
Comentário al artículo comprensión como participación Pedro Karczmarczyk.....	289
Da natureza à cultura: o problema da proibição do incesto na antropologia de Rousseau Mauro Dela Bandera	293
Comentário ao artigo Da natureza à cultura: o problema da proibição do incesto na antropologia de Rousseau Gustavo Cunha Bezerra	313
Comentário ao artigo Da natureza à cultura: o problema da proibição do incesto na antropologia de Rousseau Thomaz Kawauche.....	319
Ordem e perigo: superficies do corpo político Pablo Pérez Navarro	327
Comentário: El moralismo religioso garantizador del orden público João Roberto Barros.....	347
Comentário: Contra as “biopolíticas da ordem pública” Miguel Ângelo Oliveira do Carmo	353


Uma questão de vaidade: relações entre Nietzsche e Mandeville	
Ricardo de Oliveira Toledo.....	357
Comentário: A vaidade do conhecimento	
Marco Sabatini	381
Monismo, relaciones, y los límites de la explicación metafísica	
Sebastián Briceño	385
Comentário ao artigo Monismo, relaciones, y los límites de la explicación metafísica	
Marcos Amatucci.....	411
Normas de Submissão e Avaliação	417

APRESENTAÇÃO

Marcos Antonio Alves¹

Com muita satisfação abrimos o ano de publicações de 2021 da revista *Trans/Form/Ação*. Neste primeiro fascículo, contamos com 31 colaboradores, distribuídos em 14 artigos, 15 comentários, além desta apresentação, totalizando 30 publicações. São cinco artigos escritos em língua estrangeira, quatro deles em Espanhol e um em Português de Portugal, com autores oriundos de instituições da Argentina, Chile, Espanha e Portugal. Os autores brasileiros são oriundos de instituições do Distrito Federal e dos estados do Acre, Bahia, Ceará, Goiás, Minas Gerais, Paraíba, Paraná, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte e São Paulo.

Conforme lembra Alves (2020, p. 10), “[...] a *Trans/Form/Ação* tem como objetivo a socialização do conhecimento, buscando promover o debate e a interlocução de ideias.” Em vista disso, desde o primeiro número de 2020 publicamos uma nova modalidade de textos, a qual consiste de comentários de artigos aprovados, consentidos previamente pelos seus autores. Anexados ao

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. Pesquisador CNPq/Chamada Universal.  <https://orcid.org/0000-0002-5704-5328>
E-mail: marcos.a.alves@unesp.br

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.01.p9>



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

artigo original, eles são produzidos pelos pareceristas do manuscrito submetido. Trata-se de uma crítica construtiva, não mais da qualidade do artigo, uma vez que o processo avaliativo já foi ultrapassado. O comentador pode expor possíveis discordâncias de ideias, comparação de conceitos entre autores, perspectivas ou sistemas filosóficos, diferenças hermenêuticas, metodológicas, epistemológicas. É possível também construir uma ampliação, explicitação ou mesmo a inserção de algum conceito importante para a compreensão da linha argumentativa do artigo comentado, notas explicativas relevantes ou a posição do comentador a respeito da tese exposta. Nesse sentido, procuramos promover um diálogo entre ambos os textos, almejando o aprofundamento e a ampliação do conhecimento. Os comentários são ainda 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.

“Heráclito, B 52 DK: contribuição à semântica do jogo” é o primeiro artigo deste número, escrito por André Pereira Leme Lopes e comentado por Maicon Reus Engler. Conforme Lopes, o fragmento B 52 DK de Heráclito define *aiōn* (“tempo”, “vida”, ou “duração da vida”) como uma criança brincando/jogando. Qual é, no entanto, o jogo/a brincadeira dessa criança? A interpretação mais comum desqualifica o jogo heraclítico, elencando esse fragmento dentre aqueles nos quais o filósofo critica o conhecimento falho dos homens. Na contramão dessas, o autor propõe neste texto uma análise filológica que pode oferecer algumas sugestões para melhor identificar e compreender o jogo de B 52, acreditando que não se trate de uma brincadeira infantil, mas, de fato, de um jogo sério que ressoa com metáforas cósmicas e cívicas.

O segundo artigo, “Cibercultura e educação: pontos e contrapontos entre a visão de Pierre Lévy e David Lyon”, é de autoria de Angela Luzia Miranda. O artigo visa a confrontar o visível otimismo de Pierre Lévy sobre a cibercultura como espaço de produção da inteligência coletiva e da educação para a democratização social, com a postura crítica de David Lyon acerca da cultura da vigilância e seus efeitos sociopolíticos, na era da cibercultura. De cunho filosófico e qualitativo, cuja fonte de pesquisa é essencialmente bibliográfica, trata-se de um estudo comparativo que busca estabelecer as diferenças elementares entre a postura de Lévy e Lyon sobre a cibercultura. Em consequência, e reconhecendo as teses de Lyon sobre a ilusão do anonimato

e os riscos do fim da privacidade, na era da cibercultura, a autora finaliza apontando alguns indicativos sobre as novas práticas educativas nesse contexto.

“Processo de trabalho como processo de valorização: determinação categorial particular em *O Capital*”, de Antônio José Lopes Alves vem em seguida. Alves pretende explicitar e discutir os principais elementos categoriais que integram a análise marxiana da atividade produtiva, em *O Capital*, intentando analisar o caráter da contradição imanente ao processo de trabalho levado a efeito como processo de valorização. Para tanto, o autor adota para exame a integralidade do *Capítulo 5 – O processo de trabalho e o processo de valorização*, buscando delinear as conexões internas da criação do valor valorizado como forma social historicamente determinada de produção da vida humana. A tensão interna da produção dos valores de uso como portadores do valor/mais-valor, existente como mercadoria, deverá ser esclarecida em sua tessitura própria, tendo em vista inclusive as implicações disto para as demais dimensões da interatividade social. A presente reflexão categorial objetiva também esclarecer as linhas fundamentais do modo de produzir e ser da vida social dos indivíduos que participam do processo, subsumidos nas suas diferentes funções.

Etelvina Pires Lopes Nunes assina o quarto artigo: “Consciência e temporalidade em Edith Stein: em diálogo com Heidegger”, comentado por Fabíola Menezes de Araújo e Martina Korelc. A autora lembra que o tema *consciência e temporalidade* é comum à filosofia fenomenológica e hermenêutica. Ela apresenta a teoria de Edith Stein sobre o tempo, com base na sua obra fundamental: *Ser finito e ser eterno*. Esta se constrói na esteira da fenomenologia de Husserl e como reação a *Sein und Zeit*, de Heidegger, ademais, apoiando-se na teoria do *ato* e da *potência* de Tomás de Aquino. Stein constrói uma teoria do tempo centrada no presente. Aplicando a fenomenologia às “unidades de vivência” e aos conceitos de “ato” e “potência”, de origem tomista, cria o conceito de “atualidade”, que compreende as três dimensões temporais. Criticando Heidegger, a autora sublinha que o “ser do ser finito” é “um ser recebido”, o qual se constitui na relação de “abertura” ao “ser eterno”. Na conclusão, Nunes propõe a possibilidade do reencontro com o passado (Heidegger) como análise preparatória para a “abertura” ao ser eterno.

O quinto artigo é escrito por Joaquim Braga, intitulado “Escândalo e corrupção: da recriação do invisível nos mass media”, seguido dos comentários de Rita de Cássia Biason. Conforme Braga, o fenômeno da corrupção não

pode ser pensado sem a inclusão das suas potencialidades simbólicas. A informação que, pela ação dos *mass media*, aparece construída sob a forma de escândalo, acaba por determinar a própria construção da sua natureza factual. Logo, aqui impera a questão de saber por que é que as práticas corruptas favorecem o discurso do escândalo, bem como a legitimação dos *mass media* como instrumentos de objetivação dos comportamentos ilícitos. O autor busca ponderar essas questões, mediante a formulação de uma estética da “invisibilidade” inerente aos meios de comunicação, que é, por sua vez, reforçada pelas potencialidades discursivas das práticas corruptas.

Em seguida publicamos “Sobre valor moral e correção intelectual no Sofista de Platão”, de José Wilson da Silva. O autor lembra que Platão, no diálogo *Sofista*, argumenta que a vergonha tem a capacidade de fazer que um indivíduo mude sua opinião. Além disso, a vergonha não opera apenas uma mudança qualquer, mas o abandono de uma opinião falsa, retirando-a do caminho que leva ao conhecimento. Contudo, Silva argumenta que o erro intelectual é corrigido pelo ensino e não por um valor moral. Ele pretende explicar como a vergonha pode ter essa função de uma positiva mutação mental, contribuindo desta forma para a obtenção do conhecimento. A interação entre valor moral e capacidade cognitiva é possibilitada pelo conceito de imagem e fealdade.

O sétimo artigo é “Tecnologías para una sociedad abierta posthumana”, de Juan Bautista Bengoetxea, comentado por Jelson Oliveira. O autor divide o texto em duas partes. Na primeira ele apresenta o desenvolvimento do ciborgue como entidade cultural e tecnológica examinada do prisma da teoria da mente, onde se destaca a importância de vários elementos ficcionais e reais. Na segunda parte ele reflete sobre o futuro que a sociedade tecnológica e ciborgue pode trazer para o ser humano. Em particular, Bengoetxea busca mostrar que o ser pós-humano constitui uma realidade já consagrada que requer uma reflexão de cunho moral e social que aponte para o papel do especialista em relação às necessidades dos cidadãos não especialistas. A conclusão final preconiza a constituição de normas e regulamentos que permitam canalizar os avanços tecnológicos pós-humanos de acordo com a ética aplicada ao homem.

“O conatus imaginativo em Espinosa: a produção da contingência e da ideia de finalidade” de Juarez Lopes Rodrigues, seguido dos comentários de Daniel Santos da Silva e Fernando Dias Andrade é publicado em seguida. O escopo do artigo é explicitar a lógica da produção das paixões, através do *conatus* imaginativo em Espinosa. Essa lógica envolve a compreensão dos

afetos primitivos de alegria, tristeza e desejo que irão compor as paixões pelas quais somos determinados a pensar e agir, e, ao mesmo tempo, produzem a ilusão da liberdade de escolha indeterminada. Será possível observar como essa lógica do *conatus* imaginativo, ao sofrer a *flutuação do ânimo*, produzirá as modalidades de contingente e possível, que são responsáveis pela ilusão da escolha indeterminada, isto é, da vontade livre. Rodrigues busca mostrar que a experiência da liberdade como poder dos contrários pela qual os homens acreditam determinar os fins pelos quais o apetite/desejo se modifica em paixões reduz-se à experiência da *flutuação do ânimo*. Essa ilusão da liberdade indeterminada surge porque os homens desconhecem a sua essência (*conatus*) de maneira adequada, fato que os leva a identificar as causas eficientes da produção dos afetos como causas finais.

O nono artigo é “Hacia una teoría jurídica sin género: feminismo, autonomía e igualdad relacional”, escrito em parceria por Luis Villavicencio Miranda e Cecilia Valenzuela Oyaneder e comentado por Caroline Marim. Os autores argumentam, inicialmente, que a teoria do direito tem sido subserviente ao gênero masculino do direito. Em seguida, delineam como essa teoria pode ser reformulada, levando em consideração novas categorias conceituais como o sujeito incardinado e o sujeito concreto. Feito isso, exploram como essa nova maneira de pensar a teoria do direito se conecta com as ideias de autonomia relacional, igualdade e respeito. Por fim, ilustram alguns dos problemas revisados por meio de um caso exemplar, apontando também as conclusões do artigo.

Em seguida publicamos “Comprensión como participación: dialéctica entre la particularidad y la generalidad en la hermenéutica de Gadamer”, de María del Rosario Gazmuri Barros, comentado por Pedro Karczmarczyk. A autora apresenta a noção gadameriana de compreensão como participação, com o objetivo de mostrar como ocorre o jogo entre a particularidade da interpretação e a pretensão de generalidade assumida no fato de toda interpretação pertencer a uma tradição. Partindo da perspectiva adquirida pela ontologia da obra de arte, especificamente da obra de arte teatral, Barros investiga as noções centrais da hermenéutica filosófica de Gadamer. Em primeiro lugar, as noções de representação e mediação, fundamentais para compreender o que é entendimento para o nosso autor. Em segundo lugar, apresenta o problema da temporalidade da representação, em terceiro lugar, expõe o que significa interpretação na hermenéutica gadameriana, em sentido

próprio. Por fim, a autora aborda a questão da tarefa hermenêutica em meio à historicidade, na qual coincidem particularidade e generalidade.

O décimo primeiro artigo é “Da natureza à cultura: o problema da proibição do incesto na antropologia de Rousseau”, de autoria de Mauro Dela Bandera e comentado por Gustavo Cunha Bezerra e Thomaz Kawauche. Conforme diz o autor, a dicotomia mundo físico/mundo moral é característica do século XVIII francês. Refere-se às dimensões biológicas naturais e às dimensões morais do homem. Muitos autores do Iluminismo desejaram retrair a história conjectural ou as metamorfoses sucessivas que levaram à passagem do homem físico para o homem moral. Essa temática se faz também presente na obra de Rousseau, sendo percebida e traduzida por Lévi-Strauss como a passagem da natureza à cultura. A hipótese desenvolvida por Dela Bandera é de que a inscrição da interdição do incesto – presente na obra de Rousseau – ocupa uma função e uma significação muito próximas das reflexões de Lévi-Strauss, observadas nas *Estruturas elementares do parentesco*. Como em Lévi-Strauss, essa proibição marca para Rousseau o início do processo de formação cultural, o instante fundador da cultura. Ela explicita de maneira privilegiada o ponto por meio do qual os processos culturais se distinguem da esfera natural, o momento em que o homem deixa de seguir o mero instinto e passa a respeitar princípios morais construídos socialmente.

Pablo Pérez Navarro assina “Ordem e perigo: superfícies do corpo político”, com os comentários de João Roberto Barros e Miguel Ângelo Oliveira do Carmo. Navarro desenvolve uma reflexão sobre a noção de ordem pública, do ponto de vista da biopolítica. Com esse objetivo, ele analisa a resposta autoritária aos protestos contra o ordenamento moral do espaço público, tomando como exemplo o caso do movimento 15-M, na Espanha. Feito isso, explora a noção de ordem pública no seu caráter de *dispositivo*, no sentido dado por Foucault a esse termo. Na seqüência, faz uma breve aproximação genealógica às relações existentes entre a ordem pública e o ordenamento sexual e racial do espaço público. Por fim, explora, em diálogo com Sarah Ahmed e Mary Douglas, o lugar que as biopolíticas da ordem pública ocupam na constituição e policiamento das fronteiras físicas e morais, internas e externas, as quais defendem ao corpo político das diversas figuras da alteridade, da abjeção e da contaminação.

Em décimo terceiro lugar aparece “Uma questão de vaidade: relações entre Nietzsche e Mandeville”, escrito por Ricardo de Oliveira Toledo e comentado por Marco Antônio Sabatini. Toledo discute aspectos de relativa

congruência entre as críticas da moral em Nietzsche e Mandeville, atentando principalmente para a questão da vaidade. Ele considera que Nietzsche e Mandeville, guardadas as devidas peculiaridades, foram imoralistas em suas respectivas épocas. Através de pesquisas nas obras publicadas e em fragmentos póstumos, diz o autor, sabe-se que Nietzsche conhecia o pensamento de Mandeville. Porém, não se pôde verificar a extensão das leituras que o filósofo alemão fez de seu antecessor. O livro pesquisado de Mandeville foi *A Fábula das Abelhas: Vícios privados, benefícios públicos*. Devido à extensão da obra de Nietzsche, a discussão filosófica nesse filósofo centrou-se nos dois volumes de *Humano, demasiado humano, Aurora* e *A Gaia Ciência*. Mandeville entendia que a existência e não a revogação dos vícios era a mola propulsora do enriquecimento da sociedade. Um dos traços da natureza humana é a vaidade. Não é a humildade que subjaz às ações virtuosas, mas o orgulho, bem como a vaidade. A virtude moral seria um artifício para a obtenção de benefícios individuais. Toledo aponta que, para Nietzsche, a vaidade é o que torna a visão do ser humano suportável, dissimulando paixões e emoções que moralmente são tidas como vergonhosas. A vaidade tem o papel de humanizar o indivíduo, para que seja mais sociável e cumpra as exigências de uma moralidade estabelecida.

O conjunto de quatorze artigos deste fascículo se encerra com “Monismo, relaciones, y los límites de la explicación metafísica”, de autoria de Sebastián Briceño e comentado por Marcos Amatucci. Briceño explora os limites de uma concepção de explicação metafísica baseada no Princípio da Razão Suficiente (PRS). Para isso, se concentra em uma das consequências contra-intuitivas que supostamente decorrem de uma aplicação irrestrita do PRS, a saber: Monismo Radical. Em primeiro lugar, o autor articula essa concepção de explicação metafísica. Em seguida, explica como é que, a partir de um famoso argumento baseado no PRS (o retorno de Bradley), o Monismo Radical parece ser efetivamente seguido. A seguir, argumenta contra a reação natural a tal argumento, a saber: aceitar o pluralismo e os relacionamentos como fatos brutos últimos. Finalmente, esboça uma versão qualificada do PRS, PRS*, que nos permite contornar o Monismo Radical sem ter que abrir mão do conteúdo essencial do PRS.

Assim está constituído este fascículo. 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 e internacionalização, na medida do possível.

REFERÊNCIA

ALVES, M. A. Apresentação. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 2, p. 9 – 16, 2020

Recebido: 04/3/2021

Accito: 05/3/2021

HERÁCLITO, B 52 DK: CONTRIBUIÇÃO À SEMÂNTICA DO JOGO

André Pereira Leme Lopes¹


Resumo: O fragmento B 52 DK de Heráclito define *aión* (“tempo”, “vida”, ou “duração da vida”) como uma criança brincando/jogando. Qual é, no entanto, o jogo/a brincadeira dessa criança? A interpretação mais comum desqualifica o jogo heraclítico, elencando esse fragmento dentre aqueles nos quais o filósofo critica o conhecimento falho dos homens. Na contramão dessas, propõe-se neste texto uma análise filológica que pode oferecer algumas sugestões para melhor identificar e compreender o jogo de B 52, acreditando que não se trate de uma brincadeira infantil, mas, de fato, de um jogo sério que ressoa com metáforas cósmicas e cívicas.

Palavras-chave: Jogo. Heráclito. Filosofia grega.

INTRODUÇÃO: O FRAGMENTO

Dentre os fragmentos costumeiramente atribuídos a Heráclito de Éfeso (c. 540-470 a.C.), aquele catalogado sob o n.º 52 por Hermann Diels e Walter Kranz se destaca por sua singularidade. O professor de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF) Alexandre Costa (2002, p. 254), por exemplo, ao reorganizar, traduzir e contextualizar os aforismos do pré-socrático, deixou-o para o final, isolado “por falta de paralelo”. O filólogo, *partisan* e professor de origem sérvia Miroslav Marcovich (1967, p. 474s), por sua vez, classificou-o junto aos fragmentos 78, 79 e 102, mas o destacando com um ponto de interrogação e o qualificando como “enigmático”. Já o professor emérito da Universidade da Pensilvânia Charles H. Kahn (2001, p. 227), o chamou de “o mais enigmático dos quebra-cabeças heraclíticos”.

Até mesmo linguisticamente, a curta frase se destaca. Formada por seis termos centrais (mais um verbo e um artigo), três são únicos no *corpus* do

¹ Professor de Teoria e Metodologia da História na Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-9213-1184> E-mail: aleme@gmx.us

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.02.p17>



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

efésio, os demais constituem variações gramaticais da mesma palavra (i.e., a figura de linguagem conhecida como poliptoto).²

Na literatura supérstite, o texto aparece pela primeira vez em Luciano de Samósata (c. 125-180 d.C.), seis séculos após a morte do pré-socrático. No diálogo *Leilão dos filósofos* (c. 160-170 d.C.), diversos pensadores são oferecidos em um mercado de escravos para escrutínio de um comprador. Ao chegar diante de “aquele de Éfeso” (seção 14), o comprador ouve que todas as coisas estão misturadas e são intercambiáveis “no jogo de *aiōn*” (*en tē tou aiōnos paidiē*). O comprador pergunta: “e o que é o *aiōn*” e o efésio responde: “*país paizōn, pesseuōn* [...]” (LUCIAN, 1960, p. 476-477).

Meio século depois, Hipólito de Roma (170-235 d.C.), no livro IX de sua *Refutação de todas as heresias* (c. 225 d.C.), também conhecida como *Elenchus* ou *Philosophumena*, fez o que se acredita ser “um abrangente sumário das principais doutrinas de Heráclito” (BARNES, 1997, p. 119). O trecho é bastante longo e nos oferece a redação mais completa do fragmento 1 (que já aparecia na *Retórica* de Aristóteles, c. 335-320 a.C.) e dos fragmentos 50 a 67, na numeração de Diels e Kranz. É nesse contexto que aparece o texto canônico de nossa sentença: *aiōn país esti paizōn, pesseuōn: paidòs hē basilēiē*.

Antes de avançarmos à tradução e à interpretação, paremos um instante para apreciar a poética. B 52 é marcado pela aliteração do fonema “p-” em seu centro: “*país ... paizōn, pesseuōn: paidòs...*”. Após a definição simples, “*aiōn é país*”, dois participios criam um contraponto em “-oon”, o qual retoma a sonoridade da primeira palavra: “*aiōn ... paizōn, pesseuōn*”, assim como os ditongos marcam uma terceira aliteração nas palavras iniciais da frase principal: “*aiōn país ... paizōn*”. Ressalte-se também o poliptoto “*país paizōn ... paidòs*” (“criança” “sendo criança” ... “da criança”). Se o fragmento diz respeito ao jogo, como discutiremos adiante, ele o faz por meio de jogos de palavras cuidadosamente escolhidas (MOST, 2011, p. 105; SILVA, 2013, p. 96).

A poesia de Heráclito foi percebida pelo poeta brasileiro Haroldo de Campos (1974, p. 218), tradutor de Homero, Dante, Mallarmé, Goethe e Maiakovski, que assim transcreveu nosso fragmento:

² Embora as palavras *aiōn*, *pesseuōn* e *basilēiē* não apareçam em nenhum outro fragmento atribuído a Heráclito, deve-se observar que *basileús* (rei, chefe), lexicamente próximo de *basilēiē* (reino, reinado), aparece no fragmento B 53. Os demais vocábulos de B 52 são variações de *país*, que, em diversas funções gramaticais, aparece em pelo menos sete fragmentos: B 20, 52, 56, 70, 74, 79, 117 (BOLLACK; WISMANN, 1972, p. 372, 374, 381).

vidatempo:
um jogo de
criança.

(reinando
o Infante
Infância)

1 TRADUÇÕES E INTERPRETAÇÕES

A frase é formada por um sujeito (*aiōn*), um verbo (*esti*), um predicativo (*país ... paízōn, pesseúōn*) e um aposto (*paidōs hē basilēiē*). As traduções costumam ser bastante consistentes, variando principalmente no que diz respeito ao sujeito. Como esse é, precisamente, objeto da definição expressa no predicativo, as interpretações são bem mais diversificadas. Apesar disso, podemos, sem grandes hesitações, traduzir parcialmente nosso fragmento por: *aiōn* é criança brincando, jogando; da criança o reinado (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 93; COSTA, 2002, p. 218).

Desse modo, Diels e Kranz (1960, p. 162), por exemplo, traduziram o predicativo e o aposto como “*ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment!*” (um menino que brinca, mexendo de um lado a outro as peças do tabuleiro: regimento dos meninos!); o erudito italiano Giorgio Colli (1980, p. 35) escolheu “*un fanciullo che gioca, che sposta i pezzi sulla scacchiera: reggimento di un fanciullo*” (uma criança que joga, que move as peças sobre o tabuleiro: regimento de uma criança); e o professor emérito da Sorbonne Marcel Conche (1998, p. 446) preferiu “*un enfant qui joue en déplaçant ses pions : la royauté d’un enfant*” (uma criança que joga movendo seus piões: a realeza de uma criança).

Quanto às interpretações, Geoffrey Stephen Kirk, em seu livro *Heraclitus: the cosmic fragments* (1954), dividiu o *corpus* do filósofo em duas partes, aquela que diz respeito ao “mundo em geral” (os “fragmentos cósmicos” do título) e aquela que fala sobre os “ocupantes humanos” desse mundo. “À primeira vista”, afirma ele, nosso fragmento poderia ser classificado entre os da primeira parte, pois *hē basilēiē*, “a realeza”, “o poder real”, poderia ser compreendido como o governo “sobre todas as coisas absolutamente”. O renomado classicista de Cambridge, no entanto, rejeita tal interpretação, com

base no sentido de *aiôn*, o qual, “nos contextos arcaicos e usada sozinha (i.e., não em frases preposicionais)” referia-se à vida *humana* (KIRK, 1962, p. xiii).

De forma geral, as interpretações modernas seguem a classificação de Kirk, se não para o conjunto dos fragmentos de Heráclito, ao menos para interpretar B 52.

Assim, por exemplo, os filólogos e filósofos Jean Bollack e Heinz Wismann (1972, p. 402-403), embora critiquem Kirk, argumentando que ele faz uma “simplificação ilusória” e que a tese expressa em seu título é “errônea”, colocam-se ao lado do professor de Cambridge, ao tratar B 52 como se referindo a questões humanas. Segundo a dupla franco-alemã, entre *aiôn* e *basiléiē*, todas as demais palavras concernem à infância. Os dois participios centrais – *paizōn pousseuōn* – são entendidos como “quase sinônimos” e, “por etimologia”, *paizōn* – literalmente “fazendo o que uma criança faz” – é reinterpretado como “fazendo uma criança” (BOLLACK; WISMANN, 1972, p. 182ss). Logo, o fragmento – traduzido por ambos como “*La vie est bien un enfant qui enfante, qui joue. À l'enfant d'être roi*” (A vida é uma criança que dá à luz, que joga. À criança, de ser rei) – diria respeito à sucessão das gerações e à transformação da criança em adulto:

O *aiôn* [tempo da vida] (de um homem) compreende a criança nascida dele e se cumpre quando o filho equivale a seu pai. [...] Em um jogo, cada um toma a iniciativa por sua vez. [...] O filho joga contra seu pai, que tem a iniciativa durante quinze anos, enquanto ele for filho, mas quando toma a realeza, joga contra seu próprio filho e é substituído, como parceiro, pelo avô. O ciclo da vida se resolve em um crescimento e um contracrescimento, saído dele. [§] A terceira criança (à *criança, de ser rei*) é, portanto, também a primeira, o filho, investido das funções de seu pai. (BOLLACK; WISMANN, 1972, p. 184).

Miroslav Marcovich (1967, p. 493-495) também concorda com Kirk, em relação à “humanidade” de B 52, propondo que *aiôn* implique “idade madura e velhice do homem”. Aproximando-o de outros fragmentos que expressam a estupidez e a falta de percepção dos homens (e.g., B 56, 78, 79, 102 e 121 DK), o filólogo “se aventura” a “sugerir” a seguinte interpretação para o “sentido obscuro” do texto:

[...] um homem maduro ou velho é tão tolo quanto o é uma criança, em qualquer respeito e especialmente em relação à sabedoria ou ao discernimento político: um rei no trono se comporta como uma criança.

As interpretações “cósmicas”, por sua vez, seguem a doxografia antiga, a qual entende *aiōn* como um agente universal. Dentre as tradicionais, Marcovich (1967, p. 490-491, 493) destaca: 1) a (má) interpretação órfica de *aiōn* como Deus/Zeus (*Æon*); 2) a referência de Clemente de Alexandria (c. 150-215 d.C.) a um “jogo divino” (*theía paidiá*) jogado pelas crianças em Cristo (*en Christōi paidiōn*) e a afirmação do mesmo de que “Heráclito diz que seu Zeus jogava um jogo (*paizein paidiān*) desse tipo”; e 3) a menção do neoplatônico Proclo (412-485 d.C.), que, em seu comentário ao *Timeu*, escreveu que Heráclito era um dos que defendiam que “o Demiurgo joga ao criar o mundo” (*tón dēmiourgón én tōi kosmourgéin paizein*) (ŠĆEPANOVIĆ, 2015, p.28-32).³

Dentre os modernos, Martin Heidegger discutiu o aforismo, em seu *Der Satz von Grund* (1956), argumentando que *lógos*, *kósmos*, *phýsis* e *aiōn*, no vocabulário de Heráclito, são aspectos do Ser, seu entrelaçamento nas palavras/ideias (*lógos*) ou nas coisas do mundo (*phýsis*), sua organização e sua beleza (*kósmos*), seu aspecto temporal (*aiōn*). Em nosso fragmento, portanto, *aiōn* seria o “tempo do mundo”; o “fazer mundo e temporalizar” (*die weltet und zeitigt*), que ele traduz por *Seinsgeschick* (destino/habilidade do Ser). A temporalidade do Ser é uma criança que joga; a essa criança pertence a *arché*, o princípio, o fundamento da ordem, do governo e da existência, ou seja, o próprio Ser, que, “[...] como aquilo que funda, não tem fundamento (*Grund*); joga como o abismo sem fundo (*Ab-Grund*) aquele jogo que, enquanto *Geschick*, nos dá (*zuspielt*) o Ser e o Fundamento.” (HEIDEGGER, 1997, p. 169).

Também Clémence Ramnoux (1959, p. 399) aproximou o fragmento da ontologia. A partir de *aiōn*, a erudita francesa leu *aei ōn*, “sempre existente”, e, tomando-o juntamente com *paizōn*, *aei zoōn*, “sempre vivo” (Charles Kahn (2001, p. 228) também reconhece esses jogos de palavras). Além disso, em

³ Sandra Šćepanović (2015, p. 31) chama a atenção para o fato de que o Demiurgo é provavelmente uma extrapolação de Proclo a partir de Platão, uma vez que não há menção a um Demiurgo ou a qualquer figura criadora no *corpus* sobrevivente do filósofo de Éfeso. Ao contrário, B 30 DK, que conhecemos por Clemente de Alexandria, afirma: “[...] este mundo (*kósmos*), o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas.” (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 90).

paîs paízōn, Ramnoux decifrou o nome de Pan e, em *paízōn pesseúōn*, o nome de Zeus. Com isso, aproximou B 52 do verso de Ésquilo, contemporâneo de Heráclito: “qualquer divindade suprema, Apolo/ou Pan ou Zeus” (*hýpatos d’aíōn é tis Apóllōn / è Pàn è Zeùs, Agamêmnon*, vv.55-56). Assim, os nomes divinos – e Heráclito os usa esporadicamente – seriam equivalentes do *sempre vivo e sempre existente*, o Ser.

Não é meu objetivo listar todas as leituras desse singular fragmento de Heráclito, todavia, no momento, apenas apontar algumas tendências interpretativas mais comuns. Sandra Šćepanović (2015, p.33) faz uma breve lista dos leitores modernos, dividindo-os segundo a classificação de Kirk. Deixemo-los de lado por um instante e tentemos discutir o fragmento em si, analisando diretamente os termos que dizem respeito a nosso objeto, o jogo (ou seja, os participios *paízōn* e *pesseúōn*).

2 OS PARTICÍPIOS CENTRAIS

O primeiro participio, *paízōn*, deriva de *paîs*, “criança”, e significa literalmente “se comportar como uma criança”, donde “brincar” e sentidos derivados, como “jogar um jogo”, “dançar”, “tocar um instrumento musical” (CHANTRAINE, 1999, p. 849, s.v. παῖς); ou seja, todo o campo semântico de verbos comuns nas línguas ocidentais, como *jugar* (esp.), *giocare* (it.), *jouer* (fr.), *играть* (rus.), *spielen* (ale.), *spelen* (hol.), *to play* (ingl.).

Já o segundo, *pesseúōn*, deriva do jônico *pešós*, “pedra oval”, “peça de jogo” e significa literalmente “jogar um jogo com *pešoi*”, donde “jogar com pedras”, “jogar com peças” ou “jogar um jogo de tabuleiro” (CHANTRAINE, 1999, p. 890, s.v. πεσσός).

Paízōn, portanto, indica uma atividade genérica – brincar/jogar – e *pesseúōn* a específica: jogar um jogo de tabuleiro com peças.

3 JOGOS DE TABULEIRO

Parece ter havido duas formas distintas desses jogos na Grécia, por volta da época em que Heráclito viveu.⁴ A primeira seria um jogo chamado

⁴ Deve-se observar que a evidência sobre os jogos de tabuleiro gregos do período arcaico é bastante escassa e fragmentária, além de ser, na maior parte das vezes, tardia. Consequentemente, é impossível confirmar o formato dos tabuleiros ou as regras desses jogos e até mesmo nomes, funções ou quais as

pólis, aludido por Platão (República, IV, 422e; PLATO, 1994, v. 5, p. 324-327): “[...] devemos chamar às outras de forma mais ampla, pois cada uma das outras cidades (*póleis*) são muitas e não uma cidade (*pólis*), como no jogo (*tò tōn paizóntōn*).”

Provavelmente, trata-se do mesmo jogo descrito por Júlio Pólux (gramático e sofista ativo por volta de 180 d.C.) e por Eustácio, bispo de Tessalônica (c. 1115-1195):

O jogo jogado por meio de muitas peças (*pollōn psēphōn*) é um tabuleiro (*plinthion*) que possui espaços dispostos em linhas; e o tabuleiro é chamado de “*pólis*” e cada uma das peças é um “cachorro”. As peças são divididas em duas por cor e a arte do jogo é capturar as peças da outra cor, rodeando-as com duas da mesma cor (Pólux, *Onomástica*, IX, 98 *apud* KURKE, 1999, p.256).⁵

Existe uma outra forma do jogo “*pólis*” em que a tomada de peças ocorre para frente e para trás quando muitas peças foram colocadas em espaços divididos por linhas. E eles costumavam chamar, com bastante espirituosidade, os espaços delimitados pelas linhas “*poleis*” e as peças que se opõem umas às outras como “cães”, por conta (suponho) de sua falta de vergonha. (EUSTÁCIO, *Comentário à Odisseia*, I, 107 *apud* KURKE, 1999, p. 255, n. 21).

Sabemos que esse jogo existia desde fins do século V a.C., pelo menos, já que Pólux cita uma passagem de Crátino (comediógrafo ateniense, c. 520-423 a.C.), para ilustrar o uso dos termos *pólis* e *kyon* (“cão”) (KURKE, 1999, p. 256).

A outra forma parece ter sido um jogo identificado como *pente grammai* (“cinco linhas”), que aparece em um verso de Sófocles (fr. 429). Pólux o descreveu assim:

[...] cada um dos que jogavam tinha cinco [peças] em cinco linhas, de modo que é dito adequadamente em Sófocles, “tabuleiros de cinco linhas (*pepsà pentégramma*) e lançamentos de dados”. E das cinco linhas de cada lado (em cada direção?) havia uma no meio, chamada de “linha sagrada”; aquele que moveu a peça de lá fez o ditado “sair da linha sagrada” (*Onomástica*, IX, 97-98 *apud* KURKE, 1999, p. 257; tb. AUSTIN, 1940, p. 267-268).

peças utilizadas nos jogos. Às vezes, é difícil até mesmo precisar se a evidência literária se refere a um mesmo jogo ou a jogos diferentes (ver, e.g., o verso de Sófocles discutido *infra*).

⁵ As peças de jogo, *pepsai* (ático *pettoi*), também eram chamadas eventualmente de *lithoi* (pl. de *lithos*, “pedra”) ou *psēphoi* (pl. de *psēphos*, “seixo”, “pequena pedra redonda e gasta”, normalmente usada para contagem, votações e adivinhação).

Eustácio de Tessalônica acrescentou que o “movimento da linha sagrada” era o último recurso para um jogador que estava sendo derrotado, “[...] de onde o provérbio “sair da linha sagrada” para [indicar] pessoas que estão desesperadas e precisam definitivamente de ajuda.” (KURKE, 1999, p. 257). O bispo citou o provérbio em passagens de Teócrito (poeta siciliano ativo por volta de 270 a.C.), Sófron de Siracusa (*fl. c.* 430 a.C.) e Alceu de Mitilene (poeta lírico, *c.* 620-580 a.C.), o que sugere que *pénte grammái* pode datar do século VI a.C. (AUSTIN, 1940, p. 268).

Dois detalhes são importantes e merecem um pouco mais de consideração.

Em primeiro lugar, ambos os jogos, conforme descritos, parecem ser um “jogo de batalha”, ou seja, um tipo de jogo no qual o objetivo é controlar o tabuleiro com suas peças e que, em geral, não usa dados (AUSTIN, 1940, p. 259). O verso de Sófocles, no entanto, menciona explicitamente lances de dados. É bem verdade que não conhecemos seu contexto e, portanto, não podemos ter certeza de que os dados fossem usados no tabuleiro de cinco linhas referido na primeira parte do verso. Pergunto-me, porém, por que Pólux citaria o verso “completo”, ou seja, incluindo a referência aos dados, se o jogo não os empregasse – ele poderia perfeitamente citar apenas a primeira parte do verso.

Além disso, em uma série bastante popular de vasos áticos do período arcaico (*c.* 540-480 a.C.), a imagem de dois hoplitas jogando um jogo de tabuleiro é acompanhada de inscrições próximas à cabeça dos guerreiros com números que, se acredita, se referem a lances de dados anunciados pelos jogadores (MARISCAL, 2011, p. 394, n. 3). Assim, acredito haver evidências de que pelo menos um tipo de jogo de tabuleiro grego usava peças e dados, no período arcaico.

Segundo detalhe: uma referência a *pénte grammái*, no escólio a Teócrito, assevera que a peça que saía da linha sagrada era chamada “rei”, *basileús* (KURKE, 1999, p. 257, n.28).

Roland Austin (1940, p. 258) e a maior parte dos eruditos modernos descartam esse comentário, com base na palavra *zatrikion*, “xadrez”, usada pelo escoliasta em conexão com *petteía*, “jogo de tabuleiro”, o que parece sugerir

que o comentarista mistura jogos diferentes, os *petteia* gregos da época arcaica/clássica e o xadrez recém-importado do Oriente.⁶

No entanto, na passagem de Alceu citada por Eustácio para confirmar o provérbio supracitado, lê-se: “mas este agora governa (*epikrétéi*), tendo movido a peça da linha sagrada.” (EUSTÁCIO, fr. 351 *apud* KURKE, 1999, p. 257, n. 28). Se considerarmos que essa passagem diz respeito ao governo de Pítaco (c. 640-568 a.C.), contemporâneo e conterrâneo de Alceu, a ideia de que uma peça em um jogo de tabuleiro estava conectada à “realeza” parece ter evidências mais seguras. Pítaco foi tirano eleito (*aisymmētēs*) em Mitilene, na ilha de Lesbos, mas uma antiga música preservada por Plutarco indica que o título de *basileus*, “rei”, era usado para denominá-lo: “Moer, moer, moer; pois até Pítaco mói, aquele que é *basileús* na grande Mitilene.” (KURKE, 1999, p. 257, n. 28). Segundo Leslie Kurke (1999, p.257), “[...] o poeta [Alceu], amarga e desdenhosamente, caracteriza seu oponente como (meramente) a imitação de um rei em um jogo de tabuleiro.”

Em outra referência, um pouco posterior e em uma passagem bem mais complexa e obscura, Platão chama o *petteutēs* (jogador de jogos de tabuleiro) de “rei” (PLATÃO, *Leis*, X, 904a; KAHN, 2001, p. 227, n. 302).

E por que esses detalhes são importantes para nós? Porque, voltando a nosso fragmento, talvez o aposto *paidòs hē basilēē* possa ser entendido como “da criança [é] a peça do rei”. Mesmo que não possamos identificar com certeza o jogo de B 52 com *pente grammái* (e que não possamos ter certeza de que esse jogo tivesse uma peça chamada “rei”), havia diversas outras atividades na Grécia que brincavam com a realeza. *Basilinda*, citada por Heródoto (I, 114), era uma brincadeira infantil na qual uma das crianças era escolhida/sorteada “rei” e dava ordens às outras, que deveriam cumpri-las. Outro jogo, citado por Pólux (*Onomástica*, IX, 106), era jogado com bola e o vencedor era nomeado “rei”, enquanto o perdedor, “burro” (CANKIK *et al.*, 2006, s.v. *Basilinda*). Ou seja, é uma suposição razoável interpretarmos nosso aposto, *paidòs hē basilēē*, como uma indicação de que a criança que joga com *pepoi*, em B 52, “conquistou o reinado” ou “tornou-se rei” por capturar a peça do rei e/ou vencer o jogo.

De outro ponto de vista, Charles H. Kahn, aceitando que algum jogo de tabuleiro antigo utilizasse dados e peças simultaneamente, sugere que B 52 pode

⁶ *Petteia* (equivalente ao jônico *pesseia*) é um termo ático genérico usado para indicar um jogo de tabuleiro qualquer. A passagem de Teócrito comentada apenas traz “e das linhas moveu a peça” (*kai tôn apò grammás kinēi lithon*, VI, v. 18; THEOCRITUS, 1973, p. 52).

ser lido como a interação de uma força aleatória (os lançamentos de dados) com o movimento regrado e ordenado das peças em um jogo de tabuleiro:

Do meu ponto de vista, a questão fundamental não são os movimentos infantis e aleatórios do jogo (como alguns intérpretes supuseram), mas o fato de que esses movimentos seguem uma regra definitiva e depois que um lado joga é a vez do outro e depois que a vitória é alcançada, o jogo deve ser reiniciado. As regras do jogo de *peσοί*, portanto, imitam as medidas alternadas do fogo cósmico. (KAHN, 2001, p. 227; B 30 DK, *supra*, n.1).

À primeira vista, pode parecer estranho usar um frívolo jogo de tabuleiro como metáfora de questões tão importantes quanto o movimento do fogo universal, porém, essa sentença de Heráclito não é a única instância em que aproximações desse tipo podem ser lidas.

4 JOGOS EM OUTROS FRAGMENTOS

Em B 88 DK, por exemplo, lê-se: “[...] o mesmo é em (nós?) vivo e morto, desperto e dormindo, novo e velho; pois estes, tombados além, são aqueles e aqueles de novo, tombados além, são estes.” (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 97). O termo traduzido por José Cavalcante de Souza como “tombados além” é *metapesón̄ta*, verbo que significa literalmente “cair de forma diferente”, donde deriva a ideia de mudança que aparece nesse fragmento. Charles Kahn (2001, p. 227) observa que, em seu sentido literal, *metapesón̄ta* poderia referir-se ao lançamento de dados, o que sugeriria que o movimento dos opostos (tema recorrente e fundamental no pensamento do filósofo efésio) estivesse alinhado a um componente lúdico.

Mesmo se descartarmos o uso de dados nos jogos de tabuleiro gregos, *metapesón̄ta* ainda traz ressonâncias que o ligam aos jogos de *peσοί*, pois esse verbo é sinônimo de *metatithemi* e *metabállō*, os quais eram usados para descrever o movimento de peças em um tabuleiro. Encontramos esses três verbos associados ao jogador de *peσοί* em uma “misteriosa” passagem de Platão, “literalmente assombrada por reminiscências heraclíticas” (KAHN, 2001, p. 227, n. 302):

E como a alma, sendo unida agora a um corpo, depois a outro, está sempre sofrendo (*metabállei*) todos os tipos de mudanças (*metabolàs*) seja por si mesma, seja pela ação de uma outra alma, ao jogador (*τῷ πεττειτῷ*) não resta outra tarefa senão transferir (*metatithénai*) o caráter que se aprimora para

um lugar superior, o que piora para um pior, de acordo com o que melhor se ajusta a cada um a sorte que lhe cabe. [...] Todos os seres animados se transformam (*metabállei*) já que possuem dentro de si mesmos a causa da transformação (*tês metabolês aitian*), e ao se transformarem (*metabállonta*) se movem de acordo com a lei e a ordem predestinada; quanto menor for a mudança (*metabállonta*) da qualidade (dos seres), menor será seu movimento horizontal no espaço e quando a transformação (*metapesónta*) for acentuada e inclinada para a grande iniquidade, os seres se moverão rumo às profundezas e às chamadas regiões inferiores [...] (PLATÃO, *Leis*, X, 903d, 904c-d; PLATÃO, 2010, p. 424-426).

Em outra situação, o filósofo de Éfeso parece opor o jogo à atividade política (embora, nesse caso, se trate de um jogo de natureza bem diferente dos *peşor*). É Diógenes Laércio (180-240 d.C.) quem nos conta:

E quando seus concidadãos lhe pediram para elaborar leis, ele se recusou porque a cidade já estava submetida a uma constituição má. Retirou-se para o templo de Ártemis e foi jogar ossinhos (ēstragálize) com as crianças, apostrofando os efésios que estavam a sua volta com as palavras: “por que vos admirais, canalhas? Não é melhor fazer isso do que participar convosco do governo da cidade (*politeústhai*)?” (IX, 2-3; DIÓGENES LAÉRTIOS, 2008, p. 251).

Astragalizō, “jogar com *astrágaloi*” (pequenos ossos do tornozelo, que, em português, se chamam “tálus”), era uma forma de jogar na qual se empregavam cinco ossinhos que cada criança deveria lançar ao ar e tentar pegá-los, na parte de trás de uma das mãos; quem pegasse o maior número ganhava. Essa história tira seu interesse da “preferência incongruente do falante pelos jogos infantis à seríssima atividade da lei” (KURKE, 1999, p. 259). E, no entanto, Leslie Kurke aponta que, em certo sentido, o paradoxo é duplo: jogos infantis são muito sérios para as crianças que os jogam, enquanto “elaborar leis” (*nómous theînai*) é uma atividade simbólica, tanto quanto jogar um jogo de tabuleiro. Assim, a professora de Berkeley sugere que Heráclito, talvez, não esteja opondo um jogo (ēstragálize) à “vida real” (*politeústhai*), mas “um tipo de jogo a outro, em um esforço para ensinar aos seus concidadãos uma lição objetiva” (KURKE, 1999, p. 259).

Nesse sentido, o termo *politeústhai* poderia trazer em si uma ambiguidade, significando ao mesmo tempo “participar da vida pública na

cidade” e “jogar *pólis*”. A ressonância cívica dos jogos de tabuleiro é o principal assunto sobre o qual Kurke (1999, p.260) discorre, em todo o seu artigo:

[...] para (alguns) gregos dos períodos arcaico e clássico, jogar *pestoi* ensinava ao jogador como ser um cidadão na *pólis*. Para o jogo chamado *pólis*, isso era verdade em pelo menos dois sentidos. Estritamente, as regras e a estratégia desse jogo de batalha imprimiam em seus jogadores a importância de manter seu lugar na linha de batalha dos hoplitas, em vez de se tornarem ἄζυξ, “isolados” (e, portanto, os *pestoi* alinhavam-se apropriadamente com as táticas militares, o primeiro item da lista de Górgias). Mais amplamente, o jogador aprendia o que significava submeter-se às regras e à ordem simbólica da cidade que o constituíam como um cidadão com status igual a todos os outros cidadãos.

Metáforas ligadas a outros tipos de jogo aparecem ainda em B 120 DK: “limites de aurora e crepúsculo (são) a urso e em face (*antíon*) da urso a baliza do fulgurante Zeus” (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 100). Trata-se, mais uma vez, de um fragmento bastante discutido e traduzido de diversas formas. Andrei Lebedev (1985, p. 132), contudo, faz algumas observações interessantes: a palavra *térmata* (“limites”) significava literalmente o marco a ser contornado em uma corrida, como pode ser visto na *Iliada* (XXIII, vv. 309, 333, 358, 462, 466) ou em Píndaro (poeta lírico contemporâneo de Heráclito; *Píticas*, IX, v. 114).

Assim, nessa imagem heraclítica, a aurora (*ēōūs*) e o crepúsculo (*hespéras*) seriam corredores que deveriam contornar dois marcos: a urso e a “baliza do fulgurante Zeus” (*oūsos aithríou Diós*). A urso refere-se à constelação da Urso Maior, que culmina no céu durante o equinócio de primavera. Já *aithríou Diós*, literalmente “Zeus/céu brilhante”, era uma expressão arcaica para indicar “bom tempo” e, portanto, *oūsos aithríou Diós* poderia indicar o “limite/fim do bom tempo”, ou seja, o equinócio de outono (LEBEDEV, 1985, p. 131-132).

B 120, por conseguinte, retrata a aurora e o crepúsculo em uma corrida cósmica em direção a dois *térmata*, os equinócios, os quais, não esqueçamos, são as únicas ocasiões do ano em que a duração do dia e da noite são iguais. Ambas as balizas estariam colocadas “opostas” (*antíon*) uma à outra, como era o caso, por exemplo, no estádio de Olímpia. Por fim, resta observar que ἄνω (“para cima”) e κάτω (“para baixo”) eram termos técnicos de corrida que indicavam duas formas de correr na pista, o que nos leva a outro fragmento do efésio, pois, se colocarmos dois corredores no meio da pista e eles correrem com a mesma velocidade em direção aos *térmata* opostos, um correndo “para

cima” e outro correndo “para baixo”, ambos se encontrarão face a face no meio do estádio, comprovando que “a rota para cima e para baixo é uma e a mesma” (*hodós ânō kátō mia kai óutē*, B 60 DK; OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, p. 94; LEBEDEV, 1985, p. 133).

5 SERIEDADE DO JOGO

Considero importante mencionar B 120 e B 60, a fim de mostrar que Heráclito usou metáforas relacionadas a jogos, para discutir questões cósmicas em mais de um fragmento. Todavia, não posso deixar de lembrar que, na Grécia, a corrida era designada pelo termo *agôn* (“disputa”, “competição”),⁷ enquanto jogos como os de tabuleiro e os jogados com *astragáloi* ou bola eram referidos por outra palavra: *paidiá*, a qual, assim como *paizôn*, derivava de *país*, “criança”. Ou seja, etimologicamente, jogos de tabuleiro eram “jogos/brincadeiras de criança”.

Não obstante, não é difícil encontrar referências de que os jogos de *pepoi* eram considerados uma atividade séria e de maneira nenhuma restrita a crianças. Platão, por exemplo, em mais de uma ocasião, destacou “jogar um jogo de tabuleiro” como uma atividade importante. No *Górgias*, ele a incluiu entre diversas artes (*tôn technôn*) mentais:

Há, pelo contrário, outras artes que realizam todos os seus objetivos pelo *lógos* e não carecem praticamente de nenhuma ou quase nenhuma ação. É o caso da aritmética, do cálculo, da geometria e, certamente, também do jogo de tabuleiro (*petteutiké*) e de muitas outras artes em que o *lógos* desempenha, por vezes, um papel quase igual ao dos atos materiais e, na maioria dos casos, um papel superior, dado que toda a atuação e eficácia se verificam nessas artes por meio do *lógos*. É ao número dessas últimas que supponho dizes pertencer a retórica. (PLATÃO, *Gór.* 450 d-e; PLATÃO, 1973, p. 35).

Na *República*, a lista é diferente e traz os jogos entremeados a diversos conhecimentos técnicos úteis: agricultura, fabricação de sapatos, jogo de um

⁷ H. Bolkenstein acredita que as competições gregas não devem ser incluídas na moderna categoria “jogo” – “quando aludimos aos Jogos Olímpicos, inadvertidamente, fazemos uso de um termo latino, o qual exprime a apreciação dos romanos sobre as competições assim designadas, que é totalmente diferente da interpretação dos gregos”; o autor conclui, após listar uma longa série de atividades denominadas pelo termo grego *agôn*: “tudo isso nada tem a ver com o *jogo* – a menos que se pretenda que para os gregos tudo na vida era jogo!” Johan Huizinga (2001, p. 36) cita a crítica e responde, assinalando que é precisamente essa sua posição.

jogo de tabuleiro, construção civil, tocar um instrumento, criação de cavalos, construção e pilotagem de barcos, vinicultura, arte militar e música (PLATÃO, *Rep.* I, 333a-e; PLATO, 1994, v.4, p. 26-29).⁸ Em outra passagem, o filósofo ateniense descreveu explicitamente a dialética como um jogo de tabuleiro, incluindo alguns detalhes “táticos”:

Sócrates, ninguém seria capaz de contradizer teus argumentos. Mas, via de regra, as pessoas que ocasionalmente te ouvem argumentar sentem-se assim: imaginam que, por não terem experiência na arte de questionar e responder, deixam-se enganar pouco a pouco por cada argumento e, quando esses pequenos desvios se acumulam no final da discussão, grande é sua queda e a aparente contradição a partir do que eles disseram inicialmente; da mesma forma que os jogadores de jogos de tabuleiro hábeis (*iôn petteúein deinôn*) bloqueiam os inábeis que se veem impossibilitados de fazer um movimento, o teu interlocutor fica bloqueado e não sabe o que dizer, neste outro jogo de tabuleiro (*petteías*) que é jogado, não com peças (*ouk en pséphois*), mas com palavras (PLATO, *República*, VI, 487a-c; PLATO, 1994, v. 5, p. 12-15).

Políbio (c. 203-120 a.C.) elogiou o general cartaginês Amílcar Barca, com uma expressão bem semelhante: “[...] como um bom jogador de jogos de tabuleiro (*agathòs petteutès*), isolando-os e cercando-os, ele destruiu grandes números sem arriscar um engajamento geral.” (POLÍBIO, I, 84 *apud* AUSTIN, 1940, p. 261).

Lembremo-nos também da série supracitada de vasos áticos que retrata dois guerreiros jogando. O jogo lá pintado era certamente um jogo de tabuleiro (talvez o jogo das cinco linhas, como já observamos) e seus jogadores não são crianças. A imagem de dois soldados armados jogando um jogo de tabuleiro ocorre já em meados do século VI, em selos esculpidos e alças de escudo encontradas em Egina, Olímpia e perto de Tarento, na Itália. Além desses achados arqueológicos e de 168 vasos já catalogados (152 versões de figuras negras e 16 de figuras vermelhas), um grupo de estátuas de mármore com a mesma cena parece ter sido consagrado na Acrópole ateniense, antes da invasão persa (KURKE, 1999, p. 261). Nem sempre os guerreiros são identificados, mas em todas as instâncias em que eles o são, são nomeados como Ajax e Aquiles (MARISCAL, 2011, p. 394, n. 2). Ou seja, não se trata

⁸ Literalmente, Platão escreve *petteûn thésin*, “colocação de peças”, atividade cujo maior especialista é o *petteutikós*, o “jogador de jogos de tabuleiro”.

de guerreiros quaisquer, mas dos dois maiores heróis gregos da *Iliada* – e talvez de toda a guerra de Troia – jogando um *paidiá*.

Assim, *paizōn* indicava uma criança jogando/brincando, e a etimologia parece indicar que se trata de um jogo/uma brincadeira infantil (como, aliás, muitos intérpretes traduziram e interpretaram essa passagem). Entretanto, *pesseúōn* desloca a cena para além da infância: a criança joga um jogo difícil, o qual exigia dedicação para dominar a arte (*téchnē*) de jogar bem, um jogo ordenado, com regras específicas que têm que ser seguidas corretamente e que, metaforicamente, tem ressonâncias cívicas e cósmicas.

PALAVRAS FINAIS

Evidentemente, essas breves observações não solucionam o sentido de B 52. Ainda é necessário identificar as relações entre a criança e o *aiōn*, esse termo complexo que parece referir-se à totalidade do tempo de vida (KEIZER, 2010, cap. 2, *passim*). Pretendo discutir as relações entre esses termos (e a relação de ambos com a questão da temporalidade) em um artigo posterior. Se me for possível, almejo ainda tentar comentar as relações do jogo com a temporalidade. Essas elucidacões, no entanto, são um trabalho para o futuro. Ainda assim, acredito que as observações aqui expostas podem auxiliar no entendimento desse enigmático quebra-cabeças que vem desafiando os filósofos, há quase dois mil e quinhentos anos.

LOPES, A. P. L. Heraclitus, B 52 DK: a semantic analysis of play. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 1, p. 17-34, Jan./Mar., 2021.

ABSTRACT: Heraclitus' fragment B 52 DK defines *aiōn* (time, life, or lifetime) as a playing child. But what is being played? The usual interpretations debase the heraclitic play, listing this fragment among those that criticize the faulty knowledge of mankind. Against these, I propose a philological analysis to better identify and understand what is being played in B 52, in the belief that it is not a childish play, but a serious game that resounds with cosmic and civic metaphors.

KEYWORDS: Game. Heraclitus. Greek philosophy.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, R. G. Greek board games. **Antiquity**. Cambridge, v.14, p. 257-271, set. 1940.
- BARNES, J. **Filósofos pré-socráticos**. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997. Publicado originalmente em 1987.
- BOLLACK, J.; WISMANN, H. **Héraclite ou la séparation**. Paris: de Minuit, 1972.
- CAMPOS, H. Heráclito revisitado. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 1, p. 217-225, 1974.
- CANCIK, H.; SCHNEIDER, H.; LANDFESTER, M. (ed.). **Brill's New Pauly**. Encyclopædia of the ancient world. Tradução editada por Christine F. Salazar & Francis G. Gentry. Leida, Holanda: Brill, 2006. Disponível em: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-new-pauly>. Acesso em : 28 fev. 2019. Publicado originalmente em 1996.
- CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. Histoire des mots. Nova edição com suplemento. Paris: Klincksieck, 1999. Publicado originalmente em 1968.
- COLLI, G. **La sapienza greca**. v. III. Eraclito. Milão: Adelphi, 1980.
- CONCHE, M. **Héraclite**. Fragments. 4. ed. Paris: P.U.F., 1998. Publicado originalmente em 1986.
- COSTA, A. **Heráclito**: fragmentos contextualizados. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- DIELS, H.; KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. 9. ed. Berlim: Weidmannsche, 1960. Publicado originalmente em 1903.
- DIÓGENES LAËRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2. ed., Brasília: EdUnB, 2008. Publicado originalmente em 1987.
- HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe**. I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976. v.10: Der Satz von Grund. Frankfurt sobre o Meno: Vittorio Klostermann, 1997. Publicado originalmente em 1957.
- HUIZINGA, J. **Homo ludens**. O jogo como elemento da cultura. Tradução de João Paulo Monteiro; revisão de Mary Amazonas Leite de Barros. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001. Publicado originalmente em 1938.
- KAHN, C. H. **The art and thought of Heraclitus**. An edition of the fragments with translation and commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Publicado originalmente em 1979.
- KEIZER, H. M. **Life time entirety**. A study of AION in Greek literature and philosophy, the Septuagint and Philo. Ed. rev. Zoetermeer, Holanda: [s.n.], 2010.
- KIRK, G. S. **Heraclitus**: the cosmic fragments. A critical study with introduction, text and translation. Ed. corr. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

KURKE, L. Ancient Greek board games and how to play them. **Classical Philology**, Chicago, IL, v. 94, n. 3, p. 247-267, jul. 1999.

LEBEDEV, A. The cosmos as a stadium: agonistic metaphors in Heraclitus' cosmology. **Phronesis**, Leida, Holanda, v. 30, n. 2, p. 131-150, 1985.

LUCIAN in eight volumes. v. 2. Texto grego e tradução de A. M. Harmon. Londres: William Heineman/Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960. (Loeb Classical Library)

MARCOVICH, M. **Heraclitus**. Greek text with a short commentary (Editio maior). Mérida, Venezuela: Los Andes University Press, 1967.

MARISCAL, L. R. Ajax and Achilles playing a board game: revisited from the literary tradition. **Classical Quarterly**, Cambridge, v. 61, n. 2, p. 394-401, dez. 2011.

MOST, G. W. Heraclitus fragment B 52 DK (*on OF 242*). In: JÁUREGUI, M. H. *et al.* (ed.). **Tracing Orpheus**: studies of orphic fragments. Berlim: de Gruyter, 2001. p. 105-110. (*Sozomena*. Studies in the recovery of ancient texts; v. 10)

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Fragmentos, doxografia e comentários. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza; tradução dos fragmentos de Heráclito por José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os pensadores). Publicado originalmente em 1978.

PLATÃO. **As leis**. Incluindo Epinomis. Tradução de Edson Bini. 2. ed., São Paulo: Edipro, 2010.

PLATÃO. *Górgias*. **O banquete**. **Fedro**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério, Maria Teresa Schiappa de Azevedo e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Verbo, 1973. (Clássicos gregos e latinos)

PLATO; v. 5-6. **The Republic**. Texto grego e tradução de Paul Shorey. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. Publicados originalmente em 1930 e 1935. (Loeb Classical Library)

RAMNOUX, C. **Héraclite, ou l'homme entre les mots et les choses**. Paris: Les Belles Lettres, 1959.

ŠĆEPANOVIĆ, S. Heraclitus' Fragment B 52 DK Re-examined. **Rhizomata**: a journal for ancient philosophy and science, Berlim, v. 3, n. 1, p. 26-46, 2015.

SILVA, M. R. C. **Densidade semântica e jogos de linguagem nos fragmentos de Heráclito de Éfeso**. 2013, 111 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Belo Horizonte, 2013.

THEOCRITUS. v.1. Edição, tradução e comentário de A. S. F. Gow. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. Publicado originalmente em 1950.

Recebido: 26/4/2019

Aceito: 04/7/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO


FILOSOFIA E FILOLOGIA: O JOGO ENTRE GREGOS E ALEMÃES

*Maicon Reus Engler*¹

Referência do artigo comentado: LOPES, André Pereira Leme. Heráclito, B52 DK: contribuição à semântica do jogo. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 44, n. 1, p. 17-34, 2021.

O artigo de Lopes (2021) destaca-se pela ponderação de seus juízos. Aliado a uma erudição indispensável, ele disserta com propriedade sobre problemas cruciais que envolvem o famoso fragmento B52-DK de Heráclito e sustenta opiniões que se afastam de extremos nem sempre ancorados nos dados filológicos. Como o autor admite, todavia, o estudo permanece no umbral de uma interpretação filosófica mais ampla, preparando o terreno para considerações vindouras que possam tomar posição definitiva em relação aos problemas elencados.

Em seu tratamento dos dados histórico-linguísticos, ele mostra também como a filologia pode aliar-se beneficentemente à filosofia. Gostaria de tecer alguns comentários sobre esse tema fundamental. Por um lado, a filologia permite que o filósofo aprofunde suas interpretações via detalhada exploração do vocabulário, do contexto histórico e da transmissão dos textos supérstites. As considerações do prof. Lopes sobre as conotações lúdicas do

¹ Professor adjunto do Departamento de Teoria e Fundamentos da Educação (DTFE) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, Curitiba, PR – Brasil. Atualmente em estágio pós-doutoral na Universidade Federal de Minas Gerais.  <https://orcid.org/0000-0001-6752-259X> E-mail: reusengler@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.03.p35>



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

verbo *metapíptō*, usado no fragmento B88-DK, constituem exemplos desse fato. Por outro lado, ela amiúde limita o voo especulativo dos filósofos, especialmente ao assinalar onde a exegese viola o sentido originário visado pelos antigos. Exemplo disso são as discussões do prof. Lopes sobre os jogos de tabuleiro e sobre os termos *basilēē* e *pólis*, as quais alertam o leitor sobre alguns problemas das interpretações cosmológicas do fragmento em apreço.

Essa intrincada relação com o saber filosófico fez-se presente desde o início da filologia enquanto ciência. Em várias etapas de sua história, ela serviu ora para expandir, ora para delimitar a reflexão dos filósofos. A redescoberta dos pré-socráticos encetada por Heidegger, por exemplo, foi devedora imediata do trabalho minucioso de Hermann Diels (1903), assim como o Idealismo Alemão, máxime em seu léxico e em seus anseios mais íntimos, hauriu poderosos estímulos da retomada da *Gräzistik* enviada por Winckelmann, pelos irmãos Schlegel e, mais precisamente, por Friedrich Schleiermacher e seu hercúleo trabalho de tradução e comentário dos *Diálogos*. Jamais os filósofos teriam falado em Idealismo, em pleno século XIX, e jamais teriam sentido a dolorida *nostalgie de la Grèce*², não fosse o meticuloso empenho dos filólogos que os precederam. Do mesmo modo, jamais a discussão dos pré-socráticos e do início da filosofia grega teria chegado ao patamar ao qual chegou, no século XX, sem a valiosa coletânea compilada por Diels.³

Não por acaso, esse fato toca diretamente a tradição alemã. Ela é o exemplo mais acabado de como as *nuptiae* entre filologia e filosofia podem produzir belos frutos, em que pesem seus inúmeros conflitos. Enquanto se pretendeu ingenuamente uma ciência rígida, a filologia esposou o método da objetividade e evidência factual, e torceu o nariz para as intepretações não raro “delirantes” (*schwärmerisch*) dos filósofos, como se fossem suposições criativas, porém carentes de base histórica. Nietzsche e Heidegger que o digam: as

² Sobre isso, conferir: TAMINIAUX, 1967; AMERIKS, 2005, p. 8; BUTLER, 1958; SAFRANSKI, 2010.

³ Há vários exemplos dessa discussão, no interior da tradição alemã, sem mencionar as contribuições de Kahn, Mourelatos e Cordero. O auge da discussão dá-se com a coletânea organizada por Gadamer (1968) sobre o mundo conceitual (*Begriffswelt*) dos pré-socráticos, da qual participam eminentes estudiosos, como Jaeger, Stenzel, Snell, Hölscher, Fränkel, Reinhardt, Klein etc. O próprio Gadamer escreve mais tarde dois volumes sobre o início da filosofia (GADAMER, 1996) e do saber (GADAMER, 1999), onde aborda os pré-socráticos. Do mesmo modo, o livro de Hölscher (1968) apresenta importantes considerações sobre Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Essas discussões são, em parte, suscitadas pelo trabalho de Diels, pois ele tornou acessível, pela primeira vez, uma visão de conjunto desse período da filosofia. Antes de sua coletânea, alguns autores, como Nietzsche, Hegel e Schopenhauer, por exemplo, tinham de utilizar as fontes doxográficas originais, o que não lhes punha à mão a completude dos fragmentos (GAMADER, 1996, p. 43-44).

diatribes de Wilamowitz (2005) contra o *Nascimento da Tragédia*, tal como as invectivas filológicas de Paul Friedländer (1979) e Glenn Most (2002) contra os “Gregos de Heidegger” e seu conceito de *alêtheia*, pois, exemplificam como tais relações podem ser conturbadas.

Por outro lado, isso também impediu à filologia que tomasse consciência de suas escolhas filosóficas prévias, algo que sempre foi objeto de crítica por parte dos filósofos. Por exemplo: hoje está fora de dúvida que o sistema de Hegel e suas *Preleções sobre a História da Filosofia* foram determinantes para a esplêndida descrição da filosofia grega elaborada por Zeller (1893), bem como para algumas decisões sobre o ordenamento dos fragmentos pré-socráticos feitas por Diels, sobretudo para o próprio termo “pré-socrático”⁴; outrossim, o positivismo e o fervor patriótico prussiano foram primordiais para Wilamowitz-Möllendorf, como se nota a partir de sua descrição da *República* de Platão (VEGETTI, 2009, p. 114).

Logo, a tensão de tais relações pode ser de veras prolífica. O artigo do prof. Lopes merece ser lido porque expõe os dados filológicos sem perder de vista seu possível sentido filosófico; ele consegue realizar delicado balanço entre essas duas opções fundamentais, conquanto não desenvolva completamente a interpretação filosófica. E o caso de Heráclito não poderia ser mais sintomático a esse respeito, pois o eremita de Éfeso foi desde sempre cortejado com avidez por grandes filósofos alemães. Enquanto sua lógica atenta aos opostos atraiu a Hegel⁵, sua visão da gratuidade do devir encantou a Nietzsche (1978, p. 107) e sua descrição do ocultar-se da natureza serviu como uma luva à narrativa heideggeriana sobre o Ser (NIETZSCHE, 1978, p. 127). Não obstante na filosofia inteira de Nietzsche ressoem temas notavelmente heraclíticos – parece-me ser possível derivar grande parte de suas reflexões maduras, com efeito, da descrição de Heráclito em *A filosofia da idade trágica dos gregos* – Eugen Fink talvez seja o filósofo que uniu mais perfeitamente a discussão de Heráclito e o problema do jogo. Suas reflexões merecem, pois, alguma atenção.

⁴ Desde a publicação da nova edição dos pré-socráticos organizada por Laks-Most (2016), iniciou-se verdadeira batalha sobre vários pontos antes assentes, como o nome “pré-socrático”. Laks e Most não aceitam esse termo e usam, em seu lugar, “Early Greek Philosophy”, além de incluírem os fragmentos sobre Sócrates em seus nove volumes. Assim, parte das decisões de Diels, inspiradas em Hegel e Zeller, está hoje sob forte ataque (LAKS-MOST, 2016, p. 6).

⁵ “Assim esta filosofia não é passada; seu princípio é essencial e encontra-se em minha *Lógica*, no começo, logo depois do ser e do nada.” (HEGEL, 1978, p. 93).

Como é de conhecimento geral, Fink e Heidegger (1970) ministraram um curso sobre o “obscuro” em 1966/67. Trata-se do último curso de Heidegger em Freiburg, e ele exhibe um diálogo memorável, pleno de respeito e amizade, entre os dois grandes pensadores e herdeiros de Husserl. A discussão do jogo, todavia, está ausente aqui; o fragmento B52-DK é preterido em prol do tratamento de problemas ontológicos à primeira vista mais abrangentes. No seminário de 1943, intitulado *Der Anfang des abendländischen Denkens*, Heidegger discutira Heráclito e aludira ao problema do jogo, citando a anedota relatada por Diógenes Laércio (IX, 3), segundo a qual o filósofo ter-se-ia retirado para o templo de Ártemis a fim de jogar com as crianças, ao invés de discutir política com os adultos. É curioso que o fragmento B52-DK não apareça aqui. Entre outras coisas, Heidegger pensa que a anedota mostra como Heráclito evita tomar parte nos assuntos humanos (*politeúesthai*) e prefere, ao contrário, manter-se próximo dos deuses e aberto ao sagrado. O jogo é visto como uma atividade própria de Ártemis e, portanto, mais divina do que humana: sua dinâmica revelaria o constante desabrochar da *phýsis* (HEIDEGGER, 2018, p. 18ss). Em nenhum momento Heidegger cogita, como o prof. Lopes recorda oportunamente, que Heráclito possa estar usando o termo *pólis* para denominar um jogo da época.

O seminário de Heidegger e Fink foi imediatamente precedido pelo livro em que Fink discorreu sobre a ontologia do jogo: *Spiel as Weltsymbol* (1960). Apesar de já haver certa discussão anterior do tema, como o *Homo ludens* (1938) de Huizinga e o seminário de Heidegger exemplificam, é talvez a partir desse curso que o problema do jogo adquire estatuto filosófico no interior da tradição fenomenológico-hermenêutica.⁶ No mesmo ano, Hans G. Gadamer, o qual fez a resenha do livro de Fink (GADAMER, 1961), utilizará o jogo para descrever o acontecimento da obra de arte, em *Verdade e Método* (GADAMER, 2015, p. 154), um tema depois retomado no clássico livro de 1974: *A atualidade do Belo: arte como jogo, símbolo e festa* (GADAMER, 2009).

⁶ Há ainda outros exemplos da discussão sobre o jogo. Como sabido, Schiller (1999) já utilizara, em seu clássico livro sobre *A Educação estética do homem* (1794), a ideia de impulso lúdico (*Triebspiel*) como forma de mediar o constante antagonismo entre o impulso sensível (*sinnlicher Trieb*) e o formal (*Formtrieb*). A arte inteira nasceria desse impulso, assim como a educação capaz de moralizar o homem. Como a influência do classicismo alemão sobre autores como Fink, Heidegger e Gadamer é notória, pode-se imaginar que Schiller os tenha inspirado a resgatar o tema do jogo, para pensar alguns problemas filosóficos contemporâneos. No século XX, um dos mais prolíficos usos da ideia, que pode também ter inspirado algo do debate alemão, é o conceito de jogos de linguagem proposto por Wittgenstein (1999, I, 7), em seu clássico *Investigações Filosóficas* (1953).

No livro de Fink, o pensamento de Heráclito é discutido sob o viés da interpretação nietzschiana. Vale a pena ver seu comentário, a fim de entender melhor as afirmações acima sobre a tradição alemã. O trecho provém do texto *Oase des Glücks, Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, que teve grande repercussão, na época, por ser transmitido como preleção pela estação de rádio de Baden-Baden (1957). Ele integra o livro de 1960:

Das Phänomen des Spieles ist nun eine Erscheinung, die als solche schon durch den Grundzug symbolischer Repräsentanz ausgezeichnet ist. Wird vielleicht das Spiel zum gleichnishaften Schauspiel des Ganzen, zur erhellenden, spekulativen Weltmetapher? Dieser verwegene, kühne Gedanke ist wirklich gedacht worden. In der Morgenfrühe des europäischen Denkens stellt Heraklit den Spruch auf: „Der Weltlauf ist ein spielendes Kind, Brettsteine setzend — eine Königsherrschaft des Kindes“ (Fragment 52, Diels). Und nach 25 Jahrhunderten der Denkgeschichte heißt es bei Nietzsche: „— ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes“ — „die Welt ist das Spiel des Zeus [...]“ (Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen). (FINK, 1957, p. 50-51).

Nessa passagem, destaca-se aquilo que o prof. Lopes denomina “interpretação cosmológica do jogo”. O jogo é entendido metaforicamente como a armação da própria realidade: esta organiza-se segundo regras, porém, é dotada de certa gratuidade e amoralidade, ao menos na versão de Nietzsche. Para Fink, Heráclito visa o fato de que abertura “jocosa” da existência humana (*spielhafte Offentheit des menschlichen Daseins*) ao fundamento “lúdico” do Ser de todos os entes (*zum spielenden Seinsgrund*) revela, pois, o privilégio de tal existência em relação ao Ser. Noutras palavras, o ser humano pode compreender o desvelar do mundo como jogo, porque consegue pôr sua existência em correspondência (*entsprechen*) com o Ser, de tal modo que é capaz de vê-lo em suas regras, objetivos, movimentos etc. (FINK, 1957, p. 51-52).

Essa interpretação é uma elucubração inspirada em Heráclito. Se se mantém em mente que a filosofia não está casada com rigidez de uma única ciência, mas, como uma Cármen, pode desfrutar da beleza de diversos métodos, não há problema em admitir a originalidade de Fink. O problema estaria em pensar que suas considerações, conforme apresentadas a partir do contexto contemporâneo, tenham sido exatamente o que Heráclito pretendia dizer. É a partir disso que se acende o conflito entre filologia e filosofia. O artigo do prof.

Lopes tem o mérito de manter essas escolhas visíveis, sem ocultar as profundas consequências teóricas que acarretam.

Essas consequências nem sempre partem dos problemas em si, e muitas vezes pressupõem questões circunjacentes, as quais só se revelam com o tempo. A retomada dos pré-socráticos empreendida por Heidegger e seus discípulos, v.g., significou também um ferrenho comprometimento com a interpretação nietzschiana de Platão. Enquanto aqueles eram vistos como filósofos puros e ainda não metafísicos, este era concebido como a origem de toda a tradição filosófica e seus erros. Outras decisões motivavam esse movimento: ao preconizar o retorno aos pré-platônicos, Heidegger recusava o pensador que servia de modelo a seus colegas e adversários em Marburg, ou seja, ele se afastava assim do platonismo dos neokantianos (Natorp, Cohen e Cassirer). Isso teve como resultado uma visão bastante prejudicial de Platão, da qual Gadamer foi talvez o único a salvar-se, provavelmente por suas relações com Friedländer. Por exemplo, a abordagem fez com que tais pensadores subestimassem o fato altamente significativo de que Platão, na esteira dos sofistas e porventura de Heráclito⁷, desenvolveu importantes reflexões sobre o jogo. Eis o tema com o qual gostaria de findar este breve comentário, limitando-me aqui a mencionar algumas dessas reflexões.

Na *República*, Platão afirma que as crianças devem aprender brincando (*R.* 537a), e também ressalta que toda a atividade mimética é um tipo de jogo ou brincadeira (*paidiá*) (*R.* 602b8). Ou seja, além de utilizar o jogo em sua pedagogia, ele descreve toda a arte, como Schiller e Gadamer farão, séculos mais tarde, como um tipo de jogo. Ademais, como a criação do mundo é feita de maneira mimética – o demiurgo plasma no mundo material as cópias das ideias (*Tim.* 29a) – não é ocioso concluir que Platão, como Heráclito, imaginou quicá uma cosmologia do jogo. No *Fedro*, por sua vez, onde Platão reflete profundamente sobre tal tema (BARATIERI, 2014), ele concebe a retórica (*Phdr.* 262d, 265d) e toda a atividade de escrita (*Phdr.* 276d) como um jogo/brincadeira.

⁷ Como a comparação da *Apologia de Sócrates* com a *Apologia de Palamedes* revela, Platão sofreu profunda influência de Górgias, cujas obras deve ter conhecido muito bem. De modo geral, toda a retórica protréptica e ilusionista (*apátē*) que há nos *Diálogos* encontra precedentes claros nos sofistas. Assim, estou convencido de que ele pode ter aprendido com Górgias – que considerava seu discurso sobre Helena (*Hel.* 21) uma “brincadeira” (*paígnion*) – que o elemento lúdico é fundamental para uma pedagogia eficiente. Do mesmo modo, alguns elementos dessa ideia já se faziam presentes em Trasímaco, o qual, além de ter sido magistralmente retratado por Platão, na *República*, teria escrito uma série de discursos intitulados “Discursos jocosos” (*paígnia*) (A1-DK; D2).

Em última instância, isso significa que ele pode ter compreendido sua tarefa de escritor como um jogo/brincadeira e, por isso, alguns intérpretes contemporâneos têm enfatizado os elementos de diversão dos *Diálogos*, os quais cumprem relevante papel pedagógico e protréptico. Até mesmo o senso de humor ter-lhe-ia sido fundamental na composição de sua obra (ALTMAN, 2018). No *Parmênides*, por fim, os exercícios dialéticos realizados pelas personagens também são chamados de “jogo” (*Parm.* 137b), e seu caráter desportivo (*Parm.* 135d; 137a) é assinalado desde o início do diálogo.

Como no caso de Heráclito, trata-se de um exemplo da difícil relação entre filosofia e filologia. A perspectiva puramente filosófica, tal a dos pensadores alemães, é como que incapaz de explorar tais similaridades, pois que perfilhou de antemão a total incompatibilidade entre Platão e Heráclito postulada por Nietzsche. Noutras palavras, uma decisão simultaneamente teórica e política acaba por travar-lhes o caminho ao rico manancial de discussões gregas sobre o jogo. Por outro lado, a abordagem estritamente filológica tampouco garantiria maior correção à análise do problema. Embora pudesse reconhecer a origem e o parentesco das reflexões platônicas, ela não necessariamente entenderia a essência do jogar, o que só é possível através da elucidação conceitual que caracteriza o saber filosófico. Por tal motivo, Fink (2010, p. 231) já criticava a perspectiva meramente histórico-filológica, cuja concepção de jogo é ingênua e baseada tão-somente na familiaridade cotidiana com tal fenômeno.

Vista sob esse ângulo, parece que a solução de tal problema é aquela que percorre sutilmente, sem menção explícita, o texto do prof. Lopes: a filosofia e a filologia precisam tornar-se conscientes de sua interdependência. Noutras palavras, se a tarefa de interpretação é mesmo tão árdua e intrincada quanto as temíveis cabeças de uma Hidra de Lerna, a filosofia deve tornar-se Hércules, e a filologia, Iolau. Dessa aliança prolífica pode então surgir, de forma ao mesmo tempo exata e originária, o fabuloso legado dos antigos.

REFERÊNCIAS

- ALTMAN, W. H. F. **Ascent to the Good**. The Reading Order of Plato's Dialogues from Symposium to Republic. Lanham: Lexington Books, 2018.
- AMERIKS, K. Introduction: interpreting German Idealism. In: AMERIKS, K. (ed.). **The Cambridge Companion to German Idealism**. New York: Cambridge University Press, 2005.

BARATIERI, P. **Dialética, diálogo e retórica**: uma leitura do Fedro. 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2014.

BUTLER, E. M. **The tyranny of Greece over Germany**. Boston: Beacon Press, 1958.

DIELS, H.; KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Zürich: Weidmann, 1989.

FINK, E. **Oase des Glücks, Gedanken zu einer Ontologie des Spiels**. Freiburg/ München: Herder Druck/ Hanspeter Schmidt, 1957.

FINK, E. Play and Philosophy. In: FINK, E. **Play as Symbol of the World and Other Writings**. Transl. Alexander Moore and Christopher Turner. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2010. p. 229-233.

FINK, E.; HEIDEGGER, M. **Heraklit**. Seminar Wintersemester 1966/67. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970.

FRIEDLÄNDER, P [1954]. **Platone. Eidos. Paideia. Dialogos**. Presentazione e traduzione di Dario Fucci. Firenze: La Nuova Italia, 1979.

GADAMER, H. G. Spiel als Weltsymbol von Eugen Fink (Rezension). **Philosophische Rundschau**, v. 9, n. 1, p. 1-8, 1961.

GADAMER, H. G. (Hrsg.) **Um die Begriffswelt der Vorsokratiker**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

GADAMER, H. G. **Der Anfang der Philosophie**. Stuttgart: Reclam, 1996.

GADAMER, H. G. **Der Anfang des Wissens**. Stuttgart: Reclam, 1999.

GADAMER, H. G. **Die Aktualität des Schönen**: Kunst als Spiel, Symbol und Fest. Stuttgart: Reclam, 2009.

GADAMER, H. G. **Verdade e Método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 15ª edição. Tradução de Flávio P. Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HEGEL, G. F. W. Heráclito de Éfeso. Tradução de Ernildo Stein. In: SOUZA, J. C. (org.). **Os pré-socráticos**. Fragmentos, doxografia e comentários. **São Paulo: Abril Cultural, 1978**. p. 92-102.

HEIDEGGER, M. Alétheia. Heráclito, fragmento 16. Tradução de Ernildo Stein. In: SOUZA, J. C. (org.). **Os pré-socráticos**. Fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 123-136.

HEIDEGGER, M. **Heraclitus**. The Inception of Occidental Thinking. Logic: Heraclitus's Doctrine of the Logos. Translated by Julia Goesser Assaiante and S. Montgomery Ewegen. London/New York: Bloomsbury Academic, 2018.

HÖLSCHER, U. **Anfängliches Fragen**. Studien zur frühen griechischen Philosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

- HUIZINGA, J. **Homo ludens**. O jogo como elemento da cultura. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- LAÉRCIO, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário G. Kury. Brasília: Editora UnB, 1988.
- LAKS, A.; MOST, G. (ed.). **Early Greek Philosophers**. Introductory and reference materials. Cambridge, MA: Loeb Classical Library, 2016.
- LOPES, André Pereira Leme. Heráclito, B52 DK: contribuição à semântica do jogo. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 44, n. 1, p. 17 – 34, 2021.
- MOST, G. Heidegger's Greeks. **Arion: A Journal of Humanities and the Classics**, Third Series, v. 10, n. 1, p. 83-98, Spring/Summer 2002.
- NIETZSCHE, F. **Die Geburt der Tragödie**. Kritische Studienausgabe I. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH, 1988.
- NIETZSCHE, F. Heráclito. Tradução de Rubens R. T. Filho. In: SOUZA, J. C. (org.). **Os pré-socráticos**. Fragmentos, doxografia e comentários. **São Paulo: Abril Cultural, 1978**. p. 102-110.
- PLATÃO. **Platonis Opera. Tomus II** (org. John Burnet). New York: Oxford University Press, First Published 1901.
- PLATÃO. **Platonis Opera. Tomus IV** (org. John Burnet). New York: Oxford University Press, First Published 1902.
- PLATÃO. **Platonis Opera. Tomus III** (org. John Burnet). New York: Oxford University Press, First Published 1903.
- PLATÃO. **Platonis Opera. Tomus I** (org. E. A. Duke *et alii*). New York: Oxford University Press, 1995.
- SAFRANSKI, R. **Romantismo**: uma questão alemã. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- SCHILLER, F. Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In: SCHILLER, F. **Theoretische Schriften**. Köln: Könnemann, 1999. p. 250-348.
- TAMINIAUX, J. **La nostalgie de la Grece a l'aube de l'Idealisme Allemand**. La Haye: Martinus Nijhoff, 1967.
- VEGETTI, M. **Um paradigma no céu**: Platão político, de Aristóteles ao século XX. São Paulo: Anablume, 2010 (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental, 4).
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, U. Filologia do futuro! Primeira Parte. In: MACHADO, R. (org.). **Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 55-79.
- WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

ENGLER, M. R.

ZELLER, E. **Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie.** Vierte Auflag.
Leipzig: O. R Reisland, 1893.

Recebido: 08/12/2020

Accito: 13/12/2020

CIBERCULTURA E EDUCAÇÃO: PONTOS E CONTRAPONTO ENTRE A VISÃO DE PIERRE LÉVY E DAVID LYON

Angela Luzia Miranda¹

Resumo: O artigo visa a confrontar o visível otimismo de Pierre Lévy sobre a cibercultura como espaço de produção da inteligência coletiva e da educação para a democratização social, com a postura crítica de David Lyon acerca da cultura da vigilância e seus efeitos sociopolíticos, na era da cibercultura. De cunho filosófico e qualitativo, cuja fonte de pesquisa é essencialmente bibliográfica, trata-se de um estudo comparativo que busca estabelecer as diferenças elementares entre a postura de Lévy e Lyon sobre a cibercultura. Em consequência, e reconhecendo as teses de Lyon sobre a ilusão do anonimato e os riscos do fim da privacidade, na era da cibercultura, o estudo termina por apontar alguns indicativos sobre as novas práticas educativas nesse contexto.


Palavras-chave: Cibercultura. Educação. Ciberdemocracia. Vigilância.

Nossos avatares semânticos querem nos dar a oportunidade de refletir sobre nossa experiência de vida, proteger nossa saúde, planejar melhor nossos empreendimentos cognitivos, gerenciar nossas relações sociais.

(LÉVY, 2016, p. 140).

A vigilância suaviza-se especialmente no reino do consumo. Velhas amarras se afrouxam à medida que fragmentos de dados pessoais obtidos para um objetivo são facilmente usados com outro fim.

(BAUMAN; LYON, 2013, p. 3).

¹ Doutora em Filosofia e Professora Associada da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN – Brasil. Coordenadora do Grupo de Estudos *Phrónesis*: Estudos em Filosofia, Ciência, Tecnologia e Sociedade.  <https://orcid.org/0000-0002-4516-7301> E-mail: angelalmiranda@gmail.com. Em seu projeto inicial, esse estudo contou também com a colaboração de Diego Silveira Souza, doutorando em Neurociências da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.04.p45>



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

INTRODUÇÃO

Representa a cibercultura um espaço democrático e de produção do conhecimento para o exercício da cidadania? E, em consequência, que papel cumpre a educação, no contexto da cibercultura? Desde o surgimento das chamadas tecnologias da informação, tais questões têm pautado a discussão sobre os novos rumos da sociedade e da educação. Sobre sua avaliação, de um lado, tem-se o argumento dos seus entusiastas e otimistas, como é o caso da teoria precursora sobre cibercultura e ciberdemocracia de Pierre Lévy. Por outro lado, outros estudiosos do assunto, como David Lyon, têm manifestado profunda preocupação com os rumos dessa nova dimensão da tecnologia e seus efeitos sociais, políticos e educativos para as sociedades informatizadas. O presente artigo, portanto, trata de abordar tal problemática, submetendo a posição otimista de Lévy (1999, 2000, 2003, 2010, 2014a, 2014b, 2016, 2017) a respeito da cibercultura como espaço de produção da inteligência coletiva ao crivo e análise crítica, particularmente representados pela leitura de Lyon (1994, 2006, 2015) sobre a cultura da vigilância e a ilusão do anonimato e da privacidade na cibercultura, seguida de perto pela leitura de Bauman (BALMAN; LYON, 2013; RAMONET, 2016; ASSANGE, 2013, 2015; HARARI, 2016; MATTELART; 2006; RÜDIGER, 2011).

De caráter filosófico, bibliográfico, comparativo e analítico, este estudo busca primeiramente identificar, através de uma leitura revisitada e atualizada do pensamento de Lévy, os conceitos e relações que o autor estabelece entre cibercultura, ciberespaço, ciberdemocracia, inteligência coletiva (e reflexiva) e a educação em direção a uma sociedade da informação e do conhecimento. Em seguida, procura-se promover o contraponto, com as teses apresentadas por Lyon sobre a cultura da vigilância e suas implicações sociopolíticas, no contexto da cibercultura.

Contudo, mais que oferecer um estudo comparativo sobre tal problemática, o propósito deste trabalho é também o de indagar, em consequência, o que significa educar para o exercício da cidadania, na era da cibercultura. Desde um ponto de vista filosófico, em nosso entendimento, a práxis educativa nesse contexto deve ir muito além do mero “exercício de uma nova cidadania de *software*”, como postula Lévy (2016, p. 139), já que requer uma postura baseada na “contravigilância” para a garantia e proteção de direitos fundamentais, como reivindica Lyon (2015).

1 A CIBERCULTURA COMO ESPAÇO DEMOCRÁTICO DE PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO

Reconhecido pela sua postura otimista em relação à cibercultura e à ciberdemocracia, desde que se tornou mundialmente reconhecido pelo lançamento de suas obras *Inteligência Coletiva*, em 1994 (1999), e *Cibercultura*, em 1997 (2000), o filósofo e educador Pierre Lévy tem contribuído significativamente para o avanço das ciências da informação e para o incremento da educação por meio da cibercultura. Para ele, é na esfera da virtualidade, onde hoje se produz o conhecimento, que também se gesta o espaço da cibercultura. Lévy (1999, p. 17) define a cibercultura como “o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço.” O ciberespaço requisita uma comunicação interativa e comunitária, a qual, por sua vez, possibilita a abertura para a criação de um tipo de inteligência que se torna coletiva. Daí o surgimento de um novo modo de cultura baseado na troca informacional e interativa do ciberespaço, a cibercultura.

Mas o ciberespaço não é somente a infraestrutura técnica que alberga as tecnologias da informação. Mais que isso, o ciberespaço “propõe uma liberdade de expressão e de navegação, na esfera informacional, infinitamente maior do que todas as outras mídias anteriores e, simultaneamente, uma ferramenta sem precedente de inteligência coletiva.” (LÉVY, 2003, p. 32; LEMOS; LÉVY, 2010, p. 55). Segundo Lévy (2000, p. 28), é a inteligência coletiva

[...] uma inteligência distribuída por toda parte, incessantemente valorizada, coordenada em tempo real, que resulta de uma mobilização efetiva das competências, tendo como objetivo o reconhecimento e o enriquecimento mútuos das pessoas, e não o culto de comunidades fetichizadas ou hipostasiadas.

Logo, a inteligência coletiva não está restrita a uns poucos privilegiados: ela pertence à humanidade. Seu ambiente é o do ciberespaço, que “[...] suporta tecnologias intelectuais que amplificam, exteriorizam e modificam numerosas funções cognitivas humanas.” (LÉVY, 1999, p. 157). Assim, na cibercultura, há espaços de conhecimentos abertos, contínuos, em fluxo, não lineares, adaptando-se de acordo com os objetivos e contextos. Nessa nova dinâmica de espaço de produção do conhecimento, observa Lévy (2003, p. 85), “as novas redes de comunicação transformaram a Terra numa única zona regional centrada na metrópole ciberespacial.” Portanto, é nesse contexto

virtual de troca de informações, armazenamento de dados, intercâmbio de saberes, que a democracia e o ciberespaço se geram mutuamente, formando, pois, a ciberdemocracia.

O ciberespaço se transforma, então, numa esfera das decisões públicas e coletivas dos cidadãos, onde o computador – e, com ele, todas as outras formas de tecnologias informacionais – é uma ferramenta necessária na mediação e constituição desse novo modelo societário (LÉVY, 2000, p. 67). Nele, os indivíduos agem e interagem coletivamente, numa espécie de democracia direta, na qual as decisões podem ter a magnitude e a extensão, inclusive, do poder de Estado. Trata-se de uma nova identidade política dos cidadãos, que figurariam numa paisagem política em constante movimento, “[...] pelo apoio que daria a determinados problemas (que eles julgam prioritários), a determinadas posições (as quais eles aderem) e a determinados argumentos (que eles retomam por conta própria).” (LÉVY, 2000, p. 65).

O caso da Primavera Árabe, em 2011, poderia ser um exemplo emblemático nesse sentido. Vale lembrar que, na tentativa de coibir o movimento iniciado através das redes sociais, o presidente Mubarak chegou a emitir a ordem de desligar a rede. Tarde demais, considerando seu efeito virtual e potencialmente universal, o qual transcendia a jurisdição e o espaço físico do Estado-nação. Nisso se confirmam os aspectos ressaltados por Lévy acerca da inteligência coletiva, numa ciberdemocracia planetária de livre expressão e possibilidades. De acordo com suas previsões, ocorrerá um enfraquecimento dos limites territoriais dos Estados-nação e, conseqüentemente, uma unificação das culturas numa cibercultura universal. A inteligência coletiva propiciará esse futuro, de trocas e comunhão da comunidade mundial: um autêntico espaço de ciberdemocracia. Essa posição de Lévy, diga-se de passagem, é também corroborada pelas Nações Unidas. Num relatório publicado em 2011 sobre o direito de acesso à internet (em plena efervescência da Primavera **Árabe**), a ONU sustentava: “[...] a Internet é um dos instrumentos mais poderosos do século 21 para o aumento transparência na condução dos poderosos, o acesso à informação, e para facilitar a participação ativa dos cidadãos na construção de sociedades democráticas.” (NAÇÕES UNIDAS, 2011).

Por outro lado, o filósofo francês também tem consciência dos seus riscos, inclusive, o risco da ciberdemocracia se tornar uma “ciberditadura”. Contudo, em resposta a essa questão, Lévy (2014a) sustenta que, apesar dos riscos inerentes, não devemos temer o uso da rede e, sim, controlar seus riscos. Ou seja, o controle desses riscos deve permanecer em poder do próprio usuário. Ocorre que, por vezes, observa o próprio Lévy, o usuário prefere ter

medo do controle, ao invés de usar e praticar o poder que já tem. A segunda alternativa seria um modo de empoderar-se da própria rede.

Com vistas a esses condicionantes, o filósofo e educador francês aposta em um modelo de educação que deve garantir a nova forma de produção do conhecimento baseada na inteligência coletiva, cujas ferramentas são as tecnologias digitais. Tais tecnologias, por suposto, têm consequências e influências em todas as esferas da dimensão humana, as quais vão muito além da educação, posto que também perpassam as relações de trabalho e a vida em sociedade, como sistemas de formação e sistemas de reconhecimento. Daí a aposta de Lévy (1999, p. 208) nesse novo modelo de sociedade: “Estou profundamente convencido de que permitir que os seres humanos conjuguem suas imaginações e inteligências a serviço do desenvolvimento e da emancipação das pessoas é o melhor uso possível das tecnologias digitais.”

Acreditando piamente no poder da “inteligência coletiva” e passados mais de vinte e cinco anos desde o surgimento do conceito, na atualidade, Lévy tem-se dedicado a desenvolvê-lo e ampliá-lo, passando a acrescentar o termo “reflexiva”. Segundo ele, a inteligência coletiva impulsiona o desenvolvimento humano e, ao aprimorá-la, chegaremos, enfim, a um “ciclo virtuoso auto-organizado” (LÉVY, 2014b, p. 18). A interconexão da humanidade com a internet, o desenvolvimento da economia do conhecimento, a ascensão da computação em nuvem (*cloud computing*) e do *big data* são indicadores do aumento da nossa capacidade cognitiva e evidenciam a passagem do caminho que nos levará a um outro estágio de inteligência mais avançada, atingindo a reflexividade, avalia Lévy (2014a).

Considerando que esta tem sido a orientação estratégica que atualmente tem direcionado suas pesquisas, Lévy avalia que a inteligência coletiva reflexiva impulsiona a etapa do conhecimento auto-organizado que atingirá uma metalinguagem comum. Baseando-se em torno da conexão com a internet e o uso intensivo da tecnologia, tal forma potencializará nossas capacidades de aprendizado pessoal e social. Assim explica Lévy (2016, p. 139):

As mídias sociais (blogs, wiki, jogos multi-player e redes de todos os tipos) estão sendo cada vez mais usadas para aprendizado formal (escolas, universidades) e aprendizado informal (comunidades de prática, redes individuais de aprendizado, etc.). O uso de uma metalinguagem comum busca construir pontes entre sistemas nacionais de concessão de diplomas, entre disciplinas, entre trajetórias formais e informais.

Avalia ainda que esta será “[...] a era tecnológica mais avançada do conhecimento reflexivo, com seu ideal de inteligência algorítmica” (LÉVY, 2014b, p. 24), e as tecnologias da informação ocupam um papel preponderante nesse circuito da consciência reflexiva, uma vez que contribuem para acelerar seu processo. Desse modo, o conhecimento reflexivo, produto da era tecnológica, ocorre na medida em que há o aumento técnico da cognição. Isso significa que teremos um conhecimento baseado em princípios mais transparentes e métodos científicos mais aperfeiçoáveis do que temos hoje, graças ao meio algorítmico.

Trata-se, portanto, de atingir a inteligência algorítmica, a qual, em suma, significa o surgimento do conhecimento reflexivo por meio da criação de uma ciência matematizada da inteligência humana, incluindo a metalinguagem (LÉVY, 2014a, 2017). Para o pensador francês, a novidade está em que o conhecimento reflexivo é um conhecimento que conhece a si mesmo e “[...] surge da multidão de ações humanas imersas no espaço e no tempo” (LÉVY, 2014b, p. 25), numa forma de ciberdemocracia universal, que vai muito além dos limites espacial e dos guetos de uns poucos esclarecidos, detentores do conhecimento como outrora.

A considerar o aumento técnico da cognição e a “inteligência algorítmica” na esfera pública da cibercultura e da ciberdemocracia universal, as reflexões mais recentes de Pierre Lévy apontam para uma sociedade baseada na elevada concentração de dados (*the data-centric society*), onde o grandioso tráfico humano de dados decorrentes do uso das redes sociais virtuais propiciará, no futuro, a criação e o “[...] exercício de uma nova cidadania de *software*” (LÉVY, 2016, p. 139), pois é no campo do *software* que haveremos de intermediar nossas relações, seja no âmbito social, seja no político ou econômico, incluindo o educativo como meio de aprendizagem. Nessa perspectiva, eis o prognóstico de Lévy (2016, p. 140) quanto à esfera pública e aos direitos de acesso de dados:

No futuro, nossas interações com dados, algoritmos e redes exigem a construção ou modelagem de uma nova camada de nossa subjetividade. No campo sensorial dilatado da civilização do futuro, simulação digital e realidade aumentada vão se misturar com fluidez e darão origem a ecossistemas de ideias geradas pela inteligência algorítmica em torno de pessoas, comunidades, lugares, objetos concretos e temas de aprendizagem.

Assim, o papel da educação será o de oportunizar o processo contínuo de crescimento e fluxo deste “ecossistema de ideias”, o qual, de modo interativo, garantirá o armazenamento e o controle de dados informacionais jamais vistos na história da humanidade. Isto não se dará somente em torno de grupos e comunidades, mas também em torno do próprio indivíduo, configurado como um “avatar semântico” e explicado pelo educador da era do virtual nos seguintes termos:

Eu designo o ecossistema de ideias que diz respeito a uma pessoa pelo termo avatar semântico. Esta aura brilhante quer exibir em um modo holográfico (por exemplo, usando o vidro do Google) os dados que os indivíduos produzem, coletam e analisam, os algoritmos que eles criaram e os que eles usam, as conexões que eles definem. Nossos avatares semânticos querem nos dar a oportunidade de refletir sobre nossa experiência de vida, proteger nossa saúde, planejar melhor nossos empreendimentos cognitivos, gerenciar nossas relações sociais. (LÉVY, 2016, p. 140).

2 A CIBERBULTURA E A CULTURA DA VIGILÂNCIA

A “aura brilhante” que Lévy projeta em nossos “avatares semânticos” do futuro rumo à sociedade do conhecimento é vista por vários estudiosos do assunto com certa desconfiança. Trata-se de um utopismo de tipo tecnoliberal, por depositar total confiança na resignificação da tecnologia, avalia Rüdiger (2011, p. 159ss). Logo, o próprio conceito de inteligência coletiva de Lévy também é passível de críticas, porque se configura como uma manobra do filósofo entusiasta da tecnologia que consiste em retirar a “inteligência” do ser e da consciência social para lançá-la no plano meramente tecnológico. Ou seja, o coletivo dessa inteligência se encontra não no plano da sociedade, todavia, no plano da tecnologia (MIÈGE, 2009, p. 18; MATTELART, 2006, p. 71, BEZERRA, 2017).

Por isso, a ciberdemocracia pensada por Lévy nada mais é do que a criação fantasiada e ingênua de um ciberespaço livre de controle pelos sistemas de poder, onde a “inteligência coletiva”, mediada pela tecnologia, passa a ser uma “inteligência sem sujeito” (RÜDIGER, 2011, p. 167). A igual modo, Barreto (2005, p. 121) argumenta que, ao usar o termo “inteligência coletiva”, Lévy fez referência “[...] a uma consciência coletiva, solidária, formada a partir do compartilhamento de ideias, mas desconsiderou que a produção de fato ocorre num espaço social real em que sujeitos interagem.” Ou seja, não se pode prescindir, na produção do conhecimento, do sujeito produtor do

conhecimento e seu espaço de interação entre sujeitos, posto que a rede em si é depositária do conhecimento, mas não produtora dele.²

Se os conceitos e teorias de Pierre Lévy sobre a cibercultura como espaço da ciberdemocracia e de produção de novas formas de conhecimento despertam tais suspeitas, ainda mais se evidenciam seus limites, se levarmos em conta as observações oportunas para o propósito do nosso estudo, elaboradas pelo sociólogo David Lyon (1994, 2006, 2015) sobre o que ele denomina a “cultura da vigilância”, seguidas de perto por outros autores, como Bauman (BALMAN; LYON, 2013), Ramonet (2016), Harari (2016), Assange (2013, 2015), Greenwald (2014), entre outros.

Segundo Lyon, na sociedade atual, a vigilância se caracteriza pela coleta de informações, com o objetivo de controlar algo ou alguém, e, no contexto da cibercultura, dá-se, sobretudo, pelo uso dos dispositivos eletrônicos. A “[...] maneira como usamos esses dispositivos afeta o quanto a vigilância atinge o sucesso” no mundo de hoje, observa Lyon (2015, p. 3). Contudo, para entender com mais amplitude o estado da questão da vigilância, na sociedade atual, haveremos de retroceder um pouco na história, a fim de compreender as metamorfoses do sentido da vigilância.

Lyon identifica três estágios, coordenados por três grandes esferas de vigilância moderna: o Estado, a Sociedade e a Cultura. A primeira fase caracteriza-se pelo “Estado de Vigilância” ou um Estado Orwelliano, também conhecida como vigilância em massa. A visão clássica, eternizada no livro de George Orwell, *1984* (2009), com agentes públicos vigiando todos os cidadãos, utilizando a tecnologia estatal, e onde todas as ações são coordenadas por um poder centralizado, é descrita pelo conceito de panóptico, identificado por Foucault ainda nos anos setenta, em sua obra *Vigiar e Punir* (2013).

Na segunda fase, verifica-se um alargamento do poder de vigiar para o âmbito da “Sociedade de Vigilância”. Nesse momento, o monopólio da vigilância estatal diminui, tendo, agora, outros agentes não-públicos que se ocupam da vigilância, embora persistam as estruturas hierárquicas centralizadas e os agentes treinados para vigiar. Um exemplo é a atuação das

² Ciente de outras críticas de que padece o pensamento de Lévy, além das já mencionadas aqui (como a visão iluminista de emancipação pela educação, o conceito de universalização do espaço do saber, a utopia planetária), as quais, infelizmente, não podemos tratar neste artigo, em vista do espaço e do objeto deste estudo. Assim, para o aprofundamento do assunto, no Brasil, indicamos a obra de Francisco Rüdiger (2011), especialmente o Capítulo VII, que trata da *Tecnoutopia liberal humanista de Pierre Lévy*, além da obra de Mattelart (2006).

grandes corporações compartilhando dados dos usuários. Ou seja, trata-se do compartilhamento de informações pessoais para fins comerciais, com a geração de propagandas personalizadas.

Na atualidade, atingimos também a “Cultura de Vigilância”. Nesse estágio, “[...] a vigilância não é apenas sofrida por nós, se não que também participamos dela”, salienta Lyon (2015, p. 3). Portanto, aqui se modificam os agentes da vigilância, não mais identificados num único polo. Trata-se de um sentido de vigilância ao que Lyon costuma denominar “ban-óptico” (todos vigiam todos) e “sinóptico” (muitos vigiam poucos), em contraposição ao primeiro estágio, caracterizado por Foucault como “pan-óptico” (onde poucos vigiam muitos) (LYON, 2006, p. 3-20). Ou seja, o panóptico original, com sua estrutura física, está restrito a ambientes educacionais, industriais e prisionais, no entanto, o conceito sofreu ressignificação diante da nova realidade virtual, daí o sentido de “ban-óptico”.

Assim, a vigilância contemporânea é mais difusa, posto que se encontra disseminada culturalmente e sem centro decisório controlador. Cada usuário da tecnologia da informação pode, em tese, exercer a atividade de vigiar. As pessoas podem “espionar”, “espionar”, “investigar” as atividades cotidianas do outro. E isso tudo com a colaboração desse outro, já que ele mesmo compartilha publicamente suas atividades nas redes sociais, de livre e espontânea vontade. Por conseguinte, o próprio usuário é um colaborador, através do uso peculiar de dispositivos que servirão para o seu rastreamento pessoal, como *smartphones*, *tablets*, relógios inteligentes, pulseiras conectadas ou outros dispositivos vestíveis.

Dentro desse marco atual da vigilância que agora atinge os patamares da cultura, por exemplo, “[...] o Facebook facilitou novos níveis de vigilância do consumo, agora baseados nos autos relatos de gostos e preferências” (LYON, 2015, p. 29) e, assim, os usuários não se percebem controlados e têm a ilusão da liberdade de escolha, mas, em verdade, elas são feitas pelos algoritmos do Facebook. Essa rede social, portanto, oferece recompensas sociais que a todos nos agradam, no contexto da cibercultura: gratuidade, instantaneidade, facilidade, sociabilidade etc. E é aí onde mora o perigo, segundo Assange (2013, p. 46), porque o Facebook “[...] é um jeito de deixar as pessoas à vontade com o fato de estarem revelando seus dados pessoais.” Ou seja, esse fenômeno não se restringe a uma questão prática do indivíduo, de utilização das ferramentas tecnológicas que aparentemente e despretensiosamente facilitam nossa vida social. Trata-se, em última instância, de um fenômeno que diz respeito à nossa

condição humana, de controle por meio da vigilância; é o panóptico perfeito, observa Assange (2013).

Essa forma de vigilância e controle põem à prova a utopia da ciberdemocracia de Lévy, porque uma das questões cruciais apontadas neste contexto da cibercultura diz respeito justamente ao âmbito da privacidade e ao direito à liberdade do indivíduo, os quais são fundamentais e têm custado tão caro à democracia. Os serviços de redes sociais gratuitos, por exemplo, além de esconderem por trás um elevado custo social (LÉON, 2014, p. 2), não são tão gratuitos quanto parecem. A rede livre e gratuita, a qual ironicamente costumamos chamar *FreeNet*, parece não ser tão livre assim, afinal, se não pagamos por um serviço, somos o próprio produto desse serviço (RAMONET, 2016).

Nesse sentido, vivemos um novo regime de mediação da informação, no qual existe constante vigilância dos passos virtuais para fins econômicos ou políticos, com a consequente personalização da experiência digital. Esta, por sua vez, requisita uma rede de profissionais altamente capacitados, que vão desde engenheiros, passando por psicólogos e profissionais do *marketing* etc, com o objetivo de criarem algoritmos de classificação digital, definindo “[...] a escolha da informação que será disponibilizada ao usuário de uma plataforma digital.” (BEZERRA, 2017, p. 79).

Em suma, projetada pelos indivíduos ante os dados que produzem, coletam e analisam, a “aura brilhante” dos nossos avatares semânticos desejada por Lévy é também uma forma de controle sobre o próprio indivíduo. Isso, por um lado; por outro, e se contrapondo ao otimismo de Lévy, Assange (2015, p. 57) alerta que o avanço da tecnologia da informação “[...] prenuncia a morte da privacidade para a maioria das pessoas e aproxima o mundo do autoritarismo.”

Sobre esses aspectos da cultura da vigilância apontados por Assange, ainda voltaremos a refletir mais adiante. Mas, a esta altura e diante dessa nova faceta da vigilância que se forma e se realiza, no âmbito difuso da cultura, cabe a pergunta que nos remete ao próprio contexto deste estudo: as tecnologias digitais, em efeito, são tecnologias que possibilitam o conhecimento, na era da cibercultura, a liberdade do indivíduo e o alcance em larga escala da ciberdemocracia, como pretende Lévy? Ou melhor seria dizer que se trata de tecnologias de controle, disfarçadas em formato de diversão oferecidas pela indústria cultural?

No que concerne a essas formas disfarçadas de tecnologias de controle em formato de diversão, Lyon (2015, p. 4) é ainda mais provocador: “Podemos imaginar Orwell revirando-se do seu caixão: nos tornamos todos Wilson Smiths e amamos o *Big Brother*.” Com razão, o *reality show* e seu grande público só têm sentido nessa “sociedade do espetáculo”, protagonizada e profetizada já no final dos anos sessenta do século passado por Guy Debord, onde o espaço privado se torna público, por meio da vigilância da tela e em tempo real. Numa afirmação esclarecedora, Debord (2003, p. 17) assim descreve o espetáculo, nessa sociedade: “Sua única mensagem é: ‘o que aparece é bom, o que é bom aparece’.” É nela que se apela para o efeito otimista e positivo ligado à diversão, numa espécie de novela interativa com a participação pública na esfera privada. “É a vida concreta de todos que se degradou num universo *especulativo*”, acrescentaria Debord (2003, p. 19).

A projeção feita por Guy Debord adquire agora, no contexto da cibercultura, novos contornos, visto que, além da vida concreta que se degrada no universo especulativo, tem-se ainda o papel exercido pela cultura consumista na vigilância contemporânea, indicada por Bauman como “vigilância líquida”. No contexto atual da “modernidade líquida” – termo também cunhado por Bauman (2001) como a metáfora perfeita para designar a sociedade baseada na fluidez das relações humanas e sociais, onde tudo é efêmero e adquire uma velocidade vertiginosa –, o monitoramento dos usuários de redes sociais e a venda dos seus dados fazem parte da própria existência desse tipo de negócio, fluido, rápido e versátil.

No contexto da vigilância líquida, as pessoas promovem a si mesmas e têm suas informações comercializadas pelas companhias. E, tal como sublinha Bauman, o “[...] consumo é um investimento em qualquer coisa – que importa para o ‘valor social’ do indivíduo e sua auto-estima.” (BAUMAN; LYON, 2013, p. 13). Assim, o propósito do consumo não é a satisfação das necessidades e desejos, porém, o reconhecimento da não-decisão livre e consciente dos indivíduos/consumidores, os quais buscam apenas se adequar como “mercadorias vendáveis”, fugindo do medo de inadequação social. Bauman identifica, nesse fenômeno social, a “comoditização” ou a “recomoditização” do consumidor, ou seja, os membros “[...] dessa sociedade são eles mesmos consumidores e *commodities*.” (BAUMAN; LYON, 2013, p. 32-33).

Com efeito, nesse contexto, a vigilância dos consumidores se torna um negócio e caracteriza uma espécie de servidão voluntária dos usuários, porque,

passivamente, alimentam os bancos de dados das empresas e ainda se sentem gratos e recompensados, quando recebem sugestões – baseadas obviamente no histórico que eles próprios construíram. O exemplo, da plataforma Google, faz todo sentido aqui:

Cada comentário em um blog representa mais informação para o crawler do Google indexar, para ajudá-lo a fornecer melhores resultados nas buscas. Cada clique no Google Maps representa mais informação sobre o comportamento do consumidor e cada e-mail no Gmail é um indicativo de nossa rede humana de conexões, e o Google pode usar tudo isso para inventar novos produtos ou só vender melhor os anúncios. (ANDERSON, 2009, p. 127).

Seria este, porventura, o “brilho” do nosso avatar semântico? A aparente mágica que nos surpreende, posto que surgida de repente na nossa tela, através dos anúncios publicitários escolhidos à nossa medida, é apenas o *marketing* digital moderno. “A cada dia, o Google anota nossas buscas, estimulando estratégias de marketing customizadas” (BAUMAN; LYON, 2013, p. 1), e essa manipulação da escolha se dá pela sedução, e não pela coerção, pois, enquanto nesta, de fato, existe uso da força e eliminação da escolha, no caso da primeira, o indivíduo tem papel ativo de colaboração, de autopromoção.

Podemos asseverar, então, que estamos numa sociedade confessional, na qual “[...] a exposição pública do privado é uma virtude e obrigação.” (BAUMAN; LYON, 2013, p. 31). Nesse sentido, não se trata apenas da “invasão” da privacidade, mas da própria “evasão” da privacidade, já que esta é propagada e promovida pelo próprio usuário. Numa acertada observação sobre esses novos contornos da vigilância, Lyon (BAUMAN; LYON, 2013, p. 2-3) sentencia:

A vigilância suaviza-se especialmente no reino do consumo. Velhas amarras se afrouxam à medida que fragmentos de dados pessoais obtidos para um objetivo são facilmente usados com outro fim. A vigilância se espalha de formas até então inimagináveis, reagindo à liquidez e reproduzindo-a. Sem um contêiner fixo, mas sacudida pelas demandas de “segurança” e aconselhada pelo marketing insistente das empresas de tecnologia, a segurança se esparrama por toda parte.

As demandas de “segurança”, providencialmente anunciada por Lyon, adquirem total sentido, quando analisamos a situação da vigilância no plano público e político. Por isso, além da análise da vigilância no âmbito privado

da cultura do consumo, devemos lembrar ainda que a vigilância e o *Big Data* não existem isolados. Muito pelo contrário, as grandes bases de dados “[...] são produtos dos sistemas políticos, econômicos e tecnológicos” e servem aos interesses da vigilância, ao que Lyon (2015, p. 55, 69) denomina *Big Data Surveillance*, ou vigilância pelo *Big Data*.

No caso dos sistemas econômicos, os dados na era do *Big Data* são vistos como material bruto para os negócios e elemento vital para a economia, sendo utilizados para criar novas formas de valores econômicos (MAYER-SCHONBERGER; CUKIER, 2013, p. 5ss). No caso dos sistemas políticos, sabemos que, pelas revelações recentes dos casos *Wikileaks* e *Snowden*, a coleta massiva de metadados foi amplamente utilizada pelo serviço de espionagem do governo norte-americano (GREENWALD, 2014). E, ainda que o discurso estatal vigente insista em afirmar que a vigilância vem se expandindo como resposta do Estado à segurança internacional e ao terrorismo global (LYON, 2006), na sociedade da cultura da vigilância, todos e cada indivíduo são alvos, pois os metadados permitem rastrear e saber quem fala, com quem e por quanto tempo. Logo, isso seria já suficiente para identificar as pessoas e prever seus comportamentos, já que os metadados são “altamente pessoais”, avalia Lyon (2015, p. 83).

Contudo, se as informações trazidas pelos casos *Assange* e *Snowden* se tornaram publicamente reveladoras do potencial manipulador dos dados dos cidadãos, usuários da rede pelos órgãos governamentais, mais preocupante ainda é a aparente apatia dos usuários. Por isso, ademais da privacidade, a ilusão do anonimato também é merecedora de atenção, no contexto da cibercultura. Um exemplo dessa situação aparece ilustrada no documentário *FreeNet* (2016), quando perguntado aos usuários se eles se incomodavam com a exposição aberta de seus dados pessoais na rede. Primeiro, todos respondiam dizendo que não tinham nada a esconder. Porém, quando indagados se se poderia deixar um microfone aberto para captar suas falas, numa mesa de um restaurante, todos foram unânimes em dizer que não permitiriam. A mesma reação de desconfiança e negatividade foi apresentada pelos usuários, quando indagados se aceitariam receber do correio postal uma carta aberta. Todos sabiam que se tratava de uma violação de direitos individuais, digna de reprovação.

Todavia, o que revelam esses modos distintos de comportar-se? Nas três situações descritas, todas evidenciam a flagrante exposição de dados pessoais e sua possível manipulação para fins alheios aos do indivíduo. Entretanto, no

caso da exposição virtual, parece que tal risco se torna menos perceptível aos olhos do usuário. Ou seja, a virtualidade tem sido, inclusive, capaz de camuflar mais e melhor esses riscos, o que a credencia a obter passivamente as bênçãos e as *benesses* de seus usuários, os quais, ingenuamente, preferem acreditar ser este um espaço neutro, inclusive, reafirmando e propagando aos “quatro ventos” o discurso da democracia digital.

A situação do armazenamento de dados pessoais, como o uso ingênuo da *cloud computing*, é emblemático nesse sentido. Lyon adverte que fortaleza é a melhor metáfora que define a ação *cloud computing*, porque, quando um usuário faz *upload* dos seus dados para a “nuvem”, em realidade, está enviando cópia dos seus arquivos para os servidores de uma empresa que tem localização geográfica específica. Por isso, de um modo categórico, Lyon (2015, p. 34) é enfático: “Pense em ‘Fortaleza’, não em ‘Nuvem’.” As pessoas pensam em nuvens como algo imaterial, dando a impressão desprezível de que as informações estão “nas nuvens”, como se estivessem por aí, sem lugar preciso. Ou seja, “[...] o ciberespaço não está ‘separado’ do mundo real. Existe uma falsa ideia de separação entre o mundo ‘online’ e ‘offline’. Tal visão pode produzir uma certa irresponsabilidade entre os usuários.” (LYON, 2015, p. 42).

Em verdade, o discurso da democracia digital (ou a ciberdemocracia de Lévy) esconde o seu lado mais perverso, pois, em troca da liberdade, de usar livremente a rede, por exemplo, o usuário pensa estar em segurança, quando fornece seus dados pessoais. E, no fim das contas, tal como adverte Ramonet, num instigante escrito titulado *O império da vigilância* (2016), o usuário nunca estará seguro, e ainda por cima será usurpada sua liberdade, na medida em que fragmentos de seus dados pessoais obtidos poderão ser usados para direcionar suas escolhas. Do mesmo modo, é um ledô engano pensar que dominamos a rede; ela, sim, já nos domina, porque nos mantém atados a ela, de tal maneira que até mesmo nas atividades mais triviais do dia a dia cada vez mais dependemos dos seus serviços, por isso, revelamos nossos dados e consentimos (tacitamente ou não) o seu uso. Por isso, sustenta Ramonet (2016), a democracia digital é um discurso para enganar “tontos”. Nada mais apropriado para entender o seu contexto que a afirmação de McLuhan (1994), considerado por muitos como o profeta da era digital: nesse modelo societário, o meio é a mensagem, porque é também o seu conteúdo. Ou seja, o meio digital não é somente a forma; ele é o próprio conteúdo desse modelo comunicacional.

Disso tudo se conclui que a vigilância nunca é neutra. E, apesar de muitos de seus defensores sustentarem que ela é sempre necessária, como um caminho para monitorar situações de ameaça ou perigo para o Estado, Ignacio Ramonet (2016) argumenta que esse tem sido o grande pretexto para nos manter controlados pela rede. Por que nos vigiam? E a resposta é: para monitorar os sinais de ameaça e evitar atentados em grande escala. No entanto, os riscos e as ameaças não se dão somente na esfera das macrorrelações de poder, porém, também ocorrem na esfera do micropoder, isto é, aquelas relações que envolvem o cotidiano a que está submetido cada indivíduo, usuário da rede.

Por isso, a vigilância nada tem a ver com a segurança, mas com o poder. O caso mais recente da *Cambridge Analytica* e sua influência na última eleição presidencial dos EUA é emblemático nesse sentido, segundo relata a Comissão de Justiça da União Europeia:

As últimas revelações sobre a maneira como Cambridge Analytica teve acesso, através do Facebook, aos dados pessoais de mais de 50 milhões de pessoas são inquietantes. Mas, o mais inquietante é que esta informação tenha sido *utilizada para modificar o comportamento dos cidadãos e influenciar em seu voto* e, em resumidas palavras, no funcionamento da nossa democracia [...]. O mais alarmante é que, ainda que somente cerca de 270.000 pessoas deram seu consentimento e instalaram a controversa aplicação, segundo a imprensa, se *recolheram os dados de 50 milhões de usuários sem seu consentimento*. (JOURAVA, 2018, grifos nossos).

No caso do Brasil, suspeita-se de prática semelhante adotada por empresas de *marketing* (inclusive estrangeiras), nas eleições presidenciais de 2018: por meio do WhatsApp, tais empresas enviaram massivamente mensagens políticas, fraudando dados pessoais dos seus usuários (MELLO, 2019). Nesse contexto, haveríamos de nos perguntar, então, se num futuro próximo gostaríamos de ter outras pessoas decidindo, com base no nosso perfil de usuário (no nosso avatar semântico), quem deverá ser o presidente do nosso país, quem tomará as decisões políticas por nós, assinala Harari, em entrevista (GALINDO, 2018). Afinal, graças ao *Big Data*, pela primeira vez na história, será possível conhecer uma pessoa melhor que ela mesma, inclusive, *hackear* a seres humanos e decidir por eles. Tais propósitos nem mesmo lograram os serviços de inteligência mais sofisticados, em seu momento áureo, como era a função de espionagem da KGB e da CIA, no século passado, ressalta o mesmo Harari, em sua obra *Homo Deus* (2016).

3 AS PRÁTICAS EDUCATIVAS NA ERA DA CIBERCULTURA

A considerar o dito até aqui, urge pensar criticamente sobre as nossas práticas, sobretudo do ponto de vista educativo, na era da cibercultura. Por exemplo, o uso de soluções técnicas – como de criptografia pessoal para proteção de dados, amplamente defendido por Assange (2015) – parece não ser o único caminho, porque a maior parte dos cidadãos nem tem conhecimento técnico suficiente para se proteger dos ataques deliberados de seus dados pessoais. Se o preparo técnico, individualizado, não é suficiente, por outra parte e num contexto jurídico, as leis de proteção à privacidade por si só também “[...] não resolvem os problemas, não mais do que a tecnologia poderia, ainda que existem importantes iniciativas que estabelecem suporte”, sustenta Lyon (2015, p. 134).

Enfim, mais que soluções técnicas ou jurídicas, é necessário educar para a prática da cidadania, na era da cibercultura. Mais que propiciar e incentivar o uso das tecnologias da informação no nosso cotidiano e no ambiente educativo, apostando no “exercício de uma nova cidadania de *software*”, como postula Lévy (2016, p. 139), é preciso refletir sobre suas implicações sociopolíticas. Afinal, “[...] o uso destas ‘ferramentas’ não é uma brincadeira inocente ou mesmo uma atividade neutra” (LYON, 2015, p. 138), nem pode ser considerada uma prática pedagógica desinteressada, meramente utilitária. É necessário, pois, educar para o comportamento crítico e prudente, na era da cidadania digital.

Para tanto, primeiramente há que se combater a noção imprecisa da “sociedade da informação”, a qual, insiste (e não por acaso) em se confundir com “sociedade do conhecimento”, na era da cibercultura. Nesse sentido, a previsão de Mattelart (2006, p. 71) parece oportuna para repensar nossas práticas educativas:

A imprecisão que envolve a noção de informação coroará a de “sociedade da informação”. A vontade precoce de legitimar politicamente a ideia da realidade *hic et nunc* desta última justificará os escrúpulos da vigilância epistemológica. A tendência a assimilar a informação a um termo proveniente da estatística (data/dados) e a ver informação somente onde há dispositivos técnicos se acentuará. Assim, instalar-se-á um conceito puramente instrumental de sociedade da informação. Com a atopia social do conceito, apagar-se-ão as implicações sociopolíticas de uma expressão que supostamente designa o novo destino do mundo.

Desde um ponto de vista filosófico e da práxis educativa, lidar com esse “novo destino”, assinalado por Mattelart, implica, em primeiro lugar, combater sua visão instrumentalmente algorítmica e estatística, ou a tese equivocada de que o acúmulo de dados ou informação equivale a conhecimento. Dominar informações e dados não necessariamente significa ter conhecimento, pois, à diferença do primeiro processo, o segundo requer capacidade reflexiva e de discernimento. Ou seja, o processo formativo da atividade de educar vai muito além da simples tarefa de garantir o fluxo de informação, através das tecnologias digitais.

Implica, ainda, analisar criticamente o modo como vemos e usamos as tecnologias da informação, as redes sociais e os espaços virtuais de interação, estabelecendo novas práticas relacionais com as tecnologias digitais. Dentre essas práticas e no contexto da cultura da vigilância, cujas novas tecnologias são desenvolvidas em prol desse modelo societário, há que ter em conta outros mecanismos explicativos para tal, incluindo os de controle. Mais que permanecer seduzidos e encantados com a “aura brilhante” dos nossos avatares semânticos, tal como postula Lévy, cremos ser necessário alimentar uma postura vigilante sobre o que ideologicamente se intenta reafirmar e legitimar como uma prática “escrupulosa da vigilância epistemológica”, denunciando justamente seu sentido inescrupuloso. Ou seja, é preciso educar para a “contravigilância”, tal como reivindica Lyon, em sua obra *O olho eletrônico* (1994).

Lyon aponta algumas estratégias para a “contravigilância” e suas indicações para superar a “paranoia pós-moderna” da sociedade da vigilância a que estamos todos submetidos parecem ser de fundamental importância para, ao menos, repensar nossa prática educativa rumo à cidadania, na era da cibercultura. Por exemplo: (a) mais que propagar ingenuamente o seu uso indiscriminado, é necessário promover o debate e a participação dos indivíduos sobre os serviços já estruturados na rede; (b) mais que manter a atitude passiva da condição de usuário, consumidor, é preciso reposicionar nossa condição de sujeitos e enfrentar o debate sobre o direito à personalidade, com nova fórmula postada e como alternativa ao *dataimagem*, (c) logo, é preciso manter a submissão dos sistemas de vigilância a constantes escrutínios e atenção do público. Enfim, é necessário postular um processo educativo do uso da rede o qual capacite um usuário mais crítico e menos ingênuo, consciente dos mecanismos de proteção disponíveis e defensor dos direitos e garantias fundamentais do indivíduo, como a liberdade e a privacidade.

Fomentar essa discussão na esfera da educação é incrementar, em consequência, o debate da sociedade civil organizada em âmbitos regulatórios do ecossistema da internet, os quais devem contar com o apoio não só dos profissionais da educação, mas também com o debate inclusivo e transdisciplinar de outros profissionais, como os da tecnologia, da justiça, de grupos ativistas, dos governos etc. A iniciativa da lei de proteção de dados, como a que entrou em vigor no espaço da União Europeia (SANCHÉS, 2018), aponta para essa direção. Ainda que pareçam iniciativas tímidas frente aos grandes desafios do anonimato e da privacidade, na era da cibercultura, tais regulamentos estabelecem que, sem o consentimento expresso do usuário, utilizar seus dados não é somente imoral, é também ilegal. Ademais, coincidem com a máxima defesa dos estados democráticos de direito: “[...] proteger os dados é proteger a democracia.” (JOURAVA, 2018). Mesmo antes dessas iniciativas no âmbito jurídico, Lyon já se mostrava esperançoso quanto ao futuro e às possíveis mudanças. Para ele, é necessário garantir o espaço da privacidade e da cidadania: “[...] é a participação pública sem medo. Isso é parte da segurança humana, envolve as relações humanas e está ligada vitalmente com a prosperidade humana.” (LYON, 2015, p. 140).

Por conseguinte, o direito à privacidade é um direito que deve ser claramente estabelecido, amplamente defendido e juridicamente reconhecido pelos governos atuais e pelos estados democráticos. Trata-se de uma questão de dignidade humana e de liberdade civil. Ou seja, desde um ponto de vista da “invenção democrática” – para usar a mesma expressão de Claude Lefort (2011), ao se referir aos direitos que vão surgindo nos processos de sociedades abertas e que, portanto, são conquistas permanentes das sociedades democráticas –, a privacidade deveria ser hoje, no contexto da cibercultura, um componente essencial da democracia e da vida humana: um valor essencial. E não somente porque vivemos sob a égide da vigilância, em seu sentido cultural, mas porque a vigilância em sentido estatal já acontece muito antes do advento da internet. Logo, as ameaças à privacidade não são novidades do mundo tecnológico moderno. Ocorre que o conceito de privacidade, na era da cultura da vigilância, aos poucos, está se distanciando da proteção da dignidade humana e das liberdades democráticas.

Por isso, Lyon (2015, p. 128) aponta para uma ética do cuidado, inclusive do cuidado com a privacidade. Isto é, no contexto da cultura da vigilância, velar pela privacidade dos indivíduos é um dever do Estado. Até porque, no atual alcance da vigilância proporcionada pela cibercultura,

haveremos de refletir seriamente sobre os perigos desse estado de vigilância, cujo potencial também poderia servir a interesses totalitários. A biometria, por exemplo, poderia ser amplamente utilizada como mecanismo de controle nesse contexto, observa Harari (2016).

Enfim, é necessário ter consciência de que já estamos no auge da cultura da vigilância, cujo olho eletrônico é uma realidade onipresente (LYON, 1994). E, se a informação se tornou um dos bens mais preciosos da sociedade atual, em face dos novos problemas dela decorrentes, também é preciso implementar novas teorias explicativas, capazes, inclusive, de suscitar o debate a propósito de se deve o indivíduo renunciar, em prol da sociedade da informação, às conquistas e direitos fundamentais, tais como o direito à liberdade e à privacidade. Diga-se, de passagem, direitos conquistados a duras penas, no decorrer da história.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando Michel Foucault anunciou, ainda nos anos setenta do século passado, que a vigilância ocupa um lugar primordial na organização das sociedades modernas, onde o poder trata de exercer o maior controle possível, mediante complexas técnicas e estratégias de vigilância, seguramente nem mesmo ele tinha plena consciência do alcance que atingiriam essas “complexas técnicas e estratégias de vigilância” no futuro. Agora, no contexto atual da cibercultura, a qual nos cabe viver o presente do futuro em relação ao tempo do pensador de *Vigiar e punir* (FOUCAULT, 2013), sua afirmação parece mais precisa e atual que nunca e se encaixa como uma luva, caprichosamente tecida para o nosso tempo. A tese de Lyon de que já atingimos a “cultura da vigilância” (1994, 2006), onde prevalece o que Ramonet denomina “o império da vigilância” (2016), dá conta de garantir a atualidade do pensamento de Foucault.

Por isso, ainda que reconheçamos o esforço de seu compatriota, Pierre Lévy, em compreender o tempo atual da cibercultura, visualizando um espaço fértil para a produção do conhecimento baseado na inteligência coletiva e na ciberdemocracia, suspeitamos (e também nos juntamos a outros autores já citados neste estudo) se, em efeito, sua teoria não se aproximaria muito mais de um utópico tecnoliberal do que de um realismo crítico do nosso tempo. A contar pela análise de Lyon, Bauman, Ramonet, entre outros analisados neste trabalho, a balança parece pender muito mais para o lado foucaultiano

que para o lado lévyniano. Em efeito, a realidade que se nos impõe é muito mais dura e cruel com o advento da cibercultura, se a compararmos com a ingenuidade do mundo feliz dos nossos “avatares semânticos”, anunciado por Pierre Lévy (2016).

A propósito, combater a visão alienante e ilusória do anonimato e da privacidade, quando entramos no (aparente e feliz) parque humano da virtualidade, deve ser o primeiro passo em direção à tomada de consciência da nossa condição humana, na era da cibercultura. Afinal, qual a diferença entre essa condição de aceitação, sem resignação, isto é, essa inércia total do usuário, o qual vende sua liberdade e privacidade em troca da segurança na rede, de qualquer Estado totalitário de outrora? Talvez, a principal diferença resida na capacidade de alcance e na exposição da barbárie. No caso do uso da rede, a internet atinge uma população bem maior e a barbárie da prisão é silenciosa. Considerada como virtual e “livre” (*FreeNet*), a rede é quase que imperceptível aos olhos de quem navega por ela.

Assim, contrariando a posição de um dos discípulos de Lévy no Brasil, Lemos (2015, p. 197), que cita *Neuromancer* como um romance que descreveria apropriadamente o estado do mundo atual, somos inclinados a pensar que a posição de Lyon se situa mais próxima da realidade, posto que outros romances seriam metáforas mais apropriadas para o estado atual da vigilância, na modernidade líquida, como é o caso dos poderes sombrios da prosa de Franz Kafka.

Em que pese esse estado kafkiano, quiçá seja o momento de encorajar a cidadania, na era da cibercultura, considerando inclusive a necessidade e a urgência de suscitar o debate em torno de uma proposta de educação baseada na ética do cuidado e da responsabilidade, no mundo da virtualidade, de sorte a promover a postura crítica e educativa da “contravigilância”. No nosso humilde entendimento, o simples fato de intentar despertar do sonho, daquilo que Debord (2003, p. 20) afirma ser “o mau sono da sociedade moderna acorrentada, que ao fim e ao cabo não exprime senão o seu desejo de dormir”, por si só, já indica um outro caminho possível: o do despertar para a proteção e o resguardo incondicional de direitos e conquistas fundamentais para a humanidade, como é o caso da garantia da liberdade e da privacidade do indivíduo. E, mais que nunca, a educação tem um papel crucial nesse cenário, ainda que isso possa soar como um velho clichê, já desgastado e sem sentido, no ambiente da cibercultura.

MIRANDA, A. L. Cyberculture and education: points and counterpoints between the vision of Pierre Lévy and David Lyon. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 1, p. 45-68, Jan./Mar., 2021.

Abstract: This paper tries to confront Lévy's visible optimism about cyberculture as a space for the production of collective intelligence and education for social democratization, with David Lyon's critical stance on the culture of vigilance and its socio-political effects. Philosophical and qualitative, whose research source is essentially bibliographic, it is a comparative study, in which one seeks to establish the elementary differences between Lévy and Lyon's posture on cyberculture. Consequently, and recognizing Lyon's theses on the illusion of anonymity and the risks of the end of privacy in the age of cyberculture, the article concludes by pointing out some indications about the new educational practices in this context.

Keywords: Cyberculture. Education. Cyberdemocracy. Surveillance.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, C. **Free-Grátis: o futuro dos preços**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

ASSANGE, J. **Quando o Google encontrou o Wikileaks**. São Paulo: Boitempo, 2015.

ASSANGE, J. *et al.* **Cypherpunks: liberdade e futuro da internet**. São Paulo: Boitempo, 2013.

BARRETO, A. M. Informação e conhecimento na era digital. **Transinformação**. [online], Campinas, v. 17, n. 2, p. 111-122, 2005.

BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMAN, Z.; LYON, D. **Liquid Surveillance: a conversation**. Cambridge: Polity, 2013.

BEZERRA, A. C. Vigilância e cultura algorítmica no novo regime global de mediação da informação. **Perspectivas em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, v. 22, n. 4, p. 68-81, out./dez. 2017.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Brasil: Projeto Periferia, 2003.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Nascimento da prisão. 27. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FREENET [documentário]. Direção: Pedro Ekman. 94min, color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TSomRix04fQ>. Acesso em: 8 nov. 2016.

GALINDO, C. Yuval Noah Harari, el auto “Sapiens”: la tecnología permitirá “hackear” seres humanos [entrevista]. **El País semanal**, Madrid, 29 ago. 2018. Disponível em: https://elpais.com/elpais/2018/08/20/eps/1534781175_639404.html. Acesso em: 29 ago. 2018.

GREENWALD, G. **Sem lugar para se esconder**: Edward Snowden, a NSA e a espionagem do governo norte-americano. Rio de Janeiro: Sextante, 2014.

HARARI, Y. N. **Homo Deus: A Brief History of Tomorrow**. 1. ed. Londres: Harvill Secker, 2016.

JOURAVA, V. Proteger los datos es proteger la democracia. **El País**. Madrid, 29 mar. 2018. Disponível em: https://elpais.com/elpais/2018/03/27/opinion/1522154135_052349.html Acesso em: 30 mar. 2018.

LEFORT, C. **A invenção democrática**: os limites da dominação totalitária. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LEMOS, A. **Cibercultura**: tecnologia e vida social na cultura contemporânea. Porto Alegre: Sulina, 2015.

LEMOS, A.; LÉVY, P. **O futuro da internet**: em direção a uma ciberdemocracia planetária. São Paulo: Paulus, 2010.

LÉON, E. A. S. La información y privacidad en la era digital. **Tsantsa. Revista de Investigaciones Artísticas**, Cuenca, n. 2, p. 1-5, dez. 2014.

LÉVY, P. **A inteligência coletiva**: por uma antropologia do ciberespaço. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

LÉVY, P. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

LÉVY, P. **Ciberdemocracia**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

LÉVY, P. **Pierre Lévy talks about Cyberdemocracy at Senac** [Conferência]. São Paulo: Senac, 2014. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=OmzDuAN5_zg&index=7&list=WL Acesso em: 9 dez. 2014a.

LÉVY, P. The philosophical concept of algorithmic intelligence. **Spanda Journal**, Netherlands, v. 2, p. 17-26, 2014b.

LÉVY, P. The data-centric society. **Azimuth (International Journal of Philosophy)**, Roma, v. 7, p. 129-140, 2016.

LÉVY, P. La pyramide algorithmique [essais]. **Revue Sens Public**, Universidade de Montreal, Canadá, p. 1-38, dez. 2017. Disponível em: <http://sens-public.org/article1275.html>. Acesso em: 20 maio 2018.

LYON, D. **The Electronic Eye**: The Rise of Surveillance Society. Minnesota: University of Minnesota Press, 1994.

- LYON, D. The search for surveillance theories. *In*: LYON, D. **Theorizing Surveillance: The Panopticon and Beyond**. Portland: Willian, 2006. p. 3-20.
- LYON, D. **Surveillance after Snowden**. Cambridge: Polity, 2015.
- MATTELART, A. **História da sociedade da informação**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- MAYER-SCHONBERGER, V.; CUKIER, K. **Big Data: A revolution that will transform how we live, work and think**. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2013.
- McLUHAM, M. **Understanding media: The extensions of man**. Cambridge: MIT Press, 1994.
- MELLO, P. C. WhatsApp admite envio massivo ilegal de mensagens nas eleições de 2018. **Folha de S. Paulo**. São Paulo, 8 out. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/10/whatsapp-admite-envio-massivo-ilegal-de-mensagens-nas-eleicoes-de-2018.shtml>. Acesso em: 10 out. 2019.
- MIÈGE, B. **A sociedade tecida pela comunicação: técnicas da informação e da comunicação entre inovação e enraizamento social**. São Paulo: Paulus, 2009.
- NAÇÕES UNIDAS. **Report of the Special Rapporteur on the promotion and protection of the right to freedom of opinion and expression**. Frank La Rue, 16 maio 2011. Disponível em: http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/17session/A.HRC.17.27_en.pdf. Acesso em: 20 jun. 2018.
- ORWELL, G. **1984**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- RAMONET, I. **El imperio de la vigilancia**. Madrid: Clave Intelectual, 2016.
- RÜDIGER, F. **As teorias da cibercultura: perspectivas, questões e autores**. 1. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- SANCHÉS, Á. El ecosistema de Internet vive desde este viernes la mayor regulación de su historia en la EU. **El País**, Cuaderno Internacional. Madrid, 24 maio 2018. Disponível em: https://elpais.com/internacional/2018/05/24/actualidad/1527159920_297244.html. Acesso em: 24 maio 2018.

Recebido: 28/12/2018

Accito: 05/8/2020

PROCESSO DE TRABALHO COMO PROCESSO DE VALORIZAÇÃO: DETERMINAÇÃO CATEGORIAL PARTICULAR EM *O CAPITAL*


Antônio José Lopes Alves¹

Resumo: Neste trabalho, pretende-se explicitar e discutir os principais elementos categoriais que integram a análise marxiana da atividade produtiva, em *O Capital*, intentando analisar o caráter da contradição imanente ao processo de trabalho levado a efeito como processo de valorização. Para tanto, tomar-se-á para exame a integralidade do *Capítulo 5 – O processo de trabalho e o processo de valorização*, buscando-se delinear as conexões internas da criação do valor valorizado como forma social historicamente determinada de produção da vida humana. A tensão interna da produção dos valores de uso como portadores do valor/mais-valor, existente como mercadoria, deverá ser esclarecida em sua tessitura própria, tendo em vista inclusive as implicações disto para as demais dimensões da interatividade social. A presente reflexão categorial objetiva também esclarecer as linhas fundamentais do modo de produzir e ser da vida social dos indivíduos que participam do processo, subsumidos nas suas diferentes funções. Este trabalho explicita os resultados de projeto de pesquisa *Força de Trabalho, Capital e Individualidade*, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFMG.

Palavras-chave: *O Capital*. Processo de Trabalho. Processo de Valorização. Valor. Alienação.

INTRODUÇÃO

No presente trabalho, pretende-se explicitar e discutir os principais elementos categoriais que integram a análise marxiana da atividade produtiva, em *O Capital*, intentando analisar o caráter da contradição imanente ao processo de trabalho levado a efeito como processo de valorização. Com esse objetivo, tomar-se-á para exame a integralidade do *Capítulo 5 – O processo de trabalho e o processo de valorização*. Busca-se delinear as conexões internas da criação do valor valorizado como forma social historicamente determinada de

¹ Professor Titular na Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Belo Horizonte, MG – Brasil. Docente no Colégio Técnico e nos dois programas de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da UFMG: Programa de Pós-Graduação em Educação - Conhecimento e Inclusão Social - e no Mestrado Profissional em Educação e Docência.  <https://orcid.org/0000-0002-6365-3514> E-mail: ajlopesalves@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.05.p69>



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

produção da vida humana. A tensão interna da produção dos valores de uso como portadores do valor/mais-valor, existente como mercadoria, deverá ser esclarecida em sua tessitura própria, tendo em vista inclusive as implicações disto para as demais dimensões da interatividade social.

Marxianamente, a produção da vida é o momento preponderante da interatividade societária. Assim, as categorias que perfazem a totalidade do trabalho produtivo apresentam, em seus lineamentos, igualmente a forma preponderante das relações sociais nos seus diversos âmbitos e modalidades. Nesse sentido, a reflexão categorial aqui proposta pretende também esclarecer as linhas fundamentais do modo de produzir e ser da vida social dos indivíduos, uma vez que estes participam subsumidos em diferentes funções, no processo produtivo.

As análises aqui expostas consubstanciam um dos primeiros resultados de desenvolvimento do projeto de pesquisa *Força de Trabalho, Capital e Individualidade*. Esta iniciativa de pesquisa é realizada por meio da atuação do autor em programa de Pós-Graduação em Educação da UFMG, na linha de pesquisa *Política, Trabalho e Formação Humana*. A esta proposta de investigação estão vinculadas pesquisas de mestrado da referida linha, assim como trabalhos de iniciação científica, todos orientados pelo seu autor.²

É importante assinalar que o projeto possui uma temática cuja natureza é eminentemente *transdisciplinar*. Logo, as questões de investigação conceitual e empírica que ele pressupõe e implica abrangem algumas subáreas, tanto das ciências humanas, como filosofia, educação, direito, quanto das ciências sociais aplicadas, como estudos organizacionais, economia, entre outras. Desse modo, os temas discutidos neste artigo têm caráter *subsidiário* às reflexões críticas acerca da educação, considerada como processo de *formação humana dos sujeitos*.

O projeto de pesquisa, de cujas primeiras incursões uma pequena parte aqui se expõe, é dirigido simultaneamente a dois focos principais que se complementam e se articulam, de maneira recíproca e necessária. Por um lado, o entendimento pertinente do pensamento de Marx, em independência relativa à tradição marxista. De outro, a compreensão possibilitada, a partir da

² Ao mesmo tempo, as atividades do projeto acima referido são desenvolvidas em consonância com os objetivos das linhas “Gênese e Lineamentos do Estatuto Ontológico e da Cientificidade da Obra Marxiana” e “Trabalho e Forças Produtivas: Formas Históricas e Analítica Categorial”, ambas constantes do Grupo de Pesquisa *Marxologia: Filosofia e Estudos Confluentes*, assim como com os do grupo de pesquisa *Núcleo de Estudos em Trabalho e Educação*.

elaboração marxiana, dos dilemas de nosso tempo. De uma parte, capturando a natureza contemporânea das contradições que envolvem o trabalho. De outra, explicitando os elementos virtualmente postos para uma solução efetivamente positiva e humana do processo histórico.

Assim, é também pertinente ressaltar que, até pelos limites de extensão discursiva e tratamento conceitual intensivo das categorias, não se terá o todo de *O Capital* por objeto da analítica e da sua explicitação. O objetivo aqui é mais modesto. Trata-se de, partindo do que Marx consigna no capítulo 5 do Livro I, encontrar elementos categoriais, lineamentos conceituais, os quais possam facultar um novo entendimento crítico da realidade atual das transformações morfológicas do trabalho. Na medida em que tais alterações não abolem, nem ao menos relativizam, as assimetrias necessárias fixadas aos termos da relação *capital e trabalho*, o discurso marxiano fornece ainda o entendimento da determinação da *forma de ser* dessa relação. É uma forma social que se expressa como conexão contraditória entre *capital constante e força de trabalho*, dadas nas relações entre suas *personae*.

Muito embora se reconheçam certos riscos em não se abordar a integralidade da elaboração marxiana, de destacar um dado momento e, com base nele, delinear uma discussão, a compreensão de sua totalidade, científica e discursiva permanece como pressuposição da análise. Por esse motivo, em certos momentos, pontos que não se encontram na parte tratada serão também mencionados, sendo o tema específico, aqui contemplado, referido aos mesmos, quando for pertinente.

Tanto os textos de Marx quanto os escritos de outros autores, os quais porventura sejam abordados, foram faceados a partir da *leitura imanente*. Tal posição metodológica busca, antes de tudo, o esclarecimento da elaboração objetivamente configurada como texto, como um conjunto de argumentos e elementos conceituais frente aos quais cabe a compreensão e o entendimento de sua estrutura e desenvolvimento. Dessa maneira, a interpretação ou a inquirição acerca de sua possível atualidade pressupõem esse posicionamento, que procura respeitar o caráter *objetivo* em sentido *translato* do objeto ideal (CHASIN, 1999, p. 5 a 7).

Nesse sentido, da evidência de que, independentemente de suas perfeições e lacunas, completudes e incompletudes, êxitos e malogros teóricos, o texto permanece como um “ente” de sentidos por assim dizer “posto” ao leitor. Somente a partir desse exercício de abordagem assim comprometido se podem recolher

com dignidade e pertinência, ou seja, sem denegar o próprio texto, elementos que possibilitem, seja fazer perguntas a ele, seja encaminhar a reflexão de outras, que a ele são exteriores e pertencem à realidade do leitor e do estudioso.

1 O CAPITAL, NOSSO TEMPO E ALGUMAS APROXIMAÇÕES...

Aproveitando-se a recém-passada efeméride dos 150 anos da publicação do Livro I de *O Capital*, bem como a dos 200 anos de nascimento do pensador alemão, uma das demandas, tanto acadêmicas quanto ideológicas, que necessariamente podem vir a pautar as discussões acerca da principal obra da fase madura da crítica marxiana da economia política é exatamente aquela de sua “atualidade”. Ou seja, em que *O Capital* poderia ainda auxiliar na compreensão das formas de produção e reprodução – da acumulação – capitalistas da riqueza, nos tempos atuais?

Por certo, diversas circunstâncias e determinidades imediatas observadas na realidade da produção se alteraram, desde então. Apenas para referir o complexo categorial pressuposto na discussão que ora se apresenta, é possível – e mesmo necessário – advertir para a transmutação histórica das *morfologias* verificadas na mobilização da atividade produtiva concreta, dentro da totalidade do circuito de produção do capital. Algo que aparentemente poderia redundar na virtual denegação da validade analítica da argumentação marxiana. Certamente, poderia...

Não obstante, objetiva-se aqui reunir um apanhado, ainda sumariamente articulado, de elementos categoriais que, uma vez cotejados com as formas diversificadas da produção, possuem um caráter definidor da interatividade moderna. Nessa perspectiva, pretende-se apontar para o fato de que as categorias pelas quais Marx enceta sua análise do processo de produção como processo de capitalização – na unidade diferenciada e contraditória entre *trabalho* e *valorização* – descrevem a fisionomia da *forma social capital* da produção da vida humana.

Em suma, tem-se como alvo delinear, a partir da analítica marxiana da unidade entre processo de trabalho e processo de valorização, a determinação *formal* que vige na produção de riqueza. E isso, mesmo no seu descompasso ocasional ou permanente com as novas morfologias de organização da produção, como, por exemplo, aquelas trazidas pela virtualização de rotinas e mediações organizativas da cadeia produtiva. Em que pese a efetividade de

tais alterações, de monta em termos da “racionalização” de custos operacionais essenciais e inerentes ao capital, flagra-se, contudo, uma permanência dotada de talhe irreversível dos padrões pelos quais Marx definia a *differentia specifica* da produção capitalista (ALVES, 2013a, p. 30-63), de um modo tal que se evidencia como, na melhor das hipóteses, “apressado” (e na pior, puramente apologético mesmo) falar-se de pós-capitalismo como uma descrição adequada à fisionomia da produção contemporânea e das tendências de desenvolvimento em curso, as quais são passíveis de serem indicadas.

A alteração de dadas organizações morfológicas novas – ou supostamente novas, pense-se no trabalho remoto, que, em vários aspectos, repisa certas delimitações da produção doméstica pré-fabril (MARX, 2013, p. 537-541) – evidentemente não faz passar incólume o caráter contraditório típico da articulação das categorias capitalistas. Doutra parte, é importante notar que não se raciocina aqui platonicamente, entendendo *Formen e Weisen* como entidades universais autoengendradas e/ou autônomas com relação à finitude das relações sociais concretas (ALVES, 2013b, p.125-130). Ao contrário, *formas e modos* somente o são como determinações elementares e de articulação categorial da realidade efetivamente existente, do atualmente existente, finito, diferenciado. Dessa maneira, não é da forma, *a produção em geral*, que a finitude capitalista advém, ou qualquer outra morfologia operatória, mas é aquela uma dada articulação real de categorias historicamente mutável e mutante que se delinea em sua reprodução no tempo, na reiteração operativa real de suas determinações – e, no caso capitalista, uma reprodução ampliada do valor das condições objetivas, sua capitalização –, a qual se fixa como norma relacional de um tipo de interatividade social.

Em outros termos, não é a forma que antecede como a efetividade de articulação que anteceda o finito, como universalidade infinita autônoma, mas, de fato, a concretude finita que existe *de uma forma determinada*. Essa forma, como toda forma de vida, no caso humano, de comportamento social ativo, é produzida e transformada pelo seu próprio existir concreto, que é a totalidade concatenada de suas morfologias. O capital como relação social, determinada forma de ser da produção da vida, é a vigência de um modo de controle societário da produção, tendo em vista a reprodução cada vez mais ampliada do valor das condições objetivas de produção, por meio da própria produção.

Antes de adentrar propriamente na discussão dos temas e problemas aqui propostos, julga-se pertinente consignar algumas observações acerca do material bibliográfico primário que servirá de referencial ao exame do pensamento

marxiano e à apresentação dos argumentos: a mais recente tradução do Livro I de *O Capital*, publicado em sua integralidade, em português do Brasil, pela Boitempo Editorial, em 2013. É importante assinalar, antecipadamente, que não serão feitas, no presente trabalho, considerações sobre todo o volume, mas tão somente aquelas atinentes ao capítulo 5 da sessão III da obra.

A esse respeito, cabe reconhecer também que, a despeito das críticas que serão expressas a seguir, se indique que, em vários outros momentos, a tradução em tela conseguiu lograr êxito nas soluções encontradas para momentos-chave da argumentação marxiana, cujas versões em português brasileiro padeciam, ora de obscuridade, ora de crasso epistemologismo.³ Em particular, as indicações críticas versarão sobre uma parte tão famosa quanto interpretativamente sensível do referido capítulo, no qual Marx descreve o que constituiria um dos elementos distintivos da atividade humana em relação à dos animais: a presença ativa da consciência, ou o caráter consciente da própria atividade produtiva.

Muito embora se considere essa tradução de *O Capital* uma das melhores, dela se discorda tanto para ser fiel à letra do idioma original quanto, e principalmente, por razões conceituais, com particular ênfase do seguinte trecho:

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos *arquitetos* com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior *arquiteto* da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua *mente* antes de construí-la com a cera. (MARX, 2013, p. 255-256, grifos nossos).

A expressão que consta no texto em alemão, traduzida pela palavra “arquitetos” (assim como no singular, “arquiteto”) é *menschlichen Baumeister*, literalmente *construtores humanos*. Marx compara aqui a construção dos animais, ordenada e controlada pelas determinações instintivas que padronizam as formas de viver biologicamente configuradas das espécies, com a produção, ou construção, especificamente humana. Traduzir a expressão em questão por “arquiteto(s)”, em primeiro lugar, apõe uma dificuldade técnica dispensável àquelas que o texto como tal já apresenta ao entendimento, dada

³ *Exempli gratia*, acerca dos acertos da tradução do Boitempo, tem-se na solução apresentada para verter “Man muß sie umstülpen” por “Ela deve ser desvirada” (ao invés da comum “invertida”, pois, para Marx, é em Hegel que a dialética se encontraria *invertida* ou *revirada* – assentada na cabeça ou de ponta-cabeça) (MARX, 2013, p. 91).

a densidade conceitual nele observada. Juntar a “arquitetos”, outra palavra, “humanos”, causaria uma flagrante tautologia, uma vez que somente seres humanos fazem projetos arquitetônicos. Já a construção também se verifica entre os animais, entretanto, a maneira é assaz diversa da humana. Neles, o construir é uma consequência ou resultado da história natural-evolutiva que fixou parâmetros de eficiência adaptativa e se acha reposto a cada nova geração, a não ser na eventualidade de vir a ocorrer novos processos de “seleção” natural, os quais podem desembocar até na especiação. Entre os seres humanos, ao reverso, a produção é um *ato* consciente e não um mero efeito da disposição inicial da estrutura morfofuncional de ossos, nervos, musculatura e sistema nervoso central.

Daí que designar de *construtores humanos* tem toda procedência categorial. Mais que um equívoco ou escolha estilística pitoresca (que, aliás, não é nova, confira-se que o mesmo ocorria na tradução da coleção *Os Economistas*, da Abril), traduzir *menschlichen Baumeister* por *arquitetos* parece expressar também, em segundo lugar – e aí sim um fato grave –, o não entendimento de que, para Marx, o papel ativo da consciência que planeja, ao menos nesse passo da análise, somente tem lugar como *momento* da atividade produtiva. A atividade é consciente. “A” consciência, seja na figuração da antecipação, seja da avaliação, como representação ideal, participa ao modo duma determinação essencial. Todavia, isso não reduz a atividade concreta a uma mera consequência “da” consciência substancializada ou tomada como “causa” eficiente primeira.

A “consciência” é, em verdade, expressão/apropriação operativo-cognitiva do atuar consciente. Por conseguinte, é determinada como tal pelo contexto geral do ato e somente pode ser entendida como força de objetivação no seu remetimento à realização da atuação como um todo. A emergência do produto não é um resultado imediato “da” consciência, porém, da atuação consciente do sujeito, nos quadros da qual todo o processo, assim como cada um dos gestos e ações, transcorre. É uma elaboração onde se reconfigura a forma de existência da coisa exterior natural para aquela da coisa exterior humana (mesmo que esta seja um “mero” fonema). Constitui o “*estar consciente de...*” o norreamento da movimentação dos nervos, músculos, sistema ósseo e das conexões neurais. Ou seja, não se trata aqui somente do *projetar*, mas de qualquer forma de prévia ideação (da mais simples e rudimentar àquela mais sofisticada e mediada), presente em quaisquer atividades produtivas. Afora isso, ressoa um eco bastante explícito de epistemologismo de extração idealista,

no qual “a” consciência é concebida como um princípio eficiente autônomo em relação ao mundo material, seja no tocante ao *fazer*, seja ao *conhecer*.

Ao contrário, em Marx, a finalidade prática existe, e somente assim esta pode ser algo de real, na forma dum lineamento atuante, observável no conjunto de operações de produção de artigo ou efeito útil. O processo de produção é a mediação prática de efetivação da finalidade, sem a qual esta última seria, na melhor das hipóteses, pura veleidade ou lacuna desiderativa. Igualmente, assinala-se também o que parece ser a tentativa de tornar o pensamento marxiano mais “atual” ou nosso contemporâneo com a opção de verter *Kopf*, literalmente, *cabeça*, por “mente”, parindo assim, *s.m.j.*, quase um puro anacronismo. Mas não somente, pode ensinar uma interpretação da determinação marxiana a partir de pressupostos subjetivistas ou de uma filosofia da mente, nos quadros dos quais a corporeidade humana nunca participa, senão negativa e/ou passivamente, do conhecimento da realidade, coisa que iria de encontro ao caráter propriamente materialista do pensamento marxiano.

Por tudo isso, talvez o texto ficasse mais adequado ao vernáculo na seguinte forma:

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos construtores humanos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior construtor da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua cabeça antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. (MARX, 1998, p. 193, tradução nossa).⁴

2 PROCESSO DE TRABALHO, PRODUÇÃO E VALOR

O trabalho é assim, como se vê acima, a forma atuante da apropriação da natureza em que, ato contínuo, se dá a transformação de mundo em mundo humano. Outro não é, portanto, o sentido marxiano de tomar-se o processo de produção dos valores de uso em geral, *o processo de trabalho*, para a análise no interior da crítica da economia política em sua fase madura, senão o revisitar a determinação social concreta de uma figuração cuja existência aparece

⁴ Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachsellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war.

denegada. Não, porém, tomando “o” trabalho como dístico epistemológico, uma “categoria fundante” de seu discurso, um princípio conceitual com base no qual todas as demais figuras se deduziriam, ou a ela seriam remetidas “em última instância”. Diferentemente, o que parece possível de se observar, na analítica marxiana, é o reconhecimento da preponderância da produção como momento categorial dentro da totalidade da produção do valor/mais-valor.

Aliás, o reconhecimento da esfera da produção como determinante em relação à da circulação já é um mérito que o próprio Marx reconhece aos primeiros expoentes franceses da moderna economia política. Muito mais os censura, juntamente com os britânicos, o fato de não terem conseguido determinar a *forma específica* da relação de capitalização. Tanto num caso como no outro, o trabalho (particular ou geral) aparecia como categoria ela mesma indistinta em sua morfologia essencial, idêntica como categoria em relação ao capital com as suas formas empíricas e aparentes, de tal modo que se supunha ser o ato de trabalho, ou seu resultado, o “objeto” real da transação. Disso resultava a aporia de a principal relação social de produção não seguir a regra de equivalência objetiva e necessariamente pressuposta à sociabilidade na qual as mercadorias são criadas e circulam.

Essa aporia se reveste de importância dramática, uma vez que a circulação se torna, na interatividade social capitalista, um momento social integrante, integrador e necessário à efetivação da capitalização. É uma circulação que se faz presente desde o momento da aquisição de usufruto da força de trabalho e “encerra” sua participação, fazendo aparecer como mais-dinheiro o mais-valor produzido no, e pelo, processo real da produção de valores. *Nota bene*, a produção como tal do mais-valor, do excedente em tempo de trabalho social, não transcorre pela circulação, embora sua grandeza se estabeleça como *factum* social no interior dela, mas, antes, na produção, como processo de valorização. Tal delimitação fundamental explica o essencial da forma determinada e historicamente situada da mercadoria, em sua fisionomia moderna:

Esse ciclo inteiro, a transformação de seu dinheiro [do capitalista] em capital, ocorre no interior da esfera da circulação e, ao mesmo tempo, fora dela. Ele é mediado pela circulação, porque é determinado pela compra da força de trabalho no mercado. Mas ocorre fora da circulação, pois esta apenas dá início ao processo de valorização, que tem lugar na esfera da produção. E assim está “*tout pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles*” [Tudo ocorre da melhor maneira ao melhor dos mundos possíveis]. (MARX, 2013, p. 263).

De pouco ou nada adiantaria ao capitalista adquirir o usufruto da força de trabalho, sem que esta fosse concretamente empregada numa produção de valores. Mesmo o caso determinado por uma ocasional “competição” por forças de trabalho, cuja qualificação fosse escassa, ou segundo uma estratégia de destruição da concorrência, continua dependendo da mobilização de alguma força de trabalho num dado processo de produção real/valorização.

Nesse particular, a revolução científica marxiana, sustentada no entendimento das categorias como *Daseinsformen*, efetiva-se exatamente na diferenciação categorial entre *trabalho* e *força de trabalho*, bem como na determinação desta última como assunto do intercâmbio aparentemente livre e simétrico entre capital e trabalho – diferença entre trabalho, o ato de objetivação, de produção dos valores de uso, da transformação da matéria em artigos/efeitos objetivamente úteis à satisfação de carecimentos humanos, por um lado. E força de trabalho, o conjunto de capacidades dos indivíduos humanos mobilizado na produção dos valores de uso/valores, por outro. O objeto da alienação não é, primariamente, a atividade, mas a potência individual de operação produtiva. Marx resolve a aporia aparente, na qual a análise do excedente feita por Smith redundava, ao estabelecer a diferença de grandezas do valor da força de trabalho, como trabalho pretérito, e o valor que a força de trabalho produz numa dada jornada de trabalho paga. Assim,

[a] circunstância na qual a manutenção diária da força de trabalho custa apenas meia jornada de trabalho, embora a força de trabalho possa atuar por uma jornada inteira, e, conseqüentemente, o valor que ela cria durante uma jornada seja o dobro de seu próprio valor diário – tal circunstância é, certamente, uma grande vantagem para o comprador, mas de modo algum uma injustiça para com o vendedor. (MARX, 2013, p. 270).

A incongruência não resulta de um logro, e menos ainda de uma “injustiça” social, mas da forma social da relação por meio da qual a atividade do trabalho é incorporada ao processo de valorização, do modo como o trabalhador pode ter acesso às condições objetivas de sua própria atividade vital. Em contrapartida, o dinheiro apenas é capital efetivo, nessa forma se converte, quando aparece aumentado, incrementado, na ponta “final” do processo, na sua realização como mais-dinheiro, em comparação com sua grandeza “inicial”: “O valor do produto aumentou 1/9 sobre o valor adiantado em sua produção. Desse modo, 27 xelins transformaram-se em 30 xelins,

criando um mais-valor de 3 xelins. No final das contas, o truque deu certo. O dinheiro converteu-se em capital.” (MARX, 2013, p. 271).

A relação de equivalência que preside, como princípio o intercâmbio das mercadorias, é preservada, não obstante, e até mesmo porque, resulte na emergência de um excedente em valor. Por conseguinte,

[t]odas as condições do problema foram satisfeitas, sem que tenha ocorrido qualquer violação das leis da troca de mercadorias. Trocou-se equivalente por equivalente. Como comprador, o capitalista pagou o devido valor por cada mercadoria: algodão, fusos, força de trabalho. (MARX, 2013, p. 271).

Nesse contexto, o processo de valorização pressupõe-se a si mesmo como um processo efetivo de trabalho, como transformação de determinados elementos reunidos em torno de uma finalidade prática concreta em valores de uso.

A relação de valor, embora seja o momento preponderante da forma mercadoria dos produtos do trabalho humano, não simplesmente denega o valor de uso. Ao contrário, somente há processo de valorização, de criação de valor, na medida em que seja simultaneamente produção de valor de uso de alguma modalidade. Logo, “[...] o que o capitalista faz o trabalhador produzir é um valor de uso particular, um artigo determinado. A produção de valores de uso ou de bens não sofre nenhuma alteração em sua natureza pelo fato de ocorrer para o capitalista e sob seu controle [...]” (MARX, 2013, p. 255). Essa produção humana transubstancia o movimento operativo de destruição criativa da forma imediata do objeto de trabalho num produto efetivo que objetiva um tempo determinado de consumo da força de trabalho. Toda produção, inclusive e principalmente a do capital, é direta e necessariamente produção social, socialmente condicionada e determinada: “A utilização da força de trabalho é o próprio trabalho. O comprador da força de trabalho a consome fazendo com que seu vendedor trabalhe.” (MARX, 2013, p. 255) – delimitação cuja concretude pressupõe a relação social sob a forma na qual transcorre a própria produção.

Por conta dessa determinação, a natureza social particular que assume sua atividade, os indivíduos apenas se tornam trabalhadores, força de trabalho efetivamente produtora, sob a condição da alienação de suas capacidades *como* mercadoria, da sua sujeição ao controle do capitalista, que adquire um direito de uso, em dadas condições sociais. Dessa maneira, somente “[d]esse

modo, este se torna *actu* [em ato] aquilo que antes ele era apenas *potentia* [em potência], a saber, força de trabalho em ação, trabalhador.” (MARX, 2013, p. 255).

Em outros termos, a relação de produção aparece como possível, nos marcos das relações capitalistas, a partir da mediação alienante. Frise-se o fato de que a atuação concreta dos indivíduos, a mobilização de suas capacidades e potencialidades, tão somente pode dar-se pela mediação do despossuir individual daquele conjunto. Os indivíduos não aparecem imediatamente como produtores, mas sob a determinidade do cambista, contratante que negocia um momento integrante de sua personalidade, *valendo como* uma mercadoria qualquer, desfazendo-se de um algo frente ao qual eles podem ter um comportamento puramente exterior, mensurável em termos de valor expresso em dinheiro. Este é o caráter objetivo das relações efetivas de produção. Não obstante, e por isso mesmo, a produção humana é imediatamente social – não importando, nesse momento, o *quantum* de contraditoriedade ou de negatividade pode estar implicada pela forma histórica particular das relações sociais de produção.

Mesmo a exposição abstrata das relações de valor tem como pressuposto real o caráter social da produção, a interdependência dos indivíduos (em famílias, clãs, grupos, estamentos, classes etc.), um conjunto de relações de interatividade, de produção em comum e recíproca. Pontue-se aqui, no entanto, que o caráter social do trabalho, o qual constitui pressuposto e resultado tanto da configuração da forma humana do produto quanto da reutilização deste em outros processos, é uma determinação essencial material da produção da vida como tal. Nesse sentido, não é uma característica apenas da forma social econômica particular de uma dada totalidade societária dada. A sociabilidade é uma delimitação relacional, uma determinação que se imiscui na destinação concreta dos produtos, sob a regência da função que estes cumpram na interatividade societária.

Essa delimitação ontológica da atividade humana aparece imediatamente na sua configuração operacional de *processo de transformação*, como *dação social de forma humana*⁵ ao natural. Assim, não se trata de uma

⁵ Não obstante o termo “dação” tenha uma denotação originária de caráter jurídico, querendo assinalar a atribuição ou restituição de um bem ou direito, neste artigo, ele possui um sentido derivado, mas diverso dele. Aqui, no contexto da abordagem do teor ontologicamente diferenciado que a atividade produtiva humana engendra, diz respeito ao caráter do *pôr* (*Setzen*), pelo e do trabalho, conforme o entende Lukács. A dação, ligada a *de forma humana*, indica antes o engendramento de uma forma concreta de existir, a social, que os produtos do trabalho humano possuem.

relação ativa determinada exclusivamente pela objetividade naturalmente dada, tanto por aquela encontrada diretamente nos objetos de trabalho quanto no sujeito, como conjunto de disposições puramente biológicas. Conquanto seja condicionada pelo estado de coisas de sujeitos e objetos concretos em seu momento inicial, o processo de trabalho não é um resultado ou efeito de uma disposição instintiva. É uma relação prática que transcorre na processualidade de um ato, de ações, movimentos e interações cuja matriz se delinea pela própria atividade. A troca energética material – *metabolismo* – dos indivíduos com a natureza é procedida mediante essa atividade de apropriação real do material natural numa conformação, ou dação de forma propriamente humana: “O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza.” (MARX, 2013, p. 255).

O processo de trabalho é um confronto do sujeito que trabalha com a naturalidade externa a ele, com objetos reais, possuidores de certas qualidades imanentes. Ele mesmo assim também se apresenta no processo de produção frente às coisas de que vai se apropriar. Esse processo de apropriação se desvela imediatamente como dúplice: de um lado, o ato de tomar para si a natureza ou partes dela; de outro lado, esse apropriar-se é uma dação de forma humana às coisas, tornando-as apropriadas à satisfação dos carecimentos humanos. Como unidade corporal, a totalidade de potências mobilizadas na forma da objetivação formal sobre a matéria, as forças humanas agem no contexto de uma integralidade, na qual a mobilização efetiva daquelas se dá parametrizada pela finalidade que preenche e percorre cada momento da ação (MARX, 2013, p. 255).

O acionamento da força de trabalho viva não é, por esse motivo, consequência de algum padrão da espécie biologicamente formatado, mas, ao reverso, é uma atuação consciente. A participação da consciência, entendida antes de tudo como *estar consciente de...*, dá-se no contexto da atividade e na forma ela mesma de *uma* atividade, simultaneamente, específica e articulada ao todo do ato de trabalho. Assim, no processo, “[...] ele [o homem] põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos.” (MARX, 2013, p. 255). Movimentos e operações, mesmo nas versões das atividades aborrecidamente repetitivas, não constituem um mero encadeamento sequencial ou operativo delimitado por mecanismos biológicos. Ao contrário, carrega cada um dos atos o delineamento decisivo da finalidade de formatação que define a atividade produtiva humana.

Ato contínuo à dupla apropriação, os indivíduos no processo de transformação da natureza também se apropriam de si. Articulam de modo – bem ou mal – estruturado a série de forças facultadas pelo arranjo objetivo de suas propriedades corpóreas, com base nos sentidos delimitados pelos modos de sua atuação. Submetem a si mesmos sua corporeidade real, atualizando no terreno prático objetivo definido pela produção concreta as virtualidades contidas nos órgãos e funções de sua figura viva, seu corpo: “Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio.” (MARX, 2013, p. 256). Somente uma vez postas na forma da atuação objetiva, na produção de artigos/efeitos concretos, podem as capacidades aparecer como potências objetivas ao próprio sujeito que trabalha.

Nesse sentido, a força de trabalho como tal é constantemente reelaborada pela atuação produtiva dos indivíduos, quer no sentido de incrementá-las e aperfeiçoá-las, de devirem habilidades e competências, quer no sentido de sua atrofia relativa em função dos contextos mais restritos e limitantes nas quais os indivíduos venham a atuar. É assim possível delimitar, no texto marxiano, a existência de um terceiro sentido para o *apropriar-se* objetivamente da objetividade: a apropriação concretamente determinada da objetividade de suas forças subjetivas pelo próprio agente da produção. Logo, os indivíduos se apropriam de si mesmos, na medida em que põem em movimento os diversos elementos reais componentes de sua materialidade corpórea humana. Por esse motivo, apropriar-se do mundo é também um ato de *autoapropriação* de si dos indivíduos, a qual é igualmente multilateral, por isso, plena de ambivalências e, dependendo da forma da interatividade social, prenhe de determinações contraditórias.

Este é, pois, um dos lados desse autoapropriar-se concreto, a transformação de propriedades corpóreas (musculares, nervosas, ósseas, ser senciente, neurais etc.) em habilidades e competências específicas e variadas. Outro lado da *autoapropriação* de seus atributos corpóreos na forma da atuação produtora e autoprodutora é o desenvolvimento do autocontrole. É uma forma de desenvolvimento que emerge sinteticamente como pressuposição posta e exigida pelo ato de produção e sua reprodução no tempo como um esquema de operações e, depois, na figura duma *techné disciplinada* de modo procedimental. A forma da atuação que modela em forma humana a realidade natural igualmente formata seu sujeito no que respeita à relação que ele tenha

para com as condições objetivas e subjetivas de sua produção. Nesse contexto, observa Marx:

Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo seu próprio conteúdo e pelo modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos este último usufrui dele como jogo de suas próprias forças físicas e mentais. (MARX, 2013, p. 256).

A atenção concentrada requerida pela atualização técnica de virtudes objetivas – da coisa e do corpo – é o ponto de partida para a conexão disciplinada – autônoma ou heterônoma – com a própria atividade. Daí que as atividades menos atraentes demandem do agente uma gradação de autocontrole tanto mais desenvolvida e apurada quanto menos este possa entabular para com a produção uma relação de proximidade e realização individual. Ainda a respeito desse ponto, vale já assinalar o caráter específico da relação social capitalista de produção, segundo o qual o controle do conjunto das mobilizações operatórias do processo de produção pode, e deve adquirir, uma figuração heterônoma. Trata-se de um modo de administração, em sentido bem lato, da processualidade produtiva que se perfaz, direta e prioritariamente, pelas *personæ* do capital, mas igualmente pela *forma de existência capital* dos meios de produção. Isso faculta e exige, em seu *funcionamento social*, o disciplinamento dos sujeitos operantes no sentido do *mais-valor*.

Logo, nada mais natural e esperado que o desenvolvimento da vigília constante do uso, e abuso, do tempo se transmute em principal assunto das modernas rotinas de administração da produção. O tempo pretérito, no sentido de sua valorização, ou seja, de seu desgaste como *supply* de criação do valor, constitui igualmente um dos elementos centrais do processo. Não mais como simples insumo ao processo de trabalho. Antes, na figura imediata do capital, de propriedade privada a ser valorizada, é ele meio de controle sobre a atividade do trabalhador. O trabalho morto será o metro de ajuizamento dos procedimentos e rotinas da produção. Aparecem, por isso, como divisa máxima da operação diária do trabalho a circunscrição dos movimentos de transformação da matéria, de consumo dos elementos constantes do processo, a limitação estrita da utilização do tempo e um domínio cada vez mais totalizante e brutal sobre a atividade. Dessa maneira,

[...] é vedado qualquer consumo desnecessário de matéria-prima e meios de trabalho, pois material e meios de trabalho desperdiçados representam o dispêndio desnecessário de certa quantidade de trabalho objetivado, portanto, trabalho que não conta e não toma parte no produto do processo de formação de valor. (MARX, 2013, p. 272).

A transferência progressiva do controle do processo de produção do corpo do trabalhador para o “corpo” do capital, para as condições objetivas existentes como capital, constituirá um roteiro necessário do desenvolvimento social moderno. A maquinaria, em que pese a circunstancialidade histórico-empírica de seu surgimento e a presença de diversas variáveis contingentes, encontrará no modo de produção capitalista um espaço formal para seu florescimento como desenvolvimento “natural” da produção de riqueza como *mais-valor*.

E isto é fascinante: o centro determinativo do processo de produção da riqueza é, antes de tudo, o consumo produtivo da força de trabalho que altera, destrói, utiliza a forma dada das condições objetivas da produção, ainda que, e mesmo, no processo de trabalho como processo de valorização. Produção e consumo não mais se apresentam na forma de uma distinção abstrata e absoluta, como termos externos e antitéticos, os quais seriam intercambiáveis somente por meio de um silogismo lógico-esquemático, abstrato. Ao reverso, são momentos que se interpenetram e reciprocamente se demandam na dação de forma humana à natureza. Segundo a *differentia specifica* formal da produção capitalista da riqueza, o processo é originado pelo consumo concreto formalmente definido pelo mais-valor produzido por uma dada força de trabalho *in actu*. Desse modo, “[o capitalista] fez o mesmo que costuma fazer todo comprador de mercadorias: consumiu seu valor de uso. Do processo de consumo da força de trabalho, que é ao mesmo tempo processo de produção da mercadoria, resultou um produto [...]” (MARX, 2013, p. 271). A incongruência fundamental entre os valores contido e produzido pela força de trabalho é a viga mestra categorial do processo de valorização. Este último depende daquela, bem como de sua reprodução no tempo, no qual vigore a assimilação do trabalho vivo pelo capital.

Esta é precipuamente a função social do proprietário: cuidar com a máxima diligência para que a condição material, sua propriedade, prospere, sofra, na destruição da sua forma inicial, uma ampliação em seu valor. Assim, a utilização produtiva da força de trabalho equivale à maximização de sua

potência de valorização. O controle sobre o exercício temporalmente realizado das capacidades do trabalhador, determinado pelo tempo da produção do *valor/mais-valor*, é a função social da *persona* do capitalista:

[...] aqui supomos que nosso capitalista comprou força de trabalho de qualidade normal. Tal força tem de ser aplicada com a quantidade média de esforço e com o grau de intensidade socialmente usual, e o capitalista controla o trabalhador para que este não desperdice nenhum segundo de trabalho. Ele comprou a força de trabalho por um período determinado, e insiste em obter o que é seu. (MARX, 2013, p. 272).

Daí que Mészáros também defina, com razão, o capital como um determinado modo de *controle social* da vida e da produção da vida, um modo societário assaz problemático:

[...] em razão da subordinação necessária do “valor de uso” – ou seja, a produção para as necessidades humanas – às exigências de autoexpansão e acumulação, o capital em todas as suas formas tinha de superar também a abominação de ser considerado, por muito tempo, a forma mais “antinatural” de controlar a produção de riquezas. (MÉSZÁROS, 2002, p. 100).

O controle sobre os tempos concretos, no sentido de transformá-los e expressá-los como tempo abstrato, social, igual, quantificável e equiparável, é no fundo a principal meta do proprietário. O tempo se transforma na variável decisiva, como o veremos à frente, na mais importante, no cômputo da produção do capital. Modo de circunscrever a produção, de reger seus movimentos, que se mostra, em seu desenvolvimento mesmo, um paradigma prático em crise virtual permanente:

O capital como produtor potencial de valor historicamente específico só pode ser consumado e “realizado” (e, por meio de sua “realização”, simultaneamente também reproduzido numa forma estendida) se penetrar no domínio da circulação. O relacionamento entre produção e consumo é assim radicalmente redefinido em sua estrutura de maneira tal que a necessária unidade de ambos se torna insuperavelmente problemática, trazendo, com o passar do tempo, também a necessidade de alguma espécie de crise. (MÉSZÁROS, 2002, p. 102).

A esse respeito aparece como tarefa imperiosa destacar a seguir o que se poderia chamar, com certa dose de liberalidade vernacular e imprecisão, de

dialética global entre valor e valor de uso. Tal conexão é altamente complexa, pois, por um lado, pareceria “extravasar” da articulação determinativa da forma mercadoria para a produção social, mas, por outro, revela o cerne tenso da própria forma de ser da atividade produtiva capitalista; um verdadeiro confronto ôntico entre *trabalho concreto* e *trabalho abstrato*, existindo na unidade finita e determinada de processo de trabalho e processo de valorização.

3 MÉSZÁROS E O VALOR DE USO EM CONTRADIÇÃO OU A PRODUÇÃO DESTRUTIVA?

Não obstante sob regência concreta e formal do capital e do princípio de sua produção – a valorização ampliada do valor –, para Marx, a produção do valor de uso conserva, a princípio, suas determinações mais comuns e essenciais. É de certo modo pecado original da existência concreta da interatividade social real, que não pode ser expurgado da produção da vida, conquanto produção de riqueza social privada, nem mesmo daquela do valor.

O capitalista, ao adquirir usufruto da força de trabalho viva e põ-la a trabalhar, se obriga a realizar aquela regência no sentido da produção efetiva. Essa constatação enseja uma pontuação crítica a uma das formulações de interpretação dos desenvolvimentos do capital mais argutas e ácidas feitas por Mézszáros, em *Para além do Capital*. O estudioso húngaro parece, senão denegar, ao menos diagnosticar a limitação de validade dessa tese marxiana, ao tratar da produção capitalista em larga escala baseada em incremento tecnológico ampliado e uso intensivo da ciência:

[...] a tendência da taxa decrescente de utilização atinge seu pleno escopo apenas com a realização das potencialidades produtivas do capital, que prometem a supressão das contradições associadas ao caráter até então limitado da tendência. Contudo, a dinâmica do desenvolvimento capitalista não pode simplesmente remover as limitações anteriores à trajetória da taxa de utilização decrescente. Ela, simultaneamente, deve também tornar algumas das novas manifestações da taxa de utilização decrescente muito *problemáticas* desde o primeiro momento e *creescentemente* problemáticas com o passar do tempo. Como resultado da absurda reversão dos avanços produtivos em favor dos produtos de “consumo” rápido e da destrutiva dissipação de recursos, o “capitalismo avançado” impõe à humanidade o mais perverso tipo de existência que produz para o consumo imediato (*hand to mouth economy*): absolutamente injustificada com base nas limitações das forças produtivas e nas potencialidades da humanidade acumuladas no curso da história. (MÉSZÁROS, 2002, p. 642).

Sua noção de taxa decrescente do valor de uso medida pela durabilidade progressivamente depauperada dos produtos parece indicar que o processo de trabalho, em sua dimensão de processualidade técnica geral, teria se alterado ontologicamente. É isso a tal ponto que a categoria valor de uso é imediatamente e de maneira quase unidimensional idêntica à sua figuração de capital. Ao assim proceder, entretanto, o estudioso húngaro parece igualmente não mais considerar a relação social capital como uma forma contraditória de desenvolvimento da produção da vida humana, na qual virtualmente se destroem patamares de força produtiva em nome da reprodução ampliada e acelerada do capital, e sim uma forma destrutiva de produzir a própria força produtiva:

[...] a *complementaridade* da contínua extorsão de mais-valia absoluta com grandes ou pequenos avanços produtivos assegura que, ao se tornar necessário ampliar o círculo de consumo nos países capitalistas ocidentais, o capital seja bem compensado por isso e não tenha que se defrontar com as consequências potencialmente mais destrutivas da taxa decrescente de lucro, já que elas são eficazmente deslocadas não apenas por práticas monopolistas, mas também pela operação da taxa de utilização decrescente combinada com o mecanismo brutal da exploração de mais-valia absoluta. (MÉSZÁROS, 2002, p. 684).

Não se trata de determinações idênticas. A contraditoriedade é, por definição, um dado “aspecto” essencial, um caráter, de processos que em seu desenvolvimento acabam por articular categorias as quais entram em negação recíproca, no caso da produção, trabalho em forma abstrata e concreta, produção de valor/mais-valor e produção de valores de uso, respectivamente. De uma parte, a produção da riqueza humana efetiva, e, de outra parte, simultaneamente, um dado *quantum* de tempo social a mais que é produzido e apropriado, na forma da propriedade privada. O conteúdo da riqueza, marxianamente, tende a extravasar a forma da relação social tornada canhestra e restritiva para o conteúdo. Algo deveras distinto é a afirmação da própria produção, ato de trabalho, como imediata e materialmente capital. O capital, nesse *approach*, parece conseguir pela maestria, política ou administrativa de suas *personae*, a resolução de sua tensão interna constitutiva:

O capitalismo como tal é construído sobre a contradição insolúvel entre valor de uso e valor de troca, estipulando a necessária e, em última análise, destrutiva subordinação do primeiro ao segundo. Tal contradição se manifesta desde o início também como um intratável problema de *legitimação*, para o qual os apologetas do iníquo sistema do “individualismo

possessivo” do capital só podem oferecer soluções na forma de sofismas e mistificações. Isso acontece desde as cerebrais dedução e racionalizaçãodo uso explorador do dinheiro e o “consentimento tácito” pelo fundador do liberalismo, John Locke, até a fictícia “soberania do consumidor” da assim denominada “teoria da utilidade marginal”. (MÉSZÁROS, 2002, p. 688).

Como, então, escapar do círculo de ferro da produção estranhada, na medida em que esta não seja mais contraditória, mas se apresente de modo praticamente unívoco, portando o signo imediato da destruição? Talvez, como declarado pelo autor, em um epísculo mais recente, na retomada de um movimento de massas..., mas, epigrafado por qual mote? A partir de que *locus* social? Sob a vigência de qual mandato social, porquanto a forma contraditória do processo de produção, no interior do qual se poderia encontrar a “personificação da relação essencial – “o” trabalho – se encontre anulada, virtualmente transformada em processo unidimensional, distensionado em seu caráter social? De um lado, se Mézáros tem razão em definir o capital em termos de uma forma de controle social, de outro, no entanto, aborda-o em tal padrão unívoco que o torna virtualmente incontrastável, menos ainda algo que se possa superar e ultrapassar.

Ultrapassável somente por um ato da vontade política? Não por mera coincidência, o capítulo no qual a categoria capital aparece em sua feição de forma de controle (apropriação) social da produção acaba por propugnar uma recuperação da esfera da atuação política como terreno de embate de forças que não representam mais a manutenção da reprodução da riqueza, em sua lógica social atual, envelhecida e esclerosada, e as virtualidades de produção autenticamente humana consubstanciadas num complexo de forças produtivas canhestamente desenvolvidas e unilateralmente apropriadas. Diversamente, trata-se, para Mézáros – ao menos assim aparenta –, de uma pugna “final” entre um padrão de produção/reprodução da riqueza social tornado puramente destrutivo, representado nas *personæ* dos capitalistas, e um sujeito social difuso, sem arrimo certo ou forma de remetimento à produção de riqueza, sem um rosto sequer potencial. Dessa maneira, a crise do valor de uso se torna um óbice interno ao revolucionamento social por um empuxo interno à produção da vida como tal.

Assinale-se ainda, a esse respeito, que mesmo em momentos posteriores do Livro I, quando Marx flagrará na máquina, em seu arranjo morfológico-funcional, a vigência da subsunção do trabalho vivo ao morto e a regência

do capital como força produtiva objetiva e desta como capital, a maquinaria não se torna equivalente a capital (MARX, 2013, p. 445-452, 457-459). A maquinaria existe na forma social do capital, o que não invalida sua existência como dispositivo de economia de tempo. A economia de tempo proporcionada pela máquina, conquanto seja apenas e tão somente do tempo socialmente necessário e não de tempo dos indivíduos que trabalham, não simplesmente se esfuma ou se torna uma ilusão. A figura estranhada da tecnologia que confronta o trabalhador individual, e os trabalhadores como classe, ao menos para Marx, não faz da tecnologia em devir puro estranhamento.

Como aporte à afirmação de que, não obstante as alterações morfológicas de monta sofridas pela relação entre as categorias de *valor* e *valor de uso*, permanece a vigência de uma contradição interna entre estas, vejam-se as recentes emergências de problemas que devem tensionar a utilização crescente das tecnociências como insumos do capital. Por exemplo, os conflitos entre o *conteúdo* científico-operacional de novas tecnologias, as quais exigem uma crescente cooperação societária em seu desenvolvimento e aperfeiçoamento, por um lado, e a continuidade de vigência das *formas sociais* de propriedade típicas do capital (como as *patentes*), por outro lado⁶.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma vez conferidos os aspectos mais determinativos do processo de trabalho como processo de valorização, em sua rede de conexões contraditórias pelas quais as categorias se concatenam, evidencia-se claramente a complementaridade dos dois fenômenos característicos da produção capitalista. O controle do processo está efetivamente nas mãos do proprietário privado das condições objetivas da produção. Daí que a atividade e, conseqüentemente, o produto do trabalho não possam pertencer ao trabalhador concreto que o produziu. É resultante necessária que remete, *cum granu salis*, à analítica marxiana do *Die entfremdete Arbeit* de 1844. O produto não lhe pertence, porque não estão sob seu controle nem as condições de produção, nem o uso – em seus modos e limites – de suas capacidades operativas, uma vez que estas

⁶ Confira-se, por exemplo, a entrevista do biólogo belga André Goffeau, em *Ciência Hoje*, nº 202, p. 8, na qual ele declara que, uma vez continuada a política de patenteamento, podemos chegar a uma situação na qual se tornaria inviável não só o desenvolvimento como mesmo a produção de novas descobertas. Afora isso, pense-se no já clássico embate em torno da modalidade *open source*, não apenas para *software*, mas também para *hardware*.

últimas existam na forma social particular da força de trabalho, a qual tem de “comportar-se” como uma outra mercadoria qualquer:

O capitalista cuida para que o trabalho seja realizado corretamente e que os meios de produção sejam utilizados de modo apropriado, a fim de que a matéria-prima não seja desperdiçada e o meio de trabalho seja conservado, isto é, destruído apenas na medida necessária à consecução do trabalho. (MARX, 2013, p. 262).

Daí redundava que a propriedade privada, do ponto de vista categorial, origina-se do trabalho alienado, aqui determinado como força de trabalho viva adquirida pelo capital em sua forma variável. Assim, “[o] capitalista paga, por exemplo, o valor da força de trabalho por um dia. [...] sua utilização, como a de qualquer outra mercadoria – por exemplo, um cavalo – que ele aluga por um dia, pertence-lhe por esse dia.” (MARX, 2013, p. 262). Constitui um valor de uso real de produção, por certo, mas que existe sempre subsumido efetivamente sob sua determinação puramente formal de criar valor/mais-valor: “Ao comprador da mercadoria pertence o uso da mercadoria, e o possuidor da força de trabalho, ao ceder seu trabalho, cede, na verdade, apenas o valor de uso por ele vendido.” (MARX, 2013, p. 262).

Do *Standpunkt* do capitalista, de sua posição social, o valor de uso da força de trabalho é de seu domínio. O consumo produtivo das capacidades do trabalhador na forma da força de trabalho pertence ao comprador, o capitalista, o que origina uma assimetria real, a qual nega de maneira determinada a aparência de igualdade contratual, da mesma maneira que o controle efetivo sobre a atuação da força de trabalho desmascara a aparente liberdade do trabalhador.

Decorre que, para ele, “[...] o processo de trabalho não é mais do que o consumo da mercadoria por ele comprada, a força de trabalho, que, no entanto, ele só pode consumir desde que lhe acrescente os meios de produção.” (MARX, 2013, p. 262). Tal consumo deve ser entendido precipuamente em seu sentido produtivo, como dispêndio de condições reais que resulta na objetivação dum dado valor. Por esse motivo, a relação que o proprietário capitalista tem com as condições objetivas e subjetivas da produção não é uma conexão de posse individual, porém, de representante dos interesses da capitalização, na função social particular de capitalista.

Tal forma de conexão engendra uma série de posicionamentos práticos bastante peculiares, pela via da qual pode mesmo chegar-se a um domínio da propriedade sobre o proprietário. Não em virtude de alguma fantasmagoria sortílega da *coisa-capital*, mas em decorrência da forma social objetiva de relação do proprietário à propriedade – a propriedade capitalista que somente continua sendo como tal “sua”, na medida em que o sujeito proprietário consiga efetivar ao máximo possível o princípio da valorização.

De todo esse quadro de determinações, no nível da vida cotidiana, pode-se derivar até mesmo uma eticidade típica centrada nos ditames da reprodução ampliada da valorização, da transformação via produção de dinheiro que se faz mais dinheiro, dinheiro capitalizado:

E dinheiro ele [o capitalista] não pode comer. Prega, então, um sermão. Diz que é preciso levar em conta sua abstinência. Ele poderia ter desbaratado seus 15 xelins. Em vez disso, consumiu-os produtivamente e transformou-os em fio, e justamente por isso ele possui agora o fio, e não a consciência pesada. Ele não precisa se rebaixar ao papel do entesourador, que já nos mostrou a que fim leva tal ascetismo. (MARX, 2013, p. 268).

Todas as demais relações devem se subsumir àquela pela qual a riqueza privada capitalista se produz, os liames todos devem assumir o talhe, forma e conteúdo, do valor que se valoriza. Essa acumulação não mais se confunde com a mesquinha sordidez da pobreza de espírito do avaro, que a tudo toma e esconde, em seu cubículo secreto. Acumular é reproduzir o valor. Aqui a carne se transubstancia em verbo que comanda o mais-trabalho alheio *ad infinitum*. Sem dúvida, uma forma ética de postar-se frente à atividade produtiva que exhibe também, com suas peculiaridades e idiossincrasias maníacas, uma face particular do estranhamento como determinação de existência imediata das categorias da produção, agora do lado do proprietário.

Por esse motivo, o canibalismo da força de trabalho viva não se dá por intermédio da dentição variegada do capitalista como indivíduo, mas por meio da boca desdentada dos meios de produção, na forma do capital fixo. As categorias da produção não alteram suas propriedades efetivas, concretas e específicas, por fazerem parte do processo de valorização, todavia, elas se encontram reduzidas a simples formas materiais do trabalho abstrato: Assim como o próprio trabalho, também a matéria-prima e o produto aparecem, aqui, de um modo totalmente distinto daquele em que se apresentam, no processo de trabalho propriamente dito. A matéria-prima é considerada, aqui,

apenas como matéria que absorve uma quantidade determinada de trabalho (MARX, 2013, p. 266).

Disso resulta que, preservando sua natureza objetiva de valor de uso produzido, o produto do processo, como processo de valorização, converte-se socialmente em alíquota abstrata, unitária, do trabalho social. A existência do valor de uso real assume a figura de um ente posto pelo trabalho em sua forma abstrata, como gasto social geral de tempo de trabalho, o trabalho abstrato, como universalidade humana do trabalho na forma valor dos produtos. As mercadorias representam alíquotas temporais de trabalho social, de dispêndio de trabalho produtivo, o qual é concreto em sua execução, mas vale como forma puramente abstrata de gasto de tempo social: “Que o trabalho seja a fiação, seu material o algodão e seu produto o fio é aqui tão indiferente quanto o fato de o material do trabalho ser ele próprio um produto e, portanto, matéria-prima.” (MARX, 2013, p. 266). Por conseguinte, o processo de produção como processo imediato de trabalho não é, em termos propriamente capitalistas, trabalho produtivo para o proprietário das condições, que adquire direito de usufruto sobre a força de trabalho.

Por isso, não basta que o valor da coisa criada recubra o valor total: é preciso que emerja, ao cabo do circuito um mais-dinheiro, um dinheiro que não é então mais simples dinheiro, mas, de fato, capital. A diferença entre dinheiro e capital, em sentido efetivo, categorial, determinado. Trabalho que existe no ato de pôr valor: “Vê-se que a diferença, anteriormente obtida com a análise da mercadoria, entre o trabalho como valor de uso e o mesmo trabalho como criador de valor, apresenta-se, agora, como distinção dos diferentes aspectos do processo de produção.” (MARX, 2013, p. 273). Consequentemente, trata-se da análise de duas *gesellschaftliche Daseinsformen* que o processo de trabalho assume na produção do valor/mais-valor. O processo como tal, ao transcorrer sob o comando do capital, por meio de sua *persona*, assume esse duplo aspecto complementar e contraditório: criador de “coisas” que satisfazem carecimentos, atividade concreta e, ao mesmo tempo, e num mesmo ato, criador de valores cuja distinção é da alçada puramente quantitativa, abstratamente dada.

ALVES, A. J. L. Work process as valuation process: categorical determination in *the capital*. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 1, p. 69-94, Jan./Mar., 2021.

Abstract: This work aims to explain and discuss the main categorical elements that integrate the Marxian analysis of the productive activity in O Capital, intending to analyze the character of the immanent contradiction to the work process carried out as a process of valorization. For this purpose, the completeness of Chapter 5 - The work process and the valuation process will be taken for examination, seeking to delineate how the internal connections of the creation of the valued value as a historically determined social form of production of human life. The internal tension of the production of use-values as bearers of the value / plus-value, existing as a commodity should be clarified in its own structure, bearing in mind even the implications of this for the other dimensions of social interactivity. The present categorical reflection also aims to clarify the fundamental lines of the way of producing and being of the social life of the individuals who participate in the process, subsumed in their different functions. This work explains the results of a research project - *Workforce, Capital and Individuality* - which is linked to the Post-Graduate Program in Education at UFMG.

Key words: *The Capital*. Work process. Valuation Process. Value. Alienation.

REFERÊNCIAS

- ALVES, A. J. L. **Marx e analítica do capital:** uma teoria das Daseinsformen. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2013a.
- ALVES, A. J. L. Modos e formas: dimensões filosóficas da crítica marxiana da economia política. **Kriterion:** Revista de Filosofia, v. 54, n. 127, p. 125-140, 2013b.
- CHASIN, J. **Marx** – estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.
- MARX, K. Ökonomisch-philosophische **Manuskripte aus dem Jahre 1844**. In: **Marx-Engels Werke**, Band 40. Berlin: Dietz, 1968.
- MARX, K. Das Kapital – erster Buch. In: **Marx-Engels Werke**, Band 23. Berlin: Dietz, 1998.
- MARX, K. **O capital** – Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MÉSZÁROS, I. **Para além do capital:** rumo a uma teoria da transição. São Paulo: Boitempo, 2002.
- MÉSZÁROS, I. **Século XXI:** socialismo ou barbárie? São Paulo: Boitempo, 2003.

Recebido: 24/5/2018

Accito: 28/5/2020

CONSCIÊNCIA E TEMPORALIDADE EM EDITH STEIN: *EM* *DIÁLOGO COM HEIDEGGER*

Etelvina Pires Lopes Nunes¹

RESUMO: O tema *consciência e temporalidade* é comum à filosofia fenomenológica e hermenêutica. Pretende-se, neste artigo, apresentar a teoria de Edith Stein sobre o tempo, com base na sua obra fundamental: *Ser finito e ser eterno*. Esta se constrói na esteira da fenomenologia de Husserl e como reação a *Sein und Zeit*, de Heidegger, ademais, apoiando-se na teoria do *ato* e da *potência* de Tomás de Aquino. Stein constrói uma teoria do tempo centrada no presente. Aplicando a fenomenologia às “unidades de vivência” e aos conceitos de “ato” e “potência”, de origem tomista, cria o conceito de “atualidade”, que compreende as três dimensões temporais. Criticando Heidegger, a autora sublinha que o “ser do ser finito” é “um ser recebido”, o qual se constitui na relação de “abertura” ao “ser eterno”. Na conclusão, propõe-se a possibilidade do reencontro com o passado (Heidegger) como análise preparatória para a “abertura” ao ser eterno.

Palavras-chave: Temporalidade. Finitude. Atualidade. Presente. “Ser recebido”.

INTRODUÇÃO

Ao se ler atentamente a obra *Ser finito e Ser eterno* (STEIN, 1972), percebe-se, por um lado, que a temporalidade aparece como fundamental na formulação da sua ontologia; por outro, esta tem a sua base na fenomenologia, uma fenomenologia do ser concreto que se vive a si mesmo. É sobre as bases da fenomenologia que Edith Stein vai articular a constituição do ser finito no diálogo com o Infinito. Como já tinha sido explicitado nas obras anteriores da autora, nomeadamente na sua tese de doutoramento sobre *O problema da empatia* (STEIN, 2012), a consciência experimenta-se como vivência concreta, num ser que é capaz de sentir, de se vivenciar e, por isso mesmo, capaz de vivenciar também a experiência do outro, como outro em mim.

¹ Pós-Doutoramento em Filosofia – Universidade Católica Portuguesa - Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos (CEFH), Braga – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0002-7131-1979> E-mail: enunes@braga.ucp.pt

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.06.p95>



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

Por isso, um tema importante da obra principal da autora, *Ser finito e ser eterno*, é o do papel do eu na constituição das vivências e na constituição da consciência. O eu, não sendo apenas um eu transcendental, como em Husserl, conserva, no entanto, o papel de unificador das vivências; estas, ao fluir, constituem um fluxo cuja unidade é garantida pelo eu, conforme explicita a própria autora:

Podemos tomar o Eu num segundo sentido, enquanto unidade de um fluxo de consciência. Partimos do Eu enquanto sujeito de uma vivência atual. Mas encontramos esta vivência, refletindo sobre ela, não num estado isolado, mas sobre o fundo de um fluxo de tais vivências dadas com uma maior ou menor claridade e distinção. O Eu desta vivência não esteve sempre nela, mas introduziu-se nela e foi atraído a ela a partir de uma outra, e assim de seguida [...]. É precisamente esta ligação de todas as vivências ao Eu puro que vive no presente, que faz a unidade infrangível deste fluxo. (STEIN, 2012, p. 75).

Como explica Stein, o fluxo das vivências e a qualidade das mesmas, que forma o seu teor, caracterizam a *mesmidade* e/ou a *alteridade* do sujeito. O eu, enquanto unificador das vivências, garante de alguma maneira que estas me pertencem a mim enquanto “eu mesmo”. Na passagem acima citada, encontra-se já, precisamente, uma referência ao tempo e ao papel do eu; enquanto as vivências estão em devir e passam, o eu permanece sempre no presente, não passa, como teremos a oportunidade de averiguar, mais adiante.

Qual é então a importância do tempo, na sua relação com a consciência e com a constituição ontológica do homem ou do ser finito, como lhe chama Edith Stein? O tema do tempo aparece inscrito na consciência e no fluxo das vivências. O eu é, nesse contexto, o que, sem se identificar com as vivências, as une umas às outras, emprestando-lhes a sua vida própria, mas emergindo de cada uma delas. Sobre essa base fenomenológica, Stein elabora a sua ontologia, a qual, por sua vez está também inserida numa filosofia da pessoa já formulada nas obras anteriores (STEIN, 1998).

Por isso, *Ser finito e ser eterno* não é apenas uma obra em diálogo com a fenomenologia e sua relação com o tomismo, mas é uma tentativa de diálogo com a filosofia do seu tempo, quando o problema do ser se cruza com o tema do ser humano enquanto pessoa concreta. Exemplo desse diálogo é o neotomismo, sobretudo de J. Maritain. Porém, como sublinha H.-B. Gerl-Falkovitz, esse problema estava presente também no âmbito mais próximo da

fenomenologia, dizia respeito a nomes de primeira ordem, como Heidegger, Conrad-Martius e Przywara (GERL-FALKOVITZ, 1998b). Aliás, o título e o subtítulo da obra de Stein - *Ser finito e ser eterno: tentativa de ascensão ao sentido do ser* - mostrariam também esse esforço da parte de Stein, de diálogo com a filosofia do seu tempo, e uma referência, ainda que implícita, de resposta a Heidegger.

Como faz notar H.-B. Gerl-Falkovitz, Edith Stein teria modificado o título da obra, colocando o seu ensaio sobre Heidegger, numa primeira versão, como apêndice a *Ser finito e ser eterno* (GERL-FALKOVITZ, 1998a; SECRETAN, 1987).² De facto, a leitura de *Ser e Tempo* teria provocado nela uma forte impressão, e isso a levou, não só a modificar o título da obra, mas já antes, a reformular a obra inicial. Como se sabe, antes de entrar no Carmelo, Edith Stein tinha trabalhado os conceitos de ato e potência de Tomás de Aquino, como preparação do concurso para a habilitação para a docência (SEPP, 2003, p.14-15). É esse manuscrito que lhe será pedido para publicar. Depois de ter feito o noviciado, ao reescrever, saiu algo de completamente novo. Stein retém da obra anterior, no entanto, os conceitos de *ato e potência*, como ela própria explica:

Durante o ano de 1931 veio à luz um ensaio importante. Este ensaio centrou-se na explicação dos conceitos de *ato e potência*; esses conceitos também deviam determinar o título do conjunto do ensaio. Quando o autor foi admitido na Ordem das *Carmelitas Descalças* e completou o ano do noviciado, recebeu o ano seguinte de seus superiores, a ordem de finalizar seu antigo ensaio para que fosse impresso. Foi assim que o autor escreveu uma versão totalmente nova: apenas algumas das páginas (o começo da primeira parte) dos esboços anteriores foram retomadas. Somente o ponto de partida, a saber, a doutrina tomista do ato e da potência, foi conservada. A obra é centrada sobre o *problema do ser*. (STEIN, 1972, p. 2).

O tempo aparece assim a Edith Stein essencial, não apenas para fundamentar a sua ontologia, mas também para a constituir sobre um tema

² H.-B. Gerl-Falkovitz escreve: “Allorchè Edith Stein nel 1936 rielaborerà nel Carmelo il suo abozzo incompiuto nella grande opera *Endliches und ewiges Sein* [...], le diede un sottotitolo quase provocatorio: Saggio (tentativo) di una ascesa al senso dell'essere. In questo modo vienne ripresa la questione fondamentale di *Sein und Zeit* [...] del 1927 da lei letto 'subito dopo la pubblicazione e da cui ricevette una forte impressione, senza però giungere ad affrontare in modo oggettivo il dibattito sull'argomento'.” (GERL-FALKOVITZ, 1998a, p. 143 ; Philibert Secrétan salienta, em nota: “ Primitivement publiées en annexe à *Endliches und ewiges Sein*, les études sur *la Philosophie de l'existence de Heidegger* ont, par suite, été intégrées au volume VI des *Werke*. Ces études constituent le chapitre VI du présent ouvrage.” (STEIN, 1987, p. 62.)

que era já caro ao seu mestre Husserl. Esse tema tinha sido reformulado numa perspectiva completamente diferente e, se quisermos, nova, por Martin Heidegger. Este não apenas o reelabora numa perspectiva hermenêutica, mas, diferentemente de Agostinho ou de Tomás de Aquino, inscreve a temporalidade como constitutiva do *Dasein*, dentro de uma óptica da temporalidade intramundana, pois procura compreender o “tempo a partir do tempo”, sem o colocar em relação com a eternidade (DASTUR, 2011, p. 566).³ O desafio que se apresenta a Stein, por conseguinte, é o de constituir uma ontologia centrada na pessoa humana concreta, tendo em conta a sua dimensão da finitude. Tal como ilustrou Heidegger, esta faz farte do ser humano, contudo, a autora mostra que essa dimensão requer a “abertura” a um ser que não esteja sujeito ao tempo (STEIN, 1972, p. 59).

Tendo como base a fenomenologia, a sua ontologia inclui o ser temporal como ser finito, mas recorrendo às noções de “ato” e “potência” de S. Tomas, elaborará uma teoria do tempo que tem a sua centralidade no presente.

1 A TEMPORALIDADE DA CONSCIÊNCIA

Tendo em conta o acima referido, tentemos perceber a dimensão da consciência no seu constituir-se nas vivências, para entendermos como se manifesta a dimensão do tempo e o que ela revela.

1.1 O EU COMO UNIFICADOR DAS VIVÊNCIAS

Encontramos na consciência a dimensão da temporalidade, do tempo vivido, como sequência de vivências nas quais o eu vive. O eu participa de diferentes maneiras da unidade da experiência, vive na experiência e participa dela, mas não faz parte do seu conteúdo, encontra-se para além da experiência (STEIN, 1972, p. 52-53). Enquanto sujeito do vivenciar, a sua vida é sempre atual, sempre presente. Mas tudo o que já foi e tudo o que será depois de tudo isso é a sua vida. “Todos os conteúdos de experiência pertencem ao eu. Ele vive e a vida constitui o seu ser.” (STEIN, 1972, p. 54). “O Eu é, portanto sempre atual, está sempre vivo, presente e real. Por outro lado, toda a corrente

³ “[...] penser l'éternité et la mort, c'est précisément ce que conteste radicalement d'entrée de jeu Heidegger dans la conférence intitulée 'Le concept de temps', qu'il prononce en juillet 1924 devant la société de théologie protestante de Marburg. 'Il ne s'agit plus, explique-t-il, de considérer que 'le temps trouve sons sens dans l'éternité', mais au contraire de comprendre le temps à partir du temps.'” (DASTUR, 2011, p. 566).

de experiência lhe pertence: tudo o que se encontra atrás dele e diante dele, o que ele foi ou o que será. Duma maneira geral chamamos tudo isso a sua vida.” (STEIN, 1972, p. 57).

Podemos assim averiguar que o eu, para Stein, é um “eu vivo”, que vive nas vivências e, enquanto passa de uma vivência para a outra, garante também a unidade do fluxo. O eu mergulha nelas e passa de uma para a outra, e a vida flui (STEIN, 1972, p. 55). É nesse fluir das vivências que se inscreve a dimensão temporal, pois a concepção do tempo, para Stein, pressupõe “um vivido como fluxo”, isto é, um *durar*, que não é um fluir condensado totalmente contínuo como a *duré* bergsoniana, onde as vivências se fundem e se interpenetram umas nas outras (BERGSON, 1921).

Segundo Stein, existem, porém, “[...] modos originários de dar-se da temporalidade como um todo duradouro, e não como mera dilatação da consciência, a qual nunca poderia ser objetivada enquanto unidade.” (FERRER, 1998, p. 843). A vivência presente é atual, contudo, no decurso do fluxo, o que era presente se torna passado e deixa de estar vivo. A vivência passada não mergulha simplesmente no nada, mas continua de uma outra maneira (STEIN, 1972, p. 55). Ao fluir, a vivência vai perdendo vitalidade e recai no passado, todavia, o eu não deixa logo a “vitalidade da vivência,” mantém-na ainda por um pouco e logo se agarra àquela outra vivência que está emergindo. No fluir da consciência, a vivência que mergulha no passado e perde vida não cai num passado obscuro, mas em um fundo vivencial que também constitui a consciência; embora não esteja vivo como presente, esse passado tem a possibilidade de atuar e de se tornar vivo. Do mesmo modo, o que não está ainda vivo - o futuro - existe já de uma outra maneira, antes de se tornar vivo (STEIN, 1972, p. 55).

Não sendo propriamente um durar, podemos identificar na consciência uma linha temporal constituída por pontos (punctiforme), alinhada pelo fluxo das vivências. De facto, a linha temporal não pode ser dada vivencialmente, nem nos distintos “agora” que a integram, por serem impedidos pela fugacidade essencial dos seus momentos. Notamos a experiência do durar como um dirigir-se àquele decurso e identificamo-lo como duradouro. As vivências constituem, cada uma em si mesma, uma unidade; têm uma certa duração própria e uma certa intensidade, a qual, ao esvair-se, recai num fundo da consciência e logo é sucedida por uma outra. A coordenação, entre uma unidade de vivência e outra, é feita pelo eu que liga umas vivências às outras, concebidas como “unidades de experiência”. “O eu não devém e não passa

como as unidades de experiência.” (STEIN, 1972, p. 54); estas são temporais, o eu vive nelas e passa de uma para a outra e, enquanto tal, é sempre atual.

A unidade do fluxo da consciência pode ser entendida como uma sequência irreduzível a outras consciências, que, porém, só pode ser destacada fixando-lhe alguns limites temporais: “[...] desde o seu despertar até agora, e quando se trata de um lapso de consciência determinado, a sua unidade acusa-se entre um e outro ponto de duração, sem por isso sairmos da própria corrente temporal.” (FERRER, 1998, p. 844). Encontram-se assim, nessa experiência do *durar*, algumas modalidades que podem denominar-se modalidades *da consciência atual do tempo* em contraposição com a *consciência inatural* (FERRER, 1998, p. 844).

Não é possível conceber a extensão da existência só a partir de uma atualidade puntiforme (STEIN, 1972, p.45). A temporalidade atual é fenomenologicamente extensa, não há intervalos entre uns pontos e os outros, até integrar o *continuum*. Este constitui uma totalidade contínua dada por um ato descontínuo numa corrente viva. O meu pensamento, as minhas reflexões, estão em mim atualmente presentes e reais. No entanto, não comeci a pensar neste momento, o facto de pensar “dura” já desde algum tempo e continuará a durar até que não seja interrompido por uma outra atividade intelectual ou por uma *impressão exterior* brusca. Durante todo o tempo da sua duração, esse pensamento forma um todo que se constrói no tempo (STEIN, 1972, p. 49).

Encontramos, dessa maneira, duas condições correlativas de toda unidade de experiência temporal: o objeto dado intencionalmente que a especifica, e o eu que com o seu “ato intencional” a unifica (STEIN, 1972; FERRER, 1998, p. 846). Como refere Stein a propósito da experiência do estar alegre, “a vivência do conteúdo da *alegria* está, portanto, condicionada por dois fatores: o objeto e o eu.” (STEIN, 1972, p. 52). O objeto experienciado deixa de estar encadeado no fluir temporal, pois se vive como tal sensação, tal notícia, tal surpresa ou tal alegria. O passar não deixa marcas em tais conteúdos, mas somente no seu fazer-se consciente para um sujeito, através da sua modificação afetiva corpórea. O eu, por sua vez, vazio de determinações e que está presente em todas as suas vivências temporais, emerge continuamente com elas, sem desaparecer nelas, permanece o mesmo ao longo de todo o percurso. No entanto, é o eu que atualiza as vivências temporais e empresta-lhe a vida própria (FERRER, 1998, p. 847). A noção da “temporalidade atual”, porém, não pode ser compreendida sem o conceito de potencialidade, o qual é índice da temporalidade ontológica.

1.2 A TEMPORALIDADE ATUAL

Na temporalidade atual, dirigimo-nos ao que está em curso e identificamo-lo como duradouro, não como duração vivida, mas como o que “duradouramente nos ocupa”. É a temporalidade constituída pelos atos conscientes. Num primeiro momento, poderíamos ser tentados a afirmar que a atualidade é o presente; no entanto, o conceito de atualidade é mais vasto, porque, sem o passado que acaba de acontecer e sem o futuro que já começa a emergir, o momento presente não existiria. O momento presente é, em si mesmo, uma passagem, mas não passagem do não-ser ao ser, nem do ser ao não ser. É passagem de algo intermédio, de algo que já existiu antes, como plenamente vivo; nesse momento, enquanto vivência já passada não o está, mas pode ainda passar de novo ao modo de ser presente e pode ser plenamente viva no futuro; possui, na duração temporal atual, o modo de ser preparatório ao desenvolvimento futuro (STEIN, 1972, p. 45).

Entretanto, o ser da consciência encontra-se no presente, mas de que modo? O presente inclui a potencialidade, isto é: a possibilidade do futuro. Segundo as palavras de Stein:

Conservando na minha memória o meu ser passado e imaginando no meu espírito o meu ser futuro, sem lhe dar estritos limites, obtenho a imagem de um passado e de um futuro, de um ser permanente, quer dizer: de uma extensão da existência [...] mas na realidade o meu ser encontra-se como sobre o gume de uma faca (STEIN, 1972, p. 45).

Nesse “gume de faca” que é o presente, encontra-se, segundo a autora, todo o mistério do tempo, pois o passado e o futuro não são fixos e não contêm nenhum ser permanente; o ser permanente não pode ser explicado através da atualidade punctiforme, por isso, o nascimento ôntico do tempo encontra-se no presente plenamente atual.

O que nos aparece como um ser permanente é uma passagem contínua [...]. A existência atual é um simples ponto de contacto com o ser...num só ponto, “algo de dado”, e ao mesmo tempo “enquanto dado” algo de “tirado”, um ser suspenso entre o não ser e o ser. (STEIN, 1972, p. 46).

O presente é, por conseguinte, uma passagem, e, nessa passagem, define-se o tempo. No sentido estrito, o passado e o futuro não são pressupostos pelo presente, mas existem com o presente e em relação a ele. Assim, o tempo tem o seu ponto cardeal fixo no *presente que passa*; podem notar-se aqui algumas

semelhanças com a noção de tempo em S. Agostinho e também algumas diferenças.⁴ Como pode o tempo que passa não ser apenas o fluir temporal de momento a momento? O conceito de atualidade permite perceber uma certa duração que compreende já, em certa medida, os três tempos, passado presente e futuro. Neste ponto, torna-se mais evidente a aplicação dos conceitos de ato e de potência da filosofia tomista.

2 ATUALIDADE E POTENCIALIDADE

A atualidade da consciência não pode ser explicada sem se recorrer à noção aristotélico-tomista de *ato* e *potência*. Esse tema é retomado por Stein da filosofia neoescolástica, interessada na relação entre fenomenologia e tomismo, mais precisamente do diálogo estabelecido entre a autora e o P. Jesuíta Erich Przywara, entre os anos 1925-1931, o qual viria a escrever uma obra sobre a *Analogia entis*, fecundada no diálogo entre o tomismo e a fenomenologia (PRZYWARA, 1962).⁵

O outro elemento fundamental desse diálogo foi o trabalho efetuado por Stein sobre o *De potentia* de S. Tomás (AQUINO, 1991), como preparação para o concurso de habilitação à docência; esse trabalho viria a ser publicado mais tarde com o título *Potência e ato*.⁶ Todavia, a matriz fenomenológica da

⁴ Existem semelhanças com a noção de tempo de S. Agostinho. No entanto, para Stein, o presente não pode ser concebido apenas como a *distentio animi*. Na introdução às *Lições para uma fenomenologia interna do tempo* (HUSSERL, 1994, p. 37), Husserl faz um elogio à concepção agostiniana do tempo. Stein conhece essa obra, que foi por ela policopiada e ordenada, antes de ser confiada a Heidegger para a edição, quando a autora renunciou ao cargo de assistente de Husserl. No entanto, a noção do presente de S. Agostinho apresenta semelhanças mas também diferenças com Edith Stein. Em S. Agostinho, é pela memória que se alcança o passado e que se mede o tempo. O tempo que passa é, por um lado, uma sucessão de simultaneidades, mas esse tempo contrasta com a eternidade, quando o tempo é medido na interioridade. Ricoeur, comentando o *Livro XI* das *Confissões*, salienta: “O espírito espera e recorda-se, e contudo, a espera e a memória estão na alma [...] o contraste concentra-se no presente.” (RICOEUR, 1994, p. 38-39). E ainda: “A anterioridade da eternidade com relação ao tempo [...] é dada no contraste entre ‘o ser que não foi feito e que, contudo, é’ e o ser que tem um antes e um depois, que ‘muda’ e que ‘varia’.” (RICOEUR, 1994, p. 43-44).

⁵ Como refere Stein: “Cet échange d’idées eut une influence déterminante sur la manière de poser le problème pour les deux auteurs. [...] Si l’on compare la voie suivie effectivement dans ce livre à celle jugé nécessaire dans *Analogia entis*, la pensée historique interne marque ici un recul en face des efforts déployés en vue de la vérité *supra-historique*.” (STEIN, 1972, p. 3-4).

⁶ Esse ensaio estaria na base da obra posterior, *Ser finito e ser eterno*; ao ser reformulada em vista da sua publicação, um ano depois que Edith Stein acabou o noviciado em 1935/1936, tornou-se algo completamente novo. Seria publicado em 1959, em *Werke*. Para as nossas referências: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins. In: Edith Steins Werke*, Band XVIII, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998; tr. it., *Potenza e atto: studi per una filosofia dell’essere*. A cura di A. Ales Bello, Roma: Città Nuova, 2003.

autora e a sua experiência pessoal deram um contorno especial ao tratamento do tema, o qual conjuga sabiamente o método fenomenológico e a tradição metafísica, com os seus interesses antropológicos. A noção de “potencialidade” ensaja unir as três séries temporais, como veremos.

Stein (2003, p. 60) chama “[...] *ato* aquilo em que me encontro como ente: a minha vida atual”; por outro lado, deve-se conceber o ato como ser no durar de uma certa fase, algo que se torna momentaneamente atual e, ao escoar para o passado, torna-se *inatualidade*. Para Stein, a atualidade implica uma certa duração, é uma atualidade que *não é pura*, porque contém ser e não ser. Só Deus é *actus purus*, ilimitado, e, por isso, puramente atual (STEIN, 1972, p. 49). A autora explica, na obra *Ato e Potência*, que, no que concerne à temporalidade, esses conceitos são considerados apenas na esfera imanente à consciência, ao ser finito e não têm referência, como para S. Tomás, ao ato puro, ao infinito. Essa atualidade *não é pura*, entretanto, quanto mais uma criatura *participa no ser*, tanto maior é a sua atualidade (STEIN, 1972, p. 48).

O termo “potência”, por sua vez, é utilizado para o que “ainda não é” e para o que “já não é”, no sentido semelhante ao que Husserl chama de “protensão” e “retensão” (STEIN, 2003, p. 62). Indo para além de S. Tomás, Edith Stein chama ao presente, “atual”, enquanto a “potência” pertence ao passado e ao futuro.

O meu ser presente é atual e potencial ao mesmo tempo, real e possível; e na medida em que é real, é a realização duma possibilidade que existia antes. A atualidade e a potencialidade existem como modos de ser no simples fato de ser e podem ser deduzidas dele. (STEIN, 1972, p. 44).

Dessa passagem pode-se depreender que o que é atual é o que é real, é aquilo que no sentido estrito é, porém, como a autora explicita, está em devir, contém a potencialidade do futuro. Em que sentido se pode considerar o ser presente como atual e potencial? Na medida em que o presente só pode ser pensado como “duração temporal”, e enquanto tal, a atualidade contém em si uma potencialidade de algo que já passou, mas que é suscetível de se tornar futuro.

2.1 A CENTRALIDADE DO PRESENTE

A vida do eu é temporal é vivida no presente e a partir do presente; se, por um lado, se manifesta numa corrente puntiforme, formada por fragmentos intermitentes, por outro, forma um *continuum* garantido pela “potência”; de facto, no meu eu encontra-se, ao mesmo tempo, o ser atual e potencial (STEIN, 1972, p. 47). Como refere Stein:

O passado em mim é potencial no sentido próprio e verdadeiro, pelo fato que a representação do que se passou implica a possibilidade de passar ao estado que eu vivo presentemente; o ser do passado é o degrau preliminar do ser vivo atualmente e pode progressivamente tornar-se vivo na hora presente. (STEIN, 1972, p. 57).

Conforme se lê já na sua tese de doutoramento, *O problema da empatia*, o ato de vontade que não foi cumprido não está morto, mas continua a viver num pano de fundo da consciência, até que chegue a hora quando se possa realizar, quer dizer, até que se ponha em ação. No momento em que atua, não é o passado que atua sobre o presente, porém, algo que se estende até ao presente (STEIN, 2012, p. 126), o que significa que o ato de vontade não caiu no esquecimento: existe no modo de “atualidade” e no modo de “passividade”. Enquanto tal, pertence à essência da consciência, porque o eu vive numa série de atos de “pano de fundo”, de *inatualidades* que não são já, ou não são ainda *cogito* (conscientes) e, portanto, ainda não estão acessíveis à reflexão; para serem compreendidos, têm que passar pela forma do *cogito* (STEIN, 2012, p. 126). O mesmo se poderia dizer de certas vivências da infância, pois “[...] tudo o que penetra em estado vivo no presente pode ter um efeito, qualquer que seja a distância que separa do presente o ponto de partida do vivido eficiente.” (STEIN, 2012, p. 126-127).

Neste ponto, acentua-se uma certa permanência dos atos vividos que fazem parte da consciência e que precisam do tempo para se tornarem ativos. O tempo apresenta assim o paradoxo do ser humano, porque se, por uma parte, é necessário para a realização do ser humano, é, por outra, também o que manifesta a sua finitude.

2.2 TEMPORALIDADE E FINITUDE

O que tem necessidade do tempo, para se tornar o que é, é algo de limitado, colocado no ser como “algo” e não como “um todo” – e nisto consiste o sentido da finitude. A noção de potencialidade assegura a permanência, mas, por outro lado, é índice da finitude, está ligada ao devir, ao tempo, à necessidade de passar. A sua dimensão não é senão a da progressão da atualidade. O seu ponto cardeal fixo é o presente que passa (STEIN, 1972, p. 46):

O que [...] é ao mesmo tempo atual e potencial tem necessidade do tempo para passar de um ao outro. O ser atual-e-potencial é o ser *temporal*. O ser temporal é do movimento existencial: é um ressurgimento perpétuo da atualidade. O ente que é temporal não *possui* o seu ser mas este é-lhe dado de novo em cada vez. De onde se apresenta a possibilidade de um início e de um fim do tempo. Deste modo uma das significações da finitude encontra-se circunscrita: o que o ser não possui mas que tem necessidade do tempo para chegar ao ser, seria portanto o finito. (STEIN, 1972, p. 67).

O tempo revela, pois, a finitude do ser humano, uma vez que a corrente puntiforme encontra alguns momentos intermitentes, lapsos não abarcáveis pela memória. O “eu vivo”, que em si dá a vida aos seus conteúdos de experiência, não pode, porém, emprestar-lhes a atualidade do “ser vivo pleno”, porque lhe escapam temporalmente devendo reatualizá-los com novos atos vivificadores: “[...] a temporalidade fenomenológica passa agora a cifra da deficiência de quem há-de ser sustentado *em cada momento* no ser.” (FERRER, 1998, p. 848). De facto, a atualidade da consciência não é a de um ato puro que abarque o todo da consciência; a sua atualidade tem de se refluir continuamente, através dos movimentos de *protensão* e *retensão*.⁷ No entanto, o momento passado e o momento futuro não são simplesmente *não-ser*. “O ser momentâneo, atual, puramente ôntico, não é pensável como existente só por si [...]; fenomenologicamente dá-se algo como que, surgindo da obscuridade, atravessa um raio de luz para mergulhar de novo na obscuridade.” (STEIN, 2003, p. 60). Surge um ponto culminante dentro de um fluxo. Podemos compreender que há um ser que dura, contudo, que na duração não é atual. No que sou agora, insinua-se algo que atualmente não sou, mas que se tornará atual no futuro.

⁷ Há uma certa correspondência entre a noção husserliana de *protensão* e *retensão* e a noção steiniana de *ato* e *potência* (GERL-FALKOVITZ, 1998 p. 174. nota 45).

A temporalidade bifurca-se assim em temporalidade da doação, para um eu que provê de vida as suas experiências, e em temporalidade própria da realização da essência, que é a que dota do seu *quid* idêntico o composto temporal. Ambas, temporalidade própria e temporalidade da doação, são condição necessária para a manifestação consciente do indivíduo e para a sua efetividade, e são, ao mesmo tempo, índice revelador de uma limitação ontológica (FERRER, 1998, p. 851; STEIN, 1972, p. 80).

Ato e potência manifestam-se, por conseguinte, como factos antropológicos fundamentais, os quais estão estritamente ligados com a temporalidade. Se Stein inicia o tema da sua obra *Ser finito e ser eterno* pela concepção tomista da doutrina do ato e da potência, entretanto, essa visão será completada pela concepção agostiniana do ser e também do tempo (STEIN, 1972, p. 4-5). A autora compreende que o enigma da existência e a questão do tempo entram em jogo, ao mesmo tempo. De maneira análoga a Heidegger, Stein percebe que somente dando uma resposta ao tempo se dá uma resposta à existência (GERL-FALKOVITZ, 1998a, p. 167). Na verdade, o tempo é criado pelo movimento existencial, que luta contra o nada e se volta para o ser:

É o *movimento primitivo existencial* que cria - como seu “*espaço*”- para si o tempo. “No ponto de contacto existencial, *existe* o tempo. E este precisamente produz-se enquanto presente”. “O tempo é o presente passando pelo ponto de contacto existencial”. O passado e o futuro não são pressupostos pelo presente, mas existem “com o presente e em relação a ele”, pois que saem do nada e mergulham no nada; fazem parte do movimento primordial enquanto dimensões formais vazias. (STEIN, 1972, p. 46).

Stein realça que o ser do eu é, por isso, um ser continuamente mutável, mas, precisamente por isso, algo de recebido. O ser humano é posto na existência e é conservado nela, de um momento ao outro. As unidades de experiência, das quais o ser é um devir e uma passagem, têm necessidade do eu para chegar à existência, mas o ser que elas recebem do eu não é eterno e imutável, é devir e passagem, com um certo nível de ser. O ser humano recua com horror diante do nada e exige não apenas uma continuação do seu ser, mas também uma posse plena do ser (STEIN, 1972, p. 61). Neste ponto, situa-se a crítica que Edith Stein tece a Heidegger, para quem a finitude temporal coloca o homem “diante do ser”. Segundo Stein, a finitude faz o homem procurar o que é infinito ou intemporal para receber dele o ser.

3 CRÍTICA A HEIDEGGER

Como é noto, Edith Stein tinha colocado o seu ensaio *A filosofia existencial de Martin Heidegger* (SECRETAN, 1987, p. 62; GERL-FALKOVITZ, 1998, p. 143)⁸ como apêndice à sua obra *Ser finito e ser eterno*. Tal apêndice indicaria que a autora admira as análises de Heidegger sobre o ser humano e que a obra *Sein und Zeit* teve influência sobre o seu pensamento.⁹ Por outro lado, significaria também a sua distanciação em relação às posições heideggerianas, principalmente a concepção do ser humano como um ser apenas circunscrito à dimensão temporal e à finitude do *Dasein* (CABALLERO BONO, 2012). *Sein und Zeit*, que a autora leu já no verão de 1927, parecia-lhe uma obra importante, como ela própria escreve ao seu amigo Roman Ingarden, nesse mesmo ano:

Que Heidegger seja algo de grande e que pode meter-nos a todos no bolso, acredito-o também por causa do seu livro. Antes não o sabia, ou mais precisamente via somente os efeitos; a sua grande influência sobre a geração mais jovem. Li o livro na sua maior parte nas férias, porém não o terminei por completo; comparando com as coisas que nessa altura me pressionavam, terminá-lo perdeu importância para mim. (STEIN, 2001, p. 792).

3.1 ADMIRAÇÃO E DISTANCIAMENTO

O interesse antropológico era certamente um ponto comum a ambos os autores, bem como a pergunta pelo sentido do ser. No entanto, Edith Stein refere, em 1931: “[...] é uma obra grandiosa mas a mim estranha.” (CABALLERO BONO, 2012, p. 101). Estranha, pois circunscrevia o ser humano a uma “teleologia imanente”, a uma hermenêutica da “temporalidade

⁸ Philibert Secretan escreve, em nota: “Primitivement publiées en annexe à *Endliches und ewiges Sein*, les études sur *la Philosophie de l'existence de Heidegger* ont, par suite, été intégrées au volume VI des *Werke*. Ces études constituent le chapitre VI du présent ouvrage.” (STEIN, 1987, p. 62, nota 5); Gerl-Falkovitz, por sua vez, destaca: “Con il titolo *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, [...] questa critica approfondita è stata pubblicata per la prima volta nel 1962, separatamente da *Essere finito e essere eterno*.” (GERL-FALKOVITZ, 1998, p. 143).

⁹ Gerl-Falkovitz enfatiza: “Allorchè Edith Stein nel 1936 rielaborerà nel Carmelo il suo abbozzo incompiuto nella grande opera *Endliches und ewiges Sein* [...], le diede un sottotitolo quase provocatorio: Saggio (tentativo) di una ascesa al senso dell'essere. In questo modo viene ripresa la questione fondamentale di *Sein und Zeit* [...] del 1927 da lei letto 'subito dopo la pubblicazione e da cui ricevette una forte impressione, senza però giungere ad affrontare in modo oggettivo il dibattito sull'argomento.’” (GERL-FALKOVITZ, 1998, p. 143). “La Stein fu molto impressionata da *Sein und Zeit* di Heidegger; tanto fortemente ella sentì la necessità di definire la sua posizione nei confronti di quella di Heidegger.” (Hans Rainer SEPP: “Introduzione”, in: STEIN, 2003, p. 20, nota 30).

quotidiana”; e, na expressão de Stein, marcada pela “má consciência”. Má consciência, enquanto acentua a consciência da culpa e da negatividade. E, além disso, caracterizada por uma ambiguidade, visto que pretende tratar do ponto de vista ontológico o ser do *Dasein*, mas, por vezes, permanece no plano ôntico (CABALLERO BONO, 2012, p. 105). Por outro lado, a autora aprecia que Heidegger tenha colocado a relação *ser-tempo* como tema central da sua obra; era, de facto, um tema importante na filosofia da época. O tempo era um tema caro ao seu mestre, e precisamente o tema do ser tinha sido colocado também por Husserl, porém, não tinha sido desenvolvido.

De onde lhe vem então essa sensação de estranheza que lhe causou a leitura de *Sein und Zeit*? Em parte, esta pode explicar-se pelo facto de, nessa altura, Stein estar a traduzir a obra de S. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate* (CABALLERO BONO, 2012, p. 108). Para Stein, se o tempo revela ao ser humano a sua finitude, revela também que este é um ser criado, que necessita de ser sustentado em cada momento pelo ser; o seu ser é um ser recebido. Como assinala Caballero Bono, a *Erschlossenheit* (abertura ou “estado de aberto”) deve ter provocado em Stein admiração; ela própria utiliza esse conceito no sentido do espírito como abertura da pessoa (CABALLERO BONO, 2012, p. 102; STEIN, 2003, p. 384). O ponto em que Edith Stein se põe diretamente em contraste com Heidegger é que o ser se resolve apenas na “hermenêutica da temporalidade”; como se, desde o princípio da obra, quisesse demonstrar a temporalidade do ser, aprisionando toda a possibilidade de abertura à eternidade, considerando o *Dasein* apenas como um ser finito. No devir temporal, manifesta-se a finitude do ser humano. A vida do eu, por um lado, vem do passado e está projetada no futuro, está como em Heidegger “lançada” na existência. Todavia, por isso mesmo, a existência exige compreender como foi lançada na existência e de reconhecer de onde recebe a vida e o ser (STEIN, 1972).¹⁰

Se, de uma parte, a concepção de Stein a propósito do *ser e do tempo* se revela próxima da concepção heideggeriana, enquanto ela reconhece que o ser humano está “lançado na existência” e está em devir, de outra parte, a finitude é para Stein o que leva a fazer um salto e a mostrar a necessidade ontológica de que o ser temporal, finito, se ligue ao ser transcendente para receber dele o ser.

¹⁰ A autora comenta, em nota, referindo-se a *Sein und Zeit* de Heidegger: “[L’existence humaine] exige quelqu’un qui jette le ‘jetté’. Ainsi se dévoile l’être jeté, comme être créé.” (STEIN, 1972, p. 59).

3.2 TEMPORALIDADE E SENTIDO DO SER

No ensaio *A filosofia existencial de Martin Heidegger*, depois de expor de maneira clara e sintética os elementos essenciais da obra *Ser e Tempo*, Stein passa a uma tomada de posição, respondendo a três questões: O que é o *Dasein*? A análise do *Dasein* é consistente? Oferece um fundamento suficiente ao sentido do ser? Retomando o tema da “abertura” como “poder-ser” e o “ser para-a-morte” como o “ser-para-o-fim”, Stein questiona a experiência própria da morte e a questão do destino da alma: esta exige, de certa maneira, o repensamento da questão da temporalidade:

A consideração da morte deveria ajudar-nos a compreender o ser *autêntico* ao qual está chamado o homem do *Dasein* quotidiano: um ser no qual o homem se dispõe ele mesmo a uma outra maneira de ser, e se desliga da vida quotidiana na qual está empenhado. (STEIN, 1987, p. 102).

Segundo a autora, a questão da morte pensada como uma possibilidade exige a verdadeira compreensão das “possibilidades próprias” e a correspondência às exigências do *instante*. Tais exigências necessitam da compreensão da *essência* do homem ou da sua especificidade, a qual é dada ao homem e na qual, precisamente, este é “lançado na existência”; mas, para que se desenvolva, tem necessidade da sua livre participação. Para compreender o instante, na opinião de Stein, é necessária a compreensão de uma *ordem* e de um *plano* que o homem não concebeu, no qual está implicado e deve assumir aí o seu papel (STEIN, 1987, p. 102-103). A passagem do plano ôntico ao plano ontológico implica uma *fenda da temporalidade*, dado que, na azáfama do dia a dia dos afazeres quotidianos, não se acorda nunca ao *instante*.

Por instante deve entender-se aqui não um simples facto pontual, ou uma cesura entre dois segmentos, entre passado e futuro; mas “[...] instante significa ponto de contacto de algo que não é temporal, mas que penetra na esfera do tempo.” (STEIN, 1987, p. 103). Esse “ponto de contacto” exige uma erradicação da *duração*, pois não se trata de um instante fugitivo: algo nos surpreende no instante e é necessário *tomar tempo* para aí permanecer. É necessário esgotar o que o instante tem para oferecer. Isso implica que nós nos abramos a ele e aí nos ofereçamos; pois, sendo o nosso ser temporal, podemos integrar nele o intemporal, podemos conservar algo do que já foi e, desse modo, compreender que o nosso ser não se esgota no temporal (STEIN, 1987):

A incapacidade do nosso ser temporal de desdobrar a nossa natureza e de esgotar o que se oferece ao nosso poder de acolher, e a nossa impotência em reuni-lo em nosso possesso, mostram que o ser *autêntico* do qual somos capazes na temporalidade [...] não é o nosso ser em última verdade. (STEIN, 1987, p. 104).

Conforme Stein, não é a corrida de nada em nada, como em Heidegger, que permite compreender o nosso ser, mas somente a plenitude permite compreender por quê, para o homem, “está em jogo o seu ser”. Este não é somente uma extensão no tempo nem *antecipação de si mesmo*. O homem requer poder receber sempre de novo o ser, a fim de poder esgotar o que o instante lhe dá e ao mesmo tempo lhe tira (STEIN, 1987, p. 105).

Ora, nessa questão, pode observar-se uma diferença fundamental entre Stein e Heidegger; para este último, é o poder de antecipar o futuro, de se projetar, que marca e reúne as três *ex-ktases* temporais; enquanto, para Stein, é o presente, e nomeadamente o instante, que tem um privilégio, na esteira de Santo Agostinho e Husserl. Como a própria autora enfatiza, de maneira quase poética:

Este ser não é somente extensão no tempo e deste modo sempre *diante de si*; o homem aspira continuamente a receber o ser para poder esgotar o que o instante lhe dá e lhe tira. O que lhe dá plenitude não o quer deixar; e queria ser sem fim nem limites para o poder possuir totalmente e eternamente. Alegria sem fim, felicidade sem sombra, amor sem limites, vida potenciada ao máximo, ato o mais pleno possível de energia que seja ao mesmo tempo paz profunda e perfeito relaxamento – tal é a *bem-aventurança eterna*. Eis o *ser que no Dasein está em jogo*. (STEIN, 1987, p. 105).

Como se pode depreender do que foi referido acima, “[...] é a segurança que protege o homem do contínuo perigo que o ameaça e o ‘coloca diante do ser’.” (GERL-FALKOVITZ, 1998, p. 171); mesmo se, em proa à fugacidade, faço a experiência que “[...] no meu ser finito englobo um ser durável” (STEIN, 1972, p. 64).

O presente é central para Stein, nomeadamente a noção de instante na qual “o ser se dá”, ou melhor, no qual o eu “recebe o ser”. Mas, de onde vem esse ser recebido? Em *Ser finito e Ser Eterno*, Stein refere que duas respostas são possíveis filosoficamente: ou o eu recebe a vida dos *mundos do além*, pelas

experiências provocadas no eu pelo mundo exterior ou interior ou pelos dois ao mesmo tempo. Ou, então, o ser humano deve o seu ser imediatamente ao ser puro que, eternamente imutável, é de si mesmo e por si mesmo, mestre e inteligível (STEIN, 1972, p. 60; GERL-FALKOVITZ, 1998, p. 171).

As duas respostas não se excluem, em todo caso, o receber pressupõe um dar e só o ser puro seria capaz do dom da vida, mesmo se a comunica através destes mundos. A ideia do ser supremo constitui, pois, para cada eu, a medida do próprio ser: “A ideia do ato puro ou do Ser eterno uma vez apreendida pelo eu, torna-se a medida do seu próprio ser.” (STEIN, 1972, p. 62). Essa ideia é fundamental para a elaboração da sua ontologia, mas é também nela que o ser humano, sendo finito e temporal, assenta para encontrar a segurança que a temporalidade em si mesma não pode dar. No entanto, faz pensar a análise de Stein, ao mostrar que o eu esteja, pela sua natureza e no seu papel de unificação das vivências, para além do tempo – embora este *para-além* se reduza a um momento apenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Stein é influenciada por Heidegger, como também já por Husserl, na compreensão da “constituição temporal do ser humano”. Contudo, considera que, no presente, o ser humano, mais do que encontrar-se com a “angústia do nada”, encontra-se com a necessidade e com o desejo de receber em si a plenitude do ser; esta se mostra “mais originária” do que a angústia, pois todo o ser humano anseia pela plenitude. Como sublinha Bénédicte Bouillot, “[...] a análise fenomenológica vem revelar a *ideia* dum ser que é *ato puro*, e ao mesmo tempo, o desejo do ser finito por uma tal plenitude de ser.” (BOUILLOT, 2015, p. 240). Pelas noções aristotélico-tomistas de *ato* e *potência*, Stein explicou um ser que está em devir, que é *ser* e *não-ser*. Não obstante as limitações ontológicas da existência e as intermitências entre uma vivência e outra, é possível uma continuidade existencial. Por outro lado, evidencia que é no presente, precisamente onde sente a sua finitude, que o ser humano se abre à plenitude do ser. Por tal motivo, o tempo para Stein não pode ser pensado sem a relação ou “abertura” à eternidade.

De acordo com Stein, não basta ao ser finito compreender o ser como “algo”. Dizer que o eu (*Dasein*) é *lançado na existência* leva-nos a levar em conta que, se este é “um ser lançado”, é necessário “alguém que lance o lançado”. Desse modo, desvela-se o “ser lançado” como “ser criado” (STEIN, 1972, p.

. 59).¹¹ Para Edith Stein, admitir que o homem é criado por Deus é admitir que o ser finito “[...] lhe assemelha mais do que todas as outras coisas que fazem parte da nossa experiência: precisamente porque é um eu, uma pessoa.” (STEIN, 1972, p. 345; DE RUS, 2006, p. 50-51).

Heidegger dá o privilégio ao futuro que coloca o homem “diante do ser”. Sem negar a importância dada ao futuro, Stein mantém sempre, pelo contrário, o privilégio do presente e critica a “[...] supervalorização geral do futuro” (STEIN, 1987, p. 106). Bénédicte Bouillot, com razão, comenta que, na opinião de Stein, na análise de *Sein und Zeit*, tudo parece pensado para justificar um homem sem Deus, ou reservando para o homem o estatuto de um pequeno deus (BOUILLOT, 2015, p. 240).¹²

Em conformidade com a sua formação inicial, mas com um cunho que lhe é próprio, de abertura aos valores, à pessoa e ao ser, Stein segue a linha fenomenológica em diálogo com a ontologia. Heidegger, por sua vez, segue a via da hermenêutica, procurando um novo questionamento sobre o “sentido do ser”, mas permanecendo no horizonte da transcendentalidade imanente, da finitude, excluindo da temporalidade a noção de eternidade (DASTUR, 2011, p. 566).¹³ Busca na própria finitude a autenticidade do *Dasein*, no *cuidado* e na abertura *ekstática*, pela qual distingue a *temporalidade originária* da concepção vulgar do tempo. Entretanto, podemos questionar-nos se, na abertura ao passado e no *cuidado* de si, compreendendo o seu destino na historicidade, o homem pode encontrar a segurança e o sentido do seu próprio ser.

Heidegger teve o mérito de pensar o ser humano como um *poder-ser*, como abertura a si próprio e à própria finitude. Stein, por sua vez, demonstra que a finitude exige a plenitude, exige a segurança que não pode vir da própria finitude. O tempo, em si mesmo, não pode explicar-se, se não como revelador da própria finitude; mas como sublinha também P. Ricoeur, a finitude,

¹¹ Veja-se nota 40.

¹² Na página acima citada, a autora sublinha, a propósito do conceito de *essência e existência*, que Heidegger pretendia que, para o *Dasein*, esses dois conceitos coincidissem, enquanto na filosofia tomista e na tradição cristã só em Deus, *ato puro, essência e existência* coincidem; a autora sublinha que Heidegger parece atribuir assim ao homem o estatuto de um pequeno deus.

¹³ “[...] penser l'éternité et la mort, c'est précisément ce que conteste radicalement d'entrée de jeu Heidegger dans la conférence intitulée 'Le concept de temps', qu'il prononce en juillet 1924 devant la société de théologie protestante de Marburg. Il ne s'agit plus, explique-t-il, de considérer que 'le temps trouve sons sens dans l'éternité', mais au contraire de comprendre le temps à partir du temps.” (DASTUR, 2011, p. 566).

entendida como *ser para-a-morte*, ou melhor, como sublinha Dastur¹⁴, *em direção* à morte, não pode mostrar o caminho da vida sem fim (RICOEUR, 2007).

No entanto, na nossa época, há uma concepção do “presente adiado”, sem horizonte de futuro, como assevera o psiquiatra italiano Vittorino Andreoli (2010), e sem uma verdadeira abertura à subjetividade própria; perguntamo-nos se não seria necessário um diálogo entre a “hermenêutica da temporalidade”, ao jeito de Heidegger, fazendo uma releitura do passado, e a análise de Stein, a qual leva até às últimas consequências a noção de “abertura”, considerando-a como abertura à dimensão intemporal, eterna.

Em nosso entender, a noção heideggeriana de reencontro com o passado pode ter uma certa atualidade, enquanto “análise preparatória” para passar de um nível ôntico a um nível ontológico da temporalidade, já que somente a reconsideração do passado pode levar a uma maior verdade do presente, como ressalta Heidegger. De alguma maneira, a via hermenêutica da temporalidade intramundana poderia servir de análise preparatória para a compreensão da linha fenomenológico-ontológica de Stein. Seguindo o pensamento de Stein, o “[...] *presente* deve ser reconhecido como o *modo de ser da realização*, que nos abre - numa brecha fulgurante de luz eterna - a compreensão e a realização do ser; e o *passado* como o modo de ser que, no meio da fugacidade do nosso ser, comunica a impressão da *constância*.” (STEIN, 1987, p. 106).

NUNES, E. P. L. Consciousness and temporality in Edith Stein: dialogue with M. Heidegger. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 1, p. 95-116, Jan./Mar., 2021.

ABSTRACT: The theme of *consciousness and temporality* is common to phenomenological and hermeneutic philosophy. In this article we intend to present Edith Stein's theory of time, based on her fundamental work: *Finite and Eternal Being*. It's built in the wake of Husserl's phenomenology, and as a reaction to Heidegger's *Sein und Zeit*; and also relies on the theory of the *act* and *potency* of Thomas Aquinas. Stein constructs a theory of time centered on the present. Applying phenomenology to 'units of experience', and the concepts of 'act' and 'potency' of Thomist origin, the concept of 'actuality' is

¹⁴ “Heidegger lui-même, dans une lettre adressée à Hannah Arendt et daté du 21 avril 1954, a attiré l'attention sur la 'grave erreur' qui 's'est répandue du fait des premières traductions françaises - et qu'il n'est presque plus possible d'éradiquer à présent - à savoir la traduction de *Sein-zum Tode* par être pour la mort, au lieu de *vers la mort*.” (DASTUR, 2011, p. 572).

created, which comprises the three temporal dimensions. Criticizing Heidegger, the author emphasizes that the 'being of the finite being' is 'a being received', which constitutes the relationship of 'openness' to 'eternal being'. In conclusion we propose the possibility of reencounter with the past (Heidegger) as a preparatory analysis for the 'opening' to the eternal being.

KEYWORDS: Temporality. Finiteness. Actuality. Present. 'To be received'.

REFERÊNCIAS

- ACQUAVIVA, Marcelo. **Edith Stein** - Dal senso dell'essere al fondamento eterno dell'essere finito. Roma: Armando, 2002.
- AGOSTINHO, Santo. **Confessiones**. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. *Confissões*, Braga: Livraria do Apostolado da Imprensa, 1990.
- ALES BELLO, Angela. **Fenomenologia dell'essere umano**. Lineamenti di una filosofia al femminile. Roma: Città Nuova, 1992.
- ALES BELLO, A. Il problema dell'essere in Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius. **Aquinas**, v. 45, n. 3, p. 17-28, 2002.
- ANDREOLI, Vittorino. *Giovani e futuro*. **Discorsivo Magazin**. Disponível em: <http://www.discorsivo.it/magazine/2010/12/20/vittorino-andreoli-giovani-e-futuro/>. Acesso em: 30 jun. 2017.
- AQUINO, Tomás de. **De ente et essentia**. Trad. Catherine Capelle. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1971.
- AQUINO, Tomás de. **Questionis disputatae, de potentia**. Trad. italiana di A. Campodonico. La potenza di Dio. Firenze: Nardini, 1991.
- BERGSON, Henry. **Essai sur les données immédiates de la conscience**. Paris: Alcan, 1921.
- BOUILLOT, Bénédicte. **Le noyau de l'âme selon Edith Stein: De l'épochè phénoménologique à la nuit obscure**. Paris: Hermon, 2015.
- CABALLERO BONO, José Luis. Sentido y alcance de la empatía en Edith Stein. **Burgense**, v. 43, p. 395-419, 2002.
- CABALLERO BONO, José Luis. En torno a la hermenéutica blanca de *Ser Tiempo* en Edith Stein. **Veritas**, v. 27, p. 97-112, 2012.
- DASTUR, Françoise. **Heidegger et la question du temps**. Paris: PUF, 1990.
- DASTUR, Françoise. La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans l'Être et le temps de Heidegger. **Archives de Philosophie**, v. 74, p. 565-580, 2011.
- FERRER, Urbano. Temporalidad y historia en Edith Stein. **Anuário Filosófico**, v. 31, p. 843-869, 1998.

GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara. **Philosophie, Mystik, Leben**, Mathias: Grüewald, 1991, Traduzione di Giuliano Sansonetti. Edit Stein, Vita-Filosofia-Mistica. Brescia: Morcelliana, 1998a.

GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara. **Essere finito ed eterno**: L'uomo come immagine della trinità. Edith Stein, Simposio internazionale, testimoni per oggi, profeti di domani, Roma: Teresianum, 1998b. Disponível em: http://www.ocd.pcn.net/eds_i_han.htm. Acesso em: 22 set. 2017.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

LOTZ, Johannes B. **Martin Heidegger et Thomas d'Aquin**. Traduction de Philibert Secrétan. Paris: PUF, 1988.

PRZYWARA, Erich. **Analógia entis**. Einsiedeln: Johannes, 1962. Traduction française de Philibert Secrétan. Paris: PUF, 1990.

RICOEUR, Paul. **Vivant jusqu'à la mort**. Paris: Seuil, 2007.

RUS, Éric De. **Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein**. Paris: CERF, 2006.

SCHULZ, Peter. Il concetto di coscienza nella fenomenologia de Husserl e di E. Stein. **Aquinas**, v. A. 39/2, p. 291-305, 1996.

SECRETAN, Philibert (Présenté et traduit par) STEIN, Edith. **Phénoménologie et philosophie chrétienne**. Paris: CERF, 1987a.

SECRETAN, Philibert. De Husserl a Thérèse d'Avila, la question de la personne. *In*: STEIN, Edith. **Phénoménologie et philosophie chrétienne**. Présenté et traduit par Philibert Secrétan. Paris: CERF, 1987b. p. 161-164.

SEPP, Hans Rainer. **Introduzione a Edith STEIN**. *In*: STEIN, E. Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins. Werke, Band XVIII, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998; tr. it. Potenza e atto: studi per una filosofia dell'essere, Roma, Città Nuova, 2003, p. 13-47.

STEIN, Edith. Endliches und ewiges Sein. Versuch eines aufstiegs Zum sinn des Sein. *In*: **Edith Stein Werke**. Band II, Herder KG, Freiburg i.: Br. 1950; L'Être fini et l'être Eternel, Essai d'une atteinte du sens de l'être, traduit de l'allemand par G. Casella et F. A. Viallet. Paris: Nauwelaerts/Louvain: Beatrice-Nauwelaerts, 1972.

STEIN, Edith. La Philosophie de l'existence de Martin Heidegger. *In*: STEIN, Edith. **Phénoménologie et philosophie chrétienne**. Présenté et traduit par Philibert. Secrétan, Paris: CERF, 1987. p. 63-130.

STEIN, Edith. Der Aufbau der menschlichen Person. *In*: **Edith Steins Werke**, Band XVI, Herder, Freiburg i. Br.- Basel-Wien (1994); La estructura de la persona humana, traduzido por José Mardomingo, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

STEIN, Edith. **Obras completas I**. Escritos autobiográficos y cartas. Vitoria/Madrid/Burgos: El Carmen/Espiritualidade/Monte Carmelo, 2001.

STEIN, Edith. Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins. *In*: STEIN, Edith. **Werke**, Band XVIII, Herder, Freiburg-Basel-Wien (1998); tr. it. Potenza e atto: studi per una filosofia dell'essere, a cura di A. Ales Bello, Roma, Città Nuova, 2003.

STEIN, Edith. **Zum Problem der Einfühlung**. ESGA5, Herder (1917), 2008, Le problème de l'empathie. traduction de Michel Dupuis, Revue par Jean-François Lavigne. Toulouse: Carmel/Paris: CERF, 2012.

Recebido: 20/10/2017

Accito: 28/5/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO

CONSCIÊNCIA E TEMPORALIDADE EM EDITH STEIN

Fabiola Menezes de Araújo¹

Referência do artigo comentado: NUNES, E. P. L. Consciência e temporalidade em Edith Stein: em diálogo com Heidegger. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 44, n. 1, p. 95-116, 2021.

O artigo de Nunes (2021) aqui comentado se propõe pensar a influência de dois conceitos da fenomenologia heideggeriana na obra de Edith Stein, a partir da diferença ontológica que envolve as noções de Ser Eterno e ser finito. Stein encontra o solo de seu pensamento radicalizando aquilo que Heidegger nomeia em *Ser e Tempo* de consciência e de temporalidade. A autora analisa a pertinência de esses fenômenos virem a ser nomeados respectivamente “Deus” e “eu”. A disponibilidade de compreendermos Deus e o ente que somos, com base nas noções trabalhadas por Stein, não é estranha à História da Filosofia. Para balizar essa proposição, trazemos abaixo uma reflexão com base nas filosofias de Spinoza e de Fichte.

Em Spinoza, nem lemos Deus como Ser nem como consciência, mas como a Razão. Razão não quer dizer “Ser”. À diferença do *Da-sein* heideggeriano, a Razão spinozista é calcada na matemática. À semelhança da consciência spinozista, a consciência heideggeriana não pode agir sobre si mesma. Enquanto a primeira consciência vem a ser guiada pela Razão,

¹ Doutora em Teoria Psicanalítica pela UFRJ e Doutoranda em Filosofia Antiga pela PUC/RJ, Rio de Janeiro, RJ – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-8295-2536> E-mail: confabulando@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.07.p117>



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

a segunda vem a ser guiada pelo Ser. No entanto, enquanto a consciência spinozista se confunde com a alma, o que confere à mesma um estatuto *a priori*, a consciência heideggeriana se constitui *a posteriori* (ALMEIDA; ARAÚJO), 2020), o que a distancia da noção igualmente *apriorística* de Deus. *A priori*, em *Ser e Tempo*, são o Ser e os existenciais tão somente; isto é, o poder fático de se “compreender-com afetivamente”, e o tempo que permite o advento do fenômeno que é a compreensão fática em questão.

Já com relação à consideração filosófica do termo “eu”, temos como parâmetro a filosofia de Fichte. Para esse autor, precisamente, é preciso conferir ao “eu” um caráter *a priori*, sendo isso oportuno para o advento de uma filosofia primeira (FICHTE, 1984). O legado desse filósofo irá repercutir na filosofia contemporânea, via a obra de Apel (2000a), para quem o “eu” deve ser tomado como condição de possibilidade do agir comunicativo (APEL, 2000b).

Nesses três autores, não vemos, pelo menos não com a pertinência proposta por Stein, o desdobramento teórico da questão da pertinência da facticidade para o advento do pensamento. Um dos pontos altos do artigo por nós comentado é o seu poder de tomar para si e levar a cabo uma leitura a um só tempo afinada com o legado heideggeriano e capaz de deixar evidente, não apenas a influência desse legado para o advento do pensamento de Stein, mas as consequências do pensamento heideggeriano na proposta de radicalização desse pensar junto a um âmbito, ainda que estranho para a maioria dos heideggerianos, pautado em uma facticidade que se quis feminina. Assim, podemos concluir que, enquanto a maioria dos heideggerianos permanecem apenas heideggerianos, Stein avança ou mesmo retrocede, dependendo da temporalidade que se considere oportuna para o pensamento. Entendemos que Stein retrocede ao avançar para as noções de Deus e de eu, e que retroceder, no âmbito da filosofia, vem a ser sempre o melhor a se fazer.

Outro ponto alto do artigo é trazer à baila um conceito de difícil elaboração: a consciência. Se, como já ressaltado, na obra de 1927, a consciência vem a ser tomada como um fenômeno *a posteriori* ao advento do “próprio” ou “autêntico”, em Stein, a consciência vai permanecer uma questão. Por esse motivo, convidamos os atentos à leitura do artigo de Nunes (2021), o qual se faz, mais do que oportuno, necessário, caso quisermos levar a cabo a discussão acerca da pertinência ou não das noções de *Ser finito e ser eterno*, nas leituras de *Ser e Tempo*.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, R. R.; ARAÚJO, F. M. Sobre o conceito de consciência em Heidegger. **Revista Philia Filosofia, Literatura e Arte**. v. 2, n. 1, 2020. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/philia/article/view/100228>>. Acesso em: 20 fev. 2021.
- APEL, K.-O. **A transformação da filosofia I**: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000a.
- APEL, Karl-Otto. **A transformação da filosofia II**: o a priori da comunidade de comunicação. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000b.
- FICHTE, J. G. **A Doutrina-da-Ciência de 1794 e Outros Escritos**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1984.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo** (v. I e II). Tradução de Marcia Cavalcante Schulback. Petrópolis, RJ: Vozes, [1927], 1988.
- NUNES, E. P. L. Consciência e temporalidade em Edith Stein: em diálogo com Heidegger. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 44, n. 1, p. 95-116, 2021.

Recebido: 17/12/2020

Aceito: 22/12/2020

COMENTÁRIO:

SER E TEMPORALIDADE A PARTIR DE EDITH STEIN

*Martina Korelc*¹

Referência do artigo comentado: NUNES, E. P. L. Consciência e temporalidade em Edith Stein: em diálogo com Heidegger. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 44, n. 1, p. 95-116, 2021.

Edith Stein (2006) oferece uma explicação da relação entre a existência, ou o ser da subjetividade, e o tempo, diferente da conhecida interpretação de Heidegger, como também das teses que ela aprendeu de Husserl. A frequência dos textos da tradição, de Agostinho e Tomás de Aquino, por exemplo, como certamente também o exercício da sua própria reflexão sobre essas questões, lhe abriram um modo de pensar original. No artigo ora comentado, Nunes (2021) reflete sobre os conceitos de ato e potência, os quais Stein aplica para a explicação do ser da subjetividade, na sua dimensão temporal, como também em outras dimensões que aqui não serão consideradas. A relação do ser finito, enquanto o ser atual incluindo potencialidades, com o ser plenamente atual que não inclui potencialidade, é interpretada no artigo como um “ser para além do tempo” do Eu. A reflexão sobre a relação entre a existência e o tempo mostra, além disso, que o sentido do ser tem raízes para além da própria subjetividade.

¹ Professora Associada na Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-7381-3438> E-mail: martina.ufg@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.08.p121>



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

No presente comentário, pretendo refletir um pouco mais sobre a afirmação da autora do artigo, de que “o eu esteja, pela sua natureza e no seu papel de unificação das vivências, para além do tempo.” Essa afirmação encontra respaldo no texto de Stein (2006, p. 478): “O fato de que possamos acolher em nosso ser algo intemporal [...], demonstra que *nosso ser não é absolutamente temporal*, que não se esgota na temporalidade.” O meu objetivo é completar, a partir do pensamento de Edith Stein, essa breve indicação da autora sobre o “para além do tempo”.

A autora traz a explicação da relação entre o tempo e a existência, tal como Edith Stein a expõe, no *Ser finito e Ser eterno*, servindo-se da terminologia e das intuições de H. Conrad-Martius. Segundo essa explicação, não podemos entender a existência da subjetividade a partir do tempo; ao contrário, compreendemos o tempo a partir do conceito da atualidade. Num ponto, no da atualidade, a existência se encontra com o ser, quer dizer, irrompe do nada, recebe o ser. Esse ponto da atualidade, do encontro com o ser, é o presente, o firme ponto cardeal pelo qual o tempo surge. O ser da subjetividade, o seu existir, é um movimento originário de passagem do nada ao ser, é o devir que contrasta com o nada, por um lado, e com a posse permanente do ser plenamente realizado ou plenamente atual, por outro lado; o tempo seria então o modo como a existência é, ou acontece, o modo como a subjetividade recebe o ser, surgindo ou irrompendo sempre de novo juntamente com os conteúdos vivenciados, sendo posta no ser.

A subjetividade é toda ela constituída por este contato com a plenitude do ser, ela é abertura para o evento do ser que acontece nela.² A atualidade, na consciência, tem a forma do ato da consciência. Mas o ser da subjetividade não se esgota no Eu e no seu ser consciente, este é apenas o “vir à cena” do encontro com a atualidade originária. O ser que irrompe sempre de novo na subjetividade, com o qual essa é presenteada, precisa do tempo, diz Stein, por não ser pura atualidade, por ser uma passagem da potencialidade à atualidade.

O momento pontual do encontro com o ser é chamado por Stein de instante. O que ocorre nele significa uma “explosão” da temporalidade (STEIN, 2006, p. 477). Ou seja, o instante não é um mero ponto temporal, mas precisamente o contato do temporal com o que não é temporal, a irrupção do não temporal no tempo, que passa pela abertura da subjetividade, pelo seu acolhimento, e exige ao mesmo tempo dedicação e recolhimento, pois

² Na fenomenologia, refletiu-se sobre esse evento, chamado aqui de “contato com o ser”, também a partir do conceito de doação (MARION, 1997).

o que é oferecido em cada instante pode não ser oferecido novamente, e a consciência dessa unicidade do encontro dá ao tempo sua profundidade. A intensidade ou profundidade do instante ocorre na medida da apropriação do não-temporal, o qual necessita do tempo como sua conservação, porque é um excesso em relação ao momento pontual, um excesso da atualidade plena do ser em relação à atualidade limitada, finita, imbrincada com o potencial.

A atualidade do presente temporal é fugaz; ela, na verdade, não tem em si fundamento para o seu permanecer, sua conservação no tempo. O fato de que, contudo, há o tempo, sempre de novo um novo presente e uma nova dádiva de ser, experienciada como se conservando temporalmente, aponta para o ser que excede o tempo. O tempo é como a testemunha de que o ser me é dado. O ser da subjetividade é finito, precisamente por isso, por ter necessidade do tempo para chegar a ser o que é, mas também em função de outras determinações, por ser *algo* colocado no ser, ressalta Stein, por ter uma essência determinada e não ser tudo. Eu só posso acolher o ser de um modo determinado, como este Eu. O que me é dado, o que sou, não o posso acolher inteiramente como atualidade num ponto temporal. Por isso, a atualidade tem para a subjetividade a forma de um vir contínuo, de um escoar para o passado; o que escoar para o passado, como também o que está adiante do meu presente, não volta ao nada. O eu que sou inclui em si também o eu que fui e que serei, embora não plenamente como atualidade.

Mas o ser finito é compreensível – tem sentido – unicamente pela relação com o ser que está na origem dessa irrupção, que é a atualidade pura sem potencialidade, o ser pleno, atemporal, infinito – o ser eterno. Edith Stein, como também Husserl, Levinas e outros fenomenólogos, diferentemente de Heidegger, afirma que o finito não se compreende sem o infinito, e o ser temporal não se compreende sem o ser atemporal, eterno.

Porque a subjetividade fundamentalmente é em relação com o ser pleno eterno, ela tem sentido e implica em si o não temporal, ela é uma abertura para além do tempo. A subjetividade recebe o ser juntamente com os conteúdos, isto é, com ela, abre-se o mundo e se mostra algo da sua própria profundidade, como também ela não pode ser sem relações intersubjetivas que, de diferentes modos, determinam esta abertura. Contudo, o que a faz ser, existir, “ter tempo”, é essa relação com o ser atemporal. A finitude, e com isso a temporalidade, é uma determinação essencial da existência subjetiva, mas não é a única.

Também a consideração do ser autêntico revela, segundo Edith Stein, que a existência temporal da subjetividade não esgota o seu sentido. A plenitude do ser que é oferecida à subjetividade em cada instante, através da sua essência individual e única, cuja realização significa para a subjetividade a felicidade à qual aspira, não pode ser acolhida completamente no tempo; o ser autêntico, mesmo pensado ao modo de Heidegger, como a realização das possibilidades mais próprias que se apresentam em cada situação temporal, exige uma intensidade e recolhimento para as quais o tempo é sempre insuficiente, segundo Edith Stein.

O ser de que se trata na existência da subjetividade humana, segundo a fórmula heideggeriana, é essa plena posse de sua essência que está para além da extensão do tempo, na eternidade. Ela desponta no instante, definido como “[...] o recolhimento da extensão temporal na unidade”, “[...] o modo de ser em que está superada a diferença entre o instante e a duração” (STEIN, 2006, p. 479), que dá um sentido novo à extensão do tempo. Na medida em que a subjetividade se abre e se entrega ao ser eterno, o ser temporal se enche de eternidade. O sentido autêntico da temporalidade é “[...] o modo como o finito obtém a participação no eterno.” (STEIN, 2006, p. 480).

REFERÊNCIAS

MARION, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, Épiphanée, 1997.

NUNES, E. P. L. Consciência e temporalidade em Edith Stein: em diálogo com Heidegger. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 44, n. 1, p. 95-116, 2021.

STEIN, Edith. **Endliches und ewiges Sein**. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Freiburg: Herder, 2006.

Recebido: 20/10/2020

Aceito: 23/10/2020

ESCÂNDALO E CORRUPÇÃO: DA RECRIAÇÃO DO INVISÍVEL NOS *MASS MEDIA*¹

Joaquim Braga²


Resumo: O fenómeno da corrupção não pode ser pensado sem a inclusão das suas potencialidades simbólicas. A informação que, pela acção dos *mass media*, aparece construída sob a forma de escândalo, acaba por determinar a própria construção da sua natureza factual. Logo, aqui impera a questão de saber por que é que as práticas corruptas favorecem o discurso do escândalo, bem como a legitimação dos *mass media* como instrumentos de objectivação dos comportamentos ilícitos. Procurar-se-á ponderar essas questões, mediante a formulação de uma estética da “invisibilidade” inerente aos meios de comunicação, que é, por sua vez, reforçada pelas potencialidades discursivas das práticas corruptas.

Palavras-chave: Corrupção. Escândalo. Invisibilidade. *Mass media*. Observação.

INTRODUÇÃO

Apercebendo-se da relevância da corrupção como forma de observação para a ordem social, a sociedade moderna gerou formas de comunicação que tornam visíveis a negação e a supressão da própria ordem. Trata-se de formas contrafactuais, com a capacidade de virtualizar as possibilidades que não correspondem aos modelos sociais reconhecidos e que permitem, por seu turno, tornar perceptíveis todos os eventos que não devem ser expectáveis,

¹ O presente texto segue o perfil ortográfico do português europeu.

² Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos (IEF), Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação, Coimbra – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0003-3516-661X>
E-mail: bragajoaquim77@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.09.p125>



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

que não devem pôr em risco a normalidade vigente. Analisado segundo o seu conceito tradicional, o fenómeno da corrupção encontra-se ligado a uma *práxis* entre dois agentes – corruptor e corrompido –, considerada, na maior parte das vezes, moral e judicialmente condenável. Todavia, o fenómeno da corrupção parece, hoje em dia, ter ultrapassado o nível da *práxis*, situando-se, cada vez mais, na esfera da *lexis*, no domínio social da sua construção simbólica, discursiva e extradiscursiva.

A “visibilidade” tem sido, até hoje, um dos conceitos basilares na análise da teoria dos *mass media*, impondo-se, sob várias formas de manifestação, como aquele que melhor define os processos de mediatização das esferas pública e privada. Se, num primeiro momento, nada parece pôr em causa a legitimidade de tal pressuposto, uma vez que ambas as esferas se encontram sob um amplo escrutínio e dele também dependem para engendrar focos de publicitação, num segundo momento, porém, mais propenso à reflexão sobre a constituição estrutural dos órgãos de comunicação social, revela-se o conceito de visibilidade ainda escassamente desenvolvido, para poder incluir todas as dinâmicas de produção e recepção da informação mediática. Quer em obras individuais (THOMPSON, 1995, 2000), quer em obras colectivas (TUMBER; WAISBORD, 2019), é assaz nítida a tendência reflexiva de circunscrever a mediatização dos comportamentos socialmente reprováveis e qualificados de escandalosos – como é o caso da corrupção – a processos de ampliação do visível.

Como se intentará mostrar, *tornar visível* é, apenas, um dos lados da visibilidade. A construção do real levado a cabo pelos *mass media*³ obedece, estruturalmente, à dinâmica bipolar da visibilidade: cada segmento de informação não só torna visível o evento em causa, como, igualmente, o inscreve fora do espaço ainda não diferenciado da invisibilidade. Essa dupla condição da informação de massas mostra-se deveras necessária

³ Neste contexto analítico, por *mass media* entendemos todos aqueles artefactos, analógicos e digitais, de informação e comunicação que, utilizados tanto pela imprensa e a indústria do entretenimento em geral quanto pelas demais instituições culturais de transmissão de conhecimento, suportam um espectro comunicativo profissionalizado e regulamentado e aspiram a um amplo alcance informativo. Apesar da abrangência semântica do termo, daremos, ao longo da nossa reflexão, especial relevância ao perfil simbólico dos *mass media* traçado pela imprensa noticiosa, a qual abrange as áreas do jornalismo impresso, radiofónico e televisivo. Hodiernamente, nem sempre as fronteiras entre as formas de informação são claras. Por isso, é, também, a pensar nesse facto que o termo *mass media* deve ser distinguido do termo *self media*, que pressupõe, quer ao nível da emissão, quer ao nível da recepção, um acoplamento estreito das possibilidades de comunicação – nomeadamente as do digital – com as possibilidades de informação individualizadas, sem escrutínio prévio requerido.

para determinar o grau de novidade do evento, diminuindo, por extensão, o seu potencial grau de redundância perante os outros eventos que são, simultaneamente, tornados visíveis.

Num universo mediático em que o fluxo de informação ultrapassa, muitas vezes, o registo espaço-temporal dos próprios eventos, nem sempre, porém, nele existe espaço de inscrição para a dimensão do invisível. Esta tende a ser menos sugestiva, quanto maior for o espectro remissivo da informação. Por um lado, a capacidade da informação de gerar comunicação multiplica os nexos de interacção entre emissores e receptores, mas, por outro, enfraquece a génese e a incidência empíricas dos eventos em causa. Enquanto produto de um conjunto de selecções, cada evento é uma espécie de “recorte” de um vasto campo de possibilidades informativas, estando, desde logo, subordinado às especificidades materiais e simbólicas do médium de transmissão utilizado pelos órgãos noticiosos. O médium nunca é um simples artefacto (audiovisual, radiofónico, por exemplo), nem pode, unicamente, ser definido pela sua natureza tecnológica. Dependendo das modalidades sensoriais que pressupõe e envolve, cada médium se encontra, de igual modo, sujeito às formas como é materialmente configurado e articulado com os conteúdos que visa transmitir. A possibilidade de algo ser recortado do real – ser recortado do invisível e exposto no visível – não garante, *per se*, a sua entrada numa corrente de informação duradoura. No espaço mediático hodierno, o fluxo informativo desencadeia e nutre-se de forças de tensão entre acontecimentos, cuja consequência mais imediata é a da sua sobreposição temporal.

Com efeito, o escopo capital desta reflexão prende-se com a exploração das dinâmicas simbólicas que o fenómeno da corrupção – particularmente o que enreda actores públicos e vantagens pecuniárias, patrimoniais, políticas, sociais – gera na própria constituição da informação de massas. Trata-se, acima de tudo, de encontrar, nas formas de observação das práticas corruptas em geral, potencialidades estruturais afectas aos processos de mediação da vida quotidiana, bem como de assinalar as principais transformações que os *mass media* impõem à observação dos eventos considerados ocultos. Para tal, e tendo em vista a sua ampliação analítica, o conceito de “visibilidade” será emparelhado com o de “invisibilidade”.

1 OBSERVAÇÃO E MEDIATIZAÇÃO

Na constituição das formas de observação sociais, dificilmente são discrimináveis os elementos factuais atinentes aos fenómenos observados em face dos elementos simbólicos que estruturam a própria natureza da observação. Contribuem para tal osmose, não só os fluxos de informação e as teias comunicativas, os quais em redor do fenómenos se geram, como, similarmemente, as potencialidades que o médium envolvido na observação encerra, nomeadamente a sua capacidade estrutural de se tornar um veículo privilegiado das dinâmicas sociais.⁴ Uma vez que a *inscrição do facto* depende, simultaneamente, do *poder de inscrição do médium*, nesse sentido restrito, há factos que, pese embora a sua relevância social, são menos susceptíveis de aderirem à mediação. Ora, tal dependência estrutural tem uma incidência assaz marcante no registo evolutivo das formas de observação, a ponto de determinar os processos de selecção inerentes à individualização dos fenómenos observáveis.

O fenómeno da corrupção é, hoje mais do que nunca, um dos maiores exemplos desse poder de inscrição do médium. Quando, com legitimidade, se assevera que a percepção da corrupção está ligada à diferenciação dos vários sistemas sociais que constituem a sociedade moderna, nesse facto, porém, também devemos incluir a ideia de que a própria percepção se encontra já articulada pela mediatização do seu objecto. Logo, atendendo a esse carácter mediático que adquire o objecto, a expressão “percepção da corrupção” nunca deve ser considerada sinónimo linear do termo “corrupção”. É sabido que a percepção da corrupção condiciona, sobremaneira, as práticas de combate aos comportamento ilícitos, assim como a identificação e categorização dos actos que são ou não considerados corruptos. Tanto nos casos em que a corrupção é livremente denunciada quanto nos casos em que é silenciada, verifica-se uma crescente influência da imprensa noticiosa na construção das duas dimensões mencionadas. Não obstante o relevante papel de outros elementos

⁴ O estatuto social que determinados meios de informação possuem deve ser depreendido não só da credibilidade do emissor e do carácter fidedigno da mensagem, como, igualmente, em termos da representação dos conteúdos, das possibilidades de convergência que eles tecnicamente permitem. A título de exemplo, pode-se aventar a hipótese de que o estatuto de que, em geral, gozam os meios televisivos traz à expressão as *possibilidades de convergência* das formas de mediação. Como muitas vezes sucede, a exibição de materiais de prova de um caso de corrupção – fotografias, escutas telefónicas etc. –, numa composição jornalística televisiva, reforçam tanto o pretenso grau de veracidade da informação quanto o grau de abrangência tecnológica do próprio meio de transmissão. É, em muito, por via dessas possibilidades de convergência que os meios audiovisuais potenciam a aura mediática da informação.

institucionais e outras dinâmicas sociais – como a acção do sistema judiciário – na formação da visibilidade dos comportamentos desviantes, “diferenciação” e “mediatização” formam, portanto, uma alavanca expressiva das práticas consideradas corruptas.⁵

A sociedade pré-moderna, assente numa estratificação social hierárquica, conceptualizou o fenómeno da corrupção por meio do esquema binário “perfeito-corrompido”. Manifestações culturais, como, por exemplo, as criações artísticas, eram muitas vezes descritas e avaliadas segundo esse esquema; ou, se se quiser utilizar as fórmulas do pensamento religioso medieval, a finitude do homem, ancorada no *mundus naturalis*, tem uma essência corrupta, apenas ultrapassada pela entrada redentora do ser na infinitude do *mundus aeternus* – perfeito, porque *immutabilis* – do deus criador.

Como pode ser inferido das análises de Jacob van Klaveren (1959, p. 204), é com a sociedade moderna e os seus mecanismos de diferenciação que, em rigor, a corrupção ganha realce na observação da própria sociedade. O mesmo é dizer: a diferenciação social exigiu mecanismos de observação da “contradiferenciação” – assim como a ideia de “civilização” veio a ser contraposta à ideia de “barbárie” – que indicassem as práticas personalizadas (não diferenciadas e não contractuais) das relações sociais.⁶ A corrupção é, nesse sentido, uma forma de observação dos processos de modernização da sociedade, funcionando o esquema “privado-público” como sua principal lupa. Propor isso implica, igualmente, partir do pressuposto de que as práticas corruptas não se restringem à mediação operada pelo dinheiro nem, única e exclusivamente, à relação entre dois sistemas sociais distintos, como a política e a justiça.

⁵ Resta, contudo, acrescentar que a mediatização das práticas corruptas nem sempre pode ser atribuída à intencionalidade unilateral da imprensa noticiosa. Casos há em que são os próprios actores judiciais que, violando os ditames do “segredo de justiça”, dela se servem, com o duplo propósito de potenciar o seu campo de acção e, em certos contextos, desconstruir a protecção institucional e o estatuto social de que gozam os visados pelos actos ilícitos. Violaine Roussel (1998) descreve esse duplo propósito com a expressão “estratégias mediáticas” (*stratégies médiatiques*), as quais, na sua acepção, têm um perfil amplamente paradoxal. Se, por um lado, elas possibilitam conferir, nas esferas social e profissional, notoriedade e poder de decisão aos magistrados – e, até mesmo, “[...] de ocupar uma posição social que, antes, não lhes era acessível” (p. 267) –, por outro, a mediatização, sendo um processo que transcende o controlo dos intervenientes, põe em risco o desempenho cabal das funções judiciais – é, nesse segundo sentido, que a estratégia mediática pode ser, igualmente, conjecturada “[...] como uma decisão suicida do ponto de vista profissional.” (p. 270).

⁶ Sobre a questão da observação sistémica das práticas personalizadas, *vide*, especialmente, LUHMANN, 1969.

Na maior parte dos casos, os dispositivos de observação da sociedade moderna encontram-se ancorados na esfera lógica da comparação. Se a *cultura* começou por funcionar, para o pensamento moderno, como o termo de distinção entre o bárbaro e o civilizado, a *transparência* é, no léxico político e económico actual, o termo de distinção entre o desenvolvimento e o subdesenvolvimento. Ambos os termos de distinção têm, porém, o fenómeno da corrupção como principal pedra-de-toque, embora seja particularmente por meio do último que ele obtém uma maior ênfase ao nível da reflexão científica e extracientífica. Há, aqui, nesse contexto semântico, uma gradual substituição da ideia de “progresso” pela ideia de “desenvolvimento”. A primeira assenta, segundo o paradigma racional iluminista, na inclusão do controlo, seja este relativo às inclinações do homem, seja às determinações da própria natureza; já a segunda, estando marcada pelo advento das políticas capitalistas e do mercado global, eleva a comparação aos níveis de riqueza dos países.

Por conseguinte, se o binómio bárbaro-civilizado obedece à mediação do capital cultural, o binómio subdesenvolvido-desenvolvido tende, em larga medida, a ser programado pelo capital económico. Ao nível estritamente teórico, o primeiro é suportado por observações científicas que vão desde a filosofia à etnologia, alimentando-se, por sua vez, o segundo das áreas da ciência política e das ciências económicas. As semelhanças e as diferenças entre os dois binómios são várias, mas o que de mais importante de ambos releva é, justamente, a tendência objectivista inerente às formas de observação. A ideia de *Hochkultur*, herdeira da filosofia kantiana, assentou, quase sempre, na concepção de um campo social periférico (grupos étnicos e comunidades ditas primitivas), que, por antinomia, lhe garantisse a programação dos modelos de observação da sociedade.

Ora, à corrupção – como forma de observação – foi-lhe destinado o mesmo percurso. A divisão hierárquica entre *sociedade desenvolvida* e *sociedade subdesenvolvida* fez com que a segunda classificação servisse de negação dos ideais (não corruptos e incorruptíveis) da primeira. Como entender essa função da negação, quando todos sabemos que as possibilidades de corrupção estão longe de ser uma característica imputável, única e exclusivamente, às ditas sociedades subdesenvolvidas? A esse respeito asseverava Robert C. Brooks (1909, p. 15), logo no início do século passado, que “[...] a corrupção, nas suas formas mais insidiosas, não é um vício dos intelectos inferiores”; pelo contrário, em inúmeras situações, “[...] a educação da consciência pública será

suficiente para banir essas formas do mal ou dependerá para encontrar os meios legais para destruí-las.” É óbvio que, por trás da lógica da comparação, existe o pressuposto da “aproximação”, ou seja, a transição do subdesenvolvimento para o desenvolvimento gera e suporta uma semântica da “emergência”; esse conceito, aliás, depressa entrou no léxico político contemporâneo, para descrever as linhas de aproximação de um determinado país aos modelos convencionados de desenvolvimento.

A crescente mediatização das formas de observação sociais operou, nesse sentido, uma verdadeira mudança relativamente aos padrões de avaliação do fenómeno da corrupção, bem como ao seu impacto na sociedade civil. No imaginário social do sistema jurídico, as práticas corruptas são, ainda, remetidas a um acto ilícito consumado por dois actores. Baseado na ideia de intencionalidade, divide o sistema jurídico, em geral, o acto de corrupção em duas modalidades distintas: a “corrupção activa”, praticada pelo corruptor, e a “corrupção passiva”, sofrida pelo corrompido. A separação entre agente corruptor e agente corrompido redundava numa epistemologia típica das concepções clássicas do conhecimento – a actividade do sujeito perante a passividade do objecto –, que tende a conduzir a imputação da intencionalidade do acto corrupto àquele que é designado por corruptor.

Além disso, o esquema de observação *corruptor-corrompido* é, em muitos contextos, excludente, uma vez que deixa de servir de pressuposto para as práticas que não envolvem directamente o agente corrompido. Podíamos utilizar, aqui, o termo *autocorrupção*, cunhado por Brooks (1909, p. 4), para designar todas aquelas práticas corruptas que beneficiam somente o interesse individual do corruptor, como, por exemplo, a não declaração de rendimentos nos processos de taxação de impostos. As formas de observação do sistema jurídico tendem a reproduzir os comportamentos desviantes de acordo com um modelo interaccionista da sociedade, por meio do qual são expostos sujeitos e acções, normas e desvios. Tanto o esquema binário da justiça (*lícito-ilícito*) como o da moral (*bem-mal*) da sociedade moderna incluem a pressuposição de práticas corruptas, já que lhes permite autoprogamar, de forma cabal, os códigos das acções que visam a regular. Tal como acontece com a imprensa noticiosa, também ambos os sistemas (justiça e moral) retiram da opacidade as próprias fontes de reprodução do ideário da transparência.

Todavia, como anteriormente tinha sido aventado, as formas de observação sociais dependem do poder de inscrição do médium envolvido e, no que à questão do ideário da transparência diz respeito, este acaba

por exigir dispositivos simbólicos que melhor facilitem a sua actualização semântica dentro da esfera da comunicação. É, por via disso, que as formas de observação tendem a ganhar uma dimensão quantitativa: o médium deixa de ser governado, apenas, pela palavra; o número afirma-se como médium de comparação, facilitando as suas operações e expandindo os seus campos de aplicação.

Há, com efeito, uma transferência do capital de confiança ligado tradicionalmente ao médium “palavra” para o médium “número”. A função quantificadora dos números esteve, desde sempre, associada à concepção de uma ordem coerente e, por sugestão, transparente, pois, pretensamente, nunca está tão sujeita à natureza arbitrária das interpretações – resumindo, o número promove e suporta uma observação impessoal, neutra, com potencialidades generalizantes. Além do mais, e não de menor importância, tal concepção de ordem parece contrastar com a desordem provocada pelas práticas ilícitas, nomeadamente com o carácter pessoal das relações corruptas. Assim entendida, *a quantificação não é, somente, mais uma simples forma de observação; ela é, conjuntamente, uma forma de purificação da própria observação.*

Ainda nessa linha de argumentação, não é de estranhar que, graças a esse e outros mecanismos de observação de comportamentos desviantes, o fenómeno da corrupção tenha adquirido um imenso espectro universal, a ponto de as causas sociais que estão na sua origem serem menos conhecidas do que os seus efeitos sociais. Tal facto em muito se deve à passagem paradigmática da chamada “corrupção doméstica” para a “corrupção internacional”. Os estudos sobre a corrupção acompanharam os momentos dessa transição, sendo estabelecido um primado das formas de observação político-económicas sobre as formas de observação socioculturais. Suportados por índices, os discursos da transparência e de uma pretensa regulação ética das relações sociais e transacções comerciais estão na base da implementação, por parte das instituições estatais, de procedimentos e legislação anticorrupção, sobretudo com o intento de proteger as operações do mercado e o seu livre funcionamento.

2 OCULTAÇÃO E REVELAÇÃO

Quando se parte do desígnio democrático da clara distinção entre privado e público, da coexistência diferencial de sociedade civil e Estado, torna-se difícil de alargar o fenómeno da corrupção às sociedades arcaicas, que assentam em regimes de organização comunitários. Se, nestas últimas, os

mecanismos de confiança entre os seus membros são alavancados por várias formas de pertença e inclusão hierárquicas, já a sociedade moderna, pelo contrário, vê-se confrontada com a árdua tarefa de restituir a confiança no contexto do espectro funcional dos seus sistemas sociais diferenciados. Ora, as práticas corruptas apropriam-se e alimentam-se do capital de confiança⁷ gerado pelas vivências sociais, pois dele precisam para personalizar as relações e os pactos de silêncio da corrupção.

Numa aceção ideal, o sistema jurídico, ao diminuir o grau de contingência das relações entre o “eu” e o “outro”, fomenta o capital de confiança, uma vez que estabiliza as expectativas decorrentes daquilo que o “eu” espera do “outro” e vice-versa. Consequentemente, embora as práticas corruptas tendam a ameaçar a contingência fundadora das expectativas sociais, isso não resulta de uma mera sobreposição das primeiras em relação às segundas, mas, antes, do engenhoso aproveitamento que é feito do capital de confiança. Por outras palavras, as relações de confiança – construídas na e pela contingência social – são transpostas para modalidades de comunicação desprovidas de contingência. Há, nesses contextos performativos, uma inversão, a saber: o capital de confiança é colocado ao serviço da *des-socialização* dos agentes.

Com efeito, as relações personalizadas, as quais caracterizam maioritariamente as práticas corruptas, promovem, inevitavelmente, a des-socialização do “eu” e do “outro”, porque restringem os dois a um contexto individualista das expectativas que mantêm entre si, diametralmente oposto à visão contractualista da modernidade. A lógica assente na divisão entre interesses privados e interesses públicos é fruto da ordem contractualista que serve à formação do estado moderno. Tal como é amplamente formulado por Albert Hirschman (1977) e Quentin Skinner (1978), os desejos, vistos como formas psíquicas do homem no estado de natureza, tinham de ser transformados em interesses, para que a génese do estado social fosse exequível.

Porém, se se partir da dicotomia tradicional *interesses privados-interesses públicos*, ancorada na regulação dos desejos e assaz difundida pela ética e a teoria política, o fenómeno da corrupção torna-se concebível como aquele momento endémico em que a normatividade da esfera pública sucumbe perante a arbitrariedade da esfera privada. E há várias teses que defendem que, em muitos casos e contextos, a corrupção é uma reacção à suspensão dos interesses individuais, nomeadamente uma forma de desbloquear os entraves

⁷ Uma explanação alargada sobre a confiança nas práticas de corrupção pode ser encontrada em ALEMANN, 1993.

às relações comerciais. A divisão terminológica entre “má corrupção” e “boa corrupção” tem estado na origem de várias teorias sobre a relação sistémica da modernização com a corrupção. Samuel P. Huntington (1989), por exemplo, vê nos actos de corrupção, nos ditos países subdesenvolvidos, uma forma de crescimento económico e, por consequência, de realização da própria modernização. Todavia, tais inferências parecem pôr em evidência apenas os *efeitos de superfície* da corrupção e não, propriamente, as suas *causas sistémicas*.

A distinção privado-público exige, por sua vez, a diferenciação do segredo na sociedade moderna. Numa acepção sumária, o segredo é uma retenção intencional de informação. Para Georg Simmel, a incomunicabilidade e a invisibilidade do segredo são geradoras de “confiança” no seio das relações sociais; não havendo opacidade nos processos de interacção, é a própria estabilidade da sociabilidade que acaba por ser posta em causa. Seguindo uma visão positiva da retenção de informação – porque considerada, do ponto de vista sociológico, como uma forma universal, irredutível a juízos morais sobre os seus conteúdos –, assevera Simmel (1906, p. 462-463) que o segredo gera “[...] a possibilidade de um segundo mundo paralelo ao do mundo visível; este último é mais fortemente afectado pelo primeiro.” Para se reproduzir, o fenómeno da corrupção alimenta-se do segredo, da retenção de todas as informações que possam pôr em causa as operações que estão na sua génese.

Ao contrário da economia tradicional alicerçada na troca de bens físicos, as relações comerciais mediadas monetariamente vieram potenciar o carácter sigiloso das práticas corruptas – o dinheiro não compra apenas silêncios; ele esconde segredos. A introdução da mediação simbólica na economia incrementou a capacidade de “guardar segredo” sobre as operações de corrupção. Além disso, a fácil circulação do dinheiro possibilita a corrupção à distância, do mesmo modo que as transacções monetárias permitem uma ocultação dos agentes corruptos.

Desses factos redonda o que pode ser designado de *espectro fantasmagórico* do fenómeno da corrupção. Logo, por via da invisibilidade que as trocas monetárias permitem e preservam, a personalização típica dos actos corruptos tradicionais é ultrapassada. O médium “dinheiro” não é, meramente, uma moeda de troca, mas, também, opera enquanto forma de distinção em relação a outros comportamentos sociais. Em tais contextos, o médium de transacção é, simultaneamente, um médium de diferenciação. Num sentido inverso, porém, nomeadamente naqueles casos em que os actos de corrupção não pressupõem compensações financeiras imediatas, o desaparecimento da

acção do médium dá lugar à indiferença social do acto corrupto, tendendo este a ser incluído socialmente de maneira indiscriminada.

É, precisamente, aí, nesse espaço aberto pelas dinâmicas sociais, que os *mass media* tendem a actuar. A revelação de um segredo por parte dos meios de informação de massas aparece, *tendencialmente* – sublinhe-se o advérbio, porque nem sempre no que é revelado se projectam efeitos condenatórios correspondentes –, articulado sob a forma de “escândalo”. O escândalo começa por ser, nesse sentido, *algo secreto que é publicitado*. Embora a tradição panfletária – nalguns casos, com uma índole satírica implícita – revele uma apetência bastante assertiva para a exibição de eventos moralmente reprováveis, é com o aparecimento dos grandes meios de divulgação noticiosa que se constituem as características fundamentais que adjectivam um evento de “escandaloso”.⁸

A construção do domínio público, encontrando-se, cada vez mais, sob a dependência da constituição simbólica dos meios de informação, coloca os seus principais agentes sob o “regime da transparência” – regime esse, por sua vez, que redundará da pretensa transparência da própria informação. Com a revelação de uma informação que possui uma natureza secreta intencionada, o escândalo, enquanto reacção comunicativa primária, tende a multiplicar os factos que estão na base do segredo. Por outras palavras, o segredo revelado gera apetência para mais informação, para conteúdos factuais que tornem a informação ainda mais escandalosa. Todavia, a publicitação de algo secreto exige, na maior parte das vezes, uma fonte delatária que permanece em segredo e está obrigada ao silêncio. Tornar pública a informação requer tornar secreto o informador – eis uma das ramificações da diferenciação do segredo, na sociedade moderna.

Da informação de uma informação eclipsada resulta, quase sempre, uma indignação. Comparado com o efeito de “catástrofe”, que gera o movimento contrário, isto é, resignação, mostra-se o efeito de “escândalo” capaz de pôr em

⁸ Em *Thèmes pour l'étude du scandale* (1954), Eric de Dampierre assevera que a percepção dos eventos como escandalosos dependerá, sempre, do alcance social da comunicação que veicula os próprios eventos. Numa pequena comunidade, os efeitos do escândalo são completamente absorvidos e esbatidos pelas relações interpessoais dos indivíduos. Logo, como o autor reitera (p. 331-332), qualquer evento, em si, não é suficiente para se tornar escandaloso – “[...] é preciso dar-lhe um público”, constituído por opiniões mediadas por uma “*mass communication*”. Tal facto comunicativo alargado, também, subsiste, independentemente de “[...] o evento considerado escandaloso ser verdadeiro ou falso; o importante é que seja tido por verdadeiro.” (p. 331).

jogo uma série de reacções condenatórias. Contudo, por que é que a *reacção* ao escândalo pode começar por ser moral?

Como é sabido, a moral tem uma base antropológica assaz apoiada na articulação dos sentimentos. Daí que os sentimentos de indignação expressos convidem ao juízo moral ou, por outros termos, a uma interpretação moral da sua expressão. Para regular as tensões e os conflitos intersistémicos sociais, não há nenhuma instância central que, sobrepondo-se aos demais sistemas, opere como último reduto das suas operações. Nesse sentido, a moral, ainda que secundada pelo direito na sociedade moderna e desprovida da capacidade para responder, de forma cabal, à complexidade gerada pelas relações entre os vários domínios e instituições da esfera pública, continua a ser idealmente vista como um potencial antídoto contra as disfunções sociais. A positivização do direito moderno, estando ligada à coerção exercida pelo poder estatal, fez com que a esfera moral fosse remetida à esfera psíquica dos indivíduos. O que é observado e condenado moralmente deixa de suscitar qualquer equivalência jurídica aproximada – ou, expresso numa fórmula breve: o “legal” do direito nem sempre é o “justo” da consciência.

Ora, por muito ínfima e deceptiva que seja, o escândalo possui, necessariamente, uma *pregnância moral*; e é, por via desse vínculo, que ele pode ser definido como “indignação moralizante”, como indignação que potencia a reprodução dos próprios códigos morais. Logo, ligada ao escândalo, está uma semântica da *desocultação*: o “anormal” é revelado. Mas, essa revelação não manifesta, apenas, o que foge à norma. Ela revela, paralelamente, uma visão ideal e idealizante da norma e dos contextos nos quais se vislumbra inviolável – isto é, por meio dela, dá-se e reforça-se a expressão do “normal”. Nesse sentido, a publicitação trazida pelo escândalo esconde mais do que revela, pois faz do anormal o espectro contrafactual do normal, alicerçando, com isso, um amplo consenso sobre o que, na maior parte das vezes, não é (nem nunca chega a ser) consensual.

Todas as formulações mencionadas indicam que o escândalo potencia a actualização de uma idealização da norma e do normal, marcando, conseqüentemente, o espaço simbólico que tece a distinção entre ordem e desvio. Além do mais, a visibilidade que é conferida à violação da separação (ideal) das esferas pública e privada robustece o carácter *individualizante* do escândalo. A violação traz à expressão o comportamento anormal de um ou mais indivíduos. No entanto, para que tal suceda, não basta construir uma informação baseada no modelo “o sujeito *x* violou a norma *y*”. Para a

informação ser dada sob a forma de escândalo, a sua construção noticiosa terá de transpor os limites da mera selecção e enunciação dos factos incriminatórios; a informação deve exceder o sentido da violação de uma determinada normalidade social, mostrando, para isso, aquilo que edifica a virtualidade do que é considerado normal.

Atendendo a essa particularidade, poder-se-á dizer que o escândalo se alimenta mais do carácter virtual da norma – o que é excluído da normalidade que ela produz e expressa – do que, propriamente, da sua actualização nos diversos actos comportamentais. O excluído – o anormal – é o que permite sustentar, em termos comunicativos, a edificação estrutural do escândalo. Daí que qualquer tentativa positivista de desconstrução do escândalo – como, por exemplo, circunscrever a informação somente aos factos veiculados pela informação – seja redondamente ilusória, pois, desprovidos da forma de escândalo, não há factos escandalosos *em si*.

3 INVISIBILIDADE E SIMULAÇÃO

Enquanto fenómeno mediático disruptivo, o escândalo surge como uma modalidade de redução da complexidade gerada pelo fluxo de informação, porque vincula, com maior acuidade comunicativa, a percepção dos receptores à mensagem e ao próprio médium de transmissão. Logo, tal percepção deixa de estar exclusivamente centrada no objecto da mensagem. O escândalo tem a capacidade de se autorreproduzir, não apenas por intermédio do seu objecto factual, mas, concomitantemente, pelo excesso de comunicação que é capaz de gerar e potenciar. Os indivíduos que, no domínio público mediado pela informação de massas, se pronunciam sobre os factos e os intervenientes envolvidos no escândalo, encontram-se, da mesma forma, sujeitos aos seus efeitos.

A esse respeito, como bem salienta Niklas Luhmann (2009, p. 44), “[...] a forma como se comenta um escândalo pode potenciar outro escândalo” (*Im Falle von Skandalen kann es eine weiterer Skandal werden, wie man sich zum Skandal äußert*). Cada evento dito escandaloso reserva, assim, potencialidades de comunicação que, independentemente da natureza do seu objecto factual, podem ser alavancadas pela natureza dos comentários que desperta, bem como pelo capital simbólico inerente aos próprios comentadores. A moralização encetada pela informação escandalosa ultrapassa a mera condenação dos comportamentos desviantes – ela abrange, potencialmente, a formação

discursiva dos seus receptores; sendo, igualmente, verdade que, quanto maior for a teia comunicativa que a partir dela se gera, quer a repercussão quer a durabilidade mediáticas da informação tendem a aumentar.

A virtualidade moralizante de cada evento, contudo, não deve ser confundida com a especificidade das suas formas de observação. O escândalo é uma forma de observação *sui generis*. Todavia, ao contrário de muitas outras, ela não se cinge, única e exclusivamente, a uma mera apreensão valorativa do fenómeno observado; ela pressupõe, paralelamente, no âmago estrutural das suas operações, a existência de uma aproximação *quase-empírica* à génese do fenómeno. Aliás, o escândalo tenderá sempre a aumentar, à medida que a distância do observador em relação ao objecto factual diminuir. (Daí o poder das técnicas de simulação na reconstituição do evento oculto, como, por exemplo, a de uma transacção corrupta encenada visualmente.)

Sob essa condição sugestiva, o observador vê-se, em certa medida, confrontado com a eclosão de um evento do qual, além de observador, é, simultaneamente, testemunha. Nesse sentido, a informação escandalosa pode gerar, nos receptores, um efeito contrário à da reprovação moral. O esbatimento da distância reflexiva entre evento e observação não anula, necessariamente, a natureza do primeiro, mas pode contribuir, de igual modo, para o enfraquecimento da capacidade de julgar.⁹ Por via disso, a informação sob a forma de escândalo tende a causar nos seus receptores uma indignação passiva, isto é, desprovida de uma recepção crítica – a informação impõe-se como substância autárquica, sem permitir espaço ontológico para a sua negação. O espaço gerado é, pelo contrário, como já tinha sido referido, o espaço para a reacção, para a rejeição; e, como sucede, sobretudo, nos

⁹ Em artigo já citado, Eric de Dampierre (1954) acrescenta que, devido à relação comunicacional do escândalo com a constituição de um público, há um efeito social positivo inerente à partilha de informações secretas, mas condenáveis. Dampierre só analisa o escândalo sob o prisma da condenação moral, a ponto de afirmar que, em termos colectivos, ele “cria ou activa um ‘nós’ [...], uma fusão parcial de consciências” (p. 336). O autor vai ainda mais longe nos seus argumentos, quando sugere que a condenação pública e disseminada em larga escala de actos moralmente inapropriados fomenta “formas de sociabilidade” assaz “plenas de acção colectiva virtual” (*riches en action collective virtuelle*). No final, as premissas para tal argumento são dadas pela invocação do papel social das emoções: “[...] os fenómenos de massa e a excitação colectiva que deles redunda são reforçados, ao máximo, pelos valores sociais maltratados pelo autor do sacrilégio.” (p. 336). Ora, nem sempre os eventos escandalosos são fruto de uma condenação moral, implícita ou explícita; nem sempre é possível discriminar, socialmente, o que torna o escândalo um facto social – se é, apenas e inteiramente, a reprovação moral ou se é a novidade da própria informação que se impõem como catalisadores da opinião pública. Daí que não se possa inferir, sem reserva teórica, como tende a fazer equivocadamente Dampierre, que os valores da sociedade sejam potenciados pelos processos de transformação dos eventos em escandalosos.

escândalos construídos pelos meios de comunicação audiovisuais, a reacção tenderá mais a desligar-se de uma resposta crítica, quanto menor for o uso de bases argumentativas sólidas na construção da informação.

A corrupção apresenta-se, assim, como um meandro assaz sugestivo para os *mass media*. Tal como é aventado por John B. Thompson (2000), os meios de informação de massas, particularmente os televisivos, potenciam e expandem a visibilidade dos fenómenos, já que, dadas as suas possibilidades espaço-temporais, submetem a escrutínio todos os aspectos e todas as singularidades que constituem esses fenómenos. Todavia, a ampliação informativa expressa, somente, uma dimensão da visibilidade. No que à informação escandalosa diz respeito, Thompson apresenta, na maior parte dos casos, apenas razões exógenas, as quais se prendem, quer com a exigência de escrutínio das actividades políticas, quer com a nova visibilidade que os seus actores alcançaram.

Numa breve reflexão sobre a articulação do escândalo com a *new visibility* imposta pelos meios de informação de massas, Thompson (2005, p. 43-47) interroga-se sobre os motivos da crescente prevalência dos escândalos políticos nos tempos hodiernos. Rejeitando, liminarmente, uma resposta ancorada na tese do declínio moral do comportamento dos líderes políticos, o autor expõe, inversamente, três factores capitais (*tecnológico, performativo, político*, na nossa interpretação), os quais contribuem para a disseminação e tipificação de eventos escandalosos. O primeiro factor – tecnológico – concerne à forma como os novos meios tecnológicos permitem conjugar a comunicação com a vigilância, encurtando o espaço de acção privado dos actores políticos e das instituições a que pertencem. As mudanças no seio da cultura jornalística constituem o segundo factor – performativo –, que traz à expressão o duplo perfil de investigador e divulgador do jornalista na objectivação de realidades ocultas. Por último, o terceiro factor – político – provém das transformações da cultura política e remete, essencialmente, à gradual substituição da “ideologia” partidária pela “confiança” individualizada nos governantes, operando, aqui, o escândalo como “uma espécie de *teste de credibilidade*” para a inscrição de laços empáticos entre governantes e governados.

Na descrição do *factor tecnológico*, Thompson não implica as relações da informação dita escandalosa com a própria constituição simbólica dos meios de transmissão – o tecnológico subsiste *per se*. Num primeiro momento analítico, o autor (2005, p. 38), seguindo o paradigma aurático de Walter Benjamin e da Escola de Frankfurt em geral, crê que, com a reprodutibilidade técnica

da informação e a consequente “visibilidade des-espacializada” (*de-spatialized visibility*) dos eventos e dos seus actores, há um crescente enfraquecimento da “aura” que, em contextos *hic et nunc* – ou seja, de interacção e comunicação face-a-face – envolvia os líderes políticos e as instituições sociais tradicionais. Num segundo momento, já com a marca paradigmática da análise dos dispositivos de poder empreendida por Michel Foucault, Thompson (2005, p. 35) acentua o carácter óptico unidimensional da visibilidade mediática, com a justificação de que, perdendo-se a reciprocidade do olhar entre observados e observadores, tende a existir um incremento de vigilância sobre os primeiros.

Em muito suportadas por uma epistemologia que tem no binómio “distância-proximidade” o seu principal fundamento teórico, as propostas de Thompson encontram-se, ainda, circunscritas ao modo como a visibilidade mediática ultrapassa os limites ópticos das condições empíricas espaço-temporais e permite trazer à tona aquilo que, de outra forma, permaneceria invisível. O conceito de “invisibilidade” surge, nesse contexto tecnológico, apenas como simples termo antónimo do de “visibilidade”. Aliás, tal pode ser facilmente apreendido, quando o autor afirma que “[...] o visível é o que pode ser visto, que é perceptível pela visão; o invisível é o que não pode ser visto, que é imperceptível ou oculto à vista.” (THOMPSON, 2005, p. 35).

Cremos, no entanto, que dos meandros do escândalo despontam outras ramificações – as quais, sendo necessariamente endógenas, resultam da própria natureza operativa dos instrumentos de produção da informação e, antes de tudo, da sua constituição simbólica enquanto meios de “massas”. Quais microscópios cartesianos, tornar visível o invisível e revelar o oculto são, nessa medida, funções constitutivas dos meios de informação hodiernos.¹⁰ Há, por assim dizer, uma dimensão religiosa presente no desvelamento de eventos ocultos, cujo efeito é amplamente explorado pelos *mass media*. Convém, contudo, assinalar as diferenças entre as duas formas de mediação. Para o universo religioso, a inscrição do invisível no visível nunca chega a ser absoluta, uma vez que a omnipresença do deus não possui um correlato sensível adequado. A fé e a imaginação do crente devem preencher, no espaço

¹⁰ É claro que, paralelamente, o movimento oposto tende a acontecer – *tornar invisível o que poderia ser visível*. A relevância mediática de que gozam certos eventos corresponde a uma série de elementos simbólicos estereotipados (técnicos, estéticos, morais etc.) que, sendo comuns a todos eles, lhes conferem um grau de reconhecimento alargado. É já na constituição da nossa percepção sobre os factos da informação que essa invisibilidade é inscrita; mas, se, por um lado, tal inscrição perceptual nos permite vislumbrar um campo de conteúdos individuados e relacionados, por outro, impede-nos de ver o que dele foi excluído.

empírico, a lacunar visibilidade divina – a estratégia icónica é, nesse sentido, uma das formas de preenchimento.

Apesar disso, tal como se infere dos famosos *Libri Carolini* – publicados com o intuito de criticar muitas das teses promovidas pelo Segundo Concílio de Niceia –, a iconicidade das representações religiosas deve, acima de qualquer pretensão realista, servir à sugestividade do invisível, à impossibilidade de o espiritual ser meramente traduzível no material. Na informação de massas, pelo contrário, o poder subsiste na expressão quase absoluta do invisível, que é, paradoxalmente, a um tempo, “condição” e “negação” do visível, do transparente.

Atendendo a esse duplo estatuto do invisível e respondendo às nossas indagações iniciais, a corrupção gera enorme fascínio mediático e atrai as luzes do labor jornalístico porque, em parte, também reproduz as dinâmicas de visibilidade que compõem o âmagô da informação noticiosa contemporânea. Tornar visível uma prática corrupta é, por consequência, actualizar e revigorar a operatividade do binómio “visível-invisível”, que, hoje mais do que nunca, tende a estruturar os processos de selecção das informações transmitidas, até mesmo aquelas que não são passíveis do rótulo “escândalo”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendeu-se mostrar que o espectro da visibilidade nos *mass media*, em particular na imprensa noticiosa, transcende os limites do binómio visível/não-visível. Não se trata, única e exclusivamente, de projectar luz sobre algo que se encontra ainda votado à escuridão mediática. Mais do que isso. Trata-se, como o caso da corrupção cabalmente exemplifica, de tornar visível o que é intencionalmente remetido à invisibilidade. É por meio da desocultação da informação secreta que o invisível se recria e se reproduz como dimensão da própria visibilidade mediática, acrescentando, assim, à notícia e à informação em geral, um estatuto de “revelação”. A imprensa, nas suas múltiplas modalidades informativas, vê-se, hodiernamente, confrontada com a crescente expansão das plataformas de informação (e desinformação) não reguladas e não profissionalizadas, que, apesar do seu perfil heterogéneo, tendem a ter um alcance ilimitado e a produzir efeitos incomensuráveis. Emparelhar a informação com a revelação afigura-se como uma forma robusta e eficaz de conservar o poder mediático dos *mass media* em face dos *self media*.

Logo, o que a era contemporânea nos tem vindo a mostrar é que, aos *mass media*, não lhes cumpre, somente, a função de tornar visível a ocorrência dos eventos, de lhes dar visibilidade perante um mundo cada vez mais circundado pelas trocas de informação. Paralelamente, é possível sustentar a ideia de que os processos de informação hodiernos exigem a constituição sugestiva do espaço que precede o *visível da visibilidade* – isto é, o espaço do invisível; precisamente lá, onde o evento ainda não se processou como informação, onde o evento ainda não se transformou num facto mediático. Nesse aspecto, o ancestral paradigma da “reconstituição do crime” continua a ilustrar a ideia de recriação do invisível. A simulação do que não pode ser visto, do que supostamente aconteceu, surge como uma técnica de inscrever o médium que suporta a transmissão da informação na própria configuração do fenómeno noticiado.

Ora, a capacidade de simulação do médium tende, no caso da reconstituição encenada do evento, a servir como elemento diferenciador das suas possibilidades mediáticas ante as dos demais. É óbvio que a recriação do invisível, do oculto, parece captar mais a atenção dos receptores, quando é configurada pelos meios televisivos, o mesmo é dizer: quando se torna instrumento de um regime explicitamente visual e para o qual todas as outras modalidades convergem.

Uma vez que a divulgação noticiosa das práticas corruptas nutre, concomitantemente, a recriação estética do invisível e a expressão de uma moral mediatizada, é válido, também, vislumbrar por meio dela uma legitimação daqueles fenómenos mediáticos que, embora desprovidos de real interesse social, esbatem as barreiras entre o público e o privado – como os da exposição “voyeurística” da vida íntima dos actores políticos. Se, tal como a visibilidade, também a invisibilidade obedece a critérios de construção mediática – não sendo, por extensão, a mera dimensão oculta, passiva e neutra da visibilidade –, isso implica salvaguardar a tese de que nem sempre a percepção da corrupção, considerada pelo prisma da imprensa noticiosa, tem consequências sociais, imediatas e reprobatórias. Os processos que, publicamente, ampliam os ilícitos não equivalem, por simples sugestão, aos processos que, socialmente, inscrevem a sua condenação. A geração de um fluxo comunicativo – designado de escândalo – o qual põe em jogo uma série de comportamentos verbais e não-verbais exacerbados, será, sempre, ainda insuficiente para auscultar o pulso ético da sociedade.

BRAGA, J. Scandal and corruption: on the recreation of the invisible through *Mass media*. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 1, p. 125-144, Jan./Mar., 2021.

Abstract: The phenomenon of corruption cannot be thought without the enclosure of its symbolic discursive possibilities. The information that, through mass media, appears articulated in the form of scandal ends up determining the structure of its factual scrutiny. The question then arises as to why corrupt practices support the discourse of scandal, as well as the substantiation of mass media as valuable tools for portraying illicit behavior. We will try to answer these questions by presupposing an aesthetics of “invisibility” inherent to media artifacts, which is in turn strengthened by the discursive potentialities of corrupt practices.

Keywords: Corruption. Invisibility. Mass media. Observation. Scandal.

REFERÊNCIAS

- ALEMANN, U. von. Korruption ist Vertrauenssache. **Capital**, n. 4, p. 13-114, 1993.
- BROOKS, R. C. The Nature of Political Corruption. **Political Science Quarterly**, v. 24, n. 1, p. 1-22, 1909.
- DAMPIERRE, E. de. Thèmes pour l'étude du scandale. **Annales. Economies, sociétés, civilisations**, 9. année, n. 3, p. 328-336, 1954.
- HIRSCHMAN, A. **The passions and the interests**: Political arguments for capitalism before its triumph. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- HUNTINGTON, S. P. Modernization and Corruption. *In*: HEIDENHEIMER, A. J.; JOHNSTON, M.; LEVINE, V. T. (ed.). **Political Corruption: A Handbook**. New Brunswick, NJ: Transaction, 1989. p. 377-388.
- KLAVEREN, J. van. Die historische Erscheinung der Korruption: Die Sonderentwicklung in den Vereinigten Staaten, **Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte**, 46. Bd., H. 2, p. 204-231, 1959.
- LUHMANN, N. **Legitimation durch Verfahren**. Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1969.
- LUHMANN, N. **Die Realität der Massenmedien**. 4. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009.
- ROUSSEL, V. Les magistrats dans les scandales politiques. **Revue française de science politique**, 48.^e année, n. 2, p. 245-273, 1998.
- SIMMEL, G. The Sociology of Secrecy and of Secret Societies. Transl. by Albion W. Small. **American Journal of Sociology**, v. 11, n. 4, p. 441-498, 1906.

BRAGA, J.

SKINNER, Q. **The Foundations of Modern Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

THOMPSON, J. B. **Media and Modernity: A Social Theory of the Media**. Stanford/California: Stanford University Press, 1995.

THOMPSON, J. B. **Political Scandal: Power and Visibility in the Media Age**. Cambridge: Polity Press, 2000.

THOMPSON, J. B. The New Visibility, **Theory, Culture & Society**, v. 22, n. 6, p. 31-51, 2005.

TUMBER, H.; WAISBORD, S. (ed.). **The Routledge Companion to Media and Scandal**. New York: Routledge, 2019.

Recebido: 01/02/2019

Accito: 04/07/2020


COMENTÁRIO AO ARTIGO

ESCÂNDALO E CORRUPÇÃO: DA RECRIAÇÃO DO INVISÍVEL NOS
*MASS MEDIA*Rita de Cássia Biason¹

Referência do artigo comentado: BRAGA, J. Escândalo e corrupção: da recriação do invisível nos *mass media*. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 44, n. 1, p. 125-144, 2021.

Em seu artigo “Escândalo e Corrupção: da recriação do ‘invisível’ nos *mass media*”, Braga (2021), analisa com profundidade o fenômeno da corrupção à luz do universo midiático. A reflexão, acurada e rigorosa, acerca da relação entre corrupção e mídia, nos permite ir além do binômio lícito-ilícito e nos convida a pensar sobre os sentidos e os significados dos escândalos políticos que emergem diariamente, nos diferentes meios de comunicação.

Escândalo é uma palavra que surge pela primeira vez no século XVI e, desde então, vem sendo usada para definir ações, acontecimentos ou circunstâncias, cuja conduta venha a ofender o “senso de decência”. No que diz respeito ao emprego religioso, refere-se à relação entre indivíduos e a crença religiosa, associa-se a transgressão religiosa (THOMPSON, 2002, p. 39). Já a definição recorrente de escândalo “[...] refere-se às ações ou acontecimentos que implicam em certos tipos de transgressões que se tornam conhecidos de outros e que são suficientemente sérios para provocar uma resposta pública.”

¹ Cientista Política e Professora na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP/Franca, Franca, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-7956-4583> E-mail: rita.biason@unesp.br

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.10.p145>



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

(THOMPSON, 2002, p. 40). Tais ações e acontecimentos chegam aos cidadãos, pelos meios de comunicação que cumprem o seu papel, “[...] seja alterando as disposições do público, seja influenciando na qualidade da elite política.” (MIGUEL, 2008, p. 252).

Nesse caso, os escândalos possuem algumas características, tais como: representam a transgressão de valores, normas ou códigos morais; sua existência envolve um elemento de segredo ou ocultação; os não-participantes desaprovam as ações e podem denunciar e reprovar publicamente os acontecimentos; e a revelação e/ou condenação dos acontecimentos podem prejudicar a reputação, ou não, dos envolvidos (THOMPSON, 2002, p. 40-51).

Os escândalos de natureza política são distintos dos que ocorrem na esfera privada, uma vez que afetam as relações públicas e as instituições. Temos, na esfera pública, uma violação de um processo ou de regras que definem o jogo político, que estão assegurados pela constituição ou por leis que ordenam as instituições democráticas. Portanto, a presença de escândalos políticos pode sugerir que as estruturas institucionais, as quais ordenam um estado democrático, estão em dissonância com os fundamentos da própria democracia. Outra inferência que podemos fazer é que o escândalo pode ser um recurso para esvaziar o poder político dos adversários, destruindo e prejudicando a reputação, diminuindo a capacidade de influenciar processos e indivíduos e gerando uma desconfiança generalizada nas instituições políticas.

Desconfiança, em relação à classe política,

[...] remete ao fato de que ela é estruturalmente incapaz de cumprir os compromissos com seus constituintes, dados os vieses da representação política formal. Não se trata, assim, de uma elite política que piorou, ou de uma população que abriu os olhos quanto aos defeitos de seus governantes, mas de um processo histórico que evidenciou os limites da democracia eleitoral que temos. (MIGUEL, 2008, p. 269).

A presença de escândalos políticos não é uma novidade: existem há séculos e, com o desenvolvimento das sociedades modernas, a amplitude dos escândalos adquiriu novos contornos, de sorte que eles se tornaram cada vez mais ligados às formas midiáticas (THOMPSON, 2002, p. 59). Disso resulta que não se restringem ao local onde surgem. São escândalos noticiados e construídos pelas diversas formas de mídias, em grande parte porque escândalos “vendem” e influenciam as decisões políticas.

A associação entre mídia e poder pode ser exemplificada por meio da pesquisa realizada por Di Tella (2008) com os quatro principais jornais da Argentina, os quais informavam os escândalos de corrupção, no período de 1998-2007, indicando uma correlação entre a publicidade do governo recebido pelos jornais e a forma como os escândalos eram noticiados.

Resumidamente, a pesquisa revelou que há uma correlação negativa entre a quantidade de espaço da primeira página dedicado à cobertura de escândalos de corrupção e a quantidade de dinheiro na publicidade paga mensalmente ao jornal. Ou seja, identificou-se uma conexão entre as transferências de recursos do governo e as notícias de corrupção. Surpreendentemente, as notícias desapareciam, quando a publicidade não provinha de uma agência governamental ou quando os escândalos cometidos se referiam a atores não políticos (DI TELLA, 2008, p.3).

Apesar do (im)provável comprometimento da mídia com os interesses de governo, a mídia é potencialmente importante para exercer o controle sobre governos abusivos, particularmente em países com altos níveis de corrupção e com sistemas jurídicos vulneráveis. Assim, para inibir a ação da mídia na investigação e divulgação dos escândalos políticos, os governos tentam influenciá-la através de ações que variam desde a censura direta e intimidação até favores e transferências de recursos para jornais.

No caso dos escândalos políticos, os quais envolvem práticas de corrupção, deve-se considerar que a notícia ganha relevância na mídia, não pela certeza de que a corrupção efetivamente ocorreu, mas principalmente pela suposição de que tenha ocorrido. Há uma correspondência entre corrupção e escândalo político, na qual as atitudes públicas são afetadas, tanto pelo impacto das atividades de corrupção quanto pelo impacto da exposição da corrupção (NEWELL, 2018, cap. 6). Se aceitarmos que os vários graus de corrupção e de outras formas de injustiça, por exemplo, são inevitáveis em qualquer sistema político, então o escândalo político pode realizar um papel importante nas persistentes tentativas de prevenir e controlar a propagação da corrupção.

REFERÊNCIAS

BRAGA, J. Escândalo e corrupção: da recriação do invisível nos *mass media*. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 44, n. 1, p. 125-144, 2021.

DI TELLA, Rafael; FRANCESCHELLI, Ignacio. **Government advertising and media coverage of corruption scandals**. Working Paper 15402, 2009. Disponível em: <http://www.nber.org/papers/w15402>. Acesso em: 20 fev. 2021.

MIGUEL, Luis Felipe. A mídia e o declínio da confiança política. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 10, n. 19, p. 250-273, jan./jun. 2008.

NEWELL, James L. **Corruption in contemporary politics: a new travel guide**. Manchester: Manchester University Press, 2018. Capítulos 6 e 10. (e-book)

THOMPSON, John B. **O Escândalo Político: poder e visibilidade na era da mídia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

Recebido: 08/11/2020

Accito: 10/11/2020

SOBRE VALOR MORAL E CORREÇÃO INTELECTUAL NO *SOFISTA* DE PLATÃO


*José Wilson da Silva*¹

Resumo: Platão, no diálogo *Sofista*, argumenta que a vergonha tem a capacidade de fazer que um indivíduo mude sua opinião. Além disso, a vergonha não opera apenas uma mudança qualquer, mas o abandono de uma opinião falsa, retirando-a do caminho que leva ao conhecimento. Contudo, é argumentado que o erro intelectual é corrigido pelo ensino e não por um valor moral. Pretende-se explicar como a vergonha pode ter essa função de uma positiva mutação mental, contribuindo desta forma para a obtenção do conhecimento. A interação entre valor moral e capacidade cognitiva é possibilitada pelo conceito de imagem e fealdade.

Palavras-chave: Platão. Sofista. Vergonha. Imagem. Fealdade.

INTRODUÇÃO

Quando pensamos no diálogo platônico *Sofista* e o que foi produzido sobre essa obra, é indiscutível que muitos estudiosos demonstraram e demonstram substancial interesse na famosa “digressão ontológica”. Esse ponto central na obra concerne às discussões desenvolvidas sobre assuntos relativos à ontologia (a questão do ser e do não-ser, do estatuto ontológico da imagem etc.), à epistemologia (o problema do discurso verdadeiro e do falso) e à lógica (aplicabilidade do método da divisão e a dialética). Essa especial atenção, que se justifica por apresentar uma reviravolta fundamental no pensamento platônico – a qual, aliás, marca a característica do seu último período de produção intelectual –, obscurece outras questões relativas a outras esferas do saber, como é o caso das questões de ordem prática, que também existem nesse diálogo. Claramente, tais questões de ordem prática são abordadas no *Sofista*.

¹ Professor Substituto da Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, CE – Brasil. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo.  <https://orcid.org/0000-0001-9109-6527> E-mail: zewilson.silva@uece.br

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.11.p149>



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

Isto se evidencia na busca do próprio objeto de pesquisa que o Estrangeiro de Eleia propõe: a definição do sofista. Conhecido como mestre no ensino da virtude, falar sobre o sofista implica tratar de questões éticas e políticas.

O *Sofista*, além dessas problemáticas ontológicas, lógicas e epistêmicas, também expõe questões relativas à esfera prática, mas que aparentemente se empalideceram devido ao brilho do núcleo duro do diálogo. Inevitavelmente, para definir o sofista, é necessário tratar de suas competências e os domínios nos quais ele as aplica. Suas competências se apresentam nas mais múltiplas facetas e Platão não economiza, ao apresentá-las, em quase todos os seus tão conhecidos estereótipos, os quais, ao serem trazidos à baila, já dizem muito do que será tratado no diálogo.² Porém, as outras características, como interesseiro e caçador de garotos jovens, comerciante de conhecimento, já que cobra pelo ensino (e ensina sobre vários ramos do conhecimento), um erístico ou lutador nos discursos, um ilusionista e prestidigitador, são mais explicitamente tratadas no diálogo. Declaramos que foram quase todos os estereótipos por Platão não ter tornado muito evidente o papel do sofista enquanto um estadista, um político. Nessa miríade de formas do sofista, a qual inevitavelmente toca em questões da esfera prática, contudo, é na sexta definição que mostrará o papel de um determinado *valor moral* no ato da refutação.

1 ELENCHOS E VERGONHA

No momento da sexta definição do sofista, na parte inicial do diálogo, o Estrangeiro faz uma distinção entre dois males da alma, um deles de ordem moral (apresenta, como exemplo desses males, a injustiça, a intemperança e a covardia, que são três dos principais vícios elencados pelo pensamento grego antigo, diríamos três vícios cardinais) e um de ordem intelectual (o mal da alma é a ignorância).³ Nesse momento do argumento, o Estrangeiro observa, então, que a correção do erro intelectual se faz por uma técnica, um certo tipo de ensino. Para os outros males da alma, que são os vícios, a *kolastiké*, que é

² A questão relativa à política aparece de maneira mirrada e completamente indireta (PLATÃO, *Sofista*, 217a).

³ O uso do termo “ignorância” não é capaz de apreender a flutuação terminológica empregada por Platão. As escolhas dos termos, por parte do filósofo, merecem uma atenção redobrada que exige muito mais do que o presente artigo pretende. Por isso, o tipo específico de ignorância que interessa às pretensões platônicas é a *amathia*. Pela série de dificuldades que envolvem a precisão do termo, optaremos por mantê-lo transliterado. Alguns especialistas, porém, optaram por traduzi-lo: Gooch (1971) traduz por “stupidity”; Lott (2012) traduz por “lack of learning”; Notomi (1999) “inability to learn”.

uma técnica corretiva/punitiva (no caso do diálogo, a justiça, *dikē*, enquanto uma lei externa, é um exemplo de correção) é a técnica que elimina esse tipo de mal da alma.

Parece se apresentar, nesse argumento, uma distinção entre mal intelectual e mal moral, o que poderia representar uma ruptura radical com o intelectualismo socrático.⁴ Para Sócrates dos primeiros diálogos platônicos, a correção ou guia da ação, assim como o furtar-se aos vícios, tem como condição necessária e suficiente o conhecimento da virtude. Parece correto afirmar que a correção dos vícios não se dá mediante o conhecimento, de acordo com a distinção proposta no argumento da sexta definição, pois, nele, não é o conhecimento que corrige, mas a reprimenda; já o mal intelectual, a ignorância, o qual é um erro cognitivo, é corrigido pela educação – ou, como é dito pelo estrangeiro, é a técnica que se faz pela palavra, o ensino pelo *lógos* (*Sof.* 229e). Muitos especialistas interpretam esse desdobramento contido no *Sofista* como uma ruptura, mas há indícios, no diálogo, de que a distinção feita por Platão não acarreta o fato de que os domínios não possuam qualquer contato, ao contrário, é possível mostrar que valor moral e valor intelectual possuem uma mútua implicação.

A cisão desses domínios é completamente aparente.⁵ Diríamos, inclusive, que intrinsecamente não é o que se revela nas obras de Platão.⁶ Se assim fosse, uma consequência necessária a admitir seria o abandono, por Platão, de todo o seu projeto político, tendo em vista que o filósofo que governa a multidão ignara deve governar, segundo Platão, mediante o convencimento e nunca pela violência. Se a palavra não fosse capaz de corrigir ou mudar os princípios de outros indivíduos, a correção só poderia ser condicionante por meio da força e violência. Nos escritos platônicos, até sua última obra, a persuasão é pautada como signo do governante. O estadista deve antes convencer a população e nunca impor suas decisões (MORROW, 1953; PLATÃO, *Político*, 303e; *Leis*, 690c). Ainda, e consideramos o ponto que seria o mais absurdo, é que

⁴ Solana (2013, p. 72) também supõe que Platão objetivou romper com o intelectualismo socrático: “Within the general context of the trilogy, Plato could have pursued certain objectives, the meaning of which escapes us. One such objective could have been that of modifying the Socratic doctrine known as moral intellectualism.”

⁵ Solana (2013, p. 79) considera que o método socrático opera em dois níveis: um intelectual e outro moral.

⁶ Gooch (1971, p. 126) assinala que a divisão tem importância ética: “My own reading of this section is that Plato, not popular opinion, is responsible for the division of evils into two branches, and that the division therefore cannot be considered unimportant for his ethics.”

essa cisão seria motivo de imensa contradição no pensamento platônico: os conteúdos cognitivos não poderiam influenciar a correção dos vícios e vice-versa, o que significa ainda, os males da alma não poderiam ser da alma.

No próprio texto do diálogo, é possível perceber que Platão reconhece que exista realmente uma interação entre conteúdo moral e intelectual. Dois momentos revelam isto e se encontram nas seguintes passagens, as quais denominamos P1 e P2, respectivamente:

[A] “não percebes que na alma dos ignóbeis o que diverge são as opiniões com os apetites, o ânimo com os prazeres, a razão com as dores e todas essas coisas umas com as outras?” E o Estrangeiro complementa: [B] “Indubitavelmente todas elas nasceram para serem congêneres necessariamente”.⁷ (PLATÃO, *Sof.* 228b).

Pois, minha querida criança, os purificadores [da alma], [A] como os médicos em relação aos corpos, que têm por costume não poder beneficiar o corpo antes de ter recomendado o alimento até que os obstáculos internos não tenham sido retirados, o mesmo também pensaram para a alma, ela não terá a vantagem dos conhecimentos recomendados até que, pela refutação, [B] a pessoa refutada é levada a um estado de vergonha, livrando-se das opiniões que impediam o conhecimento. (PLATÃO, *Sof.* 230b-d).

Temos que admitir que existe uma interação entre elementos da esfera intelectual e elementos da esfera moral. A citação P1[A] deixa clara a possibilidade dessa interação, já que a razão e a opinião (que são capacidades cognitivas) interagem com elementos da esfera moral, como os desejos, os apetites e as dores. A interação, nesse caso, se apresenta como uma divergência ou desacordo entre esses elementos arbitrários e capacidades cognitivas. Se uma capacidade cognitiva se opõe a uma paixão, por exemplo, significa que, de alguma forma, uma pode interferir na outra.

É provável que a explicação para a possibilidade dessa interação seja o que está declarado em P1 [B], que afirma a seguinte tese forte: todas essas coisas, sejam intelectuais, sejam arbitrárias, compõem o *mesmo gênero* (talvez possamos afirmar que compartilham a mesma natureza). Com base nessa tese da congeneridade dessas atividades, para que Platão conserve essa ruptura entre processo cognitivo e atividades da esfera arbitrária, basta que ele estabeleça que cada uma delas sejam espécies distintas de um mesmo

⁷ Todas as traduções aqui presentes foram feitas pelo próprio autor deste artigo.

gênero. Ser espécies de um mesmo gênero possibilita a diferença entre uma e outra atividade e, principalmente, viabiliza e explica a própria intervenção de uma atividade na outra.

P2 [A] retoma a analogia entre as técnicas de purificação para o corpo e para a alma, que foi feita anteriormente em 227a, quer dizer, a medicina e a correção são técnicas aplicadas para a doença do corpo e a doença da alma, respectivamente, enquanto a ginástica e a educação são aplicadas para a fealdade do corpo e da alma, respectivamente. Nessa passagem, em vez de manter a analogia anterior, a saber, a de que o purificador da fealdade da alma seria o professor de ginástica, o Estrangeiro declara ser a atividade médica análoga à atividade que purifica a fealdade da alma. Tal passagem por si só não é suficiente ainda para concluir que a cisão não é radical, como alguns comentadores o fazem, não obstante, atesta que a interação existe e que, portanto, Platão a admite.⁸

A segunda parte dessa passagem (P2 [B]) apresenta um conteúdo mais evidente, que é o próprio objeto de interesse da discussão aqui contemplada. Segundo a passagem, a refutação é a técnica de ensino que purifica a fealdade na alma e é ainda o mais eficaz meio de purificação desse mal. Especificamente, o mal que a refutação expurga da alma é a *amathía*, um certo tipo de ignorância que pode significar uma carência de aprendizado ou conhecimento, um erro cognitivo, uma espécie de engano⁹, uma imprecisão etc. Com efeito, a refutação é um processo que *à la base* é puramente intelectual, pois seu procedimento, tão somente negativo, visa a mostrar uma série de opiniões contraditórias sustentadas pelo indivíduo que se deixa passar pelo exame refutativo.

Ademais, a refutação, ao mostrar que certas opiniões são inconsistentes umas com as outras, por serem contraditórias, além de desobstruir o caminho para o conhecimento, pois, uma vez demonstradas a inconsistências entre elas, se torna difícil a possibilidade de o refutado ainda albergá-las, gera também o desejo de saber a verdade e conjuntamente um sentimento que contribui de maneira igual para a retirada desses obstáculos, que é a vergonha. Quer dizer, a clivagem intelectual ocorre igualmente pela influência de elementos extracognitivos, como a passagem deixa bem claro. É por demais evidente, pela passagem, que um sentimento como a vergonha, o qual é elemento da esfera moral, pode influenciar em conteúdos intelectuais.

⁸ Gooch (1971, p. 129) enfatiza que a *amathía* é tanto uma doença quanto uma fealdade: “Stupidity, it appears, must be a diseased as well as a deformed state of soul.”

⁹ No *Sofista*, 260c, Platão afirma que, se há falsidade, há engano.

O que nos interessa, por fim, é saber como esse valor moral aparece no momento em que se efetiva uma refutação. Contudo, antes de entrarmos na exposição do argumento no *Sofista*, é necessário fazer um acautelamento: o sentimento de vergonha, como ordinariamente o compreendemos, significa o desconforto causado pela externalização de vulnerabilidade, fraqueza ou o que pode macular a dignidade e a honra de alguém. Compreender a vergonha apenas por esses parâmetros causa-nos estranhamento, quando nos deparamos com as considerações platônicas acerca desse sentimento. Platão não se limita a entender a vergonha apenas como um sentimento de reprovação pelo olhar do outro e, com isso, o desejo, de quem foi sujeitado à exposição pública, de ficar ocultado, escondido, fora dos olhares.¹⁰ É certo que a vergonha representa esse estado de coisas, porque Platão deixa a entender no *Sofista* essa compreensão. Mas defendemos que não é apenas dessa forma que se deve compreender a vergonha como Platão a concebeu.

O tipo de mal na alma que está ligado à vergonha é uma espécie de *engano*: para o caso particular do diálogo, o sofista é representado como alguém que tem convicção vaidosa de sua própria sabedoria, porém, é apenas aparente, pois ele está *enganado* de que é realmente um sábio. Quando se revela realmente a sua própria verdade, o sofista, ou o indivíduo que acaba por reconhecer que não sabe o que jactava, passa a ter vergonha. Há ainda um outro ponto que nos faz pensar que, para Platão, o sentido de vergonha é mais amplo: se ela for compreendida apenas como regulação pelo olhar do outro, o experimento mental do anel de Gíges não teria sua razão de ser. O argumento, na *República*, que se utiliza desse mito é relativo aos casos de indivíduos que agem justamente apenas para evitar a vergonha ou a punição. Se não existir o olhar do outro, não existe nem punição nem vergonha, de tal maneira que se provaria que fazer justiça não é um bem buscado por si mesmo, mas que é feito por causa das consequências.

A partir das colocações de Glauco e Adimanto, no início do Livro II da *República*, todo o restante do diálogo até o Livro X é uma exposição para demonstrar que a justiça vale a pena ser praticada, independentemente de suas consequências. A justiça é um bem que apenas por si mesmo é desejado de maneira completamente apartada de suas consequências, não importa que de sua prática o agente obtenha recompensas ou se esquive de um prejuízo (passar vergonha por ter cometido uma injustiça e/ou ser punido por isso). O homem justo, nesses parâmetros, nunca cometeria uma injustiça, mesmo possuindo

¹⁰ Lott (2012, p. 43) compreende a vergonha como “sense of feeling oneself to be exposed”.

o anel de Giges, pois existem princípios regulatórios da ação que lhes são internos e que o impedem de cometer desmedidas.

O argumento iniciado no Livro II da *República* tem como objetivo mostrar que nossas ações não precisam ser condicionadas por influências alheias, como as consequências delas, inclusive mesmo para se praticar ações virtuosas. Nesse contexto, a fonte reguladora da ação é a própria razão que trabalha no sentido de fazer com que os mais diversos impulsos concorram em harmonia para alcançar os verdadeiros bens para a vida humana. Por vezes, a razão não é suficiente para promover esse concurso, gerando assim os conflitos internos, ou seja, o curso dos impulsos flui em direções opostas. Um princípio interno regulador de nossas ações, de acordo com Platão, pode ser desenvolvido pela educação, por exemplo. Esse princípio regulador interno, uma vez desenvolvido, dispensa todo e qualquer fator externo: as consequências e a interdição de outros indivíduos não são mais necessárias para uma boa regulação da ação. Logo, quando a razão não é suficiente e o agente não está sob o olhar de testemunhas, *ainda assim é possível que a vergonha regule a ação humana*. Nesse caso, trata-se de uma vergonha internalizada, cujo olhar é do próprio agente e que o impede de cometer ações viciosas. A vergonha cumpre esse papel de princípio regulador que se contrapõe a tudo que não é nobre, sem ordem e assimétrico.

Se tomarmos os dois casos de vergonha, o que ocorre sob olhar de testemunhas e a internalizada, com o intuito de compreender tanto o que ela é quanto a sua causa, devemos proceder no exame do caráter comum presente nesses dois casos. A orientação, nesse contexto, já é dada pelo próprio Platão, que nos faz compreender que a vergonha (*aiskhýnē*) se liga à fealdade (*aikhos*, 288a).¹¹ Tanto a vergonha da exposição pública quanto a internalizada são reações à fealdade, e a manifestação delas é uma contraposição a esse conteúdo que se apresenta como feio.

É preciso atentar para o fato de que a divergência ou desacordo entre vergonha e fealdade tem por base uma orientação lógica, que interpretamos ser a *lei da contrariedade*. Ao elaborar o argumento da vergonha que acompanha a refutação, temos a hipótese de que Platão tem em mente a aplicação do *Princípio de Não-Contradição* da forma, como fora apresentado na *República*, e a base dessa contrariedade é da maneira descrita em 437b-c, nesse mesmo diálogo. A vergonha e a fealdade são contrários que se excluem mutuamente, de tal maneira que a vergonha é a aversão à fealdade.

¹¹ No *Banquete*, em 201a, o termo é usado como oposto ao belo.

Consideramos que este é o caso, por dois fatores: 1) o princípio de não-contradição é aplicado no argumento da divisão da alma na *República* e no processo de purificação descrito no *Sofista*; 2) na passagem P1 [A] logo acima, o ignóbil experimenta uma divergência interna. As divergências elencadas enumeram exatamente os três elementos que correspondem às três partes da alma como foram denominadas na *República*, a saber: o apetite, o ânimo (*thymós*) e a razão. Por conseguinte, quando o sentimento de vergonha é despertado, uma divergência está ocorrendo entre um princípio que se contrapõe ao seu contrário. Neste artigo, apresentaremos mais à frente que a fealdade é uma assimetria no corpo e na alma, logo, é diante de formas de assimetria que o sentimento de vergonha se opõe. Se a vergonha se opõe a um certo tipo de assimetria, falta de medida, desproporção, por conseguinte, ela deve ter alguma participação no conceito de medida, de ordem etc. A base para acreditarmos que a vergonha tenha essa participação está declarada em *República* 560a; aqui, Platão sugere que o sentimento de pudor, tomando o pudor como sinônimo de vergonha¹², contribui para restaurar a *ordem*. Portanto, é um certo tipo de desordem que entra em conflito com um certo tipo de ordem. Valendo-se disso, fica mais compreensível por que se dar conta de um engano intelectual tem como consequência o sentimento de vergonha.

Fica estabelecido, por conseguinte, que elementos extracognitivos, como paixões, emoções, desejos, têm capacidade de influenciar ou serem influenciados por elementos cognitivos, como opiniões e conhecimentos. Especificamente, trabalharemos com a relação entre a vergonha, que é um valor moral, e a *amathía*, que é um certo tipo de ignorância, portanto, uma capacidade cognitiva. Para tanto, resta-nos agora saber o que é a *amathía*. De antemão, estamos aqui tratando do tipo de ignorância que ocupou Platão desde seus primeiros escritos, o tipo em que o ignorante *pensa que sabe* sobre o assunto que na realidade *não sabe* – é o *erro intelectual* de pensar que algo X é Y, quando, na verdade, é algo X que é Y.

Os exemplos desse tipo de ignorância, exemplos de *amathía*, são inúmeros em Platão. Seus primeiros diálogos, principalmente, expõem de maneira reiterada o erro do interlocutor de Sócrates que sempre *acha que sabe* a matéria que lhe é questionada, porém, depois do exame socrático, revela-se como ignorante nesse assunto; ainda temos outros exemplos dessa espécie de ignorância, como na *Apologia*: aqui, a *amathía* é apresentada como o medo da morte (temer a morte é a pretensão de saber o que ela é (PLATÃO, *Apologia*,

¹² Chantraine (1999, p. 40): sobre a vergonha compreendida como pudor.

29a-b), quando, na verdade, nenhum ser humano sabe); no *Protágoras*, esse tipo de ignorância é anunciado momento antes do argumento que visa a demonstrar que a coragem é uma ciência, porque muitos acreditam saber o que a coragem e a covardia são, mas acabam confundindo uma com a outra; no *Sofista*, a discussão é pautada na ideia de o sofista ser visto pela multidão como um sábio e assim por diante.

2 *AMATHÍA* E OPINIÃO FALSA

Tendo estabelecido essas bases, passemos ao exame da *amathía*, no *Sofista*. Sobre a *amathía* e a vergonha, é na busca da definição do sofista, mais precisamente a sexta definição, que tal questão é levantada. Após um curto prólogo, no início do diálogo, o Estrangeiro de Eleia inicia juntamente com Teeteto um exame cujo método opera por uma divisão de um gênero em espécies até se obter a definição do objeto investigado. Após a ilustração desse método, no caso do pescador, o Estrangeiro se lança na busca da definição do sofista, porém, sua procura se mostra bem mais complexa do que a anterior e, posteriormente, revelará dificuldades ainda maiores, apresentadas na “digressão ontológica”. Temos ao todo seis definições do sofista alcançadas por esse método empregado pelo Estrangeiro, porém, todas elas frustradas. É depois da sexta definição que as grandes questões do diálogo serão estabelecidas, pois é necessário dar uma definição definitiva para o sofista, mas que só será possível após um longo *détournement*. Da mesma forma, esse desvio também será necessário para entendermos o que é a *amathía*.

O método da divisão aplicado na sexta definição do sofista toma como gênero, primeiramente, a *arte de separar (diakritikḗ)* (PLATÃO, *Sof.* 226c), que deverá ainda ser dividido, pelo Estrangeiro, em duas espécies: a que separa o melhor do pior e a que separa o semelhante do semelhante. Para a segunda espécie não existe um nome, mas a primeira, a arte de separar o melhor do pior é chamada de técnica da purificação (*kathartikḗ*) (PLATÃO, *Sof.* 226e). A purificação também se distingue em duas espécies: existe a purificação dos corpos e a purificação da alma. O que interessa aqui é essa segunda espécie de purificação, relativa à alma, já que a atividade dos sofistas diz respeito ao convencimento de seus ouvintes. De qualquer modo, os sofistas trabalham com o discurso, e sua influência é sentida diretamente na alma e não no corpo. Dado isto, a purificação deve separar da alma aquilo que lhe for o pior e deixar o que for o melhor, em outras palavras, expurgar o mal que há nela.

A purificação da alma também se divide em mais duas espécies, pois existem dois tipos de males na alma, portanto, duas formas de extirpá-los. Para falar deles, Platão estabelece uma similaridade entre os males psíquicos e os males do corpo, dividindo em dois cada um deles – tanto o corpo como a alma possuem dois tipos de males: a doença e a fealdade. O corpo que adoecer tem a doença como um dos seus males e, similar à doença no corpo, existe uma doença que se dá na alma; outro mal do corpo é a fealdade e similarmente também existe uma fealdade da alma. Por existir dois males do mesmo gênero, mas que possuem espécies diferentes, por se aplicarem a coisas diferentes, ou seja, à alma e ao corpo, é necessário que existam duas artes de purificação: duas para purificar o corpo e duas artes de purificação para a alma. Para o corpo, a arte criada para suprimir a doença é a medicina e, para suprimir a fealdade, é a ginástica.¹³ Para os males da alma existem igualmente duas técnicas de purificação, todavia, sua determinação é dependente da classificação dos tipos de males que existem nela, ou melhor, é ainda necessário saber quais são esses males da alma, que são uma espécie de doença e uma espécie de fealdade, e, por fim, qual deles é o tipo de mal que o purificador, que, nessa definição, é o sofista, pretende eliminar.

Assim, como estabelecido, a enfermidade no corpo corresponde à enfermidade na alma, a qual, nesse caso, é chamada de *stásis*¹⁴ (στάσις: dissensão, discórdia, desunião, luta interna). No *Sofista*, é dada a seguinte definição de *stásis*: “[...] ora, não considera que a *stásis* não é outra coisa do que a ruína pela dissolução do que é naturalmente congênera.” (PLATÃO, *Sof.* 228a). Os exemplos de *stásis* são os conhecidos conflitos internos à alma (PLATÃO, *Sof.* 228b); não é exposto como conflito entre suas partes, apesar da correspondência possível com o argumento da *República*, mas que são apresentados como direcionamentos que se opõem um ao outro: a opinião se opõe aos apetites, o ânimo se opõe aos prazeres, a razão se opõe às dores. A alma conflituosa é essa espécie de mal, de doença na alma que dissolve a unidade (componente natural da alma). À fealdade da alma, o Estrangeiro diz ser uma *ametria* (ἀμετρία: assimetria, desproporção (PLATÃO, *Sof.* 228a).

É à fealdade da alma que o sofista-purificador aplica a sua técnica de purificação, entretanto, para aplicá-la, é necessário ainda explicar como ocorrer esse tipo de assimetria na alma. Primeiramente, ele explica o que é a assimetria em geral, ao indagar: “E isto? Quando algo participa do movimento e tenta

¹³ É inevitável aqui ver uma referência ao *Górgias*, 464b e sequência.

¹⁴ Mesma terminologia usada na *República*; ver, por exemplo, 440e.

acertar o alvo, errando-o em cada uma das tentativas quando tenta acertá-lo, diríamos que isso acontece por uma proporção mútua ou, pelo contrário, por uma assimetria?” (PLATÃO, *Sof.* 228c). Em sentido restrito, particularmente, a assimetria da alma é um movimento de busca da verdade, porém, quem a procura não a encontra por sofrer um engano nesse percurso (PLATÃO, *Sof.* 228c-d). Com base nessa definição de assimetria, o Estrangeiro define a ignorância: “Certamente, ignorância é quando a alma busca a verdade, mas se desvia do entendimento, o que não seria outra coisa do que um vaguear da mente.” (PLATÃO, *Sof.* 228c-d). A definição de ignorância¹⁵ aqui também é em sentido amplo; os sentidos restritos serão os tipos de ignorância de que trataremos logo em seguida.

Uma vez que os males da alma foram determinados, o Estrangeiro elenca quais técnicas são necessárias para expurgá-los. Para o primeiro mal, considerado como uma doença na alma, a *stásis*, Platão diz que se aplica uma técnica corretiva (a *kolastikḗ*) (PLATÃO, *Sof.* 229a). Para a assimetria na alma, que é a ignorância (*agnoia*, ἀγνοία)¹⁶, a técnica que expurga tal mal é o ensino (*didaskalikḗ*, διδασκαλική). Ao encontrar essa técnica que elimina a ignorância, que é a fealdade da alma, o Estrangeiro ainda questiona se ela se divide em mais espécies ou não. Se for mais de uma espécie de ignorância¹⁷ que acomete a alma, temos, portanto, que diferenciar quais tipos de ensino se aplicam a cada uma delas. Platão dá um nome para, pelo menos, uma dessas ignorâncias, que ele considera tão grande que equivale a todas as outras, qual seja: *nada saber e crer que sabe*. O ensino que corresponde a essa ignorância é a instrução (*paideía*), a outra parte do ensino, Platão diz ser a arte dos demiurgos ou instrução técnica (*demiurgikḗ*). Portanto, a *didaskalia* se divide em *demiurgikḗ* e *paideía*.

No decorrer da exposição, Platão passa a falar de *lógois didaskalikés*, o ensino pelo *lógos* (PLATÃO, *Sof.* 229e), em vez de *paideía*, dando a entender que são a mesma coisa; assim, essa parte do ensino é feita exclusivamente pelo discurso. Porém, a *paideía* também se divide em duas espécies: a admoestação (*nouthetḗtikḗn*), mais rude e provavelmente menos eficiente, e a refutação

¹⁵ Palumbo (2013, p. 275): “[...] ignorance is nothing other than the incapacity to distinguish an object from its false images.”

¹⁶ Nesse caso, a ignorância aqui é um termo geral que contempla duas espécies, sendo uma delas a *amathía*.

¹⁷ Aqui fica claro por que Platão opta pelo termo *agnoia*, em vez de *amathía*, pois entende que a *amathía* é um tipo de *agnoia*: Καὶ δὴ καὶ τοῦτο γε οἶμαι μόνῃ τῆς ἀγνοίας ἀμαθίαν τοῦνομα προσρηθῆναι. (*Sof.* 229a).

(*elénkhos*). O Estrangeiro explica que a refutação, ao contrário da admoestação, é a melhor forma de purificação da fealdade da alma, mais importante e a mais eficaz, pois é ela que garante, por exemplo, a obtenção da felicidade.¹⁸ Recapitulemos: a *didaskalia* se divide em *demiurgiké* e *paideía*, a *paideía* se divide em admoestação e refutação, cabendo à refutação a purificação da fealdade da alma, na sua forma de ignorância conhecida como *amathía*.

Com isto, chega-se à sexta definição do sofista: um especialista em expurgar a *amathía* da alma pela refutação. O procedimento de purificação da fealdade da alma pelo sofista consiste em lançar perguntas para o seu interlocutor, determinar se suas respostas possuem algo de valor (o que se verifica pela natureza errante de suas opiniões), para, em seguida, fazer com que tais opiniões se contraponham umas às outras, já que o caráter errante dessas opiniões é causa inevitável da contradição, mostrando que, em relação ao mesmo objeto e ao mesmo tempo, elas são mutuamente contraditórias (PLATÃO, *Sof.* 230b-c). Ao se revelar essa contradição interna no grupo de opiniões que os interlocutores sustentam, demonstra-se a fragilidade de suas opiniões, gerando-se, de acordo com Platão, o sentimento de vergonha.

A partir dessas considerações sobre a técnica de purificação da alma que suprime a *amathía* e sua relação com a vergonha, percebe-se que a refutação parece ser uma condição necessária para o êxito da técnica, mas não parece ser uma condição suficiente. A percepção de estar equivocado faz com que o refutado se sinta envergonhado (PLATÃO, *Sof.* 230d) e experimente esse sentimento, ao notar a assimetria nas ideias que sustentava. Tomando ainda a tese platônica sobre o *éros* descrita no *Banquete*, o desejo é sempre pelo que é belo e nunca pelo que é feio; e, por conseguinte, não temos aversão pelo que é belo, mas sim pelo que é feio. Perceber o engano faz com que as opiniões que antes se albergavam na alma do interrogado sejam abandonadas, já que se revelaram equívocas, evidenciando que o interrogado, na verdade, é ignorante em tal assunto. Logo, o interrogado abandona essas opiniões equívocas, porque naturalmente temos aversão ao que é feio.¹⁹ Retirar os equívocos, os enganos, as ilusões e tudo o mais afim abre o caminho para a ciência, necessariamente. Por conseguinte, não é apenas o ato de refutar que opera uma mutação mental, seja intelectual, seja moral: a percepção do equívoco faz com que,

¹⁸ Gooch (1971, p. 129) dá a seguinte explicação para a superioridade da refutação em relação à admoestação: “[...] the Eleatic’s remarks at 230ab suggest rather that cross-examination *transcends* admonition. It is a superior method of education because it deals, as admonition does not, with the problem of involuntary conceited ignorance.”

¹⁹ *Banq.* 201 a: “[...] pois *éros* não seria do feio.” (αἰσχροῦν γὰρ οὐκ εἶη ἔρωσ).

naturalmente, ele seja abandonado, porque é da natureza humana buscar o que é belo e ter aversão ao que é feio.

Do que o interlocutor sente vergonha ou identifica como feio? Seguindo o argumento apresentado nessa parte do diálogo, fica claro que o feio, nesse caso, é sua ignorância, como já fora mostrado anteriormente (PLATÃO, *Sof.* 228d). É sua ignorância que faz com que o interlocutor experimente a vergonha. Relembremos que a ignorância é uma assimetria e que a assimetria é desviar-se do fim buscado. Para o caso da ignorância, a alma a experimenta, quando busca a verdade, mas se desvia desse fim (LOTT, 2012, p. 41). Nosso passo de agora em diante é saber como essa assimetria acontece e por quê.

Ao fim da sexta definição, o sofista é um tipo de purificador: aquele que purifica a alma ignorante de sua *amathia*. Por causa dessa prática de purificação, o sofista é dito ser de uma *linhagem nobre* (PLATÃO, *Sof.* 231b)²⁰. Além das múltiplas formas em que o sofista apareceu, ao longo da exposição que tentou defini-lo, ele também se assemelha ao próprio filósofo²¹ – no diálogo, o Estrangeiro não faz uma referência direta ao filósofo como o próprio purificador de almas; principalmente, pela circunstância de a descrição assemelhar-se bastante com a figura de Sócrates, que foi desenhada por Platão, ao longo de suas obras, como um refutador que torna melhor quem dele se aproxima. Mas isto revela que diferenciar um do outro não é realmente tarefa simples. As delimitações que separam o sofista do filósofo já eram meio opacas em Platão, desde os primeiros diálogos: em *Protágoras*, 314d, Sócrates vai com Hipócrates à casa de Crítias, para apresentá-lo a Protágoras. Ao baterem na porta, o escravo exclama: “Ah! Outros sofistas!” Talvez tal fala do escravo não represente essa dificuldade de delimitação, mas é curioso que Platão tenha optado por fazer essa representação de Sócrates; no *Banquete*, Diotima, ao descrever o deus *Éros*, diz que ele é um incansável caçador, tecedor de tramas, desejoso da prudência, *filósofo*, encantador e *sofista* (PLATÃO, *Banq.* 203d-e). Sócrates afirma ainda que Diotima, sua mestra nos assuntos relativos ao amor, está entre “os perfeitos sofistas” (PLATÃO, *Banq.* 288c).

²⁰ Para uma discussão sobre o assunto, Kerferd (1954) argumenta que a sofística está representada nessa sexta definição. Contrário a esse estudioso, Trevaskis (1955) rejeita essa interpretação. Solana (2013) trata do tema, ressaltando que a questão platônica é axiológica e normativa. Contra aqueles que consideram que a descrição do *elenchos*, nessa passagem, não corresponde ao apresentado nos primeiros diálogos, cf. ZAKS (2018).

²¹ Bernabé (2013) faz uma abordagem da sexta definição, indicando como Platão aproxima o sofista do filósofo, em vários pontos de contato, os quais são principalmente por termos religiosos. Essas aproximações podem levar, portanto, a uma confusão entre ambos.

Até mesmo para a época, a noção do que era um sofista não parecia algo muito bem delimitada para os indivíduos em geral. Por exemplo, Aristófanes representa para a plateia Sócrates como um sofista, na comédia *As Nuvens*. E, no decorrer do argumento do *Sofista*, em 253c, a semelhança entre o sofista e o filósofo é tão aproximada que, ao se procurar um, encontra-se o outro. Não podemos deixar de mencionar igualmente que, em 217b, o Estrangeiro já havia declarado que o filósofo, o sofista e o político constituem três tipos que não são fáceis de se determinar o que é cada um. Por esse motivo, independentemente de que o sofista de linhagem nobre seja Sócrates ou os que tentavam imitar a prática socrática, como alguns defenderam, parece que o uso da refutação é o ponto de intersecção que assemelha o sofista e o filósofo. Interpretamos que a imagem que o sofista cria de si mesmo imita essa característica do filósofo e, com isso, ele parece ser sábio.²²

As múltiplas facetas nas quais o sofista se apresenta, que o assemelham até mesmo ao seu oposto, induzem uma recomendação por parte do Estrangeiro: “[...] é necessário estar firme sobre todas as coisas e, mais ainda, em relação às semelhanças, devemos estar sempre vigilantes: pois é um gênero escorregadio.” (PLATÃO, *Sof.* 231a). Teeteto se encontra em aporia depois disso e a sua dificuldade diz respeito aos inúmeros aspectos que o sentido de sofista carrega, porque impede uma definição segura, verdadeira e que corresponda ao ser que é o sofista. A tentativa inicial de definir o sofista demonstrou ser uma listagem dos seus vários aspectos e não uma unidade que abarque todos eles. Em cada momento quando se acreditou ter apreendido o sofista, era apenas uma certa perspectiva dele que se mostrava.

Com base nos inúmeros aspectos do sofista, o Estrangeiro afirma:

[...] veja, então, quando alguém aparece (*phainētai*) sabendo muitas coisas, mas passa a ser chamado por uma única arte, esta aparência (*phántasma*) não é muito salutar, pois não podemos decifrar o *ponto* que contempla todos estes tipos de conhecimento, e é por esta razão que ele passa a ter vários nomes em vez de um? (PLATÃO, *Sof.* 232a, grifo nosso).

Aqui ocorreram os termos *phainētai* (aparecer) e *phántasma* (aparência), utilizados por Platão na sua ligação com o que é imagem e cópia. Temos aqui o início de uma discussão sobre imagem e aparência que serão definidoras do

²² Palumbo (2013, p. 277-278): “The sophist wants to appear as a sophos to his interlocutors. He is the image of a sophos, and since every image is a kind of derivative reality, his name too is derived from that of the sophos.”

núcleo duro da investigação, já que o que é cópia ou imagem também pode ser entendido como o falso e é exatamente a possibilidade do falso que leva às questões atinentes à relação entre ser e não-ser.

Para entrar na discussão relativa à imagem e à aparência, o Estrangeiro retoma a quinta definição: o sofista é um contraditor. A dificuldade expressa por Teeteto quanto aos inúmeros sentidos encarnados pelo sofista, que seria exatamente encontrar o ponto focal ao qual todos conhecimentos convergem²³, como foi declarado na passagem 323a, cria a necessidade de uma definição mais precisa. O ponto focal na arte do sofista, ao qual todos os tipos de conhecimento convergem, é a *antilogía*, a arte de controverter, de contestar, de argumentar contra, porque é uma arte que tem a capacidade de contra-argumentar sobre *todas as coisas* habilmente. Munido dessa habilidade, o sofista consegue discorrer sobre os mais diversos assuntos: das coisas divinas e invisíveis, das coisas visíveis (fenômenos que ocorrem na terra e na abóboda celeste), sobre o devir e o ser, sobre questões particulares e de ordem pública e, por fim, sobre toda e qualquer arte.

O sofista tem a capacidade de discorrer sobre todas as coisas, todos os assuntos, todas as ciências, graças à sua arte. Aquele que *aparece* com essa capacidade, *parece* ter o conhecimento de todas as coisas: esse indivíduo tem a *aparência* de possuir o conhecimento de todas aquelas coisas que anteriormente foram listadas. Em 233c, o Estrangeiro conclui: “[...] logo, *eles parecem ser sábios* sobre todos os conhecimentos” (Πάντα ἄρα σοφοὶ τοῖς μαθηταῖς φαίνονται) – grifos nossos. Nos relatos sobre os sofistas que se encontram na obra de Platão, a figura deles é apresentada em alguns momentos como esse conhecedor de todas as coisas; por exemplo, Dionisodoro, no *Eutidemo*, 294 a, afirma que apenas basta saber uma única coisa para sabermos todas as outras; no *Menon*, em 70c, Sócrates relata uma prática curiosa de Górgias, o qual clamava em praça pública saber discorrer sobre tudo; e, em *Górgias*, 447c, a personagem homônima do diálogo afirma que a sofística tem uma resposta para tudo. Assumir de antemão que tal fato é uma aparência do que é sábio e não o que realmente seria um não incorre em erro, visto que o Estrangeiro toma por base o postulado de que é impossível ao ser humano saber de tudo. Logo, a sofística só pode ser um fingimento, uma enganação.

A argumentação seguinte trabalha com uma analogia: o sofista é tal qual um pintor. A fim de estabelecer essa analogia, o Estrangeiro observa que toda

²³ *Sofista*, 232b: “[...] pois, para mim, é algo uno que diz mais revelá-lo.” (ἐν γὰρ τί μοι μάλιστα κατεφάνη αὐτὸν μὴνδον).

técnica que pretende dar conta do todo, sem ter a ciência de todas as coisas de que trata, é uma *técnica da imitação* (*mimētikē*) (PLATÃO, *Sof.* 234b). A arte da pintura é um exemplo de mimética: o pintor consegue representar todas as coisas, porém, somente aquelas que podem ser representadas por meio de imagens visuais; ora, o pintor imita todas as coisas que apreendemos visualmente e as reproduz enquanto imagens visuais (NOTOMI, 1999, p. 126).

Igualmente, o sofista imita todas as coisas e produz imagens delas, contudo, diferentemente do pintor, as imagens produzidas pelos sofistas são o que o Estrangeiro nomeou de “imagens faladas”. Ele afirma, em 234c-d, que, para o caso dos discursos, existe também uma outra técnica, a qual afasta ou desvia os jovens de alcançarem as coisas verdadeiras (τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας ἀφεστῶτας), iludindo-os e fascinando-os através de palavras (διὰ τῶν ὄτων τοῖς λόγοις γοητεύειν), mostrando *imagens faladas* sobre todas as coisas (δεικνύοντας εἰδῶλα λεγόμενα περὶ πάντων). Em outro momento, o Estrangeiro alude a *aparências no discurso* (ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα) (PLATÃO, *Sof.* 234e), que podemos considerar como correspondentes às imagens faladas – se levarmos em conta que *eidōla* (imagens) são *phantasmata* (aparências).

Podemos sustentar, portanto, que a mimética se divide em imitação que produz imagens visuais e faladas.²⁴ Porém, a divisão efetuada na arte mimética ocorre entre dois tipos de imitação. A primeira é chamada de *eikastikēn* (εἰκαστικήν: arte da cópia) (PLATÃO, *Sof.* 235e): é a arte que reproduz a devida proporção do modelo, copiando exatamente a largura, o comprimento e a profundidade, aplicando as devidas cores nas partes convenientes – seu produto é um *eikōn* (cópia). O outro tipo de imitação não se preocupa com a reprodução fiel das proporções do modelo, pois, se o fizesse, não produziria o efeito esperado. Esse tipo de imitação deve se preocupar em representar a proporção relativa ao *belo* apreciado no objeto original (ἀποδιδοῖεν τὴν τῶν καλῶν ἀληθινὴν συμμετρίαν) (PLATÃO, *Sof.* 236a). O que se mostra (*phainόμενον*), nesse tipo de reprodução, como semelhante ao belo é uma aparência (*phantasma*), por isso, essa arte é chamada de *phantastikēn* (φανταστικήν: arte das aparências). É nessa modalidade de arte da imitação, a arte de imitar aparências, que se localiza o sofista.

As aparências produzidas pela *phantastikēn* podem ser visuais e faladas. Na esfera do discurso, o parecer que diz a verdade, parecer que fala com justiça e dizer uma falsidade são exemplos de *phantasma*. Admitir que a técnica da

²⁴ Algo semelhante é argumentado no *Crátilo* 423b: aqui é dito que o nome é uma imitação pela voz.

sofística produz esses exemplos de *phántasma* significa afirmar que *o falso pode ser falado e pensado*. Mas isso ainda não é suficiente para mostrar o real problema dessa implicação, pois os exemplos concretos de falar e pensar o falso são inúmeros. O real problema é que um dos grandes princípios ontológicos da tradição deve ser negado, para que seja possível falar o falso ou dizer que o falso existe. É evidente que nós falamos coisas que são falsas, contudo, esse dado, para ser explicado, necessita admitir algo demasiado embaraçoso para a tradição filosófica: é preciso admitir que o não-ser é – o Estrangeiro enfatiza não existir outra forma para explicar o falso, isto é, nada de falso é possível, sem essa condição (PLATÃO, *Sof.* 237a). Mas a estratégia platônica requer que entendamos que o não-ser não tem que ser compreendido como não-ser absoluto (τὸ μὴδαμῶς ὄν: “o que não é de modo algum”) (PLATÃO, *Sof.* 237b), admiti-lo é o grande problema.

Essa premissa é fundamental para todo o argumento do *Sofista*, principalmente para entendermos a noção de imagem, pois dizer o falso é problemático, se tomarmos como pressuposto que o não-ser não é absolutamente. Porém, dizer não importa o que seja ou falar qualquer coisa já é admitir que se fala de algo, é dizer um *ti* (algo ou alguma coisa). Já o não ser absoluto é a negação absoluta de qualquer algo que seja, de qualquer *ti*. Portanto, desta perspectiva do não-ser absoluto, não seria realmente possível dizer o falso, porque seria falar absolutamente nada.

Para se compreender a possibilidade do discurso falso, é necessário descobrir em que sentido algo que é falso *não o é* realmente. Todavia, algo que não é tem participação no não-ser, mas é preciso que o não-ser não seja compreendido como o que ficou estabelecido pela tradição parmenidiana, já que acarreta contradições absurdas. Tratar do não-ser é imprescindível, pois é o que torna possível a existência de um discurso falso; se ele é possível, o negativo que o compõe não pode ser o não-ser absoluto. Isto é revelado também no momento em que Teeteto dá a definição de imagem,²⁵ em 240a, onde ele define: “[...] uma outra coisa feita semelhante à coisa genuína.”²⁶

²⁵ Estamos em total acordo com Notomi (1999, p. 156): embora o argumento do Estrangeiro tenha caráter aporético, a definição não é negada. O caráter aporético do argumento, no entanto, é devido à dificuldade relativa à questão do não-ser, o qual precisa ser bem delimitado – o que ainda não foi o caso.

²⁶ Adotamos a tradução do termo como foi pensada por Notomi (1999), por considerarmos a mais eficiente na transmissão da ideia que a frase quer passar. O termo que traduz *coisa genuína* é *alēthinós* (ἀληθινός: verdadeiro, fiel), que alguns tradutores optaram por traduzir por “objeto verdadeiro”. A questão é que o termo “verdadeiro” não apreende o sentido do que se contrapõe ao que é falso no que diz respeito a não ser original, que é exatamente o que significa genuíno. Palumbo (2013, p. 271) também chama de genuíno o objeto original.

Com base nessas definições, o Estrangeiro procede *elencticamente* ao estilo propriamente socrático.²⁷ Ele faz com que Teeteto assuma as seguintes premissas: P3: coisa genuína é aquilo que realmente é; P4: a coisa não-genuína é *contrária* à coisa genuína. Se o genuíno é aquilo que é realmente e o não-genuíno o seu contrário, *o não-genuíno é aquilo que não é*.

No texto, Teeteto afirma que esse outro objeto similar não é o objeto genuíno, ele é o não-genuíno, que ele afirma ser um *eoikos* (semelhante, similar). Teeteto assumiu que todo não-genuíno é contrário ao genuíno e que o genuíno é realmente um ser, por conseguinte, o não genuíno só pode ser um não-ser. A conclusão real que se quer chegar é que o *eoikos*, que é algo ou alguma coisa, é um algo (*ti*) não-genuíno, logo, ele é um não-ser. Com base nisto, o que essa definição de imagem revelou? Em um primeiro momento, a imagem é admitida como algo, portanto, *é* alguma coisa. Posteriormente, depois da definição elaborada por Teeteto, já é admitido que a imagem é também um não-ser. Ser uma imagem significa comportar em si mesma uma combinação difícil de ser compreendida de ser e não ser. A argumentação mostrou, até então, que o conceito de imagem carrega em si o conceito de não-ser.

Ora, compreender o não-ser de acordo com a tradição é supor que a negação do ser signifique o oposto ao ser. Mas o oposto do ser é o nada e, por isso mesmo, falar e pensar o não-ser é impossível, de acordo com Parmênides, visto que só podemos falar e pensar sobre alguma coisa. A negação, que representa o não-ser da tradição, assume a negativa da própria coisa, significa dizer que a própria substancialidade da coisa é negada. A solução platônica para esse problema é pensar uma negação que não seja da própria coisa, solucionando isto, transferindo da coisa para o que é atribuído a ela. Significa afirmar um predicado que não se liga à coisa, como é o exemplo clássico de sustentar que a diagonal é comensurável. Dessa maneira, Platão pode estabelecer o não-ser como diferença ou alteridade.

O que resta, no momento, é explicitar a base cognitiva que está envolvida em todo esse processo, pois o sofista se apresenta como alguém que sabe de tudo, que conhece muitas coisas e que sabe discursar sobre todas elas. Além disso, as imagens que o Sofista produz são audíveis, já que ele trabalha com imagens faladas. É necessário determinar o que é isto que o sofista sabe, pois, mesmo que não seja real, como, aliás, já foi argumentado anteriormente,

²⁷ Zaks (2018) faz uma exposição sobre o papel da refutação no diálogo *Sofista*, tendo papel importante na obra para além da sexta definição.

sendo estabelecido como evidente que é impossível ao homem saber de tudo, ele consegue persuadir, impressionar a audiência e ensinar algo aos jovens. Embora suas produções sejam aparências, ele é capaz de produzir algo no mundo. O Estrangeiro explica que esses efeitos são possíveis, por causa da técnica sofisticada: por ser uma técnica que se serve de *phantásmata*, a sofisticada, ao produzi-los, faz com que se imprimam na alma de seus ouvintes juízos falsos ou que eles opinem falsamente (PLATÃO, *Sof.* 240d). As crenças produzidas aqui fazem com que qualquer um que tenha contato com a sofisticada, seja como ouvinte, seja como propriamente um sofista, desvie e erre o alvo, o qual é a verdade buscada. Aqui, tais indivíduos cometem um engano, porque acreditam que realmente atingiram a verdade, no entanto, é uma aparência da verdade que eles obtiveram.

O aparato cognitivo é aqui trazido para o argumento, surgindo como explicação para o engano que o sofista produz, na alma dos jovens, uma aparência da verdade. Como essa aparência não é visual, ela é formulada proposicionalmente, ou seja, a aparência produzida pelo sofista se dá na forma de uma *opinião falsa*. Um engano criado com base em uma aparência, que traz em si a noção de não-ser. Valendo-se disso, é formulada uma definição de opinião falsa: julgar o contrário das coisas que são (PLATÃO, *Sof.* 240d). Acrescenta-se ainda, e é expresso como uma declaração conclusiva por causa da partícula ἄρα (logo, então), que ter uma opinião falsa é julgar que certas coisas que são não são, por exemplo: o justo pune, o rico é feliz, o prazer é bom, o corajoso teme a morte etc. Por fim, algo é falso, quando se declara que coisas que são algo não sejam esse algo, ou que coisas que não são algo, sejam esse algo (PLATÃO, *Sof.* 241a).

Com isso, o estrangeiro afirma: “[...] quando, em relação à aparência, dizemos que ele engana e que sua técnica é a técnica do engano, então diremos que a nossa alma opina falsamente por causa dessa técnica.” (PLATÃO, *Sof.* 240d). O sofista engana seu ouvinte e faz com que sua alma opine falsamente. O engano que produz a opinião falsa na alma do ouvinte é fruto de um *phantasma*. A falsidade da aparência tem a capacidade de gerar uma opinião falsa, contudo, ainda é preciso saber o que é o falso.

A discussão central do *Sofista*, matéria de amplo debate e grande interesse para os estudiosos desse diálogo, tem como um dos objetivos dar uma explicação para a falsidade. A tentativa de definir o sofista colocou a necessidade dessa discussão central, não apenas para poder defini-lo, mas também para escapar do contra-ataque sofisticado: firmado na concepção de

não-ser absoluto e que leva ao absurdo de que é impossível dizer o falso, de tal forma que tudo pode ser verdadeiro e real (PLATÃO, *Sof.* 260e).

Muitas questões são enfrentadas no *Sofista*, de sorte que a preocupação não é apenas de uma reorganização da estrutura ontológica pela admissão do não-ser enquanto alteridade ou diferença; não seria também apenas uma resposta às armadilhas e evasivas sofisticas, entretanto, é a própria possibilidade do discurso ou diálogo, pois todo discurso é *um entrelaçamento dos gêneros* (PLATÃO, *Sof.* 259e). Da mesma forma que o não-ser pensado por Parmênides traz consigo enormes problemas, o ser também é problemático. É autorizado somente falar e pensar *o que é*, porque é impossível pensar e falar o não-ser; essa máxima assume um princípio de identidade forte, de maneira que o ser é ser e não pode não-ser. Uma das consequências da lógica desse princípio de identidade é que só é possível fazer proposições tautológicas. Dizer que a “justiça é não ultrapassar o limite” é identificar a justiça com o que ela não é, de acordo com o que determina o pensamento de Parmênides.

Com base nisso, o discurso, o diálogo, o pensamento, a ciência estão comprometidos. Não é possível entrelaçar termos, não é possível ligar justiça ao belo, ao bem, ao limite etc. Só é possível discurso como a justiça é justiça, o bem é o bem e assim por diante. Justamente, o princípio que possibilita o entrelaçamento, que enseja, por sua vez, o discurso, é a admissão de que o não-ser é, compreendido enquanto alteridade ou diferença. As formas desse entrelaçamento, todavia, podem ser de duas maneiras: α) existem certos tipos de gêneros que podem ter combinação com todos os outros (como é o caso do ser, não-ser, o Mesmo e o Outro), e há β) os gêneros que combinam apenas com β') alguns e não com β'') outros. Os gêneros α constituem o ponto de ligação que permite atribuir β' a β'' , é o que faz com que o inconciliável se concilie. É por essa participação nos gêneros supremos que predicados impossíveis de atribuição a determinadas coisas podem ser entrelaçados.

Um dos objetivos do Estrangeiro foi alcançado até o momento: ele declara isto com todas as palavras: “[...] nós descobrimos que o não-ser está na classe do ser, permeando todas as coisas.” (PLATÃO, *Sof.* 260b). O passo seguinte é examinar se o não-ser se associa com a opinião e o discurso – é essa associação que possibilita a opinião e o discurso falsos (no texto, ainda são acrescentadas a *diánoia* e *phantasia*, pensamento e aparência, capacidades cognitivas que também podem ser falsas). Com essa explicação em mãos, elucida-se, por fim, o engano, já que assim se pode saber como ele ocorre, como se produz e como se desfazer ou se livrar dele – isto quer dizer que

podemos saber como a alma enganada pode ser purificada do engano. Está reconhecido que o engano está ligado à imagem e à cópia, isto é, de modo geral, à *phantasia*.²⁸

O que produz o engano, portanto, é alguma aparência que pode ser uma imagem ou uma cópia resultante de um processo cognitivo. As atividades cognitivas aqui elencadas são a *diánoia*, o *lógos*, a *dóxa* e a *phantasia*, que o Estrangeiro declara serem todas congêneres (τούτων τῷ λόγῳ συγγενῶν ὄντων, 264b). Por esse motivo, o que é afirmado do *lógos* é afirmado das outras capacidades cognitivas.

Assim, (1) todas essas capacidades devem ser sobre algo (PLATÃO, *Sof.* 262e); caso não sejam, é impossível haver qualquer capacidade cognitiva. É necessário compreender que esse algo expresso pelas capacidades cognitivas não é simplesmente qualquer emissão oral, ele deve ter sentido e deve formar alguma combinação entre dois elementos, um sujeito e algo que se predica desse sujeito. Dizer cavalo, pedra, pau, correr, nadar e voar não constitui um discurso. É necessário que esses elementos se entrelacem, para que haja capacidade cognitiva; assim, o cavalo corre é um discurso.

(2) Não é o ato de atribuir nomes, denominar, apontar ou discriminar simplesmente em uma listagem de itens que faz com que uma capacidade cognitiva seja o que é, mas sim a apreensão *das coisas que são* e tudo que se relaciona ao *ser* dessas coisas, a saber: sofrer ou produzir um efeito, a essência e sua negação, vir a ser e perecer (PLATÃO, *Sof.* 262c). Por sua vez, o ser, que apreendemos pelas capacidades cognitivas, não é apenas uma forma dada em uma estrutura lógica ou linguística, porém, representa, sobretudo, uma estrutura metafísica: essa unidade complexa que liga “nome” e “verbo” é o *ser*, a essência ou não-ser de algo. As capacidades cognitivas, apreendem, por conseguinte, algo complexo, representam um estado de coisas dadas no

²⁸ Seguimos a sugestão de Notomi, admitindo que o καὶ na frase deve ser entendido como adicional e explicativo, devido ao fato de ter uma assimetria gramatical: εἰδῶλων e εἰκόνων estão no genitivo plural, que contrasta com φαντασίας, no genitivo singular. Porém, é comum que o termo *phantasia* seja traduzido por aparência, pois parece que Platão está retomando os conceitos de imagem, cópia e aparência (*phántasma*), os quais foram já tratados anteriormente. Aqui, três exemplos: Ambuel (2007): “[...] things must be full of images and likenesses and appearances”; Codero (1993): “[...] tout est plein, nécessairement, d’images, de copies, d’illusions”; Murachco, Maia e Santos (2011): “[...] é necessário que todas as coisas estejam cheias de simulacros, de imagens e de aparências.” O fato de esses termos terem sido justapostos faz pensar que Platão estaria tratando indiferentemente *phántasma* e *phantasia*. Traduzir ambos os termos por aparência é incorrer em erro: *phántasma* é um tipo de imagem que não representa as reais proporções do objeto genuíno; já *phantasia* é a capacidade cognitiva. Essa ressalva é importante, porque a fonte da verdade e da falsidade está na capacidade cognitiva.

mundo que atende minimamente ao critério de ligar um nome a um verbo, que é a condição de possibilidade para o discurso e derivativamente para as outras capacidades cognitivas.

(3) Por fim, cada uma delas deve ser de um certo tipo ou qualidade: ou são verdadeiras ou são falsas (PLATÃO, *Sof.* 263b). O critério para determinar a verdade ou falsidade de uma capacidade cognitiva é a correspondência: o Ser representado pela combinação de nome e verbo é verdadeiro, quando corresponde ao que se encontra dado no mundo; é falso, quando não corresponde. Quando os seres que estão no mundo são apreendidos, o indivíduo que o apreende professa um discurso que corresponda a eles: este discurso é verdadeiro por causa dessa correspondência e, caso não exista correspondência, é falso. O Estrangeiro declara: “[...] quando outras coisas são ditas como as mesmas e coisas que não são como o que são [...] o discurso é falso.” (PLATÃO, *Sof.* 263b).

Estabelecidos os critérios que determinam uma capacidade cognitiva, é necessário diferenciá-las uma das outras: *diánoia* e *lógos* são a mesma coisa, a diferença é que a *diánoia* é um discurso (diálogo) interno à alma sem voz e *lógos* é esse mesmo discurso emitido oralmente. Por exemplo, se o indivíduo internamente pensa “x é y”, seu *lógos* é a emissão oral que anuncia “x é y”. Quanto à *dóxa*, é assumida como a conclusão da *diánoia* e é um discurso em que se afirma ou nega. Ou seja, a *dóxa* é discurso interno silencioso, por ser uma conclusão da *diánoia*, que nega ou afirma algo. A *phantasia* é o discurso que não é por si mesmo, mas por intermédio de uma sensação. A *dóxa* e a *phantasia* são também a mesma coisa, ambas são juízos, a distinção é que uma é um juízo puro (por si mesmo) e a outra é um juízo perceptual (a percepção seria apenas o meio pelo qual o juízo se formaria).²⁹ Todas essas capacidades cognitivas, por tal natureza, podem ser verdadeiras ou falsas, quando o que representam corresponde ou não às coisas que estão dadas no mundo.

Voltando à definição do sofista como purificador da alma, relembremos que seu trabalho se resume a desobstruir o caminho para verdade. A desobstrução é feita pela retirada das opiniões falsas que enganam os indivíduos e fazem com que o alvo não seja atingido. Em *Sofista*, o Estrangeiro explica como mudamos de opinião:

A maioria dos ouvintes, Teeteto, tendo vivido muito e envelhecido, vai certamente estar mais perto do ser, pois são forçados pelas afecções ao claro contato com ele. Assim, eles mudarão de opiniões que anteriormente

²⁹ Sobre discussões similares acerca do *lógos*, *diánoia* e *dóxa*, ver *Teeteto* 189e-190a e *Filebo* 38a-40e.

aceitavam, tais como as coisas pequenas que pareciam ser grandes, as difíceis que pareciam fáceis, e todas as aparências nos discursos que foram subvertidas pelo trabalho acumulado da ação. (PLATÃO, *Sof.* 234d-e).

Essa questão sobre a mudança de opinião tem semelhança com a passagem 412e-413d da *República*, onde Sócrates lista três causas para a mudança de opiniões: o roubo, o fascínio³⁰ e a violência. A opinião é considerada “roubada”, quando sofre efeito da ação do tempo (é o caso do esquecimento) ou de um raciocínio (o indivíduo foi persuadido); o indivíduo muda de opinião “violentamente”, quando passou por uma dor ou sofrimento; e o fascínio tem o poder de fazer a opinião mudar sob o charme do prazer e sob o terror de alguma dor. A passagem do *Sofista* parece encaixar esses três tipos de mudança de opinião: a passagem faz referência aos indivíduos maduros que já viveram muito e, por causa disso, estão mais próximos dos seres reais e sofreram a ação forçada das afecções (que são dores e prazeres). Isto explica por que os sofistas caçam os jovens rapazes, pois as pessoas mais vividas são difíceis de persuadir.

Porém, o ponto que interessa aqui é o conteúdo que muda na mudança de opinião. No exemplo da passagem 234d-e do *Sofista*, esse conteúdo é uma relação de contrários. O juízo que antes atribuía o termo “pequeno” a certo algo, passa agora a atribuir a esse algo o termo “grande”, a mesma operação para o exemplo do que era difícil e agora é opinado como fácil. O que a passagem dá a entender é que a pessoa madura que mudou de opinião e que está mais próxima do próprio do ser, da verdadeira realidade, opina verdadeiramente. O juízo que esse indivíduo, em sua maturidade, contém em sua alma agora atribui um predicado corretamente, algo que não fazia anteriormente, quando mais jovem. Um certo algo X que se acreditava pequeno, em realidade, é grande; um certo Y que se acreditava difícil é, na verdade, fácil. Esse indivíduo, quando era mais jovem, tinha opiniões falsas sobre X e Y, as quais eram falsas, porque julgavam o contrário das coisas como elas realmente são (PLATÃO, *Sof.* 240d).

Foi apresentada, no *Sofista*, como discutimos anteriormente, uma definição para a opinião falsa: afirmar que tais coisas são o caso, sem que elas sejam o caso. Dizer “o sofista é sábio”, “é justo fazer mal aos inimigos”, “ter riquezas é ser feliz” ou “Sócrates é um sofista” (como foi declarado na comédia *As Nuvens*) são exemplos de opinião falsa. Isto nos leva ao erro e, portanto,

³⁰ Mesmo termo em *Rep.* 234c-d.

nos engana. Em vez de falar com acerto, dizer a verdade, nós erramos o alvo e expressamos uma falsidade. Não atingimos a verdade, porque essas opiniões serviram de entrave para os olhos e não enxergamos a realidade das coisas no mundo tal como elas são.

A consequência de ter opiniões falsas na alma, como vimos, é que elas são um entrave ou um obstáculo para a busca do conhecimento e da verdade, o que foi declarado em 230b-d. Ir em direção a um objetivo e errar esse alvo foi definido como uma assimetria, em 228c. Também foi declarado que a assimetria encontrada na alma é uma ignorância, logo, dizer que algo é sem o ser é uma ignorância. Se a assimetria na alma é uma ignorância, que significa declarar algo que seja sem o ser o caso, declarar algo que é sem que ele seja o que é declarado é o mesmo que emitir uma opinião falsa. Logo, a ignorância é uma opinião falsa. Isso já era reconhecido por Platão, em outros diálogos, por exemplo: no *Protágoras* (PLATÃO, *Sof.* 358c), ele afirma que a *amathía* é a opinião falsa; na *Apologia*, a *amathía* é crer que sabe o que não sabe; na *República*, em 444 a, a alma desequilibrada é uma forma de injustiça e a *amathía* é a opinião que preside esse estado.³¹

Se a ignorância, a qual é uma opinião falsa, é uma assimetria na alma, podemos ainda concluir que ela, por ser uma assimetria, é a fealdade que a alma apresenta. Ora, se as opiniões que os sofistas incutem na alma de sua audiência fossem feias, eles não causariam fascínio na multidão. Nada é mais grandioso do que a ilusão para causar encanto, pois faz aparecer e ressalta o mais brilhante e colorido das belas proporções do objeto genuíno e realiza sua empresa, criando um discurso que se assemelhe ao que tem de belo no objeto original imitado. Porém, o que se apresenta é somente uma certa perspectiva, reproduzindo apenas um certo aspecto pelo qual o objeto original pode se apresentar. Os sofistas fazem esse ofício, assumindo que essa perspectiva é o próprio objeto genuíno, mas, na verdade, é apenas uma imagem, porque ele produz uma semelhança.

As múltiplas relações de similaridade e semelhanças são possíveis, porque existem gêneros supremos que se entrelaçam em todos os outros gêneros, principalmente o não-ser. Dado que as coisas no plano sensível se apresentam tanto semelhantes a si mesmas quanto dessemelhantes por causa da natureza de esse plano estar sempre em constante mudança, significa que o que apreendemos pelas nossas sensações aparece por perspectivas as mais diversas. Este é o material com o qual o sofista trabalha e os juízos que ele cria

³¹ Essa passagem da *República* deixa claro que existe uma capacidade cognitiva envolvida nos vícios.

são fundamentados nessas aparições sensíveis. Logo, os juízos criados pelos sofistas estão misturados com os dados que aparecem sob certa perspectiva, ou seja, a capacidade cognitiva envolvida na produção do discurso sofisticado é a *phantasia*. Nesse sentido, os juízos produzidos pelos sofistas são aparências, *phantasmata*, eles imitam determinados aspectos das coisas genuínas, atribuindo-os a outras coisas aos quais esses aspectos não estão naturalmente entrelaçados. Os sofistas produzem, portanto, opiniões falsas. Um exemplo de aparência ou opinião falsa é dizer que o sofista é um sábio. Por isso, essa imagem do sofista é produzida associando ao sujeito “sofista” um predicado que não se liga naturalmente a ele; nesse caso, o predicado sábio. Então, ele imita o que mais aparece como evidentemente belo, no sábio. Ora, como o sábio aparece para a multidão? Podemos listar duas formas: quem sabe sobre todas as coisas é sábio e também é aquele que sabe derrotar qualquer adversário, em um debate. O contestador possui ambas as características, pois parece saber de tudo quem refuta qualquer pessoa.

Por meio da imitação, produzindo imagem dos objetos genuínos, os sofistas podem fazer produtos com os mesmos nomes dos originais, tendo que ressaltar principalmente em cores intensas o que mais agrada ou atrai sua audiência, se quiserem ter êxito na caça aos jovens. A imagem tem esse poder, primeiramente, porque toda imagem pode ser apreciada como bela, louvável, nobre – *e essas qualidades nos atraem e seduzem*. E segundo, essa sedução e fascínio que a imagem cria esconde o que ela realmente é (uma cópia, imitação), porque confunde e engana. A imagem borra a diferença entre o que é real e aparente. O engano e a confusão são produzidos, porque a imitação é vista como o próprio original, já que a imitação tem em si aqueles elementos que o original também possui e que os caracteriza de imediato.³²

Todavia, esse imitador necessita exorbitar esses traços, pois, se não o fizer, a cópia seria deformada e perderia sua beleza (PLATÃO, *Sof.* 235e-236a). A consequência disso é um desvio da verdade, conforme Platão deixa claro, na seguinte passagem: “[...] por acaso, não se deparar com o verdadeiro (οὐ χαίρειν τὸ ἀληθές) é o que agora permite aos artesãos produzirem nas imagens (τοῖς εἰδώλοις), não as reais proporções (οὐ τὰς οὐσας συμμετρίας), mas as que parecem ser belas (τὰς δοξούσας εἶναι καλὰς)?” (PLATÃO, *Sof.* 236). Essa passagem evidencia a relação entre falsidade, assimetria, imagem e opinião, a qual já fora anunciada na sexta definição e é fundamental para as pretensões deste artigo.

³² PALUMBO (2013, p. 271).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, tomemos alguém que pense que sabe o que é a justiça e exprime a opinião de que “justiça é fazer mal aos inimigos”. Esse indivíduo crê que isto define o que é justiça, pois uma das formas pelas quais a justiça se apresenta é enquanto uma *restituição*. É justo restituir o que foi dado. Tomando o caso do inimigo e o que ele dá, é crível que ele dê um mal. Assentado isto e o que se entende por justiça vulgarmente, fica a ideia de que é justo restituir a mesma coisa que inimigo deu, ou seja, é justo fazer mal aos inimigos. Esta é a semelhança ou a imagem que é reproduzida na seguinte opinião: “justiça é fazer mal aos inimigos”.

Mas, vejamos: ao mesmo tempo, este mesmo indivíduo sustenta a crença de que a justiça é um bem. Acontece que não é próprio de um bem produzir o mal (justiça não é fazer o mal, muito menos a um inimigo), apontando dessa forma uma contradição entre as opiniões que esse indivíduo suportava. Essa opinião em realidade é falsa, pois diz da justiça o que ela não é como algo que é. Ou seja, a opinião que diz ser justo fazer o mal ao inimigo é falsa. Tal opinião revela, por sua vez, uma assimetria, pois mirava a verdade da justiça, mas se desvia dessa verdade. O indivíduo que sustenta essa opinião é, na verdade, um ignorante nos assuntos relativos ao justo e injusto, revelando assim a fealdade na alma.

Por esse motivo, esse indivíduo que percebe sua ignorância experimenta o sentimento de vergonha. Evidentemente, devemos compreender que é um sentimento que se aciona na nossa alma, ao nos depararmos com certo tipo de desordem, desarmonia, assimetria, que se opõe ao que é louvável ou belo, porque, conseqüentemente, o que se opõe ao belo e louvável é feio e ignóbil. Deparar-se, portanto, com uma fealdade e falta de nobreza em si mesmo gera assim o sentimento de vergonha.

Por fim, o papel da vergonha na clivagem intelectual implica uma mudança do indivíduo no seu todo, pois ela tem influência na nossa própria formação, no que diz respeito ao que realmente somos. A força do argumento refutativo que produz a vergonha atinge camadas da alma humana em que o argumento por si só não é suficiente. Por esses motivos, o auxílio deste sentimento garantirá que tal fealdade, a *amathía*, seja expurgada da alma e provavelmente nunca mais volte a albergá-la, pois passamos a ser outros e mais excelentes.

SILVA, J. W. On moral value and intellectual correction in Plato's *Sophist*. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 44, n. 1, p. 149-176, Jan./Mar., 2021.

Abstract: Plato, in the *Sophist*, argues that shame has the capacity to change someone's opinion. Moreover, shame not only works a whatsoever change, but she is the renouement of false opinions to lift them from the path to the knowledge. However, it is argued that intellectual error is corrected by teaching and not by moral value. We intend to explain how shame can have this function of a positive mental mutation and contribute, in this way, to acquisition of knowledge. The interaction between moral value and cognitive capacity is made possible by the concept of image and ugliness.

Keywords: Plato. *Sophist*. Shame. Image. ugliness.

REFERÊNCIAS

- AMBUEL, D. **Image and Paradigm in Plato's *Sophist***. Las Vegas, Zuriqie, Atenas: Parmenides, 2007.
- BERNABÉ, A. The Sixth Definition (*Sophist* 226a– 231c): Transposition of Religious Language. *In: Plato's *Sophist* Revisited*. Ed. por Beatriz Bossi e Thomas M. Robinson. Berlim-Boston: De Gruyter, 2013.
- CHANTRAINE, P. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**. Paris: Klincksieck, 1999.
- DORTER, K. *Diaresis* and the Tripartite Soul in the *Sophist*. **Ancient Philosophy**, v. 10, p. 41-61, 1990.
- GOOCH, P. W.. Vice Is Ignorance: The Interpretation of *Sophist* 226A-231B. **Phoenix**, v. 25, n. 2, p. 124-133, 1971.
- KERFERD, G. B. Plato's Noble Art of Sophistry (*Sophist* 226 a-231 b). **Classical Quarterly**, v. 4, n. 1-2, p. 84-90, 1954.
- LOTT, M. Ignorance, Shame and Love of Truth: diagnosing the sophist's error in Plato's *Sophist*. **Phoenix**, v. 66, n. 1/2, p. 36-56, 2012.
- MORROW, G. R. Plato's Conception of Persuasion. **The Philosophical Review**, v. 62, n. 2, p. 234-250, 1953.
- NOTOMI, N. **The Unity of Plato's *Sophist***: Between the Sophist and the Philosopher. New York: Cambridge University Press, 1999.
- PALUMBO, L. Mimesis in the *Sophist*. *In: BOSSI, B.; ROBINSON, T. M. (ed.)*. **Plato's *Sophist* Revisited**. Berlim-Boston: De Gruyter, 2013.

PLATÃO. **O Sofista**. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Junior e José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATON. **Le Sophiste**. Tradução, introdução e notas por Nestor-Luis Cordero. Paris: GF Flammarion, 1993.

SOLANA, J. Socrates and ‘Noble’ Sophistry (*Sophist* 226b –231c). In: BOSSI, B.; ROBINSON, T. M. (ed.) **Plato’s *Sophist* Revisited**. Berlim-Boston: De Gruyter, 2013.

TREVASKIS, J. R. The Sophistry of Noble Lineage (Plato, “*Sophiste* 230a5-232b9”). **Phronesis**, v. 1, n. 1, p. 36-49, nov. 1955.

ZAKS, N. Socratic Elenchus in the *Sophist*. **Apeiron**, v. 51, n. 4, p. 371-390, 2018.

Recebido: 01/7/2019

Aceito: 17/5/2020

TECNOLOGÍAS PARA UNA SOCIEDAD ABIERTA POSTHUMANA¹

Juan Bautista Bengoetxea²


Resumen: El texto se divide en dos partes. En la primera presento el desarrollo del cibernético como entidad cultural y tecnológica examinada desde el prisma de la teoría de la mente, donde se subraya la importancia de diversos elementos ficcionales y reales. En la segunda parte reflexiono acerca del futuro que la sociedad tecnológica y cibernético puede deparar al ser humano. En particular, mi objetivo es mostrar que los seres posthumanos constituyen una realidad ya establecida que exige una reflexión de índole moral y social que apunte al papel de los expertos en relación con las necesidades de los ciudadanos no-expertos. La conclusión final aboga por la constitución de normas y regulaciones que permitan encauzar los avances tecnológicos posthumanos en concordancia con éticas aplicadas a los humanos.

Palabras Clave: Cibernético. Posthumano. Expertos. Tecnología. Sociedad abierta.

INTRODUCCIÓN

El 'cibernético' (*cyborg*) es el organismo que se regula y controla a sí mismo mediante la integración de sistemas naturales y artificiales. La integración es una noción clave para entender esto y el hecho de que en un cibernético algunas capacidades que poseemos tanto humanos como máquinas se pueden retroalimentar. Esto es lo que nos aproxima a la primera imagen de ser 'posthumano'. Gran parte de la reflexión acerca de la relación entre seres humanos y tecnologías del conocimiento y de la información avanza a ciegas. Tendemos a vestir antropomórficamente al cibernético, a modo de androide, con tal de facilitar su identificación. Fueron Clynes y Kline quienes en 1960 nos

¹ Quisiera agradecer el apoyo económico recibido de las siguientes instituciones y proyectos de investigación: Fondos para el Desarrollo Regional Europeo (FEDER) de la Comisión Europea; Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (Agencia Estatal de Investigación (AEI)) del Gobierno de España; y Proyecto de Investigación 'Estándares de prueba y elecciones metodológicas en la fundamentación científica de las declaraciones de salud' (FFI2017-83543-P).

² Profesor Titular de Lógica y Filosofía de la Ciencia en el Departamento de Filosofía de la Universitat de les Illes Balears (UIB), Palma – España.  <https://orcid.org/0000-0003-1158-1122>
E-mail: juanbautista.bengoetxea@uib.cat

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.12.p177>



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

presentaron al primer cíborg real, si bien la forma que le dieron no favoreció una entrada exitosa en el mundo de los mortales. Se trataba de un ratón de laboratorio con una jeringuilla adosada; fue el primer cíborg pretendido, aunque falto de glamour.

Con el objetivo de reflexionar en torno al futuro de una sociedad abierta posthumana, divido el texto en dos partes. En la primera repaso la creación y el desarrollo del cíborg como entidad cultural y tecnológica relacionada simbióticamente con la mente humana, avance en el que subrayo la importancia de ciertos elementos tanto especulativos como científicos. En la segunda parte reflexiono acerca del futuro que la sociedad tecnológica y cíborg puede depararnos una vez que reconocemos la ya palpable realidad de los seres posthumanos. Mi propósito es reflexionar sobre la posibilidad y conveniencia de situarlos, junto a nosotros los humanos, en el seno de una sociedad abierta no-dicotómica en la que los expertos están más próximos a las necesidades de los no-expertos. La conclusión busca ser un aporte prospectivo para una sociedad abierta. El método que sigo en el texto no es puramente analítico ni fenomenológico ni inductivo, sino propiamente ensayístico (entendido como *intento*); es decir, mi punto de partida es aquello que precisamente busco. Se plantea un objetivo al que quiero llegar, una conclusión básica de la que parto y que, a medida que el texto avanza, y debido a los meandros argumentativos y a las diversas implicaciones, se hace más compleja y se convierte en la cuestión final.

1 ¿QUÉ ES ‘LO NATURAL’? TECNOLOGÍA Y CÍBORGS

Tendemos a aceptar como naturales, a riesgo de ser circulares, las cosas y los seres que tienen cabida en el orden natural de las cosas. Sin embargo, interrogamos acerca de la *naturalidad* a muchas cosas que evidentemente parecen naturales. En *The Social Construction of What?* (1999), Ian Hacking plante la pregunta acerca de la naturalidad del siguiente modo: ‘¿Es X natural o es algo construido socialmente?’. Su reflexión al respecto señala que “preguntarse si ‘algo’ ha sido construido socialmente o no [es decir, poner en tela de juicio su *ser natural*] exige establecer de antemano varias condiciones de adecuación”.

Que algo sea construido significa que es no-natural, que no pertenece a un gnero natural. Es una perogrullada saber que una manzana es natural, pero los casos más interesantes son más borrosos. Si decimos que una cosa

X no es natural, con ello afirmamos que su existencia depende de nosotros, somos sus creadores. Una segunda condición o respuesta diría que la cosa X no es necesaria. Si la hemos construido, es contingente. Una tercera condición diría que, en su condición actual, X es perjudicial, de ahí que generemos la preocupación por su posible transformación. Por ejemplo, en muchas corrientes del feminismo se afirma que el género es algo construido, pues es un concepto construido por el ser humano (el hombre), porque es contingente y porque es perjudicial para la mujer en su forma actual.

Estas tres condiciones reflejan el posicionamiento del *construccionismo social* (HACKING, 1999, p. 26). Este se opone a las ideas más esencialistas según las cuales muchos de los objetos, ahora reconocidos como construidos, eran algo bien establecido, próximo a lo natural. Pues bien, también el *cíborg* es algo construido y, por lo tanto, no es natural. Se construye tecnológicamente. Pero, '¿es siempre algo construido el *cíborg*?' Cabe la respuesta negativa o, al menos, las dudas ante el 'sí' rotundo. Si los humanos somos *cíborgs* de alguna manera, como señala Clark,³ entonces o bien el *cíborg* es natural en la medida en que nosotros los humanos también lo somos, o bien los seres humanos somos algo construido en la medida en que el *cíborg* también lo es. No hay respuesta clara al respecto, pero sabemos que pocas cosas son puras y que la fusión abunda en el mundo. Con el término 'puro' me refero a eso que los seres humanos supuestamente poseemos como *propiamente humano*. La tradición del pensamiento cartesiano mantuvo y mantiene que precisamente el ámbito 'propiamente humano' es virgen, inexplorado por animales no humanos y por máquinas.

La pregunta por la supuesta esencia ha rondado la práctica y el pensamiento filosófico, científico y artístico desde al menos la Antigüedad y son cada vez más profundas, interesantes e importantes las respuestas parciales y los debates que suscita. La clave de la cuestión es esta: ¿queda algo en nuestro seno humano que nos haga exclusivos y diferenciados del resto? ¿Algo que nos identifica unívoca y naturalmente frente al resto de seres vivos y de las máquinas 'pensantes'?

Entre quienes niegan que los humanos tengamos algo propio y único están los defensores de nuestra 'naturaleza' *cíborg*. Andy Clark y el filósofo de la mente David Chalmers defienden que la mente humana no es lo que está

³ Andy Clark (2003) señala que los seres humanos avanzamos incorporando en nosotros cada vez más propiedades *cíborg*. Con ello enfatiza el carácter de la respuesta no cualitativa a la pregunta por la supuesta esencia de este tipo de organismos.

solo dentro del cráneo.⁴ Consideran que la mente se puede extender hacia fuera, más allá del cráneo esquelético, y expandirse en formas variadas. Creen que existen andamiajes materiales exteriores al cráneo que a su vez ya son parte de nuestra mente. Clark es un claro exponente de la *ciborgfilia*. Los defensores del 'sí' encuentran la cualidad propiamente humana, única, en el interior precisamente de la mente, o en ella como tal. No es algo físico, ni siquiera genético, lo que nos distingue. El término 'ciborg' proviene de la palabra griega 'cibernetes', que significa *piloto* o *timonel* en español. El ciborg es por ende el que o lo que se controla, dirige, conduce a sí mismo. Fue creado en el ámbito de la ingeniería y la medicina. Aunque de naturaleza extremadamente artificial al principio, siempre ha sido muy real, perceptible, existente. La ficción tardó poco en adaptar las prestaciones del ciborg a sus narraciones fantásticas. De este modo, gracias a la cibernética, a las nuevas tecnologías, al conocimiento científico y literario, a la reflexión filosófica acerca de la mente y a muchos análisis culturales, sociológicos y politológicos se ha ido dando forma a los ingredientes de todo un contexto ciborg hoy denominado 'ciborgología'. Por ende, la figura del ciborg ha pasado a ser parte del acervo común, se ha extendido de tal modo que las novelas gráficas, la literatura rápida, la escultura o las diversas formas narrativas de lo artificial la han hecho suya.

He mencionado anteriormente a quienes defienden que los seres humanos tenemos algo único distintivo. Hoy día no afirman que esto sea el lenguaje o el pensamiento a secas, sino que recurren a conceptos más elaborados. En particular, hablan de la *conciencia* y de la *intencionalidad*. Serían estas propiedades las que nos harían seres únicos. ¿O acaso podrían tener conciencia e intencionalidad las computadoras?_

El asunto se originó explícitamente en 1980 cuando Searle diseñó un experimento imaginario que llamó 'la habitación china' (SEARLE, 2000, p. 188-190). Nos pedía Searle que imaginásemos a alguien en una habitación, aislado y solo, a quien dejáramos en el lugar una cesta repleta de trozos de papel en los cuales apareciesen escritos símbolos de apariencia china, a modo de ideogramas. La persona de la habitación no dominaba ningún dialecto del idioma chino, pero los experimentadores le proporcionaron un manual de reglas, en español, para que se desenvolviere con las palabras en chino. Las reglas le decían cómo manejar los símbolos chinos de una manera sintáctica, formal, sin semántica ninguna involucrada en ello. Pongamos por caso que una regla dijese que eligiese el símbolo del papel 1 (que podría

⁴ Esta y otras ideas parecidas las publicaron inicialmente en el artículo 'The Extended Mind' de 1998.

representar o estar en lugar de una *silla*) y que lo colocara a la izquierda del símbolo del papel 5 (que representa *azul*). De este modo, habría construido (junto con la cópula y un artículo determinado) la frase ‘la silla es azul’. Con muchos más elementos (más trozos de papel con símbolos y nuevas reglas), la persona podía responder a preguntas de los experimentadores con tan solo recurrir al manual de reglas. Imaginemos ahora que se trata de una persona muy hábil que en poco tiempo aprende a manipular los símbolos con rapidez de forma que responda casi automáticamente a las preguntas. ¿Sabrá chino entonces? Según Searle, no; ni lo sabe ni lo podrá aprender nunca solo sintácticamente. La manipulación sintáctica de símbolos no es suficiente para captar el significado del lenguaje ni, por ello, conceptualizar adecuadamente la intencionalidad (BENNETT *et al.*, 2007).⁵

¿Qué nos diferencia crucialmente del resto de los animales y de las computadoras? Muchos han señalado que las máquinas, las computadoras, son artificiales, que no contienen espíritu (*esprit*, *mind*, mente) o alma o psique. Pues la pregunta principal del experimento imaginario de Searle era la misma que la de Turing en 1950 o la de Torres y Quevedo en 1914 (p.10): ¿puede pensar una máquina? ¿Puede tener discernimiento? En *Meditación de la técnica* (1939), Ortega y Gasset ya adelantaba la importancia de este tipo de cuestiones aparentemente tan conceptuales. Consideraba que precisamente son estas las más pertinentes, incluso desde una perspectiva práctica. La técnica es parte del trasfondo cultural más rico y meditar sobre ella nos conduce al misterio más raro del ser del hombre. “En el hueco que la superación de su vida animal deja, vaca el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que él inventa a sí mismo”. (ORTEGA Y GASSET, 1939, p. 43). Es la cultura, cultivo y fermentación, ese proceso humano que requiere unos ingredientes de calidad para poder obtener resultados apropiados. La imagen del cibernético y de los paisajes post-humanos se podría situar precisamente en una cultura particular, la tecnológica. A inicios de la década de 1980 nacieron las computadoras IBM en los Estados Unidos y en 1984 el Apple Macintosh. Comenzaba a fraguarse una cultura informática o computacional de masas. En 1983, la revista *Time* eligió un computador como personaje del año. Pocos habían pronosticado con tiempo este éxito popular del silicio, menos aún de lo que a partir de 1993 también se hizo popular extensivamente: Internet.

⁵ Para saber más acerca de la *actitud intencional* de Dennett y su defensa de una concepción de la complejidad como elemento básico de la emergencia de propiedades mentales, véase Dennett (1987, 1996).

En 2019 somos muchos millones los que navegamos en un proceloso ciberespacio parecido al que William Gibson buscaba en su novela *Neuromancer* (1984), aunque el prefijo ‘ciber’ en absoluto relega aún al ostracismo aquello que no es virtual o no esté en línea. Es la cultura cÍborg. Con esto quiero señalar que la réplica a quienes consideran que las máquinas solo podrán desenvolverse en un nivel sintáctico afirma que el organismo post-humano más interesante proyectado por la ingeniería y por la ficción es el cÍborg, una entidad que contaría con los ingredientes de carbono necesarios para dar el salto a la semántica y a la pragmática.

2 EMERGE EL CÍBORG

A partir del trabajo de Donna Haraway (1991), Andy Clark (2003, 2005) ha articulado una serie de resultados en torno a la noción de mente. Su tesis básica es que la mente es algo extensible. La mente humana, entendida como el órgano físico del razonamiento, no se limita a estar encerrada en nuestro cuerpo o cráneo (CLARK, 2003, p. 4). Al igual que Haraway, considera que hay que romper esta frontera clásica.⁶ Nunca la mente ha estado realmente limitada de este modo, al menos desde que existe la palabra. Siempre ha estado abierta hacia el exterior y ha trabajado codo con codo con fuentes no biológicas con el fin de solventar problemas relacionados con la supervivencia y la reproducción.

¿Cuál es entonces el papel o rol del cerebro biológico? La materia gris es muy eficaz para ciertos fines: hace experta a la gente en el reconocimiento de patrones, en la percepción y en el control de actividades físicas. No obstante, no está tan bien diseñada para realizar acciones de planificación sofisticada ni para producir resultados complejos a largo plazo. Es una herramienta para los detalles, las cosas nimias; no, así, para comprender bien la lógica de las relaciones humanas (TURNER, 2018, p. 92-95). Somos lo interior al cráneo, pero también lo que hay fuera y vinculado ‘de cierto modo’ a él. Matizo el ‘de cierto modo’ porque esto apunta al vínculo automático o no-inferencial entre la tecnología o andamiaje *in-corporados* y el cerebro humano, al procesamiento de información. Las prótesis que ‘nos tocan’ no son básicamente externas,

⁶ El cÍborg de Haraway es un organismo cibernético y un híbrido de máquina y organismo que ella elabora en el seno de un enfoque feminista opuesto a cualquier tipo de esencialismo (o identificación de una identidad de género universal y necesaria) y para el cual “no hay nada acerca de ser hembra que una naturalmente a las mujeres” (HARAWAY, 1991, p. 155); así pues, el cÍborg no requiere una identidad estable y esencialista, según Haraway.

sino ingredientes integrales interiorizados en nuestro sistema de resolución de problemas. Esto es, son prótesis de inteligencia.

Pensadores como Clark, Chalmers y Dennett dan la bienvenida a estos procesos automáticos – o que pretenden serlo – que conforman parte de nuestra caja de herramientas computacional-mental.⁷ Consideran que nuestra capacidad principal consiste precisamente en solucionar problemas. Hay otros animales a los que se les han injertado chips de silicio, pero estos dispositivos en realidad no modifican su conformación mental-cerebral, ni siquiera sus planes de acción. Una cobaya con un chip no muestra una simbiosis cobaya-máquina, pues no es simbiótica en absoluto. Los humanos, en cambio, tenemos la tendencia a generar, elaborar, adosar y a valernos de prótesis y de herramientas computacionales (CLARK, 2003, p. 6-8). La cuestión que surge inmediatamente, sin embargo, es esta: ¿soy yo quien utiliza mi mente o es ella, junto con la tecnología, la que me constituye?

Si miramos a nuestro alrededor, vemos a la gente hablar por los celulares por doquier y en todo momento. Nos relacionamos sin cables, conectados a través de ondas; mis dedos vuelan sobre el teclado del SmartPhone, escucho música en la Nube, piso dígitos aquí y allá. Los finlandeses llaman ‘kanny’ (‘extensión de la mano’) al celular, al igual que el martillo era la extensión del brazo en algunas reflexiones de Heidegger sobre la técnica (HEIDEGGER, 1953). El celular es algo que los humanos usamos, pero también parte del ser humano usuario. Y manos y cerebro avanzan juntos en nuestra evolución biológica.

El cibernético es resultado de la cultura humana en cuanto la ciencia y la tecnología también lo son. El término ‘cibernético’ apareció por primera vez en la revista *Astronautics* en 1960, en un artículo titulado «Cyborgs and Space», basado en una conferencia de Manfred Clynes y Nathan Kline en la Escuela de Medicina de las Fuerzas Aéreas (San Antonio, Texas, Estados Unidos), y cuyo tema eran los medicamentos, el espacio y la cibernética. Los autores investigaban la forma de mejorar la salud de los astronautas, o de atacar la enfermedad con mejores medicamentos. Para ello, y dado que crear escenarios artificiales parecidos, si bien ligeramente modificados, a los de la Tierra con el fin de que el humano se acondicionara mejor al espacio exterior era difícil, los experimentadores indagaron sobre cómo podrían modificar al ser humano con fines adaptativos. Trabajaron con ratones de laboratorio en el ámbito de la

⁷ David Pineda ofrece un excelente tratamiento del funcionalismo y del modelo sintáctico-computacional de la mente en su libro *La mente humana* (2012).

entonces denominada ‘cibernética’⁸ y del procesamiento electrónico de datos. Combinaban, por ende, el enfoque cibernético y el computacional como mejor modo de crear un híbrido hipotético entre humano y máquina.

El turno del humano-cíborg llegó con el trabajo de Kevin Warwick en la década de 1990 (WARWICK, 2003). Se injertó un chip de silicio en su brazo, bajo la piel, el cual enviaba señales de radio a una computadora central por medio de una antena y, como consecuencia de ello, la computadora realizaba varias tareas (para las cuales estaba conectado) cuando Warwick se le aproximaba: encender y apagar luces, abrir ventanas, etc. El objetivo, aunque con consecuencias bastante rudimentarias en esa época, era mostrar que se podían enviar y recibir señales por medio del injerto.

En 2002 le injertaron un chip más interesante. Se trataba de un rectángulo diminuto con cien agujas que instalaron bajo la piel de su muñeca. Cada aguja estaba conectada a fibras nerviosas y a varios cables que cruzaban su brazo, y salía por un punto fijo de la piel donde había un dispositivo de radio transmisor-receptor. Este posibilitaba que el nervio medio del brazo se conectara con una computadora, de modo que los impulsos nerviosos que provenían del cerebro y de la mano estuviesen cableados y transmitieran señales a la computadora. Y viceversa: la computadora podía enviar señales al injerto y a la mano con el fin de ordenar acciones al cerebro. Dado que los nervios del brazo envían una cantidad enorme de información al cerebro, esta afectaba no solo al uso mecánico del brazo, sino también al placer, al dolor y a la neurofisiología de las emociones. La simbiosis era, por lo tanto, una consecuencia ‘estimulativamente’ más rica de lo que se pensaba. La posible preocupación del avance en el desarrollo de los cíborgs, no obstante, no radica tanto en la conexión entre la carne y los cables, o entre el animal y la máquina, sino más bien en su naturaleza *transformadora* general. De hecho, una vez que hemos imaginado y obtenido este tipo de conexión, entramos de lleno en un nuevo mundo. La clave, insisto con Clark (2003, p. 22), no es tanto la profundidad de la experimentación con injertos tecnológicos como lo que nos pueda deparar la fuerza transformadora de la bioelectrónica y de las nanotecnologías.

⁸ En la actualidad apenas hay departamentos de investigación que reciban este nombre. Por lo general, se llaman ‘ciencias de la computación’, ‘ciencias cognitivas’ o ‘Inteligencia Artificial’, por poner algunos ejemplos.

3 EL POSTHUMANO AMENAZADOR

La distopía *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley (1932), ha hecho reflexionar sobre la tecnología y el ser humano a uno de los politólogos más procaces: Francis Fukuyama. En 2002 sostenía que el ‘pronóstico’ de Huxley casi fracasa.⁹ Sin embargo, reconocía que Huxley proyecta algo refinado, sutil, fresco y no fácilmente predecible (FUKUYAMA, 2002, p. 5). La construcción que este hace de la ‘maldad’ tecnológica se aproxima mucho a lo que se critica a las nuevas tecnologías de hoy en día. En esto coincido con la lectura de Fukuyama. Pero, ¿qué dice que falla en *Un mundo feliz*, si algo lo hace? Según Fukuyama, en su mundo feliz, el humano no sufre, no enferma, no se degenera y no tiene emociones apenas. El humano no es entonces natural, no es del todo humano. Fukuyama sucumbe a la ambigüedad en este punto al señalar que no quiere oír hablar de esencias (la dignidad humana tal vez consista en entender que nosotros mismos hemos de transformar nuestro destino) y defender acto seguido que los seres humanos sí poseemos algún género de naturaleza distintiva. ¿No es esto una esencia? Sigue al pie de la letra a Huxley (FUKUYAMA, 2002, p. 7) y dice que la amenaza más evidente de la biotecnología es su capacidad de modificar la naturaleza humana, pues con ello será capaz de incorporarnos a una era post-humana. Obviamente, acepta Fukuyama que la esencia humana es una realidad; es lo que define, junto con la religión, nuestros valores.

Decíamos anteriormente que el cibernético cuenta con su propia teoría general: la *ciborgología*. Es un campo multidisciplinar, confuso a veces, pero que abre las puertas a entender el cibernético no solo como metáfora sino también como realidad en curso. Relativiza el esencialismo, exige superar muchas dicotomías decimonónicas y permite definir identidades híbridas (LANDGRAF *et al.*, 2019, Parte III). A partir de aquí ha surgido una nueva concepción filosófica, social, política y cultural conocida como *posthumanismo*, creada en 1998 por Nick Bostrom y otros.¹⁰ Busca ir más allá del humanismo moderno y considera que para ello hemos de incorporar la reflexión y el uso de las tecnologías más avanzadas aplicadas al ser humano, pues nos facilitan extender nuestras facultades corporales y mentales. Muchas disciplinas

⁹ El análisis político e ideológico de Fukuyama (2002) es bastante conservador en cuanto defiende radicalmente la hegemonía humana. Sobre la base de las concepciones posthumanas de Bruno Latour y Andrew Pickering, en Jensen (2005) encontramos una lectura más desafiante ante los análisis filosóficos y sociológicos tradicionales.

¹⁰ Para algunas consideraciones interesantes sobre el posthumanismo, véanse <http://www.posthumanism.com/> y Ferrando (2019, p. 54-59).

científicas apuntan a una convergencia de este tipo, por ejemplo la ingeniería genética, la ingeniería biomédica, la inteligencia artificial, las nanotecnologías y las ciencias cognitivas. Gracias a ellas, piensan los posthumanistas, podremos trascender al humano. En este sentido, el posthumanista es un *transhumanista* (FERRANDO, 2019, p. 29-38).

¿Hay que temer al posthumanismo? En un principio, el posthumanismo desea seguir los pasos del humanismo secular. En este sentido, es moderno. Cuando, sin embargo, procura adelantar a la Ilustración – que idealiza en exceso –, es de hecho postmoderno. Se trata de un postmodernismo tecnocientíficamente ilustrado al cual subyace un interés, y conocimiento, de muchas actividades científicas y tecnológicas actuales.¹¹ Desde que naciera el primer bebé probeta (Louise Brown) hace algo más de cuarenta años, se ha pensado que gracias a la ciencia aplicada y a los métodos racionales mejoraremos la salud humana, ampliando así nuestras capacidades intelectuales y aumentando el control de nuestra conducta. Para hacerlo, se ha solido hablar de las ‘tecnologías para la mejora del ser humano’,¹² tecnologías que reclaman responsabilidad al usuario que supuestamente es libre de integrarse con ellas. Más allá de los riesgos existentes debidos a sus posibles aplicaciones al cuerpo humano (GOMES ROTONDARO, 2018, p. 223-224), estas tecnologías tienen un enorme potencial de ser empleadas adecuadamente, según el posthumanismo. La exigencia básica para ello es que nos conviertan en posthumanos: más sanos, con mayor capacidad intelectual, y equipados con nuevas formas de controlar las emociones. ¿Significa esto que la meta posthumanista trae consigo progreso tecnológico y avance moral? (NAYAR, 2014, p. 161-166; BENGOETXEA, 2011). Se obtenga o no algún progreso tecnológico y cognitivo con ello, habremos de cuidar los derechos que los humanos aún tenemos, así como nuestra soberanía personal, algo que los bioconservadores descartan desde un inicio al negarse a este tipo de desarrollo tecnológico. Consideran que la tecnología nos des-humaniza y lo temen.¹³

Coincido en una cosa con Bostrom. Según este, los argumentos de los críticos con el posthumanismo no se percatan de un hilo conductor clave,

¹¹ Acerca del conocimiento en la red y el *Google-saber*, las reflexiones de Lynch (2016), sobre todo la Parte I (‘Los Nuevos Viejos Problemas del Conocimiento’), resultan sagaciales y provocadoras.

¹² Algunos posthumanistas se arriesgan más si cabe y se atreven a hablar de inmortalidad. Un ejemplo de ello es el libro *Becoming Immortal: Combining Cloning and Stem-Cell Therapy* de Stanley Shostake (New York: SUNY Press, 2002).

¹³ Además de Fukuyama, un crítico notable del desarrollismo tecnológico es Leon Kass (2002). Véanse especialmente las páginas 48 y 49.

a saber: no se ocupan de reflexionar sobre el *diseño* del futuro humano ni del papel y las consecuencias de las tecnologías en él. Deberían examinar la influencia real que pueden tener las tecnologías, y no meramente reposar sobre su propia ideología personal y proyectarla acriticamente. Se posicionan contra el avance tecnológico y son fundamentalistas en su tarea de valoración de los datos (SAVULESCU; BOSTROM, 2009, p. 44; BOSTROM, 2005, p. 204). Parece que temen realmente al prospecto posthumanista por dos motivos: uno, porque piensan que el ser humano se degenerará en el proceso y, dos, porque creen que el posthumano será una amenaza para el humano. En cuanto al primer motivo, Kass defiende que la naturaleza, la evolución, ha dado al humano un carácter especial, propio de cada especie. El escarabajo y el ser humano casi coincidimos genéticamente, pero estamos naturalizados de distinto modo. Hemos adoptado una forma distinta y tenemos un quehacer propio, diferente al del escarabajo, en la naturaleza. Si alguien se ‘metamorfosea’ en Gregorio Samsa, se deshumaniza. Por eso deberíamos salvaguardar los dones que naturaleza nos ha concedido; en caso contrario, señala Kass (2002, p.48), nos convertiremos en “almas sin amor”.

El posthumanismo sospecha de los supuestos humanos con dones naturales propios. ¿Constituye ese don una clase natural? ¿Existe realmente el don natural? Los géneros naturales son de gran ayuda desde una perspectiva epistemológica, pero también resultan confusos si los observamos desde un prisma ontológico. Cualquier género o clase aparentemente natural puede estar contaminado, al igual que las clasificaciones científicas que podrían sustituirlos. La mayoría, por no decir todos, son géneros artificiales o, por lo menos, contingentes. El cáncer puede ser natural, pero no tiene por qué ser necesario y eterno. Los avances tecnológicos pueden ayudarnos a hacerlo algo del pasado. Las enfermedades, las hambrunas o cualquier tipo de sufrimiento ‘natural’ es en realidad contingente desde una perspectiva ontológica.

La supuesta naturaleza propia de cada especie, en la jerga de Kass, es fuente de muchas cosas y acciones inaceptables: actitudes violentas, tendencias sexuales inaceptables, racismo, tortura, etc. La actitud de Kass me sorprende, ante todo cuando persigue clasificar normativamente lo que es correcto y lo que no. Frente a ello y al tremendismo *neoludita*, los posthumanistas creen que podemos reformarnos adecuadamente, desde un punto de vista cognitivo y moral, según valores (post-)humanos, no solo naturales (DE ASÍS, 2019,

p. 5).¹⁴ Tendremos que defender nuestra libertad morfológica y reproductiva de los supuestos controladores de ‘la sanidad y la moralidad’ del mundo. La historia nos ha mostrado lo peligroso que es dejar en manos de los gobiernos esa libertad. Rememorando a Platón (*República*), no olvidemos que en el siglo XX varios gobiernos desarrollaron abominables programas de eugenesia.¹⁵

Respecto al segundo motivo antes mencionado, se trata del miedo a la falta de entendimiento entre el ser humano y el ser posthumano. Por ejemplo, Annas, Andrews e Isasi (2002, p.162) tachan la clonación humana y toda alteración genética diseñada de ‘crimen contra la humanidad’, dado que, si ocurriera esto, sería posible ver el nacimiento de una ‘especie’ posthumana que nos amenazase realmente. Nadie niega que la bio-violencia y la ingeniería genética que emplean medios de destrucción masiva amenazan seriamente la civilización – aunque de la mano de los humanos –; sin embargo, convendría matizar que la retórica antitecnológica a menudo oculta una agenda que incita a retrasar o detener la investigación biotecnológica de índole terapéutica. En la regulación y a la hora de prohibir, hay que buscar equilibrios y tomar decisiones consensuadas, pues las cuestiones sociales y políticas vinculadas a la tecnología, las jerarquías y el poder establecido, aunque sea del todo legalmente, tienden a exagerar la división entre peritos (expertos) y legos (ciudadanía). En muchos países existen marcos legales bien articulados, pero siempre reflejan un perfil ideal y su naturaleza democrática y de sociedad abierta solo se comprueba en la práctica aplicativa real. ¿Quién no ha sufrido decisiones impuestas y que afectan a quienes no las deciden? ¿O aplicaciones tecnológicas incomprensibles para la población a la que más afecta? En estos casos es la voz del experto la que expresa la **última** palabra. Pero desde la década de 1980 la voz del experto es también tema controvertido y fundamental en la filosofía y la sociología de la ciencia (SHRADER-FRECHETTE, 1984, 1995). Por lo tanto, desde una perspectiva posthumanista y cibernética, si para llegar a posicionamientos de equilibrio no podemos dejar de lado la aplicación de tecnologías, la responsabilidad se convierte en una noción clave, más allá de la prudencia (BENGOETXEA, 2015, p. 98-102).

No obstante todo ello, pensar que las transformaciones genéticas heredables y las nuevas tecnologías nos conducen al nacimiento de dos especies distintas es bastante dudoso. Considero más plausible afirmar que, a

¹⁴ Un nuevo manifiesto interesante acerca del diseño ético de los post-humanos es el Ethical Design Manifesto, accesible en <https://2017.ind.ie/about/manifesto/>.

¹⁵ Cabe recordar el provocador texto ‘Normas para el parque humano’ (2000) de Peter Sloterdijk y su examen de la eugenesia.

lo sumo, llegaremos a un estado sin solución de continuidad entre humanos y posthumanos, básicamente porque parece una idea cuerda pensar que los humanos ‘mejorados’ – ante todo quienes sufren enfermedades – y los humanos ‘comunes’ pueden convivir sin más problemas de los que tengan solo los humanos entre sí. Da la impresión de que el posthumanismo provocará el descontrol, y no es así necesariamente.

4 TECNOLOGÍA Y SOCIEDAD ABIERTA: UN FUTURO ILUSIONANTE

El poder de las tecnologías ha sido evidente y notable durante el siglo XX. Algunos pensadores reflexionaron al respecto desde un prisma poco benévolo. Heidegger criticó el paso desde la técnica hasta la tecnología, y la Escuela de Frankfurt, así como los movimientos sociales de la década de 1960, trataron de desacreditar la tecnificación política porque sostenían que la política de poder y dominación se parapetaba en las nuevas tecnologías (HABERMAS, 1968, p. 55).

En el contexto del pasado siglo, los pensadores aún exigían una modernidad abstracta, pues pensaban que ‘su’ modernidad serviría de molde para la organización social. Sin embargo, también aquí surgieron controversias, entre las cuales cabe destacar la de las *guerras de la ciencia*. Desde la época de entreguerras, se había extendido y aceptado casi unánimemente la creencia en las torres de marfil científicas-técnicas. En ellas y su elitismo epistémico los científicos podían hacer lo que consideraban oportuno, pues se aceptaba que gracias a ellos se obtendría la transformación, progreso y mejora – más justa y sabia – social, política y económica. Hoy, sin embargo, reconocemos que la relación entre ciencia, tecnología y política es más bien pendular, una imagen que ha dado lugar al debate, mencionado anteriormente, acerca de los *expertos* (KURZ-MILCKE; GIGERENZER, 2004). ¿Qué es el conocimiento experto? ¿Qué aporta este tipo de conocimiento a la sociedad y a la política? ¿Mejora los prospectos tecnológicos? Cada vez tenemos más respeto, y miedo, al poder y control tecnológico, o al menos es algo que se percibe con mayor visibilidad, y esto nos hace sospechar más de las aplicaciones tecnológicas hasta el punto de que, al menos desde la sociología de la tecnología, se habla ya de que la tecnología invade la política – el caso de las últimas elecciones federales norteamericanas y el uso de las redes es uno de los más flagrantes al respecto – Si es así, la política entonces sería algo técnico, artificial, diseñado, difícil de entender directamente y cognitivamente elevado. Ahora bien,

también sospechamos de la relación inversa, a saber: que la propia tecnología se está politizando, si no lo estaba ya. Aquí los críticos señalan por ende que la tecnología y la técnica son política y que, en consecuencia, la imagen científica tradicional – neutralidad epistémica y desinterés – es tan solo una máscara.

Tras cada una de las dos sospechas mencionadas, la tecnología se está convirtiendo en el chivo expiatorio por excelencia. Pero este relato parece recurrente: antes el enemigo era la naturaleza – inundaciones, huracanes, virus, animales horribles – y buscábamos alejarnos de ella; ahora lo es la tecnología, pues destruye el entorno, contamina, dirige nuestras vidas, crea adicciones, etc. La política se debería alejar de ella, y con aquella la moral. Muchos creen que esta es la separación que tenemos que realizar para evitar riesgos posibles. ¿No es esto acaso un claro ejemplo de razonamiento y formación de creencias sobre la base de deseos (*wishful thinking*)?

Las representaciones aludidas de la tecnología se implementan socialmente. Las prácticas tecnológicas y culturales sirven a nuestra coordinación social. Nuestro comportamiento es público, se puede observar, se organiza en el espacio y el tiempo, no únicamente en nuestra mente. Y existen artefactos y técnicas para nuestra construcción social. Podemos seguir patrones y constituir hábitos para comportarnos individual y socialmente, siempre que también respetemos el sistema perceptivo. La coordinación es fundamental en sociedad, más si se trata de una democracia de origen social abierto. El espacio público y el consenso son claves en las democracias de este tipo, aunque también lo sea a veces la fuerza, supeditada esta – idealmente – al acuerdo o consenso al que se llega por vías políticas y sociales. El lenguaje, la comunicación, son parte consustancial de la democracia; sin aquellos, sin la comunicación real en ambos sentidos direccionales (hablante → oyente → hablante →...) no hay democracia real, sino un simulacro de ella en el que solo se acepta la necesaria sintaxis del voto. Un estado democrático debería sacar a relucir sus condicionamientos tecnológicos en la medida en que es un estado cibernético, un estado con una estructura tecnológica. Toda la información, incluso la más fundamental relacionada con las votaciones políticas y sus recuentos, es solo un conjunto de datos numéricos proveniente de evidencias pasadas por el tamiz técnico y de inferencias realizadas a partir de aquellas. Y *confiamos* en todo ello. Foucault examinó los procedimientos tecnológicos de vigilancia en diversas instituciones (cárcel, hospital, psiquiátrico) que requieren tecnologías. La sociedad-mundo actual las necesita también. Al igual que Foucault, deberíamos intentar hacer explícitos los ingredientes tecnológicos

de muchas prácticas sociales y políticas en democracia. Esto supondría volver al ágora con un caleidoscopio más eficaz.

5 EXPERTOS *VERSUS* CIUDADANOS: LA TENSION ESENCIAL

En muchas sociedades contemporáneas el pequeño mercado ha dado paso al mercado de las grandes superficies, se ha cambiado la plaza o mercado popular por localidades-almacén en las que cabe de todo. Este tipo de cambios ha dado lugar a nuevos tipos de relacionales sociales, no solo económicas. Ahora son menos personalizadas y la autoridad del vendedor se reduce a lo que un computador diga al encargado de turno. Quien estás tras un mostrador ya no es una autoridad en lo que vende, sino solo alguien con el poder de pasar el código de barras y cobrarnos.

La autoridad exige aceptación, legitimidad y confianza. Si la pretenden las tecnologías y los ingenieros, tendrán que ganársela junto al respeto, siempre en procesos supervisados. La toma política de decisiones también está supeditada, en democracia, a este tipo de control. En cuestiones de tecnología, esta puede ser el germen de nuevas capacidades y de oportunidades prácticas para la mejora del bienestar humano, pero habrá que vislumbrar de antemano qué se busca hacer con su diseño, construcción y aplicaciones, pues esas opciones tecnológicas marcarán trayectorias de futuro que tendremos que recorrer. Por ende, convendría reflexionar acerca de ellas y regularlas con buenas políticas científicas.

En una tesis como la planteada, en la ciudad global del posthumano, del cúbico que somos, se detecta cierta tensión entre los expertos y el orden político que los ciudadanos conformamos de alguna manera. Los expertos buscan influir en las decisiones y los ciudadanos pedimos justicia y más bienestar. Se produce una tensión de corte prometeico (PLATÓN, *Protágoras*, 322a, b). En letra del contrato social de Rousseau, nos hacemos ciudadanos cuando somos capaces de distinguir entre lo justo y lo injusto. Y esto nos atañe a todos, no solo a los expertos. Según Protágoras, el conocimiento experto es necesario para ciertos objetivos, no así para la justicia (BRONCANO, 2006, p. 214-216).

Platón toca dos temas que incumben, y mucho, a nuestra **época** de nuevas tecnologías: por un lado, a la cuestión de la universalidad del conocimiento político justo – nos incumbe a todos – y, por otro, al tema

de la asimetría entre el juicio experto y el juicio político. ¿Quién manda en la sociedad cívica? ¿Son los políticos los que ordenan – la política, los ciudadanos, la sociedad – o lo hacen las tecnologías – el conocimiento experto, ciertas oligarquías epistémicas – Se necesita bastante equilibrio aquí y no es fácil obtenerlo. La política muestra muchas facetas, pero los expertos también. Cuando la tecnología se hace política, los ciudadanos comienzan a desconfiar y surge la confusión. Casos como los de las controversias científicas en torno al cambio climático han hecho que las tesis radicales de Collins y Pinch cobren cierta fuerza y credibilidad.¹⁶ Aunque es cierto que los valores no cognitivos desempeñan un papel importante en la ciencia y la tecnología (PARKER; WINSBERG, 2018), convenimos en que la búsqueda de argumentos epistemológicos nunca está de más en filosofía. Una vía a través de la cual se busca el equilibrio entre saber experto y saber ciudadano o político es la de la reflexión en torno a la gobernanza. ¿Cómo la entendemos? A modo aproximativo, diré que la gobernanza equivale a *gobierno adecuado*, aquel que busca un futuro *ilusionante*. Sigo en esto a Bora y Hausendorf (2006, p. 481) cuando señalan que con esta noción estamos refiriéndonos a una *nueva forma de trabajo social en común*. Esto es, a las actividades horizontales entre instituciones estatales, organizaciones no gubernamentales, empresas privadas y actores individuales.

La idea de gobernanza nos propone así la sustitución de las antiguas actividades centralizadas por la creación de regulaciones basadas en el trabajo común, la descentralización y la carencia de jerarquías (IRWIN, 1995). Se trataría de conseguir un gobierno justo y eficaz, un gobierno que procurase racionalizar la ciencia y la tecnología con el objetivo de llegar a un equilibrio. Un camino realmente difícil, si bien uno de los más democráticos, pues nos podríamos preguntar acerca del porqué del desarrollo y la inversión en ciencia y tecnología. ¿Es acaso necesaria la investigación, el desarrollo y la innovación (I+D+i)?¹⁷ No olvidemos que estas siglas y este proyecto son novedosos, imaginados a partir de la Segunda Guerra Mundial en Estados Unidos y Europa. Fue entonces cuando surgió el proyecto de la Triple Hélice en el que el sistema académico superior de investigación de alto rendimiento, el sistema de financiación de dicho sistema y las tecnologías más innovadoras – y arriesgadas

¹⁶ En *The Golem* (1993), Collins y Pinch subrayaban que en las controversias entre expertos, la ciencia (los expertos) no tiene la última palabra. “En las controversias – afirman –, los científicos muestran sus discrepancias mutuas no solo en lo referido a los resultados, sino también a la calidad del trabajo ajeno” (COLLINS; PINCH, 1993, p. 3). Véase también Frank Fischer (2003).

¹⁷ Para una reflexión profunda e interesante acerca de esta cuestión, véase Funtowicz y Ravetz (1993).

– conformaban cada una de sus alas. Todo ello estaba acompañado de ciertos sesgos ideológicos y políticos estrechamente vinculados a la economía liberal y que podían poner en jaque la propia noción (ideal) de democracia, no tan sólida y estable como a menudo se ha querido pensar (RAWLS, 1971, p. 329).

La contingencia de la democracia puede ya advertirnos de que un sistema similar al de la Hélice bien puede finalizar más temprano que tarde. Con esto pretendo señalar que todo intento actual por legitimar al posthumano y las nuevas tecnologías tiene que relacionar los procesos de conocimiento con los contextos sociales en que se desarrollan. Las tecnologías parecen estar a la par del conocimiento experto, mientras que la justicia ha de provenir de la democracia. De los varios intentos por vincular las dos partes durante el siglo XX, el mencionado de la *gobernanza* es el más avanzado. Los otros dos, bien conocidos, fueron el de John Bernal (planificación social de la tecnología) (BERNAL, 1939) y el de Michael Polanyi (proyecto de la República de la ciencia) (POLANYI, 1962; MARSHALL, 2005).

A MODO DE CONCLUSIÓN PROSPECTIVA

Si no queremos sucumbir al totalitarismo político ni de elites de expertos con intereses no democráticos, nos pedía Theodore Roszak (1968, p.11) que incubásemos en la cultura decadente actual algún virus que diera paso a una contracultura más lúcida. No estamos en la década de 1960, pero en el sistema de bienestar, y más tras la profunda crisis económica iniciada en 2008, ya contamos con relatos que lo ponen en tela de juicio. Entre ellos caben los relatos críticos, por analíticos también, con la ciencia y las tecnologías. Frente a las concepciones justificativas, por interesantes que fueran, de Bernal y de Polanyi, los movimientos críticos con las tecnologías y la imagen posthumana futura comenzaron a cobrar fuerza en la academia y fuera de ella. En el seno de la filosofía, un nombre clave es Paul Feyerabend (1975), quien defendía el anarquismo o pluralismo epistemológico como forma de dar cabida a diferentes sensibilidades acerca del conocimiento. Postulaba dos cosas: que la ciencia es culturalmente variada – esto es, que las diversas ciencias no comparten una misma estructura, tal y como Nagel (1961, p. 324) defendía – y que las reglas metodológicas son del todo evitables. Los posicionamientos más normativistas de otros filósofos – caso claro de Karl Popper – resultaban revertidos con esta propuesta de Feyerabend, quien, junto con otros textos

seminales de los estudios culturales, consiguió que la filosofía desempeñara su propio papel en la reflexión social, ambientalista y contracultural.

La filosofía académica empezaba a comprender seriamente que el racionalismo de la ciencia y de la tecnología – concebida como *ciencia aplicada* (BUNGE, 1966) – debía ser complementado, si no mejorado o sustituido, por otras aportaciones conceptuales que incorporaran más elementos vinculados con esas disciplinas. La democratización radical que buscaba Feyerabend mostraría, según mi parecer, que en realidad la impronta de Popper y su *sociedad abierta* fue más influyente de lo que muchos quisieran aceptar (FULLER, 2005). A diferencia de este, sin embargo, Feyerabend subrayó que lo que en realidad sirve y vale en democracia es la experiencia y la palabra del ciudadano común, su subjetividad, no la de los iniciados y expertos, sean institucionales o formen parte de *tanques de pensamiento* o *gabinetes estratégicos* (FEYERABEND, 1975, p. 63). Sigue a Protágoras cuando, provocadoramente, pide que se acepten todas las tradiciones de conocimiento y estilos de razonamiento (FEYERABEND, 1975, p. 63), no solo las científicas. Su noción de democracia radical no acepta la separación nítida entre expertos e ignorantes a la hora de examinar las aplicaciones tecnológicas y los programas de investigación. Su fuerza, como posteriormente han subrayado Fuller o Latour, radica precisamente en su pluralidad, en su apertura a muchos y diversos actores involucrados en la construcción y en la recepción de tecnologías.

Entre todos ellos, cabe destacar el actor posthumano, el ciborg, en torno al cual podemos plantear algunas cuestiones éticas sustantivas e importantes:

[1] La publicidad y la propaganda proyectan a menudo la cara más brillante de la tecnología ciborg, una faz limpia, higiénica, incluso en el plano moral. Considero que debemos ser *prudentes* al respecto si enfocamos el asunto desde el prisma de una sociedad abierta. La cirugía y la medicina implementadas con prótesis arrastran un alto riesgo de resultados insatisfactorios y de consecuencias colaterales peligrosas. La clave de ello es que el riesgo no es claramente visible, sino mucho más sutil que en el caso de las tecnologías ‘más mecánicas’. Son casos más sofisticados, propios a menudo de técnicas parecidas a las de la nanotecnología, en las que el riesgo solo es visible para el experto y no para el paciente-ciborg (en el caso de los injertos, por ejemplo) (SHRADER-FRECHETTE, 1995).

[2] Es importante también la *identidad personal*. Si nos injertan algo en el cuerpo, nuestro funcionamiento biológico será (parcialmente) dependiente de la tecnología, la cual puede generar un tipo de conducta controlable por otros y que uno mismo puede que no identifique. En el caso de las prótesis cognitivas (neuroprótesis que ayudan a desarrollar funciones cognitivas), podría darse el caso de que afectasen a la identidad personal. De ahí que, ante las prótesis, sea fundamental proteger el carácter holista del cuerpo humano, la identidad personal íntegra frente a supuestas ‘identidades’ parciales.

[3] En los procesos de desarrollo cibernético externo, también está en juego la cuestión de la *privacidad*. Esto es, es posible injertar tecnologías controladas por señales externas al cuerpo modificado. Un chip injertado puede permitir el seguimiento y la monitorización de la trayectoria (física, vital) del sujeto. Los dispositivos sensoriales y las neuroprótesis pueden almacenar información del estado biológico de los sujetos, la cual puede ser objeto de comercialización o mal uso.

[4] Por ende, ¿ante qué somos *responsables* si estamos sumergidos en un proceso de transformación cibernética? Los injertos tecnológicos en los humanos pueden generar dudas sobre la responsabilidad de estos. El trabajo o funcionamiento de las máquinas (los cibernéticos en este caso) determinaría parcialmente el comportamiento y los procesos cognitivos de los *portadores humanos*. Si un sujeto al que se le ha incorporado cierta tecnología sufriese un accidente o tomase una decisión equivocada, ¿quién o qué sería el responsable? ¿Sería acaso la tecnología un atenuante en un juicio potencial?

El campo de la mejora de los humanos mediante tecnologías es nuevo y vinculado en gran medida a la cirugía estética y a la investigación militar. Si algunas de esas mejoras son aceptadas socialmente, pueden convertirse en norma hasta el punto de hacer que los sujetos ‘no-mejorados’ sean tratados como discapacitados. Esto es algo que, de hecho, sucede en torno a los valores estéticos manejados en muchos ámbitos de la industria del entretenimiento y que también tienen un espacio apetecible en el caso de las prótesis cognitivas que puedan mejorar las funciones motoras humanas y las perceptivas. Ante esto, considero que la incorporación de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información con fines de creación cibernética forman la base constituyente de un potencial de acción humana para generar una sociedad más abierta y justa. El avance y el control de estas tecnologías deberían ser dos factores que la filosofía examinase, *al menos* desde una perspectiva ética, con el fin de, entre otras cosas, actualizar el valor de la propia labor filosófica. En este

sentido, considero que el desarrollo de acciones éticas aplicadas como son la constitución de códigos éticos, la regulación estatal e internacional, así como la educación en valores (virtudes) morales (al modo en que se ha realizado en las ingenierías) (BENGOETXEA; MITCHAM, 2010), aunque sea algo bastante limitado, es responsabilidad nuestra.

BENGOETXEA, J. B. Technologies for a posthuman open society. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 1, p. 177-200, Jan./Mar., 2021.

Abstract: The text is divided into two parts. In the first one, I present the development of the cyborg as a cultural and technological entity examined from the perspective of the theory of mind, in which the relevance of various fictional and real elements is underlined. In the second part, I reflect on the future that the cyborg-technological society can bring to human beings. In particular, I aim to show that post-human beings constitute an already established reality that requires a moral and social reflection that focuses on the role of experts in relation to the needs of non-expert citizens. The final conclusion pleads for the constitution of norms and regulations that allow to channel the post-human technological advances in accordance with some ethics applied to humans.

Keywords: Cyborg. Posthuman. Experts. Technology. Open society.

REFERENCIAS

ANNAS, G. J.; ANDREWS, L. B.; ISASI, R. M. Protecting the Endangered Human: Toward an International Treaty Prohibiting Cloning and Inheritable Alterations. **American Journal of Law and Medicine**, Boston, v. 28, n. 2-3, p. 151-178, 2002.

BENGOETXEA, J. B. **Ética** y prostética. *In*: GALZACORTA, I.; CEBERIO, I.; AGUIRRE, J. (ed.). **Diseñando el futuro**: Reflexiones desde la filosofía. Madrid: Plaza y Valds, 2011. p. 183-196.

BENGOETXEA, J. B. Knowledge and Moral Responsibility for Online Technologies. *In*: GONZÁLEZ, W. J. (ed.). **New Perspectives on Technology, Values, and Ethics**: Theoretical and Practical. Dordrecht: Springer, 2015. p. 89-103.

BENGOETXEA, J. B.; MITCHAM, C. **Ética e ingeniería**. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2010.

BENNETT, M.; DENNETT, D.; HACKER, P.; SEARLE, J. **Neuroscience and Philosophy**: Brain, Mind, and Language. New York: Columbia University Press, 2007.

BERNAL, J. **The Social Function of Science**. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1939 [1969].

BORA, A.; HAUSENDORF, H. Participatory Science Governance Revisited: Normative Expectations Versus Empirical Evidence. **Science and Public Policy**, Oxford, v. 3, n. 7, p. 478-488, 2006.

BRONCANO, F. **Entre ingenieros y ciudadanos: Filosofía de la técnica para días de democracia**. Barcelona: Montesinos, 2006.

BUNGE, M. Technology as Applied Science. **Technology and Culture**, Baltimore, v. 7, p. 329-347, 1966.

CLARK, A. **Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

CLARK, A. Intrinsic Content, Active Memory and the Extended Mind. **Analysis**, Oxford, v. 65, n. 1, p. 1-11, 2005.

CLARK, A.; CHALMERS, D. The Extended Mind. **Analysis**, Oxford, v. 58, p. 10-23, 1998.

CLYNES, M. E.; KLINE, N. S. Cyborgs and Space. *In*: GRAY, C. H. (ed.). **The Cyborg Handbook**. New York: Routledge, 1960 [1995]. p. 29-33.

COLLINS, H.; PINCH, T. **The Golem: What You Should Know about Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 [2004].

DE ASÍS, R. Desafíos éticos de los ciborgs. **Universitas**, Madrid, v. 30, p. 1-25, 2019.

DENNETT, D. **The Intentional Stance**. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987.

DENNETT, D. **Kinds of Minds: The Origins of Consciousness**. London: Phoenix, 1996 [2001].

FERRANDO, F. **Philosophical Posthumanism**. London: Bloomsbury Academic, 2019.

FEYERABEND, P.K. 'Science': The Myth and Its Role in Society. **Inquiry**, Oslo, v. 18, n. 2, p. 167-181, 1975.

FISCHER, F. **Citizens, Experts, and the Environment: The Politics of Local Knowledge**. Durham, NC: Duke University Press, 2003.

FUKUYAMA, F. **Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution**. New York: Picador, 2002.

FULLER, S. **Kuhn Vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science**. New York: Columbia University Press, 2005.

FUNTOWICZ, S.; RAVETZ, J. **La ciencia posnormal**. Barcelona: Icaria, 1993 [2000].

GOMES ROTONDARO, T. Da materialidade às metáforas bem-sucedidas: Reflexões sobre as transformações materiais e representativas do corpo biológico. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 41, n. 3, p. 213-228, 2018.

HABERMAS, J. **Ciencia y técnica como ideología**. Madrid: Tecnos, 1968 [1986].

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

HARAWAY, D. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century. *In*: HARAWAY, D. **Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature**. New York: Routledge, 1991. p. 149-181.

HEIDEGGER, M. **The Question Concerning Technology and Other Essays**. New York: Harper & Row, 1953 [1977].

HOLBROOK, J. B. (ed.). **Ethics, Science, Technology, and Engineering: A Global Resource**. Farmington Hills, Mich.: Macmillan Reference USA, 2015.

IRWIN, A. **Citizen Science: A Study of People, Expertise and Sustainable Development**. London: Routledge, 1995.

JENSEN, C.B. Latour and Pickering: Post-human Perspectives on Science, Becoming, and Normativity. *In*: IHDE, D.; SELINGER, E. (ed.). **Chasing Technoscience: Matrix for Materiality**. Bloomington: Indiana University Press, 2005. p. 225-240.

KASS, L. **Life, Liberty, and Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics**. New York: Encounter, 2002.

KURZ-MILCKE, E.; GIGERENZER, G. (ed.). **Experts in Science and Society**. New York: Kluwer, 2004.

LANDGRAEF, E.; TROP, G.; WEATHERBY, L. (ed.). **Posthumanism in the Age of Humanism: Mind, Matter, and the Life Sciences after Kant**. New York: Bloomsbury, 2019.

MARSHALL, J. Empire, or Cyborg Governance: Divining Systemic Power. *In*: ANNUAL HAWAII INTERNATIONAL CONFERENCE ON SOCIAL SCIENCES, 4., 2005, Honolulu. **Proceedings...** [...], Honolulu, 2005, p. 1349-1473.

NAGEL, E. **The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation**. New York: Harcourt, Brace & World, 1961.

NAYAR, P.K. **Posthumanism**. Cambridge: Polity, 2014.

OLSEN, J. K. B.; PEDERSEN, S. A.; HENDRICKS, V. F. (ed.). **A Companion to the Philosophy of Technology**. Oxford: Blackwell, 2009.

ORTEGA Y GASSET, J. **Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía**. Madrid: Alianza, 1939 [2002].

- PARKER, W. S.; WINSBERG, E. Values and evidence: how models make a difference. **European Journal for the Philosophy of Science**, Dordrecht, v. 8, p. 125-142, 2018.
- PINEDA, D. **La mente humana**: Introducción a la filosofía de la psicología. Madrid: Cátedra, 2012.
- POLANYI, M. The Republic of Science: Its Political and Economic Theory. **Minerva: A Review of Science, Learning and Policy**, London, v. 1, p. 54-73, 1962.
- RAWLS, J. **Teoría de la justicia**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1971 [2002].
- ROSZAK, T. **El nacimiento de una contracultura**: reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil. Barcelona: Kairós, 1968 [1981].
- SAVULESCU, J.; BOSTROM, N. **Human Enhancement**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- SEARLE, J. Minds, Brains, and Programs. *In*: HAUGELAND, J. (ed.). **Mind Designs II**: Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2000. p. 183-204.
- SHRADER-FRECHETTE, K. Technology Assessment, Expert Disagreement, and Democratic Procedures. **Research in Philosophy and Technology**, Charlottesville, Virg., v. 8, p. 103-105, 1984.
- SHRADER-FRECHETTE, K. Evaluating the Expertise of Experts. **Risk**, v. 6, 1995. Disponible en: <http://www.fplc.edu/RISK/rskarts.htm>. Acceso: 23 febrero 2020.
- SLOTERDIJK, P. **Normas para el parque humano**. Madrid: Siruela, 2000.
- TORRES Y QUEVEDO, L. Ensayos sobre automática – Su definición: Extensión teórica de sus aplicaciones. **Limbo**, Oviedo, v. 17, p. 9-31, 1914 [2003].
- TURNER, S.P. **Cognitive Science and the Social**: A Primer. New York: Routledge, 2018.
- WARWICK, K. Cyborg Morals, Cyborg Values, Cyborg Ethics. **Ethics and Information Technology**, Dordrecht, v. 5, p. 131-137, 2003.

Recibido: 05/3/2020

Accito: 04/7/2020

COMENTÁRIO:


O HOMEM E A MÁQUINA, DIFÍCIL CONCILIAÇÃO?

*Jelson Oliveira*¹

Referência do artigo comentado: BENGOTXEA, J. B. Tecnologías para una sociedad abierta posthumana. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 44, n. 1, p. 177-200, 2021.

Bengoetxea (2021) insere-se no debate a respeito do pós-humano, a partir de uma análise sobre o fenômeno da ciborgização, e o faz, começando com aquela que considero uma das questões mais importantes: para responder à pergunta sobre *quem* ou *o que* é um ciborg, seria preciso, antes de qualquer coisa, responder àquela que é uma das mais antigas (e segundo Kant, a mais fundamental) perguntas da filosofia, ou seja, quem é o ser humano. Para tanto, o autor do texto busca elementos da filosofia da mente (destaque para a tese da mente estendida, de Andy Clark), a fim de traçar uma resposta que questione a centralidade da mente, na definição do ente humano. Fugir do isolamento cerebral da mente acaba, por isso, por ser um aspecto importante para pensar uma resposta plausível para os problemas levantados pelo avanço da tecnologia e para a chamada transição do ser humano, tal como o conhecemos até agora, até o pós-humano.

Em seu espírito ensaístico, o artigo deixa, contudo, questões em suspenso (talvez mesmo de propósito). Destaco duas apenas: [1] qual a relação

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação da PUCPR, Curitiba, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-2362-0494>. E-mail: jelson.oliveira@pucpr.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.13.p201>



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

do pós-humanismo com o transumanismo; [2] quais as vantagens culturais trazidas pela ciborgologia, para a revisão de muitas características que têm sido, ao longo da nossa história, associadas ao propriamente humano e que, no fundo, deram origem a muitos desafios hoje apontados como centrais (racismo, antropocentrismo, machismo etc.). De um lado, creio, é preciso reconhecer que o transumanismo tem sido entendido como um movimento herdeiro das principais premissas do humanismo e, nesse sentido, também de seus equívocos; o que nem sempre acontece com o pós-humanismo que, em algumas de suas vertentes, tem se mostrado radicalmente crítico de muitos dos valores centrais do humanismo (esse é o caso, por exemplo, do pós-humanismo crítico). De outro lado, os avanços críticos devem ser reconhecidos, quando contrapomos o humanismo com suas próprias falhas históricas, principalmente no que diz respeito à efetivação de modelos de mundo autoritários, injustos e desiguais.

Além disso, resalto um ponto que o artigo não desenvolve, mas parece se contrapor: segundo o texto, os críticos do pós-humanismo estão sempre contra o avanço tecnológico e seriam “fundamentalistas”. Essa é uma afirmação recorrente entre aqueles que não consideram os aspectos éticos e políticos (quicá também os econômicos), na avaliação desses processos: as questões levantadas pelos bioeticistas (que eu prefiro chamar de *biodefensores*, em substituição ao simplista e já ideologicamente carregado *bioconservadores*) não devem ser rasamente associadas ao fundamentalismo ou à tecnofobia. Esse é um equívoco que apenas serve para que a tecnologia continue embarcada em seu aspecto utópico, incentivada por uma história de êxitos que pretende facilmente ganhar adeptos e defensores que fechem os olhos para os perigos e riscos trazidos pelo avanço das biotecnologias. Léon Kass, nesse caso, não tem a palavra final. E as perguntas éticas não podem sempre ser ligadas a uma “retórica antitecnológica” que apenas pretende atrasar o avanço (ademais, inquestionável) da tecnologia.

A tecnofobia não é produto da ética, mas do medo exacerbado que nasce – também – das próprias experiências inadequadas, erros, acidentes e prejuízos trazidos por vários procedimentos tecnológicos, alguns dos quais eram promessas de melhoria. Nesse caso, o pós-humanismo crítico talvez possa fornecer elementos interessantes para a reflexão daquilo que é o ponto inicial do artigo e que diz respeito ao questionamento de ideais tradicionais, como identidade, subjetividade, liberdade e responsabilidade, na medida em que rejeitam as velhas hierarquias entre os seres em benefício de uma

visão vinculante e, de alguma forma, também não-dualista. A perspectiva de desconstrução desses quase-dogmas talvez seja o produto mais benéfico da reflexão imposta pelo advento do ciborg e seu anúncio (ainda prematuro, claro) de um novo horizonte de abertura para a retomada cultural da ideia de ser humano e sua missão neste planeta – ele mesmo também uma agregação de fenômenos e circunstâncias, impactos e acidentes produzidos pela relação estabelecida com o seu entorno.

Assim, a relação com as máquinas também deve ser reconhecida como um capítulo importante de interação autoconstrutiva e de dinâmica híbrida, na qual a biologia se articula com a tecnologia. Entretanto, isso não significa que tal conexão é, de todo, alheia a problemas éticos ou que isso será sempre algo benéfico para o ser humano. O intercâmbio simbiótico entre o ser humano e as máquinas, sendo algo aparentemente inevitável, deve sempre nos levar às fronteiras da ética, lá onde é preciso sempre perguntar *como e de que forma* o ser humano pode conviver – entre si, com as outras formas de vida e, agora também, com os artefatos que ele mesmo inventou. Nesse sentido, o artigo em questão oferece não apenas uma visão do problema, como aponta para um dilema central daquela que deve ser uma ética para a civilização tecnológica. A conciliação entre ser humano e máquina é a chance, portanto, para a revisão de nossas construções históricas e, da minha perspectiva, essa é a principal vantagem dessa reflexão e de sua problematização filosófica – tal como o texto em questão o faz.

REFERÊNCIA

BENGOETXEA, J. B. Tecnologías para una sociedad abierta posthumana. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 44, n. 1, p. 177-200, 2021.

Recebido: 09/10/2020

Aceito: 13/10/2020

O CONATUS IMAGINATIVO EM ESPINOSA: A PRODUÇÃO DA CONTINGÊNCIA E DA IDEIA DE FINALIDADE


Juarez Lopes Rodrigues¹

Resumo: O escopo deste artigo é explicitar a lógica da produção das paixões, através do *conatus* imaginativo em Espinosa. Essa lógica envolve a compreensão dos afetos primitivos de alegria, tristeza e desejo que irão compor as paixões pelas quais somos determinados a pensar e agir, e, ao mesmo tempo, produzem a ilusão da liberdade de escolha indeterminada. Será possível observar como essa lógica do *conatus* imaginativo, ao sofrer a *flutuação do ânimo*, produzirá as modalidades de contingente e possível, que são responsáveis pela ilusão da escolha indeterminada, isto é, da vontade livre. Tentar-se-á demonstrar que a experiência da liberdade como poder dos contrários pela qual os homens acreditam determinar os fins pelos quais o apetite/desejo se modifica em paixões reduz-se à experiência da *flutuação do ânimo*. Essa ilusão da liberdade indeterminada surge, porque os homens desconhecem a sua essência (*conatus*) de maneira adequada, fato que os leva a identificar as causas eficientes da produção dos afetos como causas finais.

Palavras-chave: Liberdade. Paixões. Afetos. Possível. Contingente. Espinosa.

INTRODUÇÃO

Após a exclusão da ideia de faculdades da mente, realizada pela Parte II da *Ética*,² Espinosa irá realizar, na Parte III, uma análise do *conatus*,³ isto é,

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-5281-0916> E-mail: juarez_rodrigues@hotmail.com

² A recusa de Espinosa em admitir a existência de faculdades incondicionadas decorre da identificação que ele realiza entre a ideia e a volição, nas Proposições 48 e 49 da Parte II da *Ética*. Sobre isso, veja-se RODRIGUES (2014, p. 89-116).

³ Neste artigo, nós nos limitaremos a realizar uma análise da dimensão imaginativa do *conatus* enquanto produz ideias inadequadas, isto é, enquanto é externamente determinado pela ordem comum da natureza. No entanto, há também a dimensão racional enquanto a mente produz ideias adequadas, isto é, enquanto a mente é internamente disposta a compreender a ordem necessária da natureza. Assim, não entendemos por *conatus* imaginativo uma dimensão facultativa dessa potência, mas a constância em que o indivíduo é maximamente imaginativo. É importante lembrarmos que, para Espinosa, os três gêneros de conhecimentos são sempre simultâneos.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.14.p205>



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

da nossa essência singular enquanto interage com as causas externas, através do encontro fortuito com as coisas exteriores. É através dessa interação que compreendemos o surgimento dos afetos humanos e a maneira pela qual o *conatus* imaginativo produz a ilusão da liberdade de escolha. Por conseguinte, veremos que todas as nossas operações, no âmbito imaginativo, são determinadas pela maneira como somos afetados através de nossa interação com a ordem comum da natureza,⁴ a qual produz as ideias de contingência e possível. Espinosa propõe uma ciência dos afetos pela qual considera que as ações e apetites humanos seguem de seu *conatus*, tal como a ciência matemática pode deduzir de maneira certa todas as linhas, planos e corpos. É através da compreensão dos nossos apetites, afetos e desejos que compreenderemos o nosso estado de passividade em relação às causas exteriores e a produção da ideia de finalidade e de livre escolha, ilusão oriunda da ideia de livre arbítrio.

1 AS DETERMINAÇÕES PASSIONAIS DO CONATUS

Ao construir geneticamente, a partir das noções comuns da razão, a sua teoria das paixões, Espinosa nos mostra como no homem o *conatus* é consciência de si e, enquanto tal, ele é desejo.⁵ Ora, no apêndice da Parte I,

⁴ A noção de ordem é fundamental para compreendermos a Ética de Espinosa, pois, em sua filosofia, todas as coisas são produzidas por Deus e seguem necessariamente da natureza divina. Espinosa distinguirá essa ordem concebida pelo intelecto, isto é, a *ordem necessária da natureza*, daquela ordem concebida pela imaginação, isto é, a *ordem comum da natureza (comuni naturae ordine)*, na qual habitam o contingente e o possível. Desse modo, tudo o que existe é necessário e determinado, porém, esse conhecimento não garante que possamos conhecer o nexo infinito de causas. Por esse motivo, o contingente e o possível somente podem ser pensados imaginativamente, pois não possuem lugar numa filosofia determinista. Por conseguinte, a privação de conhecimento da causalidade real dos acontecimentos nos insere na ordem imaginativa, isto é, na *ordem comum da natureza*.

⁵ Espinosa afirma, na P9 da Parte III, que a mente, seja na adequação, seja na inadequação, se esforça para perseverar em seu ser, por uma duração indefinida, e é cônica deste seu esforço (*conatus*). Logo, toda análise para compreendermos as ações e os afetos humanos deve ser pensada a partir da simultaneidade das causas e dos efeitos que constituem a essência e a existência dos homens, conforme afirma o escólio da Proposição: “Este esforço, quando referido à só Mente, chama-se Vontade; mas quando é referido simultaneamente à Mente e ao Corpo chama-se Apetite que, portanto, não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação; e por isso o homem é determinado a fazê-lo.” Desse modo, não há nenhuma diferença entre o apetite e o desejo, senão pelo fato de que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cônicos de seu apetite: “[...] o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência.” É por isso que o desejo receberá uma reformulação na Definição geral dos afetos que encerra a Parte III: “O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer (agir) algo por uma dada afecção *sua* qualquer.” Porém, um detalhe importante é que Espinosa não definiu o desejo dessa forma, anteriormente, porque o homem pode não ter a consciência de seu apetite (ideia da ideia das afecções do corpo) e, no entanto, o apetite permanecerá o mesmo (ideia das afecções e afecções do corpo).

Espinosa já afirma ser admitido por todos que os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disso conscientes. A ilusão da liberdade é denunciada por Espinosa como uma decorrência, embora imaginária, do próprio funcionamento do *conatus*, pois a consciência das volições e dos seus apetites (desejos) surge através do signo da utilidade e seus objetivos são perseguidos através da ideia de finalidade. No entanto, os homens desconhecem as causas pelas quais eles são dispostos a apetecer e a querer, pois desconhecem a lógica que envolve a produção das paixões humanas:

Ora, a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, certamente não inteligimos nada outro senão que um homem, por ter imaginado as comodidades da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. Por isso, a habitação, enquanto considerada como causa final, nada outro é que este apetite singular, que na realidade é causa eficiente, considerada como primeira porque os homens comumente ignoram as causas de seus apetites. (ESPINOSA, 2015, EIV Prefácio, p. 375).

Nesse exemplo da habitação do Prefácio da Parte IV, Espinosa aborda o processo de ilusão da escolha. Ao tomarmos consciência de nossos apetites, isto é, quando conhecemos os nossos desejos, podemos compreender como nos determinamos a realizar as escolhas pelas quais somos determinados. Tomar consciência dos nossos desejos, num primeiro momento, é conhecer os nossos apetites, isto é, a causa pela qual fazemos algo e experimentamos as ações e paixões, tal como Espinosa (2015, p. 381) enfatiza, na definição 7 da Parte IV: “Por fim, por causa do qual fazemos algo, entendo o apetite.” Todavia, conforme Espinosa demonstra, no exemplo da habitação, ao conhecermos adequadamente o apetite, não o entendemos mais como causa primeira de nossas ações e paixões, mas como um efeito determinado, o qual é a causa eficiente dos pensamentos, ações e paixões.

Ora, apesar de o apetite não ser a causa primeira, ele é o motivo pelo qual somos determinados a perseguir uma finalidade. É através do amor que podemos identificar o motivo pelo qual fazemos algo, segundo aponta

Ora, se Espinosa explicasse o desejo pelo apetite, então o desejo dependeria do apetite e ocorreria uma tautologia ($A = A$), já que apetite e desejo são o mesmo. Para compreender todos os esforços do homem, tais como apetite (esforço da mente e do corpo), vontade (esforço da mente somente), desejo (consciência do esforço da mente e do corpo (apetite)) e ímpeto (esforço do corpo somente), o filósofo define o desejo, de modo que a causa dele esteja englobada em sua essência.

Matheron (1988, p. 93): “[...] o amor confere imediatamente uma estrutura finalista à nossa conduta e a nossas obras.” Assim, tudo aquilo que uma vez nos deleitou tenderemos a percebê-lo o mais vivamente possível, isto é, a fazer a coisa existir atualmente. É através da imaginação que reproduzimos o passado, quando ele está ausente, ou imaginamos o futuro no qual o passado será reproduzido novamente, caso estejamos privados no presente das coisas que amamos. Tal é o caso do exemplo da habitação, porque as comodidades que deleitaram o indivíduo excitaram o seu apetite a reproduzir os meios que possibilitam a construção da habitação.

Contudo, não temos consciência dos estímulos que determinaram o deleite das comodidades, mas apenas consciência do apetite (desejo) que nos aparece como finalidade da ação. De fato, a ideia de habitação surge como um desejo a cujas causas não conseguimos remontar, pois ignoramos as condições. Conforme observa Matheron, a consciência do apetite (desejo) acarreta a impressão de ter descoberto uma causa primeira, o que possui dois desdobramentos:

Há, por um lado, o agente que surge para ele mesmo como incondicionado, ele se estima livre. Há, por outro lado (pois é necessário, apesar de tudo, assinalar um motivo para nossa escolha) a causa final, ou seja, o objeto mesmo desejado que, como se ele preexistisse de maneira misteriosa a sua própria realização, parece inclinar a vontade livre do agente por uma espécie de atração que ele exerceria sobre ela. (MATHERON, 1988, p. 104).

Matheron observa que essa crença não implica nenhuma teoria filosófica particular sobre a natureza do livre-arbítrio, seja aquela da indeterminação da vontade, seja sobre a determinação do bem. O que Espinosa descreve é a infraestrutura comum a todas as doutrinas: “[...] todas, ou quase todas, repousam sobre a hipótese de um sujeito ao mesmo tempo *livre* e sensibilizado ao *apelo dos valores*.” (MATHERON, 1988, p. 105). O erro consiste em crer que exista uma qualidade intrínseca nas coisas, a qual lhes pertenceria essencialmente e deveria ser reconhecida como tal por todos os homens, e não em suas relações momentâneas ao nosso organismo individual. As coisas são vistas, dessa maneira, como atraentes, e nós as amamos, porque elas são representadas como bens em si mesmos.

O desejo, essência mesma do homem enquanto é determinado a fazer alguma coisa, torna-se paixão toda vez que o que segue dessa essência não segue

unicamente dela; ele se deixa orientar pelo exterior, por meio das deformações que sofremos através das impressões sensíveis. Assim, desde que um organismo se torna capaz de suportar as variações passivas pelas quais o desejo se especifica, percebendo quer um aumento, quer uma diminuição de sua potência, a mente percebe a diferença entre esses dois estados e a passagem de um para outro.⁶ Além desses dois estados de consciência, há um estado neutro no qual as alterações percebidas pelo indivíduo são puramente representativas, sem qualquer nuance afetiva particular, conforme o primeiro postulado da Parte III da *Ética*: “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e também de outras que não tornam sua potência de agir nem maior nem menor.” (ESPINOSA, 2015, p. 237). Os afetos primitivos dos quais todos os outros serão derivados são percebidos, quando há uma variação que diminui ou aumenta a potência de agir do corpo, isto é, as afecções percebidas ou contrariam ou favorecem a sua capacidade de agir mais rápida ou mais lentamente, de perceber mais ou menos obstáculos ou exercer as suas funções da melhor maneira. Visto que a mente e o corpo são um só e o mesmo indivíduo, “[...] o que quer que aumente ou diminua a potência de agir de nosso Corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente.” (ESPINOSA, 2015, EIII P11, p. 255).

Conforme acrescenta Matheron, paralelamente, as ideias dessas variações “negativas” diminuem e contrariam a potência de pensar da mente: “[...] elas a distanciam do estado que seria o seu se, da ideia clara e distinta da essência de seu corpo, ela pudesse pela ajuda de seus próprios recursos deduzir (e produzir) suas próprias modificações.” (1988, p. 96). As paixões “negativas” da mente fazem obstáculo ao esforço da mente humana de compreensão de sua própria origem e natureza; tal é, para Espinosa, o sentido pleno da tristeza (*tristitia*). Por outro lado, as variações “positivas” ocorrem, quando aumentam e favorecem a potência de agir do corpo, na medida em que são atenuadas as deformações anteriores, assim proporcionando ao corpo o seu melhor funcionamento possível. Por isso, na alegria (*laetitia*), os estados mentais favorecem também a mente a pensar, tornando-a mais apta a deduzir as suas próprias ideias e, no limite, compreender as suas próprias ações: “Assim, por

⁶ Na definição geral dos afetos, Espinosa especifica que não se trata de uma objetivação de valores: “Porém, é de notar que, quando digo uma força de existir maior ou menor do que antes, não entendo que a Mente compara a constituição presente do Corpo com a passada, mas que a ideia que constitui a forma do afeto afirma algo sobre o corpo que na verdade envolve mais ou menos realidade do que antes.” (ESPINOSA, 2015, p. 367).

Alegria, entenderei na sequência a paixão pela qual a Mente passa a uma maior perfeição. Por tristeza, a paixão pela qual ela passa a uma menor perfeição.” (ESPINOSA, 2015, EIII P11 esc., p. 257).

Assim entendidas, alegria e tristeza são paixões que representam um progresso de consciência sobre os estados diferenciados do próprio corpo. Observamos justamente que, nos corpos mais complexos, são orientações que conduzem os *conatus* dos indivíduos a uma sobrevivência mais consciente sobre o seu instinto de conservação. O *conatus*, em seu esforço de atualização e perseverança na existência, conduzirá o indivíduo a prolongar toda excitação alegre e a evitar toda excitação triste, ou seja, ele buscará o prazer e fugirá da dor.

Entretanto, o amor (*amor*) e o ódio (*odium*) correspondem a uma nova etapa, pois pressupõem uma nova diferenciação corporal e um novo progresso da consciência. O amor e o ódio são os próprios afetos de alegria e tristeza conjuntamente à ideia de causa exterior (ESPINOSA, 2015, EIII def. 1 e 2, p. 343-345). O ódio pressupõe a memória, e o amor, além desta, pressupõe implicitamente a possibilidade de imaginar uma coisa que não está realmente presente, o que constatamos somente em organismos mais complexos. Pelo fato de tendermos a prolongar tanto quanto possível uma excitação alegre que nos afeta ou afetou, facilmente compreendemos a ligação entre o amor e a conservação das imagens: “A Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do Corpo.” (ESPINOSA, 2015, EIII P12, p. 259).

Todavia, é sempre bom ressaltar que a excitação gerada pelas coisas que imaginamos indica mais os afetos do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos. Essa ligação entre as imagens é ainda mais excitada, quando somos afetados por imagens que nos entristecem, pois resistimos a essas variações desfavoráveis que diminuem a potência do *conatus*. Assim, tentamos retornar ao estado anterior à aparição das imagens, excluindo as coisas presentes ou ausentes que causam a tristeza: “Quando a Mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do Corpo, esforça-se, o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas.” (ESPINOSA, 2015, EIII P13, p. 259). O *conatus* sempre resistirá à tristeza, tentando viver ou reviver o maior número possível de imagens alegres, seja de coisas presentes, seja de ausentes.⁷ O tempo surge como elemento fundamental para os indivíduos que

⁷ Conf. P36 da Parte III: “Quem recorda de uma coisa com que se deleitou uma vez deseja possuí-la com as mesmas circunstâncias em que pela primeira vez deleitou-se com ela” e Escólio: “Esta Tristeza, enquanto concerne à ausência do que amamos, chama-se Saudade (*desiderium*).” (ESPINOSA, 2015, p. 295).

podem experimentar os afetos de amor e ódio, porque ele pode ampliar o seu campo perceptivo para além das sensações imediatas e nos representar as coisas ausentes, mas que poderão estar disponíveis no futuro.

Quando imaginamos, submetidos apenas à ordem comum da natureza, não conseguimos explicar a origem real da fascinação que os objetos amados exercem sobre nós. Temos consciência de desejá-los, porque os amamos e porque eles são causa de alegria. Mas não sabemos o porquê, já que não conhecemos a verdadeira natureza do *conatus*, nem das coisas exteriores que nos afetam. Acreditamos que somos livres para amar os objetos com os quais entramos em relação e também que eles possuem valores objetivos, isto é, que eles merecem e possuem valores intrínsecos que os tornam dignos de serem conquistados, de modo que os representamos como um bem em si mesmo.

A mesma lógica é válida para os objetos que nos afetam de tristeza e consequentemente serão odiados e evitados ou aniquilados, porque serão considerados como um mal em si mesmos. No entanto, tanto os afetos de amor quanto os de ódio dependem da memória corporal e da maneira como eles foram concatenados, porque, “[...] se o Corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a Mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros.” (ESPINOSA, 2015, EII P18, p. 169). Espinosa demonstra que, submetidos à ordem comum da natureza, não escolhemos o modo como seremos afetados, mas somos afetados conforme as imagens e os traços corporais foram impressos em nosso corpo. E, apesar de relacionarmos a alegria ou tristeza aos objetos externos, cumpre enfatizar que as variações afetivas dependem mais daquilo que está “em nós”, isto é, da constituição do corpo próprio, do que da natureza dos corpos externos.

Porém, as associações entre a memória corporal e os objetos externos que nos afetam na ordem comum ganham uma dimensão sem limites definidos, já que “[...] qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de Alegria, Tristeza ou Desejo.” (ESPINOSA, 2015, EIII P15, p. 261). As variações afetivas são concatenadas na memória simultaneamente com as afeções e ideias das coisas externas que não aumentam e nem diminuem a potência do *conatus*. Visto que as concatenações foram ordenadas conforme o corpo foi afetado pelo encontro com os corpos externos na ordem comum, quando a mente se depara com um afeto neutro, ele pode estar encadeado com outro alegre ou triste na memória. Por esse motivo, a mente pode negligenciar a verdadeira causa de sua paixão: “Só por termos contemplado uma coisa com um afeto de

Alegria ou Tristeza de que ela própria não é a causa eficiente, podemos amá-la ou odiá-la.” (ESPINOSA, 2015, EIII P15 cor., p. 263).

Logo, mesmo sem razão para a variação afetiva, a mente ignorante da verdadeira causa eficiente do afeto atribui àquela coisa a variação afetiva, concatenando a afecção como causa eficiente. Ao atribuir a uma coisa um afeto de amor ou ódio de que ela própria não é a causa eficiente, a mente atribui à coisa a causa do seu estado afetivo, gerando a ideia de simpatia (*Sympathiâ*) ou antipatia (*Antiphathiâ*). Espinosa acrescenta que esses afetos também podem ser atribuídos às coisas que produzem variações afetivas apenas por terem algo semelhante aos objetos que costumam afetar-nos com aqueles afetos. Nesse momento, essa lógica de transferência afetiva depende apenas da mente e da ordem comum da natureza, isto é, dos acasos dos encontros conjuntamente com a memória corporal.

Entretanto, a transferência afetiva que é atribuída, quando a própria coisa não é causa eficiente, mas por acidente, também poderá ocorrer quando a própria coisa é causa eficiente de afetos contrários: “Se imaginarmos uma coisa, que costuma nos afetar com um afeto de Tristeza, ter algo semelhante a outra, que costuma nos afetar com um igualmente intenso afeto de Alegria, nós a odiaremos e a amaremos simultaneamente.” (ESPINOSA, 2015, EIII P15, p. 265). Essa constituição da mente, derivada de dois afetos contrários, Espinosa denomina *flutuação do ânimo* (*fluctuatio animi*). O filósofo a identifica com a dúvida cognitiva (*dubitatio*), isto é, com o surgimento de imagens e afecções contrárias, pelas quais o indivíduo hesita a respeito de qual ação ou ideia deve ser tomada, sendo que tal variação afetiva pode ser mínima (ceticismo) ou máxima (indecisão). Não há uma diferença de natureza entre a *fluctuatio* e a *dubitatio*, mas apenas de grau, isto é, segundo o mais ou o menos. Em ambos os casos, tal como no exemplo do menino no escólio da P44 da Parte II⁸, a *flutuação da imaginação* não contempla nenhuma afecção em ordem,

⁸ “Suponhamos, pois, um menino que pela primeira vez ontem pela manhã tenha visto Pedro, ao meio-dia Paulo e ao entardecer Simeão, e que hoje de novo pela manhã tenha visto Pedro. Pela Proposição 18 desta parte é patente que tão logo veja a luz matutina, imaginará o sol percorrendo a mesma parte do céu que no dia anterior, ou seja, um dia inteiro, e simultaneamente com o amanhecer imaginará Pedro, com o meio-dia Paulo e com o entardecer Simeão, isto é, imaginará a existência de Paulo e de Simeão com relação ao tempo futuro; e pelo contrário, se ao entardecer vir Simeão, relacionará Paulo e Pedro ao tempo passado, a saber, imaginando-os simultaneamente com o tempo passado; e isto com tanto mais constância quanto com mais frequência os tenha visto nessa ordem. Porque, se acontece alguma vez de num outro entardecer ver Jacó em lugar de Simeão, então no dia seguinte imaginará com o entardecer ora Simeão, ora Jacó, mas não a ambos em simultâneo; pois supõe-se que viu no período da tarde só um deles, não ambos em simultâneo. E assim a sua imaginação flutuará e com o futuro entardecer imaginará ora um, ora outro, isto é, não contemplará nenhum certamente, mas ambos

porém, todas surgem como possíveis, produzindo a ideia de contingência, independentemente do tempo presente, passado ou futuro a elas associado.

Espinosa enfatiza ainda que essa *flutuação do ânimo* não ocorre apenas quando a dúvida está presente ou quando associamos um afeto a uma coisa acidentalmente, mas “no mais das vezes”, quando somos afetados pelo mesmo objeto. Assim, um mesmo objeto pode ser causa eficiente e não acidental de múltiplos e contrários afetos, ou seja, haverá uma transferência afetiva de amor ou ódio ao mesmo e único objeto. Devido à complexidade do corpo humano, ele pode afetar e ser afetado de variadas maneiras por um só e mesmo corpo ou objeto e vice-versa, além de que um objeto também poderá afetar de muitas e diversas maneiras uma só e a mesma parte do corpo, compondo o que Chauí (2016, p. 636, nota 35) denomina um “sistema das afecções corporais”.

Qual é o prejuízo atribuído à *flutuação do ânimo* em relação à *flutuação da imaginação*, além de serem fonte de dúvidas cognitivas e oscilações afetivas? Enquanto a *flutuação da imaginação* produz a ideia de contingência, independentemente do tempo a ela associado, através da ideia de possível, a *flutuação do ânimo* pode contribuir para a produção da *flutuação da imaginação*. Dessa forma, a *flutuação da imaginação*, isto é, a cognitiva ligada à contingência e ao possível, pode ser desencadeada pela *flutuação do ânimo*, ou seja, afetiva, já que é um estado em que o indivíduo está perturbado e precisa decidir sobre qual ação ou ideia ele deve tomar.⁹ Conforme acrescenta Chauí (2016, p. 335):

Da mesma maneira, também o ânimo flutua sob a ação de afetos contrários simultâneos e essa flutuação afetiva é mais intensa do que a cognitiva, pois poderá desencadear efeitos cognitivos, isto é, a contrariedade dos afetos atuará sobre a dúvida quanto aos acontecimentos.

Quando o menino percebe que a regularidade entre os passantes foi quebrada, a sua imaginação flutua a ponto de conceber o passado, o presente ou o futuro como contingentes.

contingentemente como futuros. E esta flutuação da imaginação será a mesma se for a imaginação das coisas que contemplamos da mesma maneira com relação ao tempo passado ou ao presente, e consequentemente imaginaremos como contingentes as coisas relacionadas tanto ao tempo presente quanto ao passado ou o futuro.” (ESPINOSA, 2015, EII P44 esc., p. 207-209).

⁹ “Por afetos contrários entenderei na sequência, os que arrastam os homens em sentidos diversos, ainda que sejam do mesmo gênero, como a gula e a avareza, que são espécies de amor; e eles não são contrários por natureza, mas por acidente.” (ESPINOSA, 2015, EIV def. 5, p. 379-381).

No entanto, o passado e o futuro são apenas dimensões internas do presente,¹⁰ por isso, quanto mais *flutuações do* ânimo existirem no tempo presente, maior será a necessidade de retornar ao passado ou imaginar o futuro. Em outras palavras, a contingência e a contrariedade dos afetos no presente incitam o *conatus* a reviver ou a projetar afetos vividos e concatenados em sua memória: “O homem, a partir da imagem de uma coisa passada ou futura, é afetado pelo mesmo afeto de Alegria ou Tristeza que a partir da imagem de uma coisa presente.” (ESPINOSA, 2015, EIII P18, p. 267).

Impossibilitado de contemplar com alegria a presença de Jacó, pois a sua imagem excluiu a presença da imagem de Simeão que o tornava alegre, o menino irá aguardar a possibilidade de revê-lo contingentemente no futuro. Caso não seja possível em breve, ele vai reviver os momentos nos quais houve a oportunidade de encontrá-lo, já que a variação afetiva é a mesma, independentemente do tempo a ela relacionado. Conforme observa Matheron (1988, p. 127), “[...] uma imagem é sempre uma imagem e, enquanto nós nos limitamos a considerá-la nela mesma, o sentimento que lhe é ligado permanece invariável.” Espinosa afirma que, durante o tempo em que o homem é afetado pela imagem de alguma coisa, ele contemplará a coisa como presente, embora ela não exista (ESPINOSA, 2015, EII P17, p. 165). Essa imaginação das coisas não existentes é aquela associada em sua memória, que pode ser tanto passada quanto futura, dependendo da imagem do tempo a ela associada. A diferença dos tempos, quando é apenas imaginada, leva a mente ao sentimento da contingência das coisas e à incerteza sobre o desenrolar dos fatos.

2 A ILUSÃO DA CONTINGÊNCIA AFETIVA

Alquié enfatiza a força que a imaginação exerce sobre nosso conhecimento da realidade, pois ela é aquilo que nos é mais essencial, o nosso

¹⁰ A ilusão da contingência produzida pelo conhecimento imaginativo entre os modos finitos ocorre, porque não conseguimos perceber a ideia de uma sucessão necessária, isto é, da *ordem necessária da natureza* que sustenta a duração ou existência das coisas particulares. Assim, a ligação entre passado, presente e futuro é descontínua, não conseguimos perceber as causas que produzem ou excluem um determinado modo na existência. Espinosa define a contingência pelo desconhecimento das causas de produção de determinadas coisas singulares, isto é, pela ausência ou dúvida em relação à determinação: “Chamo contingentes as coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção à só essência delas, nada encontramos que ponha necessariamente sua existência ou que necessariamente a exclua.” (ESPINOSA, 2015, EIV def. 3, p. 379). Conforme observa Israel, a contingência se inscreve numa certa forma temporal, que não é nada além da duração imaginada: “O tempo e a contingência são duas abstrações que derivam do mesmo processo imaginativo, o qual oculta a maneira pela qual os modos dependem da substância.” (2001, p. 94).

instinto básico de conservação: “Vemos que, para Espinosa como para todos os cartesianos, a imaginação e a percepção, consideradas nelas mesmas e tal como elas se oferecem a nossa consciência, são indiscerníveis.” (ALQUIÉ, 1981, p. 200). Segundo Espinosa, a imaginação não é uma faculdade pela qual representamos um objeto ausente e que sabemos ausente. De fato, imaginando, tendemos a crer que a imagem é real, tal como acontece nos sonhos ou na alucinação. Quando imaginamos, a constituição do corpo pode se encontrar da mesma maneira, quer na presença, quer na ausência do objeto. As sensações e imagens formadas pelo encontro com os corpos ou suscitadas pela memória são puramente subjetivas e exprimem o estado momentâneo em que o corpo se encontra.

Valendo-se do exemplo de Espinosa, quando Paulo percebe Pedro, a ideia que Paulo tem de Pedro não representa somente Pedro, mas o estado atual do corpo de Paulo. Ao perceber Pedro, Paulo tem a impressão que esse objeto é Pedro, mas essa percepção é gerada pelo corpo de Paulo, afetado pela presença de Pedro. Tal como acrescenta Alquié: “Assim, para Espinosa como para todos os cartesianos, nós estamos no conhecimento sensível fechados em nós mesmos.” (1981, p. 201, n. 1). Isto é, quando estamos em estado de passividade, não existe um “fora de nós”¹¹, estamos determinados externamente e somos causa apenas parcial daquilo que percebemos. De fato, pensar uma coisa como passada é imaginar a forma como fomos afetados, enquanto pensá-la como futura é imaginar que essa ocorrência poderá novamente se repetir. Assim, podemos ver novamente aquilo que vimos ou ver aquilo que poderemos rever; podemos nos revigorar com aquilo que nos revigorou ou revigorará; podemos nos lesar com aquilo que nos lesou ou lesará etc. (ESPINOSA, 2015,

¹¹ Como observa Jaquet, o modo é um lugar de trocas entre interior e exterior, já que ele é perpetuamente afetado. Uma afecção sempre envolve a natureza de nosso corpo e aquela do corpo exterior: “Ela é uma mistura frequentemente confusa de interioridade e exterioridade, de modo que é difícil desembaraçar o que pertence a si e aos outros.” (2017, p. 59). O que primeiramente Espinosa nos mostra é que aquilo que cremos ser interior, na verdade, é exterior. Dito de outro modo, o que nos aparece como uma determinação interior é uma determinação exterior que ignoramos: “Espinosa frustra a ilusão de um sujeito pessoal, de um si imaginário que não é senão alteridade oculta.” (2017, p. 60). Nesse sentido, todas as ideias, julgamentos, esforços e ações que pensamos nos pertencer e que constituem nossos hábitos, lembranças e paixões são fruto de uma intervenção de causas exteriores, pela maneira como somos afetados e as imaginamos. Podemos perceber que, na passividade, não existe um *fora de nós*, justamente porque a exterioridade não se define por aquilo que está *fora de nós*, mas sim de uma interiorização da exterioridade: “A exterioridade não se define, então, necessariamente pelo que está fora de nós, ela está em nós sob a forma da presença dos traços dos corpos que nos afetam.” (2017, p. 61). Espinosa irá nos conduzir ao conhecimento dos afetos, para percebermos como é construída essa imagem de nós mesmos e como nos tornamos dependentes das causas exteriores, para a conservação de nossa potência de agir.

EIII P18 esc., p. 267). Para Espinosa, enquanto imaginamos, afirmamos a existência da coisa, presente ou ausente, desde que o corpo não seja afetado por nenhum afeto que suprima a existência dela.

A memória nasce quando os vestígios são ligados por uma continuidade material e associados pela concomitância produzida no corpo. Observa Drieux (2014, p. 150): “A concatenação, tomada em seu sentido literal, induz efeitos mentais.” Toda e qualquer afecção corporal, entendida como paixão, corresponde na mente a uma afirmação da presença do corpo exterior que consideramos como sua causa. Entretanto, como complementa Drieux, a afecção no presente é solidária de um contexto, pois a afirmação da presença sempre se refere a um contexto determinado. Todo horizonte de espera produzido pela memória se condensa na própria percepção do presente. A memória está mais ligada à produção da imagem do que propriamente à produção da lembrança, porque a memória é inicialmente uma certa regra na produção espontânea das imagens. É justamente essa regra de encadeamentos de imagens que acompanha e determina a percepção das coisas: “O que eu vejo se destaca – ou justamente não se destaca – sobre o fundo do que eu espero a ver, e esse horizonte depende da história de minhas disposições corporais.” (DRIEUX, 2014, p. 150).

Para Espinosa, a percepção não pode ser concebida apenas como recepção das impressões, tal como uma tábula rasa, mas há uma dimensão ativa e interna na produção dos vestígios que concerne a uma multiplicidade de causas que concorrem para a produção da afecção: “Essa causalidade interna ligada à retenção contém também uma dimensão ativa que sugere de instante em instante o que deve ser percebido.” (DRIEUX, 2014, p. 151). Assim, a distinção entre lembrança e percepção atual – passado, futuro ou presente – acontece no sujeito perceptivo e surge a partir do conflito de imagens concorrentes. Quando não há conflito do ânimo ou cognitivo, a percepção permanece no tempo presente, no horizonte de espera, em seu conjunto, isto é, como percepção atual. Portanto, a memória não se relaciona exclusivamente a uma lembrança, mas inicialmente funciona como uma determinação da percepção atual e, mais frequentemente, surge no campo perceptivo, quando o horizonte da espera da percepção atual é desapontado. A frustração diante do momento presente ocasionada pela diminuição de potência (tristeza) induz o indivíduo a buscar nas memórias passadas momentos ou soluções para fugir ou superar o momento de desapontamento.

Desde a P18 da Parte II, Espinosa afirma que a mente percebe, em função de um padrão, e antecipa a repetição dos mesmos acontecimentos que comporão a percepção do tempo, da contingência e do possível:

Apoiando-se sobre os encadeamentos da memória, a mente adquire uma capacidade de imaginar informada, em sentido próprio: projetando um horizonte de espera, os encadeamentos da memória fazem surgir a possibilidade da diferença entre o possível e o real, abrem a dimensão da contingência. (DRIEUX, 2014, p. 154).

Os encadeamentos nos fazem sair da afirmação unilateral da presença do que nos afeta. Nessa perspectiva, as possibilidades de flutuação que são abertas conduzem à estruturação, particularmente temporal, da experiência. Entretanto, a afirmação da presença das afecções presentes, passadas ou futuras é uma necessidade que está ligada à natureza da imagem (afecção) e não a uma simples possibilidade de escolha entre afecções contrárias. A ilusão da escolha produz a ideia de liberdade indeterminada como poder dos contrários, independentemente do tempo associado.

Eis o grande problema de pensar as categorias de contingência e possível: elas são responsáveis pela produção da *flutuação da imaginação* e do ânimo e vice-versa. Quando o *conatus* entra nessa dinâmica, seja ele mais imaginativo, seja mais afetivo, o indivíduo permanece em dúvida em relação aos acontecimentos, principalmente relacionados com o tempo passado ou futuro. Tanto o amor quanto o ódio, pelo fato de estarem associados ao tempo, possuem um caráter ao mesmo tempo retrospectivo ou prospectivo, pois eles são compreendidos com respeito a uma lembrança ou ao desejo de imaginá-los no futuro. Nada impede que esses dois afetos possam ser imaginados sem qualquer nuance afetiva, apenas como experiência vivida ou possibilidade de sua realização. Todavia, o tempo futuro é uma projeção do passado, construída através da ligação das concatenações na memória corporal; assim ele é necessariamente incerto, já que não podemos ter um conhecimento adequado da duração das coisas.

Quanto ao tempo passado, devido à multiplicidade de afecções pelas quais somos constantemente afetados, não podemos senão reter uma pequena parte ou traços na memória. Essa constituição flutuante do corpo e da mente em relação às afecções de alegria e tristeza inconstantes gera novos afetos, tais como a esperança (*spes*) e o medo (*metus*), os quais determinam a ação do *conatus* a duvidar dos acontecimentos quanto às coisas exteriores: “Pois a Esperança é nada outro que a Alegria inconstante originada da imagem de uma coisa futura

ou passada, de cuja ocorrência duvidamos. O Medo, ao contrário, é a Tristeza inconstante originada da imagem de uma coisa duvidosa.” (ESPINOSA, 2015, EIII P18 esc. 2, p. 269). Encarcerada pelas lembranças do passado ou pelas possibilidades do futuro, a mente está suspensa pela dúvida, não pela suspensão de julgamento de um ou outro afeto, mas pela concorrência de ideias contrárias.

Por esse motivo, Espinosa irá afirmar que não pode haver esperança sem medo, nem medo sem esperança.¹² Quando imaginamos os futuros contingentes, isto é, os possíveis, em relação à coisa que amamos, ao mesmo tempo que imaginamos a sua possibilidade, nos alegamos, porém, necessariamente também imaginamos a sua impossibilidade e nos entristecemos. No entanto, esses obstáculos que excluem a presença da coisa amada são também duvidosos e, dependendo da variação afetiva da ideia da coisa amada, a mente excluirá as ideias dos obstáculos que a impedem de pensar na possibilidade de possuir ou conservar a ideia da coisa amada: “O ato de duvidar, de perceber simultaneamente duas ideias contrárias, é o que separa as coisas passadas ou futuras de sua ocorrência, relegando-as assim à categoria de simples possíveis.” (ISRAËL, 2001, p. 143). Nessa linha, a dúvida quanto à ocorrência de algo que nos parece bom produz a *flutuação do* ânimo, porque a esperança de sua possibilidade entra em conflito com o medo de sua impossibilidade. A mente entra num estado de modificação entre dois afetos contrários, isto é, numa “oscilação dinâmica” (ISRAËL, 2001, p. 148), onde momentos de segurança se alternam com momentos de desespero.

A contingência em relação aos acontecimentos passados ou futuros produz a ideia de possível, aqui entendido como paixão da mente submetida aos encontros acidentais na ordem comum da natureza. A dúvida, quer sobre o passado, quer sobre o futuro, produz os afetos de esperança ou medo, que nada mais são do que a ideia de possível em relação ao tempo passado ou futuro. Assim, quando esperamos, isto é, pensamos ser possível possuir ou conservar a coisa amada ou excluir a coisa odiada, nós tememos, pela própria definição da esperança, “[...] o que se opõe à realização do nosso desejo.” (MATHERON, 1988, p. 127). De fato, se o *conatus* se esforça em imaginar o que traz alegria e não em imaginar o que entristece, então ele sempre tentará

¹² Conforme a explicação da Definição dos Afetos: “Com efeito, supõe-se que quem está suspenso pela Esperança e duvida da ocorrência da coisa imagina algo que exclui a existência da coisa futura; por isso se entristece e, conseqüentemente, enquanto está suspenso pela Esperança tem medo que a coisa não ocorra. Quem, pelo contrário, está com Medo, isto é, duvida da ocorrência da coisa que odeia, também imagina algo que exclui a existência da coisa; por isso se alegra e, conseqüentemente, tem Esperança de que não ocorra.” (ESPINOSA, 2015, EIII Def. dos afetos 13 expl., p. 347).

afastar o medo, para permanecer esperançoso dos desenlaces da fortuna, a qual muda sem cessar e de maneira quase sempre imprevisível. A fortuna, que possui uma dupla face – ora favorável, ora desfavorável – somente existe para aquele que está em *conflito de ânimo*, suspenso entre a esperança e o medo.

Conforme observa Marilena Chauí (2016, p. 339), medo e esperança somente serão suprimidos, quando a dúvida acerca dos acontecimentos for suprimida: “[...] ainda que permaneça insuperável o sentimento de contingência – a incerteza quanto ao curso das coisas singulares.” Nesse sentido, suprimida a dúvida desses afetos, outros afetos serão produzidos a partir da imagem alegre ou triste de uma coisa que tínhamos ou esperávamos: quando nosso esforço tem êxito, da esperança liberada do medo produz-se a segurança (*securitas*), porém, quando o esforço fracassa, do medo liberto da esperança produz-se o desespero (*desperatio*). Chauí (2016, p. 339) acrescenta que, apesar de a tendência em imaginar seja a de priorizar as coisas no presente, “[...] esse presente em si mesmo é um vazio (o evento será ou já foi) preenchido pelos afetos, que presentificam o que ainda não é ou o que já não é.” Entretanto, a ausência de dúvida nesses afetos derivados não significa presença da certeza: “[...] simplesmente a imaginação traz o passado e o futuro para o presente, excluindo imagens de tudo quanto possa impedir essa presença, mas sem qualquer garantia de que o contrário não teria sido possível, uma vez que tudo é experimentado como contingente.” (CHAUÍ, 2016, p. 340).

Chauí enfatiza ainda que essa presentificação, que não elimina a contingência, é mais evidente, quando sentimos o alívio ou a aflição que a imagem da *flutuação do ânimo* causou, quando a retomamos, isto é, a presentificamos pelos afetos de gozo (*gaudium*) ou de remorso (*conscientia morsus*): “O Gozo, ademais, é a Alegria originada da imagem de uma coisa passada, de cuja ocorrência duvidáramos. O remorso, enfim é a tristeza oposta ao gozo.” (ESPINOSA, EIII P18 esc. 2, p. 269). É importante notar que o gozo ou júbilo pode aumentar subitamente as nossas esperanças, enquanto o remorso pode diminuí-las, aumentando o medo em relação ao desenrolar dos fatos, na ordem comum da natureza.

Qual é o problema de o menino imaginar como um futuro contingente, isto é, como possível, ocorrer novamente a ordem dos passantes? O problema é que o menino não sabe que está imaginando, então, ele acredita que as coisas são contingentes por natureza: instala-se a *flutuação do ânimo*. No entanto, a imaginação em si mesma não é fonte de erros, mas erramos, quando não possuímos a ideia que exclui a presença das coisas que imaginamos. O problema

é negligenciarmos o presente, porque estamos enclausurados no passado ou presos *dentro de nós*, projetando um futuro possível que reproduzirá cadeias de afecções passadas. A alegria passada ou futura torna-se a válvula de escape para o *conatus* fugir das tristezas ou conflitos do ânimo que estão presentes. Conforme salienta Alquié (1981, p. 311), negligenciamos a nossa experiência direta: “Já que, estritamente falando, não temos jamais a experiência direta senão de nosso presente e podemos considerar que passado e futuro são somente, para nós, imaginados.” Ainda que o presente também seja apenas imaginado, é ele que nos proporciona uma multiplicidade de novas experiências alegres e a possibilidade de conservar aquilo que é mais útil ao homem: a potência do corpo em afetar e ser afetado.¹³

Entretanto, a derivação de afetos desencadeada pela identificação do objeto amado acompanha e completa a derivação por transferência afetiva (MATHERON, 1988, p. 143). A origem da identificação é bastante simples: “Quem imagina aquilo que ama ser destruído se entristecerá; porém se alegrará se o imagina ser conservado.” (ESPINOSA, 2015, EIII P19, p. 269). Há uma identificação do *conatus* com a coisa que é causa de amor, pois ele se torna o esforço de imaginar o mais vivamente possível a coisa amada, já que toda imagem que põe a existência dela o favorece pela alegria que ela causa. O *conatus*, isto é, o desejo torna-se dependente da alegria proporcionada pela imagem da coisa amada presente ou ausente: *o seu aumento de potência, isto é, a sua alegria depende apenas das causas exteriores*.

Logo, quando o objeto amado está sob ameaça, mobilizaremos os recursos para defendê-lo e, caso ele escape de todas as ameaças, nós nos alegraremos por isso, como se nós mesmos estivéssemos em perigo. Há uma identificação entre o *conatus* do amante e da coisa amada, e Espinosa é muito preciso em definir o amor como a alegria conjuntamente à “ideia” da causa externa.¹⁴ A mera imagem da coisa amada é suficiente para que o afeto de

¹³ Espinosa ressalta (2015, EIV P38, p. 439): “É útil ao homem o que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o Corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras; e, inversamente, é nocivo o que torna o Corpo menos apto a isto.”

¹⁴ Espinosa afirma que a vontade do amante em unir-se à coisa amada não exprime a essência do amor, mas apenas uma propriedade: “Mas cumpre notar que, quando digo ser uma propriedade no amante unir-se pela vontade à coisa amada, não entendo por vontade o consentimento ou a deliberação do ânimo, ou seja, o decreto livre, nem tampouco o Desejo de unir-se à coisa amada, quando ela está ausente, ou de perseverar na presença dela, quando está lá; pois o amor pode ser concebido sem este ou aquele Desejo; por vontade, todavia, entendo o Contentamento que se dá no amante diante da presença da coisa amada e que corrobora, ou pelo menos fomenta, a Alegria do amante.” (ESPINOSA, 2015, EIII, Definição dos afetos 6 expl., p. 343-345).

alegria se manifeste em amor, uma vez que o amor ou contentamento pela imagem da coisa é anterior ao desejo, isto é, ao apetite de unir-se à coisa.

Porém, há também a contra-identificação do *conatus* ao objeto odiado: “Quem imagina aquilo que odeia ser destruído se alegrará.” (ESPINOSA, 2015, EIII P20, p. 271). Tanto a identificação quanto a contra-identificação dos objetos amados ou odiados são complexificadas, quando esses objetos também possuem sentimentos. Assim, imaginar o objeto amado alegre é imaginar que a sua conservação está mais assegurada que antes, e imaginá-lo triste é imaginar que a sua perda pode estar próxima. Segundo Espinosa, as variações afetivas dessas identificações são proporcionais às variações afetivas que experimenta a coisa amada (ESPINOSA, 2015, EII, P21, p. 271). Por sua vez, essas variações afetivas são também transferidas para os objetos que imaginamos causar alegria ou tristeza no objeto amado (ESPINOSA, 2015, EIII P22, p. 273). Por outro lado, na contra-identificação surge a inveja (*Invidia*): nós nos alegramos com a tristeza do ser odiado e nos entristecemos com a sua alegria, odiamos o que o alegra e amamos o que o entristece (ESPINOSA, 2015, EIII P23 e 24, p. 273-275). É importante observar que todos esses afetos são derivados, porque tentamos imaginar os afetos que os outros seres possuem em relação a nós ou à coisa amada ou odiada submetidos ao acaso dos encontros na ordem comum da natureza.

3 A ILUSÃO DA IDEIA DE FINALIDADE

A ilusão da contingência originada pela ideia de possíveis contrários encobre a ação necessária do *conatus*, na produção imaginativa. A identificação do *conatus* com o objeto amado conjuntamente com a ideia de contingência produzirão todos os meios possíveis para conservar o objeto amado e afastar aquele odiado: “Esforçamo-nos para afirmar de nós e da coisa amada tudo que a nós ou a ela imaginamos afetar de Alegria; e, ao contrário, negar tudo que a nós ou a ela imaginamos afetar de Tristeza.” (ESPINOSA, 2015, EIII P25, p. 277). A imaginação produz um universo de possíveis pelos quais, ilusoriamente, acreditamos nos conservar conjuntamente com a coisa amada. No entanto, pela própria inadequação da duração das coisas sob a ordem comum da natureza, também imaginamos os possíveis que excluem a possibilidade daquilo que odiamos em participar desse mundo imaginário: “Esforçamo-nos para afirmar da coisa que odiamos tudo que imaginamos

afetá-la de Tristeza e, ao contrário, negar o que imaginamos afetá-la de Alegria.” (ESPINOSA, 2015, EIII P26, p. 277).

Fechado em si mesmo e alienado pela construção de seu imaginário, facilmente o homem estima além da medida a si e à coisa amada e, inversamente, aquém da medida à que odeia. Essa imaginação, quando diz respeito ao próprio homem que se estima além da medida, é Soberba (*Superbia*), e o filósofo a classifica como uma espécie de delírio: “[...] porque o homem sonha de olhos abertos poder todas as coisas que alcança pela só imaginação e que por isso contempla como se reais, e com elas exulta durante o tempo em que não pode imaginar outras que excluem a existência destas e limitam sua própria potência de agir.” (ESPINOSA, 2015, EIII P26 esc., p. 277). A potência de agir do homem é limitada, porque a *flutuação da imaginação* e do ânimo entre aquilo que é possível e aquilo que limita a sua possibilidade conduz o homem à inação, isto é, a permanecer na passividade e a acreditar que constrói o seu mundo imaginário livremente. As causas eficientes da produção das ideias de possíveis são imaginadas como causas finais. O homem planeja um destino, e todos os meios para atingi-lo tornam-se a finalidade de suas ações.

Entretanto, todos os obstáculos e contratempos que surgem entre uma finalidade e outra levam o homem a experimentar a fraqueza da vontade em relação aos objetivos estabelecidos. Fechado em si mesmo, perseguindo os objetos amados e experimentando a impossibilidade de fruí-los, o homem experimenta as paixões, e a contingência surge como um drama pelo qual ele busca a felicidade: “Donde revela-se sermos agitados por causas externas de muitas maneiras e flutuarmos, tal qual ondas do mar agitadas por ventos contrários, ignorantes dos desenlaces e do destino.” (ESPINOSA, 2015, EIII P59 esc., p. 337). Conforme acrescenta Chauí (2016, p. 336), a advertência de Espinosa em relação à *flutuação do ânimo* é decisiva, porque “[...] é a marca mais profunda da inconstância e fragilidade das paixões”, pois ela ocorre no desejo passivo e será a chave para compreendermos a servidão humana. A *flutuação do ânimo* é sintetizada pelo filósofo, no verso trágico do poeta Ovídio: “Vejo o melhor e o aprovo, sigo o pior.” A ilusão da liberdade de escolha, na verdade, nada mais é do que a experiência da *flutuação do ânimo*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desse modo, percebemos que o desconhecimento da lógica do *conatus*, que envolve a produção das paixões, é responsável pela ilusão da escolha

livre ou indeterminada. Tanto a *flutuação do ânimo quanto da imaginação*, originadas da constituição da mente afetada por afetos contrários, produz a ilusão da contingência, através das ideias de possíveis contrários. Apenas a compreensão adequada dos desejos, isto é, dos apetites (afetos), enquanto nos determinam à ação, pode nos auxiliar a compreender a ordem necessária da natureza e eliminar, ou ao menos moderar, os *conflitos do ânimo e da imaginação* produzidos pela ordem comum da natureza e que surgem através dos objetos amados e que são perseguidos como se fossem fins.

Por conseguinte, apenas a compreensão adequada do *conatus* nos faz perceber a sua lógica, a qual envolve a identificação das causas eficientes das nossas paixões e ações, e, apesar de surgirem através do signo da utilidade e finalidade, são expressões da determinação da causalidade eficiente imanente à qual todos os modos singulares estão submetidos, por meio da ordem necessária da natureza.

RODRIGUES, J. L. The imaginative *Conatus* in Spinoza: the production of contingency and the idea of purpose. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 1, p. 205-224, Jan./Mar., 2021.

Abstract: The scope of this article is to explain the logic of the production of passions through the imaginative *conatus* in Spinoza. This logic involves the understanding of the primitive affections of joy, sadness and desire that will compose the passions for which we are determined to think and act, and at the same time, produce the illusion of freedom of undetermined choice. We will see how this logic of the imaginative *conatus*, when suffering the vacillation of mind, will produce the contingent and possible modalities that are responsible for the illusion of indeterminate choice, that is, of free will. We will try to demonstrate that the experience of freedom as the power of opposites for which men believe to determine the ends for which the appetite/desire changes in passions is reduced to the experience of the vacillation of mind. This illusion of undetermined freedom arises because men do not adequately know their essence (*conatus*), a fact that leads them to identify the efficient causes of the production of affections as final causes.

Keywords: Freedom. Passions. Affections. Possible. Contingent. Spinoza.

REFERÊNCIAS

ALQUIÉ, F. **Le rationalisme de Spinoza**. Paris: PUF, 1981.

ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

CHAUÍ, M. A **Nervura do real II**: imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DRIEUX, P. **Perception et sociabilité**: La communication des passions chez Descartes et Spinoza. Paris: Classiques Garnier, 2014.

ISRAËL, N. **Spinoza**. Le temp de la vigilance. Paris: Payot, 2001.

JAQUET, C. **Spinoza à l'œuvre**: composition des corps et force des idées. Paris: Publications de la Sorbonne, 2017.

MACHEREY, P. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**. 5 v. Paris: PUF, 1994-1998.

MATHERON, A. **Individu e communauté chez Spinoza**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

RODRIGUES, J. L. Identidade entre ideia e volição na *Ética* de Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, v. 1, n. 31, p. 89-116, 2014.

Recebido: 16/6/2020


Aceito: 15/7/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO

O *CONATUS* IMAGINATIVO EM ESPINOSA: A PRODUÇÃO DA CONTINGÊNCIA E DA IDEIA DE FINALIDADE*Daniel Santos da Silva*¹

Referência do artigo comentado: RODRIGUES, J. L. O *conatus* imaginativo em Espinosa: a produção da contingência e da ideia de finalidade. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 44, n. 1, p. 205-224, 2021.

Já houve o predomínio, especialmente na Europa, de leituras espinosanas que viam na racionalidade o ponto a ser demonstrado e divulgado, a expressão máxima da necessidade na vida humana. A partir dessa leitura – que nos traz, sem dúvida, contribuições imensuráveis –, era um caminho quase natural tomar Espinosa como mais um de uma longa tradição filosófica que dizia ser a racionalidade o nosso diferencial e a escapatória deste mundo. Essa tradição prolonga-se de modos variados, ainda que outras determinações tenham sido incorporadas à racionalidade – as “descobertas” sobre a linguagem não passariam em branco, tampouco o materialismo histórico e a psicanálise. Se me atenho, como convém aqui, às interpretações de Espinosa, é seguro que hoje o escritor holandês foi afastado consideravelmente dessa tradição (embora permaneça em constante comunicação com ela), e muito de sua potência atual se deve exatamente a posições sobre nossa relação com a sensibilidade e com o mundo material.

¹ Universidade Estadual do Paraná (Unespar), União da Vitória, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-3841-2516> E-mail: danidani_ss@yahoo.com.br

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.15.p225>



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

Claro, um conjunto de circunstâncias históricas alimenta esse apelo contemporâneo à filosofia de Espinosa em busca de perspectivas libertadoras. O conceito de liberdade espinosano *requer* que adentremos na complexidade de nossas relações imaginativas para que sua compreensão não seja vazia – e para que, conseqüentemente, a filosofia em que se insere não seja apenas mais uma de uma tradição que nunca deixará de ter seus comentadores, ainda que suas perspectivas pareçam descartar a própria realidade como aquilo que interessa. Isso está longe de significar que não seja frutífero falar da razão: ao contrário, ao perder toda sua substancialidade e envolver-se diretamente com o que há de necessário nas relações que se travam às nossas “vistas”, a razão – melhor, o conhecimento adequado se vincula às nossas paixões como poucas vezes a história da filosofia no Ocidente se permitiu pensar.

Esse leve preâmbulo localiza a relevância do texto aqui comentado. Ainda assim, sabemos, a medida de sua utilidade cabe a cada leitora e leitor dar conta, conforme seus momentos. Entretanto, é esse contexto que me permite perspectivar melhor como são nossas paixões – individuais e coletivas – a principal preocupação do espinosismo contemporâneo (tomo a liberdade de fingir *um* espinosismo e *uma* contemporaneidade). O autor do artigo opta por repor os elementos, digamos assim, dessa preocupação; e o faz de forma clara, quase sem me dar chance de pedir mais explicações ou esclarecimentos – é um texto a ser indicado, por isso mesmo, a quem está na lida de tentar compreender a teoria das paixões espinosana, especialmente a terceira parte da Ética.

Não é por isso que não trarei algumas questões. É interessante que Juarez tenha indicado, em uma das primeiras notas, que tratar do *conatus* em suas expressões imaginativas é uma escolha de recorte, já que os três gêneros de conhecimento podem agir simultaneamente, no indivíduo, segundo a filosofia de Espinosa. Não há separação real dessas operações cognitivas na mente humana – são maneiras com as quais nos relacionamos com as coisas e que compõem a produção de ideias; fato é que uma essência singular existente em ato é uma atividade plural (isso é o *conatus*), e Juarez foca em conexões basilares que formam, em cada singularidade, afetos que surgem de não podermos compreender adequadamente quase nada do que nos cerca. Em poucas palavras, a ética espinosana assenta a maior parte de nossa existência na nossa potência imaginativa.

A complexidade é tal que a flutuação de ânimo, um dos eixos da exposição de Juarez, é uma situação que pode enlanguescer nossa atividade, mas que apenas é possível porque nosso corpo, como é, é potência imensa de

imaginação. Amor e ódio cohabitam o mesmo sujeito em relação ao mesmo objeto, e o campo de disputa é a duração das singularidades – e, não menos, como lidamos com essas durações, o que faz do *tempo* conceito extremamente importante para a discussão. Finalidade e contingência, dois “produtos” de nossas errâncias passionais, não completamente controláveis, são explicadas, então, a partir dessas disputas que nada menos são do que determinantes para nossas operações. Mais uma vez, as explicações das gêneses dessas duas modalidades são trabalhadas claramente por Juarez; alguns itens da exposição, porém, chamaram-me a atenção.

Em algumas ocasiões, acredito que seguir uma exposição rente ao que o filósofo mesmo fez pode recalcar os desenvolvimentos e as dinâmicas que caracterizam uma forte interpretação – e isso ocorre nesse artigo de Juarez, em minha leitura, obviamente. É preciso imprimir um movimento que, inclusive, ponha à frente da leitora e do leitor que a consciência não progride saltando pontos – se é que ela *progride*; por exemplo, Rodrigues (2021, p. 210), após citar as definições de alegria e tristeza (no corpo do texto), afirma:

Assim entendidas, alegria e tristeza são paixões que representam um progresso de consciência sobre os estados diferenciados do próprio corpo. Observamos justamente que, nos corpos mais complexos, são orientações que conduzem os *conatus* dos indivíduos a uma sobrevivência mais consciente sobre o seu instinto de conservação. O *conatus*, em seu esforço de atualização e perseverança na existência, conduzirá o indivíduo a prolongar toda excitação alegre e a evitar toda excitação triste, ou seja, ele buscará o prazer e fugirá da dor. No entanto, o amor (*amor*) e o ódio (*odium*) correspondem a uma nova etapa, pois pressupõem uma nova diferenciação corporal e um novo progresso da consciência.

A passagem sintetiza algo que corre o texto inteiro; e, mesmo que isso não impeça a correta interpretação do que é exposto por Espinosa (já que a leitura não está incorreta), o autor deixa de aprofundar o que significa dizer que o afeto ele mesmo é uma passagem, um movimento, cuja ideia é, conforme as leis de seu atributo, também passagem, uma que não é progresso de consciência, mas complexificação das circunstâncias. Para Rodrigues (2021), apesar disso, o amor e o ódio representariam um novo “progresso”, Corpos mais complexos têm relações mais complexas, certamente – mas há um progresso da consciência de um ponto a outro dessa “escala” (ou de um ponto a outro no mesmo indivíduo)? Há alguma “escala” que não seja

imaginativa? São, de fato, perguntas – nada retóricas, são coisas que me vieram em função do texto.

Como a sequência do artigo de Juarez me parece ressaltar, o termo crucial dessa complexidade não é a consciência em seu “progresso” (proporcional à complexidade do corpo), mas o corpo mesmo e como nele é constituída a memória – ao fim, nossa peculiar complexidade física é melhor vislumbrada por aí, pela memória como potência do corpo de retenção e transformação e de como isso constitui, na mente, o imaginar. Essa complexidade – e isto, confesso, senti como uma carência no texto, mas exigiria provavelmente que o autor adentrasse em questões que o fariam fugir de seu tema – é o fundamento de resistências “existenciais” que nos levam à vida em sociedade; medo e esperança, móveis maiores de nossas flutuações nos cotidianos, dão vida à complexidade formal da finalidade e da contingência analisadas aqui cuidadosamente pelo autor.

O que significam meus comentários? Que faltou algo ao texto de Juarez? Não, seu recorte e o tratamento dados são ótimos; suas escolhas seguiram seus “planos”: é um texto, sem a mínima dúvida, esclarecedor. Os comentários significam que, diante da oportunidade de participar da publicação desse artigo – o que agradeço muito –, escolhi provocá-lo a partir de minhas próprias perspectivas (como seria diferente?); desafiá-lo, assim, a dar mais um passo em direção à cultura, à sociedade, à política (o *resistir* comum que segue disso tudo trabalhado no artigo). Um desafio, enfim, a incorporar mais os debates latino-americanos (e italianos) na interpretação da sempre instigante – para nós – teoria das paixões de Espinosa.

REFERÊNCIA

RODRIGUES, J. L. O *conatus* imaginativo em Espinosa: a produção da contingência e da ideia de finalidade. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 44, n. 1, p. 205-224, 2021.

Recebido: 24/10/2020

Aceito: 26/10/2020

COMENTÁRIO:

O CONATUS É SEMPRE IMAGINATIVO

*Fernando Dias Andrade*¹


Referência do artigo comentado: RODRIGUES, J. L. O *conatus* imaginativo em Espinosa: a produção da contingência e da ideia de finalidade. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 44, n. 1, p. 205-244, 2021.

O excelente artigo de Rodrigues (2021) – alguém que tem plena familiaridade com os meandros da *Ética* de Espinosa – instiga-me pelo menos às seguintes ponderações.

Parto de uma afirmação de Rodrigues (2021, p. 222), em suas considerações finais: “[...] o desconhecimento da lógica do *conatus*, que envolve a produção das paixões, é responsável pela ilusão da escolha livre ou indeterminada.”

De fato, essa afirmação é apropriada para indicar o centro da argumentação do artigo: o *conatus*, essência atual não só do homem como de tudo o que é dado no real, ao menos no que nos envolve, é sempre expressão, também, do nosso desejo atual, ou seja, do apetite de que se tem consciência, o qual, por jamais ser simples, isto é, por sempre ser composição de afetos distintos e mesmo contrários – em suma, alegrias e tristezas múltiplas e simultâneas –, faz com que o sujeito afetivo por vezes seja tomado simultaneamente de amor ou de ódio por um mesmo objeto, condição que por si mesma fá-lo afetar-se

¹ Livre-Docente em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e Professor Associado III de História da Filosofia Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), São Paulo, SP – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0002-7874-198X> E-mail: f.d.andrade@outlook.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.16.p229>



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

de flutuação de ânimo, a qual não é afeto, mas constituição contraditória da mente instalada a partir da simultaneidade de afetos contrários (ESPINOSA, 2015, EIII, P17, escólio, p. 265), confunde a intelecção de suas próprias causas, instala a dúvida na mente – cuja causa é, portanto, afetiva e não racional – e, em consequência, intensifica a atividade da imaginação, por força da qual alguém é levado a imaginar confusamente a causa das ações que se dirijam ao objeto que o afeta simultaneamente de amor e ódio. Por força de uma percepção confusa que a flutuação de ânimo opera em nós, não percebemos distintamente nem a causa da alegria apenas nem a da tristeza apenas, e, atordoados por tal confusão, não inteligimos o caráter necessário do que confusamente nos parecerá escolha livre tomada acerca daquilo que nos produziu no ânimo da flutuação.

Noutras palavras, temos o hábito de imaginar que as escolhas que enunciamos são livres, quer dizer, que não seriam determinadas por algo externo ao que é por nós imaginado ser nossa vontade. Porém, não possuímos essa vontade imaginada habitualmente como vontade livre, ou seja, faculdade apta à livre escolha entre opções imaginadas como possíveis. Ademais, não existem realmente, como possíveis, tais opções assim imaginadas. A imaginação, atividade pensante necessariamente presente em nós, a despeito de suas potências peculiares, é aqui relevante em função de suas impotências: por ser fonte de confusão, a imaginação se mostra um instrumento inseguro para a produção do conhecimento. É imaginativa a noção da existência de possíveis, assim como o é a noção de que são livres nossas escolhas conscientes, ou nossa noção de que é vontade nossa faculdade de escolha, ou nossa noção de que nossa ação pode ser independente de causas afetivas ou passionais quaisquer. Porque necessariamente imaginamos, habitualmente confundimo-nos e obstruímos uma adequada intelecção das causas de nossas próprias ações, quer corpóreas, quer mentais.

Tal confusão perceptiva, ainda que nos engane, não impede a ocorrência da causalidade afetiva complexa que nos atinge em ato, muito menos seus efeitos, os quais incluem alegrias e tristezas contrárias entre si e simultaneamente pertinentes a objeto ao qual não somos indiferentes. Se, aí, estamos confundidos quanto à causa de nossas ações é porque fomos, já que o desejo é nossa essência atual, confundidos quanto à causa de nossos afetos – mormente se forem, como no caso são, contrários e simultâneos. A consequência é a *flutuação de ânimo*, essa hesitação afetiva entre contrários, que mentalmente se desdobra em *flutuação de imaginação*, estado de perplexidade imaginativa tão bem denunciado por Marilena Chauí e aqui recuperado em momento preciso por Juarez Rodrigues.

Se a flutuação de ânimo é, de fato, condição inevitável em nossas existências – afinal, como não percebê-la em si mesma, enquanto não se vislumbra a saída para fora de uma contradição afetiva? –, o que é mais relevante para o filósofo é o risco, daí derivado, de incorrer na flutuação de imaginação, que, por sua vez, instala em nossa mente o hábito da dúvida irracional, a ser alimentada pelo insano gosto pela inconsistência, pela falsidade ou mesmo pela mentira.

Busca o artigo, diante desse desequilíbrio relacionado às flutuações de ânimo e de imaginação, recuperar certa potência da imaginação, ao tratar do *conatus* – esforço que todo ser tem pela autopreservação – como atividade imaginativa. Apesar de a imaginação promover uma percepção confusa da causalidade a vincular afetos contrários entre si – o que torna perplexo o indivíduo afetado simultaneamente por tal contradição afetiva –, a mesma imaginação pode auxiliar na percepção da necessidade de cada um dos afetos, se percebidos singularmente, pois tanto a alegria singular quanto a tristeza singular que ali lhe confronta são expressão de *conatus* do indivíduo afetado por elas, e tal expressão pode ser tida como já evidenciada pela imaginação.

Ou seja: ainda que estejamos tomados de flutuação de ânimo, imaginamos, ou a tal somos aptos, como expressão de nosso desejo atual, tanto a alegria, que ao desejo é conforme, quanto a tristeza, que, embora contrária ao desejo, faz-nos intensificar o desejo. O *conatus*, portanto, tem uma expressão imaginativa, que, a despeito de ser imaginativa, é evidência de afirmação de si. Tal positividade do *conatus*, perceptível também imaginativamente, dá à imaginação igualmente o papel de potência atual de reequilíbrio, desde que esteja o indivíduo potente o bastante para reagir à flutuação de imaginação com uma imaginação atenta ao próprio desejo.

O desejo, tal como o define Espinosa, é o apetite de que se tem consciência. Essa consciência é, desde o início, pelo menos consciência imaginativa, percepção consciente imaginativa do próprio *conatus*. Confundida todavia tal percepção, confunde-se ou oblitera-se a correspondente consciência e, apesar do desejo ativo, confrontar-se-á com ele um estado imaginativo contrário – a flutuação de imaginação.

Dado que o desejo, porém, sempre é o apetite de que se tem consciência, importa ter sempre em mente o que é o apetite. Como Espinosa define o apetite? Conforme EIII, P9, escólio (ESPINOSA, 2015, p. 253), o apetite é o próprio esforço de autoconservação enquanto é referido simultaneamente à mente e ao corpo. Tal definição é útil para diferenciar o apetite, real, da vontade, apenas

imaginativa, pois que definida como ente quimérico, já que seria o esforço de autopreservação enquanto referido só à mente (algo impossível, já que a mente é idéia do corpo e, portanto, é impossível conceber a existência real da mente, sem se conceber simultaneamente a existência real do corpo de que é idéia a mente.

Noutras palavras: ser o *conatus* consciência de apetite implica ser consciência de que o esforço atual de autopreservação se dá simultaneamente na mente e no corpo, e, porque nunca o corpo está fora da expressividade do *conatus* e porque sempre a imaginação exprime também uma atividade sensível do corpo, é sempre igualmente imaginativo o *conatus*.

Não há negatividade no caráter imaginativo em si do *conatus*. O que promove o desequilíbrio no indivíduo imaginante é, em caso de perplexidade, a queda num estado de flutuação imaginativa. Trata-se de evitar esta, o que depende em parte do fortalecimento da própria imaginação, a partir de algum tipo de educação imaginativa que habitue a imaginação a não se confundir, no que respeita aos próprios apetites. A percepção imaginativa dos próprios apetites, se produzida num indivíduo composto de mente e corpo em equilíbrio, suporta sem danos relevantes a contradição entre afetos, pois de cada um percebe simultaneamente a necessidade do apetite e se alegra, portanto, tanto a partir da alegria quanto da tristeza que aquela confronta. O resultado, no indivíduo equilibrado, será não a flutuação de imaginação – nem sequer, talvez, a flutuação de ânimo –, mas a alegre percepção imaginativa da realidade necessária dos apetites atualmente imaginados independentemente de, também, poderem ser adequadamente inteligidos.

Da flutuação de ânimo assombrada miseravelmente por uma flutuação de imaginação, vislumbra-se, pois, uma recuperação de dignidade para a imaginação, tanto quanto se evidencie que a lógica do *conatus* é meio para atentarmos à realidade dos nossos apetites como expressão do inseparável esforço de autopreservação de nosso corpo e de nossa mente.

REFERÊNCIAS

ESPINOSA, B. Ética. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

RODRIGUES, J. L. O *conatus* imaginativo em Espinosa: a produção da contingência e da ideia de finalidade. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 205-224, 2021.

Recebido: 08/11/2020

Accito: 14/11/2020

HACIA UNA TEORÍA JURÍDICA SIN GÉNERO: FEMINISMO, AUTONOMÍA E IGUALDAD RELACIONAL¹

*Luis Villavicencio Miranda*²

*Cecilia Valenzuela Oyaneder*³

Resumen: En este trabajo sostenemos que la teoría jurídica ha sido servil al género masculino del derecho. Luego, esbozamos cómo esa teoría puede ser reformulada, tomando en consideración nuevas categorías conceptuales como las de sujeto incardinado y concreto. A continuación, exploramos el modo en que esa nueva forma de concebir la teoría jurídica se conecta con las ideas de autonomía relacional, igualdad y respeto. Por último, ilustramos algunos de los problemas revisados por medio de un caso ejemplar apuntando, además, las conclusiones del artículo.


Palabras clave: Feminismo. Género. Autonomía. Igualdad. Relacional.

INTRODUCCIÓN: EL DERECHO Y SU SEXO

En el marco de la denominada segunda ola feminista, los conceptos de género y patriarcado se consolidaron como cardinales para fundamentar las reivindicaciones feministas (SQUELLA; VILLAVICENCIO; ZÚÑIGA, 2012, p. 263).⁴ Simone de Beauvoir, con su muy conocida frase «no se nace mujer, se llega a serlo», develó el carácter cultural del género al plantear que ningún «[...] destino biológico, psíquico o económico define la figura

¹ El presente trabajo forma parte del proyecto FONDECYT Regular N° 1180676.

² Centro de Investigaciones de Filosofía del Derecho y Derecho Penal, Universidad de Valparaíso, Valparaíso – Chile.  <https://orcid.org/0000-0002-3115-3312> E-mail: luis.villavicencio@uv.cl

³ Candidata a Doctora, Doctorado en Derecho, Universidad Diego Portales, Santiago – Chile.  <https://orcid.org/0000-0002-0094-8446> E-mail: valenzuelaoyaneder@gmail.com

⁴ Antes que Beauvoir, la antropología había comenzado a marcar la diferencia entre sexo y género. En 1935 Margaret Mead había planteado el carácter cultural del concepto de género, el cual podía variar según el entorno que se tratase (CONWAY; BOURQUE; SCOTT, 1996, p. 22). Véase también VALCÁRCEL (2016, p. 213).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.17.p233>



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

que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino.” (BEAUVOIR, 1999, p. 207). El patriarcado, por su parte, es un constructo en virtud del cual las mujeres se encuentra bajo el control de los hombres (MILLETT, 2018, p. 70). Mientras la introducción del concepto género explica los artificiosos patrones de conducta asignados a cada persona según su sexo biológico, la noción de patriarcado da cuenta de la posición de subyugación en la que se encuentran las mujeres (SÁNCHEZ; BELTRÁN; ÁLVAREZ, 2001, p. 105-117). Desde una perspectiva jurídica, el feminismo de la segunda ola plantea que “[...] no basta con una ampliación mecánica del referente de las leyes para conseguir que las mujeres sean ciudadanas de pleno derecho.” (JIMÉNEZ, 2005, p. 94). La cultura patriarcal, en la que se inserta el derecho, determina la manera en que se imbrican y comprenden los componentes del orden sociopolítico. Luego, las tres nociones – género, patriarcado y cultura patriarcal – permiten develar cómo el orden social viste traje de opresor (sí, en masculino), sobre la base del significado atribuido heterónomamente a su diferencia sexual.

En este contexto, las teorías políticas y jurídicas contemporáneas no son neutras respecto del carácter masculino-patriarcal. Este rasgo se observa al revisar la tesis de la separación. Según *ésta*, los filósofos del derecho han explicado al ser humano como aquel que está separado de los otros seres humanos (WEST, 2000, p. 69);⁵ El temperamento masculino de la teoría del derecho, según Robin West (2000, p. 71-72) se cristaliza en omitir que

[...] las mujeres no están de manera esencial, necesaria, inevitable, invariable, siempre y para la eternidad, separadas de otros seres humanos: las mujeres están particular e inconfundiblemente conectadas a otra vida humana durante el embarazo. De hecho, las mujeres están en cierto sentido conectadas a la vida y a otros seres humanos por lo menos durante cuatro experiencias recurrentes, críticas y concretas: la experiencia misma del embarazo; la experiencia, invasora y conectante de la penetración heterosexual que puede llevar al embarazo, la experiencia mensual de la menstruación, que representa el potencial del embarazo, y la experiencia del amamantamiento, posterior al embarazo.

⁵ La propia Robin West identifica algunos ejemplos de teorías relevantes, especialmente dentro de la tradición liberal, que suscriben explícitamente la tesis de la separación, entre ellos destacan Ackerman (1980), Dworkin (1985) y Nozick (1974).

El sujeto presupuesto por la teoría del derecho excluye, por tanto, a las mujeres. La desconexión del sujeto-mujer de la tesis de la separación no sorprende y encaja en una tradición liberal donde la “[...] justificación de la existencia de un derecho resulta reenviada a una naturaleza humana, desarraigada de todo componente corporal [y donde] el cuerpo es, en general, irrelevante en el discurso liberal de los derechos.” (ZÚÑIGA, 2018, p. 210).

Aunque el derecho ha servido como una herramienta de reivindicación para las mujeres, particularmente por medio de las luchas sufragistas y los triunfos del feminismo liberal, concretados en normas que reconocen derechos civiles y políticos, no hay que perder de vista que el sistema normativo “[...] es un simple instrumento, que se readapta en sus formas y en sus contenidos a los intereses y a las necesidades de la realidad social, política y económica.” (RUBIO, 1997, p. 11). Lo habitual, hasta ahora, es que el derecho ha servido a los intereses y necesidades de los varones blancos, heterosexuales y propietarios, ubicándose en la matriz dualista que estructura el pensamiento occidental. Concebimos al derecho como racional, objetivo, abstracto y universal, tal como los varones se ven a sí mismos. Por contraste, identificamos a las mujeres como irracionales, subjetivas, concretas y particulares, tal como no queremos que el derecho sea. Así, la subjetivación femenina personifica la exclusión, incluso en las prácticas jurídicas (OLSEN, 2000, p. 137-140).

Esta masculinización del derecho ha devenido en que los asuntos de las mujeres, tales como la violencia de género, la feminización de la pobreza, la precariedad y falta de respetabilidad de las labores de cuidado, la división sexual del trabajo, la capacidad biológica de reproducirse, el aborto, entre otros, al afectarles mayoritariamente a las mujeres, han sido postergados de la realización del derecho fundamental a ser tratado como igual (MACKINNON, 2014, p. 72-73). Luego, será precisamente en este contexto que las teorías jurídicas feministas presentan como uno de sus ejes vertebrales la premisa de que el sexo/género abarca no solo la diferenciación jurídica, sino también la opresión y la discriminación (LACEY, 2004, p. 26).

Al hilo de lo anterior, la «generización» del derecho se conecta con la crítica a la dicotomía entre lo público y lo privado, cuyos orígenes se remontan al pensamiento contractualista como un reflejo del binomio sociedad/naturaleza (ZÚÑIGA, 2009, p. 49). Los asuntos definidos como propiamente de las mujeres se han radicado, tradicionalmente, en la esfera doméstica. El derecho patriarcal envía a las mujeres un potente mensaje: “[...] en nuestra sociedad, el derecho es para los negocios y otros asuntos importantes.” (OLSEN, p. 149).

Ello no supone afirmar, por cierto, que el derecho no regula las cuestiones domésticas. La crítica feminista se ha encargado, como apunta Susan Moller Okin (1989, p. 125), de levantar el velo a

[...] las múltiples interconexiones entre los roles domésticos de las mujeres y sus desigualdades y segregación en el trabajo, y entre su socialización en familias estructuradas conforme a la noción tradicional de género y aspectos psicológicos de su opresión.

Así, se exterioriza el carácter difuso de los contornos entre lo público y lo privado, revelándose la configuración política de las circunstancias personales de las mujeres por medio de leyes y políticas que regulan, entre otros aspectos, la indemnidad sexual, la condición de esposa, la división del trabajo y el cuidado de los hijos (PATEMAN, 1996, p. 47). Por ende, la cuestión no pasa porque el derecho regule o no asuntos de la esfera doméstica – de hecho, lo hace profusamente – sino en la ausencia de una perspectiva crítica que se traduce en reglas funcionales a la naturalización de los roles de género y la perpetuación de la visión escindida de los espacios público y privado. De ese modo, no asume como problemático otorgarles mayor dignidad y respeto a los asuntos que acontecen en la esfera pública, permitiendo que la realidad que se experimenta allí exprese en plenitud las virtudes de la autonomía y la igualdad, ambas estructuradas, por supuesto, en clave masculina.

¿Bastará para reformular la teoría jurídica un ensanchamiento de su entramado conceptual masculinizado? ¿Será necesario repensar sus categorías desde una concepción del sujeto-mujer que desarticule la tesis de la separación? En las líneas que siguen, intentaremos contestar, en parte, estas interrogantes. Para ello, primero, mostraremos en qué sentido la teoría jurídica ha sido servil al sexo masculino del derecho. Luego, esbozaremos cómo esa teoría puede ser reformulada, tomando en consideración nuevas categorías conceptuales como las de sujeto incardinado y concreto, y la autonomía relacional. En tercer lugar, exploraremos el modo en que esa nueva forma de concebir la teoría jurídica permite colocar en conexión las ideas de autonomía relacional, igualdad y respeto. A continuación, ilustraremos los problemas que revisaremos mediante un caso ejemplar. Y, por último, cerraremos el trabajo con algunas conclusiones.

1 UNA TEORÍA JURÍDICA FEMINISTA PARA DESARTICULAR EL GÉNERO DEL DERECHO

1.1 LA TEORÍA JURÍDICA FEMINISTA Y LA MASCULINIDAD DEL DERECHO

La teoría moderna del derecho es masculina, siguiendo a Robin West, en un doble sentido: a) se identifica con el valor de la autonomía y considera a la posibilidad de aniquilación a manos de otro como el principal peligro; y b) invisibiliza el potencial material de conexión física de las mujeres, ya sea comprendido como intimidad o individuación y sus peligros asociados, la separación o la intrusión (2000, p. 155). Se suma a ello la falta de reconocimiento, por parte del Estado de derecho, de las posibles contradicciones que caracteriza las vidas de las mujeres. Es probable que las mujeres valoren su intimidad y, al mismo tiempo, teman la intrusión que ésta implica. Es posible, además, que las mujeres recelen de la separación, pero anhelan también los beneficios de la individuación que trae consigo. Por último, el carácter masculino del derecho implica que las relaciones que éste plantea sobre las leyes y la vida están referidas a los hombres y no a las mujeres, lo que acaba definiéndolas también como masculinas (WEST, 2000, p. 156-158).

Para liberar al derecho de su generización es preciso, según West, hacerse de “una doctrinal legal que tome las vidas de las mujeres tan en serio como toma la de los hombres.” (WEST, 2000, p. 157-158). Si bien ello no ha sucedido hasta ahora, hay indicios de una teoría feminista del derecho, la que se estructuraría sobre dos premisas: a) la distinción sexo/género constituye un eje de la diferenciación social, por lo que impacta en el derecho; y b) la forma en la que distinción sexo/género ha modulado al mundo, incluyendo al derecho, ha sido injusta, de modo que el sexo/género es, al mismo, tiempo, diferenciación y dominación (LACEY, 2004, p. 2004). A su turno, la teoría feminista del derecho tendría dos proyectos fundamentales. El primero busca desenmascarar y criticar el patriarcado velado tras un derecho y una teoría pretendidamente neutrales respecto del género. El segundo pretende reformar las leyes en favor de las mujeres, mediante una caracterización de sus valores y principios como análogos, sino idénticos, a los de los varones, rearticulando “[...] nuevos derechos de una manera que revelen, en lugar de que escondan, su origen en el distintivo estado existencial y material de ser de las mujeres.” (WEST, 2000, p. 158-159).

Nos parece pertinente destacar dos tensiones a las que se somete la propuesta de Robin West sobre la necesidad de formular nuevos derechos.

La primera se conecta con la crítica que le formula Katharine Bartlett. La autora plantea que la teoría de West estaría construida sobre una perspectiva esencialista de las características de las mujeres, pues asumiría que ellas tienen una naturaleza verdadera sobre la cual debe articularse la teoría del derecho feminista (1989, p. 873-874). La segunda reposa en la discrepancia que mantiene Silvina Álvarez con West sobre el punto de que sería necesario repensar los problemas de las mujeres de un modo diferente al modo en que nos enfrentamos a las instituciones jurídicas convencionales. Según Álvarez (2017, p. 153), el modelo de los derechos humanos

[...] es válido para los derechos humanos de las mujeres en general [...] Lo que desde [su] punto de vista hace falta es volver a pensar cuál es el contexto relacional de toma de decisiones de las mujeres. Y si prestamos atención a tal contexto se ponen rápidamente de manifiesto diferencias importantes entre varones y mujeres.

Digamos algo respecto de estas dos tensiones y de paso perfilemos nuestra idea sobre el alcance de la propuesta de Robin West. En relación con la primera tensión, este trabajo rechaza la eventual crítica de que West esencialice a las mujeres. Lo que hace la autora, más bien, es recoger ciertos aspectos de la realidad (materiales y existenciales) de las mujeres, que no responden a una configuración predeterminada por razones de orden natural, sino modulada por razón de la significación atribuida a su diferencia sexual, específicamente, a su capacidad de reproducción. West se hace cargo de la innegable posición relacional de las mujeres (potencial o no) por razones de orden natural, pero cuyo sentido y valor ha sido fraguado al calor de la dominación patriarcal. Creemos que la autora no está divagando en torno a la idea del embarazo en clave biologicista y en cómo éste fija una determinada forma de «ser mujer» en un ambiente libre de significados generizados. Al contrario, se ocupa de la significación política de la que es objeto y traza las líneas necesarias para hacerle frente, poniendo de relieve las explicaciones divergentes de la subjetividad femenina planteadas por el feminismo cultural y el radical, a partir de un punto común: su conciencia sobre la falta de poder de las mujeres en relación con los varones y el carácter fundamental para sus vidas, potencial o real, del embarazo y la relación sexual (WEST, 2000, p. 88).⁶

⁶ Esta idea se ve reforzada por Álvarez, cuando, al tratar sobre la ética del cuidado de Carol Gilligan, teórica fundacional del feminismo cultural, plantea que no se funda en razones biologicistas, sino en la posición socio-cultural que ocupan las mujeres, la cual las habría dispuesto para desarrollar “[...] un aprendizaje moral relacionado con tal posición y con las formas de relación que ella determina

Con respecto a la segunda tensión formulada por Álvarez, estimamos que es posible armonizar su planteamiento con el de Robin West. La introducción de la perspectiva relacional a nociones clásicamente masculinas de la teoría del derecho, según se verá más adelante, ha permitido su reconfiguración. Así, desde la perspectiva que defiende este trabajo, la demanda de West de complejizar la labor de la teoría del derecho feminista, apartándose de un mero proceso de asimilación de las mujeres a los hombres a fin de encajar con el sujeto de derecho masculino, tan propio del feminismo liberal, puede verse satisfecha, en mayor o menor medida, a través de procesos resignificativos. Nótese que aquí no nos referimos a meros ensanchamientos conceptuales, pues estaríamos en el terreno de las reformas que constituyen el punto de mira de la crítica de West, sino a verdaderas reformulaciones de nociones tan relevantes como autonomía, igualdad o respetabilidad.⁷ Por tanto, y sin dejar de lado las aprensiones de West, debe valorarse la labor *deconstructiva* y *reconstructiva* crítica de una serie de conceptos jurídicos (sexistas) que ha venido llevando a cabo la teoría feminista y parte de la teoría del derecho feminista. De este modo, la resignificación de las abstracciones jurídicas abre la posibilidad, al menos teórica, para que las mujeres encajen en el discurso emancipatorio ensanchando a un sujeto de derechos hecho a la medida del varón.

En lo que sigue, buscaremos mostrar la idea masculina tras el derecho descubriendo el subtexto de género⁸ de tres nociones jurídicas pivotes: la autonomía, la respetabilidad y la igualdad. Luego, presentaremos cómo han sido re-conceptualizadas y reconstruidas por la teoría del derecho feminista, a través de la perspectiva relacional, la cual permite explicar e incorporar la diferencia material y existencial de las mujeres referida por West, en tanto permite transformar –vía resignificación– antiguos derechos masculinos en nuevos derechos capaces de albergar al sujeto-femenino.

[Por tanto,] ésta no sería parte de una naturaleza esencialmente femenina, sino una consecuencia de las actitudes morales que las mujeres han generado a partir de su contexto de relaciones" (ÁLVAREZ, 2001, p. 251-252).

⁷ Sobre este punto, agradecemos los comentarios y reflexiones de la profesora Yanira Zúñiga Añazco.

⁸ De acuerdo con Sánchez (2008), el término "subtexto de género" fue utilizado, por primera vez, por Fraser (1985).

1.2 DEL SUJETO MORAL DESINCARDINADO E IDEALIZADO AL SUJETO MORAL INCARDINADO Y CONCRETO

En la filosofía política feminista ha terminado por ocupar un lugar crucial las discusiones relativas a la naturaleza, valor y compatibilidad de la autonomía individual con un reconocimiento de la incardinación social de las personas (MACKENZIE; STOLJAR, 2000, p. 3). En ese terreno, destacan las correcciones de Seyla Benhabib al concepto de sujeto defendido por las éticas universalistas (SÁNCHEZ, 2008, p. 274). Desde las teorías contractuales universalistas, de Hobbes hasta Rawls, se ha supuesto al sujeto moral como un ente desarraigado y desincardinado, lo que ha implicado la “[...] privatización de la experiencia de las mujeres y [...] la exclusión de que esto sea considerado desde un punto de vista moral.” (BENHABIB, 1990, p. 126). La introducción de un sujeto específico, bajo el subterfugio de uno abstracto, permite a la filósofa catalogar a estas teorías morales de *sustitucionalistas*, en tanto proponen un universalismo que encubre las experiencias de la humanidad, presentando las de unos pocos como capaces de contenerlas a todas (BENHABIB, 1990, p. 127). Por otro lado, también son *excluyentes* respecto de aquellos otros sujetos que no comparten las características requeridas para su inclusión en el ámbito público (SÁNCHEZ, 2008, p. 275).

Este carácter ideológico del sujeto moral alcanza al ideal de racionalidad moral. Al privatizarse la experiencia de las mujeres se provoca un desplazamiento de la esfera privada más allá de los límites del dominio moral y de la justicia, representándose a *éstas* y a sus vivencias en oposición a las de los varones (BENHABIB, 1990, p. 130). Las mujeres, continúa Benhabib (1990, p. 134),

[...] no son autónomas, independientes, aunque por ello mismo no son agresivas sino nutricias, no son competitivas sino generosas, no son públicas sino privadas. El mundo de la mujer se constituye con una serie de negaciones. Simplemente es lo que él no es.

De este modo, la abstracción del punto de vista moral reafirma la visión dicotómica de la sociedad porque, al consolidarse la omisión androcéntrica, se somete la experiencia de las mujeres a la del varón esfumándolas del dominio moral, de las parcelas donde se debaten los asuntos que importan a la justicia, replegándolas a los terrenos domésticos, resultando el sujeto moral un ente falsamente abstracto y universal (MATSUDA, 1986, p. 613-619). En suma, según Seyla Benhabib, asumimos un punto de vista del *otro generalizado*, cuyo

rasgo fundamental es que abstrae la individualidad, la identidad y los rasgos *concretos* del otro (1990, p. 136).

Establecido el punto de vista del *otro generalizado* y el carácter *sustitucionalista* del universalismo, Benhabib propone una reformulación del universalismo tradicional sobre la base de una reconfiguración del sujeto moral que se traduce en la definición del punto de vista del *otro concreto* y un universalismo *interactivo*. El punto de vista del *otro concreto* considera a los individuos, en la determinación del punto de vista moral, no solo como seres racionales, sino como entes poseedores de historia, identidad y emociones afectivas. Desde esta perspectiva, la abstracción opera respecto de lo común y “nuestras diferencias se complementan en lugar de excluirse mutuamente” (BENHABIB, p. 136). Por su parte, el *universalismo interactivo* “[...] reconoce la pluralidad de modos de ser y diferencia de los seres humanos, y les asigna valor moral y político a los mismos. Este universalismo propone la diferencia como punto de partida para la reflexión y para la acción”. (BENHABIB, 1990, p. 127). Con ello se abre paso a las diferencias de género, tematizándolas y volviéndose sensibles a estas, toda vez que el *yo* se plantea como un ente encarnizado e incrustado en las relaciones humanas (SÁNCHEZ, 2008, p. 277).

Pese a que Seyla Benhabib reconoce la necesidad de relevar la diferencia que contiene el punto de vista del *otro concreto*, a renglón seguido afirma que ello no basta para determinar el punto de vista moral en las sociedades modernas. La autora precisa sus aspiraciones al calificar la perspectiva del *otro concreto* como “[...] un concepto crítico que designa los límites ideológicos del discurso universalista. Significa lo no pensado, lo no visto y lo no oído de esas teorías.” (BENHABIB, 1990, p. 144). De manera que, la conciencia de estos límites y la valoración de la diferencia permitirán dar con una teoría moral válida, en tanto logre reconocer “la dignidad del otro generalizado mediante el reconocimiento de la identidad moral del otro concreto.” (BENHABIB, 1990, p. 144). Esta precisión es fundamental para comprender correctamente la propuesta crítica de Benhabib, por cuanto no renuncia al universalismo, sino solo lo reformula. La demanda por el reconocimiento de la identidad incardinada y arraigada de los agentes no impide a la autora conservar la universalidad como ideal regulativo. Su propuesta tiende hacia el desarrollo de aptitudes morales y transformaciones políticas que conduzcan hacia un punto de vista moral capaz de conjugar la perspectiva del *otro concreto* y del *otro generalizado*. Por tanto, sin abandonar el universalismo, la reconfiguración

de la universalidad propuesta por Benhabib (1990, p. 127) supone que *ésta* no sea “[...] el consenso ideal de agentes definidos ficticiamente, sino el proceso concreto en política y en moral de la lucha de los agentes concretos e incardinados que se esfuerzan por su autonomía”.

La apuesta por valorar la diversidad y la diferencia de quienes no encajan en el sujeto abstracto de las teorías morales occidentales, es enriquecida por la perspectiva crítica de Onora O’Neill. Su reproche se dirige contra los enfoques abstractos liberales de la justicia que, solapadamente, desbordan sus límites para fundirse con ciertas idealizaciones que se cuelan para travestirse de teorías que acaban siendo, en verdad, pseudoteorías idealizadoras. Las teorías de la justicia *idealizadas*, como las llama Onora O’Neill (1993, p. 302-309), son aquellas que ponen énfasis en el sujeto abstracto por sobre el particular, cegando, entre otras, las diferencias de género y enmascarando la exclusión de quienes no encajan, total o parcialmente, con el ideal previsto, presentándolos como defectuosos, desviados o inadecuados. La descoordinación entre los grupos ideales e imperfectos responde a una modulación del sujeto moral que no solo prescinde de una serie de características de los agentes y la sociedad reales, sino que asume, además, definiciones de personas idealizadas en lo que respecta a su independencia mutua como en sus oportunidades de búsqueda y realización de sus concepciones individuales de bien común. Y aunque estas idealizaciones son ventajosas, teóricamente hablando, son falsas, de modo que fallan en su aplicación respecto de la mayoría de los problemas prácticos de cada decisión humana, echando por la borda cualquier esfuerzo por lograr una teoría de amplio alcance (O’NEILL, 1993, p. 308-311). En el caso de las cuestiones relativas a la justicia de género, por ejemplo, lo que se denomina abstracción es a menudo, remata O’Neill (1993, p. 308) “[...] un conjunto de idealizaciones inespecíficas e incuestionadas de la agencia, la racionalidad y la vida humana.”

Onora O’Neill, como Seyla Benhabib, no renunciará a las abstracciones, pero sí abogará por su reformulación. La autora corrige las abstracciones de manera que *éstas* sean capaces de contener una perspectiva amplia que abarque los rasgos diversos no idealizados de los agentes, lo que no implica considerar tradiciones que puedan reflejar costumbres injustas, sino las capacidades y oportunidades para actuar de los otros, así como sus incapacidades y faltas de oportunidades. La persistencia de O’Neill (1993, p. 320) de no abandonar las abstracciones responde a que *éstas* albergan la posibilidad de lograr una apelación universal del discurso *ético*, aunque sin perderse en generalizaciones

idealizadas, sino valorizando las particularidades de los agentes (O'NEILL, 1993, p. 306-312). Por tanto, la valía de las teorías de la justicia penderá de estar consciente de que quienes las crean son seres corrientes y reales, que viven sus vidas en mundos concretos que luego se afectan por *éstas* y que, además, la mitad de ellas, son mujeres y sus experiencias pueden enseñar algo acerca de la justicia (MATSUDA, p. 629).

En síntesis, el análisis crítico que formula Benhabib al universalismo – como *universalismo sustitutivo*- y del punto de vista moral del sujeto abstracto – como el *otro generalizado*- desvela la necesidad de considerar la diversidad que habita en la sociedad bajo la fórmula del sujeto *idealizado* en el que repara Onora O'Neill, pretendidamente abstracto. Luego, la reformulación en la que trabajan ambas autoras con las respectivas nociones que someten a escrutinio (universalismo y abstracción) desde una perspectiva de género, permiten una nueva versión del sujeto moral, como un sujeto concreto no idealizado; un ente irremediabilmente arraigado en un contexto histórico, social, familiar, cultural, entre otros, cuya diversidad merece ser valorada política y moralmente.

1.3. DE LA AUTONOMÍA INDIVIDUAL A LA AUTONOMÍA RELACIONAL

Las correcciones planteadas por Seyla Benhabib y Onora O'Neill son funcionales para la rearticulación de la autonomía en su versión relacional. La autonomía relacional hace alusión a un paraguas conceptual en el que se guarecen un rango de perspectivas conectadas, pero que no refieren, necesariamente, a una sola concepción de la autonomía. El denominador común de estas perspectivas

[...] es la convicción de que las personas están socialmente incardinadas y que las identidades de los agentes están formadas dentro de un contexto de relaciones sociales y moduladas por una intersección compleja de determinantes sociales, tales como la raza, la clase, el género y la etnicidad. (MACKENZIE; STOLJAR, 2000, p. 4).

La pertinencia de las correcciones reseñadas demanda reevaluar y reformular la autonomía tradicional⁹. Ello deberá realizarse desde una perspectiva relacional si se quiere contribuir a la despatriarcalización del derecho, considerando el carácter inherentemente masculino de la autonomía

⁹ La noción de autonomía tradicional se refiere a aquella que se satisface a sí misma al verificar las condiciones de racionalidad e independencia en la subjetividad del sujeto (ÁLVAREZ, 2017, p. 150).

liberal, en tanto se encuentra vinculada a ideas y tradiciones políticas hostiles con los intereses y la libertad de las mujeres (MACKENZIE; STOLJAR, 2000, p. 4). Una noción de autonomía arraigada en la naturaleza relacional del sujeto se distancia de la liberal toda vez que ésta proyecta la “[...] imagen de un ego masculino desarraigado y desincardinado [y que se basa] en una política implícita que define la esfera doméstica, íntima, como algo ahistórico, incambiable e inmutable, apartándola por ello de la reflexión y la discusión”. (BENHABIB, 1990, p. 148).

La tensión entre el valor de la autonomía individual de las mujeres y el lenguaje de los derechos individuales tradicionales ilustra la enorme dificultad de articular una teoría y una práctica que refleje de un modo adecuado la naturaleza tanto social como individual de los seres humanos. Al poner de relieve el aspecto relacional de la autonomía, emerge la necesidad de trascender los límites de la teoría liberal tradicional y, al mismo tiempo, fomentar los valores que subyacen a ésta. En concreto, el punto en disputa con el liberalismo – y que comparten las feministas con los comunitaristas¹⁰– es la concepción atomista de los individuos, que omite la naturaleza inherentemente social de los seres humanos, construyendo la fantasiosa idea de que las personas se hacen solas a sí mismas. Ahora bien, incorporar en el núcleo conceptual de la autonomía el carácter relacional de los individuos, supone algo más que aceptar el hecho evidente de que nos encontramos en un contexto social, unos frente a otros (NEDELSKY, 2011, p. 119-121). El punto para el feminismo es otro: las personas están en una parte importante constituidas por las interacciones con otros.

Pero ¿cómo articular la idea de que parte del sujeto está constituido por sus relaciones sociales con la otra que postula que debemos perseverar en la protección de un ámbito genuino de la autonomía? Esta cuestión es particularmente difícil para el feminismo puesto que uno de sus propósitos ha sido superar la definición de las mujeres en base a sus relaciones, las cuales a menudo tienen, todavía, el carácter de opresivas. Al respecto, Jennifer Nedelsky (2011, p. 122) afirma que el problema de reconocer el carácter socialmente constitutivo del sujeto y de proteger un aspecto genuino de la autonomía se sortea a través de conceptos que incorporen la experiencia de las mujeres como insertas en relaciones, que se ponga en valor dicha inserción y que se denuncie el carácter opresivo de las formas sociales actuales. Evidenciar y considerar

¹⁰ Para una revisión crítica y sistemática de las críticas comunitaristas puede verse VILLAVICENCIO (2014).

el componente relacional de la autonomía, entonces, no supone valorar las relaciones *per se*, ni apostar a ciegas por su preservación, por cuanto al relevar las relaciones permite distinguir entre las “[...] que debilitan o promueven la autonomía, y las fuerzas que estructuran estas relaciones –desde el diseño institucional para la división sexual del trabajo hasta las creencias acerca de los derechos.” (NEDELSKY, 2011, p. 119).

Dado que las mujeres están particularmente vinculadas al otro, por su potencial conexión material por razones biológicas y, más específicamente, por el significado atribuido a su diferencia sexual, el enfoque relacional de la autonomía se presenta mucho más adecuado que el enfoque liberal. Sin embargo, el enfoque relacional precisa ser dotado de contenido y, para estos efectos, la perspectiva de género es ineludible, pues, más allá de la diversidad de premisas y conclusiones contenidas en los diferentes pensamientos feministas, ésta nos permite considerar a las personas como entes posicionados en relación con el género (ÁLVAREZ, 2016, p. 103).

Esta perspectiva evidencia dos factores que condicionan el entramado sociocultural, a saber: el patriarcado, esta institución de dominación sobre la cual se ha erigido el orden social donde las mujeres están bajo la opresión masculina; y los estereotipos de género, los cuales son impuestos por el patriarcado, perfilando así los roles de género asignados a cada sexo según su distinción biológica (ÁLVAREZ, 2017, p. 154-155). Aunque hombres y mujeres son blancos de estereotipos de género, no puede soslayarse la desmejorada posición de ellas, en especial medida por su capacidad reproductiva, la cual ha dado pie para articular una verdadera teoría de la subjetividad femenina desde los albores de la Modernidad¹¹. El mayor grado de afectación de estos estereotipos respecto de las mujeres se basa, particularmente, en que la diferencia sexual no ha implicado para los hombres la determinación de su agencia moral. Una perspectiva relacional de la autonomía debe velar no solo por desentrañar estos estereotipos para así dar cuenta de los verdaderos niveles de autonomía de las mujeres, sino también combatirlos y eludir su perpetuación, especialmente si trabajamos desde el reconocimiento de la particular disposición de las mujeres para conectarse con otros, como destaca Robin West, debido a su capacidad reproductiva.

¹¹ Estamos pensando, por supuesto, en el Emilio y Sofía de Rousseau.

1.4 AUTONOMÍA RELACIONAL, IGUALDAD RELACIONAL Y RESPETABILIDAD

En este apartado, intentaremos conectar estos tres conceptos para configurar una teoría del derecho que se haga cargo de los desafíos que venimos apuntando. Como se sabe, los debates en torno a la igualdad se han circunscrito, en buena medida, a las cuestiones distributivas. El problema de esta aproximación es que no se acomoda a las necesidades de grupos diferenciados (SELAMÉ; VILLAVICENCIO, 2015; DELANTY, 2010; FRASER, 2010; MODOOD, 2007). Cualquier concepción de la igualdad que no incorpore y equilibre la doble faz de la redistribución y el reconocimiento de las diferencias no permitirá una adecuada comprensión del principio y debilitará su dimensión inclusiva (FORST, 2014, p. 129-147; FRASER; HONNETH, 2006). No todos los problemas que tienen que ver con la igualdad se reducen a la distribución igualitaria de los *bienes sociales primarios* (RAWLS, 1971, p. 54-55)¹², muchas veces los obstáculos se relacionan con el estatus que detentan los sujetos y que les impide concurrir como iguales en las decisiones colectivas relevantes (MUÑOZ, 2013, p. 21-25). En nombre de la igualdad, lo que habrá que distribuir no siempre son recursos económicos, sino también, en muchos casos, recursos simbólicos.

La miopía apuntada de las teorías de la justicia basadas en patrones puramente distributivos nos conduce a un intenso debate entre el igualitarismo relacional (democrático) y el igualitarismo distributivo (de la suerte). Siguiendo a García (2016, p. 79-96), la igualdad distributiva se ocupa solo de la equitativa igualdad de oportunidades. En cambio, conforme García (2016, p. 85) la igualdad relacional se concentra en la “defensa y preservación de relaciones interpersonales que manifiesten siempre el respeto por la agencia de los individuos”. Creemos que una vía posible para superar esta dicotomía es adoptar una postura plural y no monista de la igualdad (GARCÍA, 2016, p. 90-96) conforme a la cual, en un primer momento, opere el igualitarismo relacional o democrático con el fin de distribuir un mínimo de estatus igual para todos los miembros de la comunidad política y, luego, en un segundo momento, el igualitarismo distributivo para resolver problemas de distribución concretos.

¹² La concepción estándar considera que las filosofías políticas liberales ortodoxas son ciegas a las demandas sustentadas en la diferencia y el reconocimiento. Aguayo, sin embargo, considera que la concepción rawlsiana de la justicia distributiva contiene buenos argumentos para hacer frente a las demandas de reconocimiento, si se comprende adecuadamente el papel que cumplen en la teoría las nociones de reconocimiento recíproco y autorrespeto (AGUAYO, 2015, p. 11-28).

Ahora bien, esta concepción revisada y enriquecida de la igualdad se conecta íntimamente con la autonomía relacional. Apoyándonos en Silvina Álvarez (2018, p. 42-69), la autonomía, en tanto una capacidad de las personas, admite un ejercicio gradual. Tener más o menos autonomía depende de muchas circunstancias, algunas internas y otras externas. Desde un punto de vista interno, las condiciones que debe satisfacer la autonomía relacional son más exigentes que la mera racionalidad del agente moral kantiano que escoge ensimismado en su singular subjetividad. Se requiere, entonces, independencia, una disposición psicológica más compleja del agente. La

[...] condición de independencia debe plantearse incluyendo, en primer lugar, la capacidad de la persona para reflexionar sobre sí misma, el entorno y las otras personas, desplegando la aptitud para tomar distancia respecto del entorno de relaciones y significado dado. En segundo lugar, dicha capacidad debe unirse no a la posibilidad de rechazar sino a la posibilidad de integrar dicho entorno en sus decisiones [...] Ser independiente no es apartarse o aislarse de los demás, sino más bien lo contrario: tomar en consideración el entramado de relaciones en el que nos desarrollamos para poder posicionarnos, definirnos y decidir cuál es nuestra disposición en ese marco. (ÁLVAREZ, 2018, p. 45).

Por su parte, desde un punto de vista externo, para que haya genuina autonomía, necesitamos lo que Raz llama *opciones relevantes* (1986, p. 373-390), esto es, una gama de posibilidades relevantes y suficientes para tomar decisiones efectivamente soberanas. Lo que queremos destacar en este punto es que una adecuada evaluación de un campo de opciones relevantes en el caso de las mujeres está fuertemente constreñida, si adoptamos una perspectiva de género, no solo por razones biográficas, sino también por restricciones socio-culturales. Éstas últimas son las circunstancias que pueden “[...] hacer que despreciemos una opción si en un contexto específico su significado difiere respecto del significado que tiene para otro grupo -generalmente el grupo mayoritario.” (ÁLVAREZ, 2018, p. 56). Tal como ya hemos adelantado, los dos elementos que limitan las elecciones de las mujeres son el patriarcado y los estereotipos de género. Ilustremos cómo operan estas limitaciones concentrándonos en la posición desventajosa que tienen las mujeres en los asuntos públicos y en la distribución de la respetabilidad.

La compleja posición de las mujeres en las sociedades liberal-patriarcales contemporáneas confirma, en sus experiencias cotidianas, que efectivamente los ámbitos de lo público y lo privado están separados; pero, al mismo tiempo,

también ratifica que están conectados y que esa relación debería interesarle a la justicia. Evidentemente, desde los orígenes de la sociedad burguesa liberal hasta la actualidad, las mujeres nunca han sido totalmente excluidas de la vida pública, aunque el modelo ideal de una mujer decente para todas las clases respetables de la sociedad continúa siendo, en buena medida, la de la esposa-madre económicamente dependiente. Por otro lado, aunque un número cada vez más creciente de mujeres se ha incorporado al mundo público del empleo remunerado, sus condiciones en el espacio privado no se han visto mayormente alteradas. Ello solo ratifica la continuidad de un modelo patriarcal basado en la división sexual del trabajo en la familia y en la división sexual de las labores en el ámbito profesional. Muchas investigaciones han probado que las mujeres trabajadoras se concentran en unas pocas áreas ocupacionales (*trabajos para mujeres*) que son peor remunerados, despreciados, y de baja calificación.

¿Por qué razón si las mujeres se han incorporado, en algunos casos masivamente, al mercado laboral continúan ocupando las peores plazas laborales? La razón parece estar tanto en la práctica como en la teoría. Desde el punto de vista teórico, los debates sobre la vida laboral dan siempre por supuesto que es posible comprender la actividad productiva prescindiendo de la vida doméstica. Se omite que el trabajador (idealizado como un varón) puede estar listo para laborar y para concentrarse en sus obligaciones porque se encuentra liberado de la cotidiana necesidad de preparar comida, lavar, limpiar, y atender a los hijos y ancianos, exclusivamente porque cada una de esas tareas son realizadas gratuitamente por las mujeres de su entorno. Y si ésta es también una persona asalariada, tiene que dedicar una jornada complementaria (la invisible doble jornada) a esas actividades que por «naturaleza» les corresponden.

Los mundos liberales escindidos de la vida privada y la vida pública están interrelacionados, conectados por una estructura patriarcal injusta. Si la teoría jurídica quiere hacer bien su trabajo, debería revisar esa distinción. Carole Pateman lo ha graficado muy bien a través del *dilema de Mary Wollstonecraft*¹³. Dicha disyuntiva ilustra el atolladero entre dos demandas en principio incompatibles: por una parte, reclamar igual ciudadanía dentro del actual marco androcéntrico y, por otra, destacar que las capacidades específicas, las aptitudes y las necesidades de las mujeres deben ser reconocidas en la esfera

13 Mary Wollstonecraft postulaba que las mujeres no son inferiores a los hombres por naturaleza, sino por la educación que reciben. Adelantándose a la distinción sexo-género, defendió que esa educación degradada contribuye a que las mujeres no sean miembros útiles para la sociedad, aunque compartan con los hombres lo que es propio del ser humano: la razón (PATEMAN, 1989, p. 195-204).

pública. Las dos alternativas son aparentemente excluyentes puesto que las mujeres o deben adaptar sus preferencias a lo que no son -varones- para poder actuar como ciudadanas plenas, o deben persistir en que se les reconozcan sus aportes al bienestar general mediante sus tradicionales roles de cuidado en el ámbito doméstico y de transferencia de poder y trabajo no reconocido hacia los hombres, los que precisamente no tienen peso a la hora de definir la ciudadanía. Cómo se resuelva ese dilema será crucial para construir un modelo institucional no opresivo.

Por último, esta vez de la mano de Iris Marion Young (2000, p. 89-93), las mujeres también son marginadas, pues se encuentran excluidas de la participación en las principales actividades sociales. Carecen de poder ya que viven y trabajan bajo la autoridad de otras personas, lo que les impide gozar de ese bien incorpóreo, la respetabilidad, tan relevante en el mundo capitalista¹⁴. Los privilegios de la respetabilidad profesional aparecen con claridad en la dinámica del sexismo: en el trato cotidiano las mujeres deben probar y luchar por su respetabilidad y, muchas veces, pagar por ella.

2 UN CASO EJEMPLAR

En este apartado nos concentraremos en un caso chileno que nos permitirá ilustrar el carácter masculino del derecho. El día 30 de agosto de 2017 Joane Florvil –mujer, migrante, haitiana y madre– fue detenida por el presunto abandono de su hija lactante en dependencias de la Municipalidad de Lo Prado. Transcurrido un mes de su detención, Joane Florvil murió privada de libertad. Las causas de su muerte nunca se determinaron con claridad, mientras los tribunales declararon su inocencia póstuma en la causa iniciada por el supuesto abandono de su hija.

Los acontecimientos que dieron origen al caso acaecieron los días 29 y 30 de agosto de 2017. El día 29 de agosto de 2017, Joane junto a su pareja, Wilfrid Fidele, fueron víctimas de un hurto en dependencias de la Municipalidad de Lo Prado, perdiendo los documentos de identificación de éste y de su hija en común. Ante lo ocurrido, solicitaron ayuda a funcionarios(as) municipales quienes llamaron a Carabineros para que Wilfrid estampara la

¹⁴ La respetabilidad son el conjunto de privilegios de quienes desempeñan roles reverenciados y valorados en la sociedad como podría ser un médico, un ingeniero, un economista, un abogado, pero nunca una cuidadora de niños o ancianos, por muy relevante que ello sea para el funcionamiento de la sociedad.

denuncia pertinente, aunque éstos se negaron a tomarla, porque carecería de documentación que lo identificara. En este contexto, la Municipalidad dispuso los medios para asistir a Wilfrid Fidele en la solicitud del pasaporte ante la Policía de Investigaciones de Chile, trasladándolo al Departamento de Extranjería y llevándolo luego de regreso a su domicilio.

Dado que el día 29 de agosto no lograron recuperar sus pertenencias, Joane Florvil concurrió al día siguiente, junto a su hija lactante, a las dependencias municipales para preguntar si habían tenido noticia sobre ellas. Sin embargo, Joane, quien intentaba formular sus consultas al guardia municipal, no logró darse a entender, ya que no hablaba castellano, articulando únicamente la frase “ayuda marido”. Para Joane la situación era sumamente angustiante pues entre los documentos hurtados estaba la tarjeta de atención del consultorio de su hija de dos meses. Por ello Joane decidió ir en busca de un conocido para que pudiese ayudarla a comunicarse con los funcionarios(as) municipales, dejando a su hija en el coche al cuidado del guardia municipal, quien, para Joane, conforme a la cultura haitiana, al ser un uniformado, estaba investido de gran respeto y honorabilidad.

Cuando Joan regresó a las dependencias municipales, sin haber tenido suerte en la búsqueda del intérprete, sus puertas estaban cerradas y no había rastro de su hija ni del guardia. Éste último había dado cuenta a funcionarios(as) municipales de que Joane Florvil había dejado a su hija en el coche junto a él. Éstos(as), luego de comprobar que la niña no portaba ningún tipo de identificación, hicieron una denuncia a Carabineros por abandono. La niña, por su parte, fue trasladada a la Casa Nacional del Niño y Joane fue detenida en su domicilio.

El fallo que nos interesa recae en una acción de tutela por no discriminación arbitraria presentada por la familia de Joane Florvil en contra de la Municipalidad de Lo Prado y de la Dirección de Desarrollo Comunitario de la misma comuna.¹⁵ El tribunal solo acogió parcialmente la demanda. Sobre el trato discriminatorio, dictaminó

[...] se advierte que el trato diferente [...] fundado en su condición de extranjera que no habla el idioma español, constituye un acto discriminatorio motivado por la nacionalidad e idioma, que ha causado una privación y

¹⁵ Sentencia del Quinto Juzgado Civil de Santiago, causa rol C-34592-2017, dictada el 2 de enero de 2019. Disponible en: <https://www.pjud.cl/documents/396729/0/LO+PRADO++DISCRIMINACION+PRIMERA.pdf/a3433ae9-fd1f-4a79-8bb2-f80c4ae636d2>. Acceso el 14 de julio de 2020.

perturbación en el ejercicio legítimo de la igualdad ante la ley y el derecho de presentar peticiones a la autoridad. (CONSIDERANDO 17).

Pero, respecto de la detención de Joane Florvil por abandono, la demanda fue desestimada. Por una parte, el tribunal estimó imposible comparar

[...] dos situaciones completamente diferentes, como son el robo de especies y la situación de una menor de edad. Por otra parte, no se advierte en el llamado a Carabineros efectuado por la Municipalidad un acto discriminatorio en contra de Joan Florvil, por cuanto los funcionarios municipales al momento de efectuarla desconocían quien era la madre de la menor y por otro lado [...] aun cuando los testigos de la demandante dan cuenta que por los dichos de Joan y su familia, ella volvió luego de una hora a la municipalidad, no hay ningún antecedente probatorio que permita acreditar que esta situación fue puesta en conocimiento o advertida por algún funcionario municipal. (CONSIDERANDO 19).

En cuanto a la parte de la demanda desechada, llama la atención el razonamiento del tribunal. Los demandantes no reclaman la ilegalidad del tratamiento diferenciado entre la situación del hurto y el abandono de la niña, sino el diverso trato que se otorgó el 29 de agosto a la pareja de Joane cuando requirió ayuda al municipio, desplegándose todo el aparato municipal para brindarles los requerimientos que le fueran pertinentes, comparada con la actitud municipal del 30 de agosto que obligó a Joane, ante sus dificultades idiomáticas, a salir pidiendo ayuda a una compatriota que la tradujera, teniendo que dejar a su hija, dada la premura, al cuidado del guardia municipal, trato desigual que fue rematado con la denuncia por abandono y su posterior detención.

En nuestra opinión, ambas situaciones sí son comparables. En cada caso estamos antes personas que solicitan ayuda a funcionario(as) municipales. La disparidad radica en que el 30 de agosto la barrera idiomática de Joane implicó que se ubicara en una posición «inapropiada» en su rol de madre según los cánones culturales tradicionales. La pregunta relevante para nosotros es: ¿deben ser parte del juicio comparativo estos cánones? Como se ve, el propósito de nuestro examen no es reprochar la conducta particular de tal o cual funcionario(a), sino cómo el sistema normativo tributa a una serie de patrones culturales, bajo una aparente aplicación neutral de las reglas, cuyas consecuencias, en este caso particular, implicaron algo mucho más dramático que un malentendido absurdo pues, finalmente, Joane Florvil murió tras un mes privada de libertad.

El caso de Joane nos permite observar cómo la valoración de la intimidad, el desarrollo de la capacidad de sustentar la vida y una ética del cuidado con el que están conectadas las mujeres no ha logrado escapar de los límites de una construcción normativa de la mujer que se conforma con el estereotipo de la mujer-cuidadora y que acaba desplegando el aparato coercitivo del Estado ante su «desobediencia». En cuanto al temor (aprendido) que enfrentan las mujeres de separarse del otro tampoco es considerado en la configuración del sistema normativo. Durante el mes que Joane Florvil estuvo privada de libertad no tuvo acceso a su hija lactante. Impacta este hecho, sobre todo si, tras el alboroto por el falso abandono de su hija, el cual reproduce un prototipo materno particular (madre amorosa, cuidadora y nutricia), se le prive a la mujer de alimentar a su hija y desplegar su maternidad en libertad, aun cuando esté bajo la lupa de una investigación penal¹⁶. Por otra parte, creemos que fijar normativamente un prototipo de madre-cuidadora puede llegar a ser tan lesivo como cargar con un embarazo no deseado, pues apartarse del modelo normativo puede significar sacrificar la propia individualidad e integridad.

Todo lo dicho, muestra la necesidad de que la teoría del derecho feminista siga perseverando en la incorporación y adaptación de esos relatos en los ordenamientos jurídicos, de un modo que éste resulte apropiado para las mujeres como agentes plenos, tal como lo ha venido haciendo a través de los procesos de resignificación y reconceptualización de ciertas nociones críticas para el derecho.

Desde una perspectiva relacional de la autonomía, la posición de Joane Florvil podría haberse interpretado de otro modo. Para empezar, se le hubiese considerado en relación con sus otros más próximos, es decir, su marido y su hija, pero también con sus otros más lejanos, representados en ese momento por la comunidad municipal. Asimismo, la perspectiva de género hubiese demandado poner atención a los estereotipos que sobre ella recayeron. En el marco de la aplicación de la perspectiva feminista y el examen de estereotipos de género se precisaba, además, una perspectiva interseccional de las categorías de opresión de que Joane Florvil era objeto¹⁷, cuyo entrecruzamiento derivó en una particular experiencia de subordinación (CRENSHAW, 1989, p. 140).

¹⁶ Las coincidencias con el caso de Gabriela Blas son llamativas. En otra parte, lo hemos analizado, especialmente desde una perspectiva interseccional. Véase Villavicencio (2017).

¹⁷ El eje central de la perspectiva interseccional es su rechazo al análisis de la injusticia desde el enfoque privilegiado. En el caso del feminismo, éste ha rechazado desde sus inicios que la lucha contra la dominación sea interpretada conforme a los ojos de las mujeres blancas, heterosexuales de clase media, por cuanto, prescindir de las realidades de las demás mujeres “margina a aquellas que son discriminadas

Aunque el tribunal acertó parcialmente en este aspecto, reconociendo que Joane había sido discriminada por su condición de extranjera y su barrera idiomática, no logró vislumbrar el modo en que su género se entrecruzaba con los otros ejes. Con ello se comprueba lo internalizadas e imbricadas que están las desigualdades de género con las de origen racial, nacional o de clase. El tribunal solo alcanzó a ver en Joane a una persona haitiana, migrante, no hispanoparlante y pobre, pero no a una mujer y madre.

CONCLUSIONES

En las líneas precedentes hemos defendido que la teoría jurídica es injusta pues la distinción sexo/género la ha modulado de forma masculina. Ello ha facilitado, como plantea Robin West, una invisibilización de las diferencias y la perpetuación de estructuras de dominación bajo una falsa neutralidad. Una teoría jurídica que se tome en serio la igualdad entre géneros debe desplegar un proyecto de largo alcance que, por una parte, desenmascare el patriarcado velado tras el derecho y, por otra, promueva el reconocimiento de derechos diferenciados. Creemos, junto con Silvina Álvarez, que dicha empresa no demanda repensar totalmente las instituciones jurídicas convencionales, en particular, el lenguaje de los derechos. Al contrario, el modelo de los derechos humanos también sirve para las mujeres en general, pero debe ajustarse en dos sentidos: en primer lugar, necesita incorporar el contexto relacional en el que se desenvuelven las mujeres; y, en segundo lugar, precisa reconfigurar abstracciones jurídicas tan importantes como la autonomía, la igualdad y el respeto, para que la agencia moral de las mujeres encaje en el discurso emancipatorio de los derechos.

Esa reconceptualización debe superar los vicios del universalismo sustitutivo y del sujeto generalizado como plantea Benhabib y, además, reformular las indispensables abstracciones normativas, pero superando la falsa idealización del agente moral en los términos de Onora O'Neill. La apuesta es que ello permitirá la irrupción de un nuevo sujeto moral concreto que, irremediablemente arraigado en un contexto histórico, social y de género, pueda considerar sus intereses y los de otros de una manera que imagine los valores de la autonomía, la igualdad y el respeto mutuo de forma relacional.

de múltiples formas y oscurece las demandas que no pueden ser entendidas como el resultado de una sola fuente de discriminación." (CRENSHAW, 1989, p. 140).

Llegó el momento de preguntarse qué políticas públicas deberíamos impulsar y qué rol le corresponde al derecho en la superación de las exclusiones y discriminaciones que sufren las mujeres para que sean ciudadanas plenas en igualdad de condiciones que los hombres. Para esbozar una posible respuesta a esta interrogante debemos volver al principio: las mujeres padecen una opresión estructural que tiene su origen en la transferencia gratuita de poder que hacen a los hombres al dedicarse casi exclusivamente a las labores de crianza, domésticas y de cuidado. O las mujeres trabajan gratis para los hombres, o una mujer de clase baja trabaja para que una mujer de clase alta pueda independizarse. Por otro lado, el derecho no es neutro y tiene rostro y piensa como varón. ¿Qué debemos hacer?

En primer lugar, y desde lo más abstracto a lo particular, se requiere incorporar en la Constitución del Estado la perspectiva de género que contribuya a superar la falsa neutralidad del derecho y la discriminación de carácter estructural contra las mujeres, excluyéndolas de los *que cuentan* para efectos de dotar de legitimidad al sistema político. Ello debería traducirse, al menos, en la incorporación de la idea de género en la cláusula de igualdad en la Constitución, la remisión constitucional a un sistema electoral que permita superar la infrarrepresentación de las mujeres, el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos y las políticas de conciliación en materia de crianza y cuidado.

En segundo lugar, deben impulsarse políticas laborales, como sostiene Undurraga, que ayuden a superar las barreras estructurales y culturales que desincentivan la participación de las mujeres en la esfera laboral, esto es, las inequidades de género en el trabajo y en la casa, y la prevalencia de un modelo masculino de trabajo que afecta de manera más intensa a las mujeres de clase social más baja. Veamos algunas de esas políticas que han funcionado bien en otros países¹⁸: a) jornadas laborales menos extensas y más flexibles; b) mejores condiciones laborales que abarquen al menos: igual salario que los hombres, protocolo en casos de acoso y opciones accesibles de cuidado infantil, y c) desmasculinizar las propiedades que se consideran positivas para el trabajo (UNDURRAGA, 2013).

En tercer lugar, se requiere avanzar hacia auténticas políticas de corresponsabilidad que distribuyan equitativamente las labores domésticas, de crianza y de cuidado. Este es el único camino que a largo plazo permitirá

¹⁸ Noruega es el mejor ejemplo pues ha logrado una alta tasa de penetración laboral femenina con una auspiciosa tasa de natalidad.

equilibrar el costo que supone para un empleador contratar a una mujer en vez de un hombre por el “riesgo” que supone la maternidad.

MIRANDA, L. V.; OYANEDER, C. V. Towards a genderless legal theory: feminism, autonomy and relational equality. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 1, p. 233-258, Jan./Mar., 2021.

Abstract: In this paper we argue that legal theory has been servile to the male sex of the law. Then, we outline how that theory can be reformulated, taking into consideration new conceptual categories such as the embedded and concrete person. We then explore how this new way of conceiving legal theory is connected to the ideas of relational autonomy, equality and respect. Finally, we illustrate some of the problems examined through a case study and point out the conclusions of the article.

Keywords: Feminism. Gender. Autonomy. Equality. Relational.

REFERENCIAS

ACKERMAN, Bruce. **Social Justice in the Liberal State**. New Haven: Yale University Press, 1980.

AGUAYO, Pablo. ¿Distribución o reconocimiento? Un análisis a partir de John Rawls. **Quaderns de Filosofia**, v. II, n. 2, p. 11-28, 2015.

ÁLVAREZ, Silvina. Diferencia y Teoría Feminista. *In*: BELTRÁN, Elena; MAQUEIRA, Virginia (ed.). **Feminismos. Debates teóricos contemporáneos**. 2ª. ed. Madrid: Alianza, 2001. p. 243-286.

ÁLVAREZ, Silvina. El umbral de autonomía. La concepción relacional y la construcción de las opciones. *In*: HIERRO, Liborio (coord.). **Autonomía individual frente a autonomía colectiva**. Derechos en conflicto. Madrid: Marcial Pons, 2014. p. 53-79.

ÁLVAREZ, Silvina. La autonomía personal y la autonomía relacional. **Análisis filosófico**, n. 1, p. 13-26, 2015.

ÁLVAREZ, Silvina. Teorías feministas de la investigación jurídica. *In*: LARIGUET, Guillermo (comp.). **Metodología de la investigación jurídica**: propuestas contemporáneas. Córdoba: Brujas, 2016. p. 103-112.

ÁLVAREZ, Silvina. La autonomía reproductiva. Relaciones de género, filiación y justicia. **RJUAM**, v. I, n. 35, p. 145-170, 2017.

BARTLETT, Katharine. Feminist Legal Methods. **Harvard Law Review**, v. 103, n. 4, p. 829-888, 1989.

BEAUVOIR, Simone de. **El segundo sexo**. Trad. de Juan García Puente. Buenos Aires: Contemporánea, 1990.

BENHABIB, Seyla. El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista. In: BENHABIB, Seyla; CORNELA, Drucilla (ed.). **Teoría Feminista y teoría crítica**. Valencia: Ediciones Alfons el Magnanim - Instituto de estudios e investigación de Valencia, 1990. p.119-150.

CONWAY, Jill; BOURQUE, Susan; SCOTT, Joan. El concepto de género. Trad. de Claudia Lucotti. In: LAMAS, Marta (comp.). **El género: la construcción cultural de la diferencia sexual**. México D.F.: UNAM - Miguel Ángel Porrúa, 1996. p. 21-33.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. **University of Chicago Legal Forum**, v. 1989: n. 1, p. 139-167, 1989.

DWORKIN, Ronald. **A Matter of Principle**. Oxford: Oxford University Press, 1985.

FRASER, Nancy. What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. **New German Critique**, n. 35, p. 97-131, 1985.

GARCÍA, Facundo. La prioridad del igualitarismo democrático. **Revista de Filosofía**, v. 41, n. 1, p-79-96, 2016.

JIMÉNEZ, Ángeles. Ciudadanía más allá de la ley. **RIFF RAFF Revista de pensamiento y cultura**, n. 27 (segunda época, número extra), p. 93-100, 2005.

LACEY, Nicola. Feminist Legal Theories and the Rights of Women. In: KNOP, Karen (ed.). **Gender and Human Rights**. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 13-56.

MACKENZIE, Catriona; STOLJAR, Natalie (ed.). **Relational Autonomy: Feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

MACKINNON, Catherine. **Feminismo inmodificado: Discursos sobre la vida y el derecho**. Trad. de Teresa Arijón. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014.

MATSUDA, Mari. Liberal Jurisprudence and Abstracted Visions of Human Nature: A Feminist Critique of Rawls' Theory of Justice. **New Mexico Law Review**, v. 16, p. 613-630, 1986.

MILLETT, Kate. **Política Sexual**. Trad. de Ana María Bravo. 3. ed. Madrid: Cátedra, 2018.

NOZICK, Robert. **Anarchy, State, and Utopia**. Oxford: Basic Books, 1974.

NEDELSKY, Jennifer. **Law's Relations: A relational theory of self, autonomy, and law**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

O'NEILL, Onora. Justice, Gender and International boundaries. *In*: SEN, Amartya; NUSSBAUM, Martha (ed.). **The quality of life**. Oxford: Oxford University Press, 1993. p. 302-323.

OKIN, Susan Moller. **Justice, Gender and the Family**. New York: Basic Books, 1989.

OLSEN, Frances. El sexo del derecho. Trad. de Mariela Santoro e Christian Courtis. *In*: RUIZ, E. C. (comp.). **Identidad femenina y discurso jurídico**. Buenos Aires: Biblos, 2000. p. 25-43.

PATEMAN, Carole. **The Disorder of Women: Democracy, Feminism, and Political Theory**. Stanford: Stanford University Press, 1989.

PATEMAN, Carole. Críticas feministas a la dicotomía público/privado. *In*: CASTELLS, Carme (comp.). **Perspectivas feministas en teoría política**. Barcelona: Paidós, 1996. p. 31-52.

RAZ, Joseph. **The Morality of Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 1986.

RUBIO, Ana. **Feminismo y ciudadanía**. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer, 1997.

SÁNCHEZ, Cristina. Seyla Benhabib. Hacia un universalismo interactivo y globalizado. *in*: MÁIZ, Ramón (comp.). **Teorías políticas contemporáneas**. 2. ed. Valencia: Tirant lo Blanch, 2008. p. 269-307.

SÁNCHEZ, Cristina; BELTRÁN, Elena; ÁLVAREZ, Silvina. Feminismo liberal, radical y socialista. *in*: BELTRÁN, Elena; MAQUIEIRA, Virginia (ed.). **Feminismos**. Debates teóricos contemporáneos. Madrid: Alianza, 2001. p. 75-125.

SQUELLA, Agustín; VILLAVICENCIO, Luis; ZÚÑIGA, Alejandra. **Curso de Filosofía del Derecho**. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 2012.

UNDURRAGA, Rosario. Mujer y trabajo en Chile: ¿Qué dicen las mujeres sobre su participación en el mercado laboral? *In*: MORA, Claudia (ed.). **Desigualdad en Chile: La continua relevancia del género**. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2013. p. 113-141.

VALCÁRCEL, Amelia. **Feminismo en el mundo global**. Madrid: Cátedra, 2016.

VILLAVICENCIO, Luis. Minorías étnico-culturales y derechos de las mujeres. **Revista de Ciencia Política**, Pontificia Universidad Católica de Chile, v. 34, n. 3, p. 605-621, 2014.

VILLAVICENCIO, Luis. Interculturalidad, derechos de la infancia y Constitución. *In*: QUESILLE, Anuar (ed.). **Constitución Política e infancia**. Santiago: UNICEF, 2017. p. 355-387.

WEST, Robin. **Género y teoría del derecho**. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre, 2000.

YOUNG, Iris M. **La justicia y la política de la diferencia**. Trad. de Silvina Álvarez, Silvina. Madrid: Cátedra, 2000.

ZÚÑIGA, Yanira. La “generización” de la ciudadanía: apuntes sobre el rol de la diferencia sexual en el pensamiento feminista. **Revista de derecho**, Valdivia, v. 22, n. 2, p. 39-64, 2009.

ZÚÑIGA, Yanira. Cuerpo, Género y Derecho. Apuntes para una teoría crítica de las relaciones entre cuerpo, poder y subjetividad. **Ius et Praxis**, v. 24, n. 3, p. 209-254, 2018.

Recibido: 23/5/2020

Accito: 11/7/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO


HACIA UNA TEORÍA JURÍDICA SIN GÉNERO

*Caroline Marim*¹

Referência do artigo comentado: MIRANDA, L. V. M; OYANEDER, C. V. Hacia una teoría jurídica sin género: feminismo, autonomía e igualdad relacional. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 233-258, 2021.

A partir de uma análise feminista decolonial do artigo “Hacia una teoría jurídica sin género: feminismo, autonomía e igualdad racial” (MIRANDA; OYANEDER, 2021), proponho mostrar que os esforços em reformular uma teoria do direito universal, pautada nos princípios de autonomia e igualdad, sem considerar as críticas que o feminismo liberal tem recebido nos últimos anos das epistemologias do Sul, incorrem nos mesmos problemas que se pretende solucionar.

Caso levemos em conta um leitor ou leitora (provavelmente branco) treinado nas epistemologias e teorias políticas contratuais hegemônicas ocidentocêntricas, como normalmente encontramos, nos cursos de Filosofia e Direito, nas universidades brasileiras e em outros países latino-americanos, a proposta de reformulação feita por Seyla Benhabib, a partir do “[...] reconocimiento de la identidad incardinada y arraigada de los agentes no impide a la autora conservar la universalidad como ideal regulativo” (MIRANDA; OYANEDER, 2021, p. 9) parece satisfatória e convincente. A ideia de um

¹ Professora substituta do Departamento de Filosofia da UFPE/PE, Recife, PE – Brasil. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Epistemologias, narrativas e políticas afetivas feministas CNPq/PUCRS. Membro do GT Filosofia e Género ANPOF e do Grupo de Estudos em Decolonialidade Carolina Maria de Jesus - UFRJ.  <https://orcid.org/0000-0002-4554-3653> E-mail: caroline.marim@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.18.p259>



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

universalismo que propõe a diferença como ponto de partida, sem dúvida nenhuma, é tentadora e surge como a possibilidade de solucionar diferentes problemas de teorias contratuais e comunicativas avistando que, “[c]on ello se abre paso a las diferencias de género, tematizándolas y volviéndose sensibles a estas, toda vez que el *yo* se plantea como un ente encarnizado e incrustado en las relaciones humanas.” (MIRANDA; OYANEDER, 2021, p. 241).

Entretanto, mesmo diante da “inclusão” de uma perspectiva relacional e encarnada, será que podemos falar de uma igualdade que contemple as diferenças sociais de classe e raça, em uma categoria de gênero tão ampla como mulher?² Qual ou quais mulheres servem ou servirão de referencial ou ideal regulador? Quem realizará a regulação? Juízes, homens, mulheres, todos brancos?

Sabemos que grande parte das violações de direitos humanos enfrentadas ontem e hoje se deve principalmente à fragilidade de instrumentos jurídicos nacionais e internacionais, para garantir a sua proteção, principalmente tendo como proposta “[...] uma falsa semelhança universal (universalismo), que torna os indivíduos como seres iguais, ou seja, com uma mesma dignidade (abstrata).” (DE TOMAZ, 2016 *apud* PASSOS, 2020). O cenário em que vivemos, na América Latina e em grande parte do mundo, é de uma grande parcela da população afetada por pobreza extrema, exploração sexual, deslocamentos forçados, vulnerabilidade e opressão, “[...] que, coincidentemente ou não, afetam grupos específicos marcados pelo gênero e pela raça, a saber, mulheres em geral, mulheres negras e transgêneros, em particular, e também homens negros.” (PASSOS, 2020, p. 146).

Quando feministas decoloniais do Sul global utilizam outras ferramentas de análise teórica que entendem como ponto de partida para a pluralidade e a impossibilidade de se universalizar, mesmo experiências encarnadas entre mulheres negras, tem-se como principal objetivo compreender o que pode ser feito para enfrentar e superar a diferença colonial determinada pela classe, raça e gênero. Teorias universalistas esquecem que

[a] visão do “Outro” é sempre construída não com base em aspecto de alteridade e semelhança, mas em visão aviltante daquele que, regional e politicamente, é posto em uma posição hierarquicamente inferior, em razão dos processos de subalternização, que, nesse caso, são compreendidos pela colonialidade. (PASSOS, 2020, p. 152).

² Como categoria de gênero “mulher” compreendemos as cisgêneros, transgêneros, além de incluir também os gêneros não-binários e agênero, pois também estão excluídos da esfera de consideração do gênero homem.

É, portanto, necessário e imprescindível identificar os eixos de subordinação, compreendendo os aspectos estruturais fundantes das condições sociais junto às de gênero, rompendo radicalmente com as estruturas coloniais do poder, do saber e do ser (QUIJANO, 2000), de modo a rever o imperialismo ocidental, no qual o discurso dos direitos iguais e universais pode representar frente a outras culturas. Não é suficiente “boas intenções” teóricas e/ou jurídicas, a fim de garantir um diálogo de paridade de forças entre as diversas culturas existentes. São necessárias ferramentas epistêmicas que tornem possível a identificação de situações omitidas e invisibilizadas por projetos políticos e jurídicos de universalização que escondem outros caminhos possíveis de garantir a proteção dos direitos de pessoas subalternas. Caminhos que não perpetuem a dominação e exploração de grupos ou mulheres, como o caso exemplar apresentado no artigo - “Joane Florvil mujer, migrante, haitiana y madre” (MIRANDA; OYANEDER, 2021, p. 249) - para que possa, de fato, acontecer uma mudança.

Considerar ou “incluir”, de fato, a outra em condição de precariedade e subalternidade, a partir de pressupostos valorativos racionais modernos que foram impostos por processos de “globalização”, é extremamente problemático. A história da mulher africana e latino-americana negra e sua condição social é pouco discutida e silenciada – e, quando considerada, parte-se de uma avaliação e valoração colonial que ignora suas narrativas de vida, perpetuando assim a colonialidade respaldada em modelos eurocêntricos que a feminista branca liberal acredita serem igualitários e emancipatórios. Como Ochy Curiel (2009, p. 3) aponta:

A descolonização para nós mulheres se trata de uma posição política que atravessa o pensamento e a ação individual e coletiva, nossos imaginários, nossos corpos, nossas sexualidades, nossas formas de atuar e de ser no mundo e que cria uma espécie de “insurgência antirracista” intelectual, de práticas sociais e da construção de pensamento próprio de acordo a experiências concretas. Se trata do questionamento do sujeito único, ao eurocentrismo, ao ocidentalismo, a colonialidade do poder, ao tempo que reconhece propostas como a hibridação, a polisemia, o pensamento-outro, subalterno e fronteiro.

Por fim, as perguntas que surgem são: há, de fato, um avanço com a reformulação? Superação ou mascaramento dos mesmos problemas?

Nesse sentido, Ochy Curiel (2009, p. 07-08) acrescenta:

Descolonizar para as feministas latinoamericanas e caribenhas supõe superar o binarismo entre teoria e prática pois lhe potencializaria para poder gerar teorizações distintas, particulares, significativas ao que se tem feito na região, que muito pode oferecer como aporte para descentralizar o sujeito eurocêntrico e a subalternidade que o mesmo feminismo latinoamericano reproduz em seu interior, senão seguiremos analisando nossas experiências com os olhos imperiais, com a consciência planetária de Europa e América do Norte que definem o resto do mundo como o OUTRO incivilizado e natural, irracional e não verdadeiro.

Descolonizar é romper com qualquer tipo de projeto universalista que exclui valores e experiências culturais, as quais, muitas vezes, como aponta Oyèrónké Oyèwùmí (1997), possuem uma outra organização e valoração social, não pautada na colonialidade de gênero, como acontece, por exemplo, entre os Iorubas. Descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis pluralista, conforme assevera Lugones (2008, p. 86):

Minha intenção é enfocar na subjetividade/intersubjetividade para revelar que, desagregando opressões, desagregam-se as fontes subjetivas intersubjetivas de agenciamento das mulheres colonizadas. [...] Chamo a possibilidade de superar a colonialidade do gênero de “feminismo descolonial”.

Ou, como salienta Yuderlys Miñoso (2017, p. 162), que denuncia a subalternidade pelo feminismo hegemônico:

Si la afrodescendente o la indígena o mestiza, madre o lesbiana, trabajadora precarizada, campesina o fuera del mercado laboral, estudiante o analfabeta, monolingüe, bilingüe, expulsada por la pobreza o por la guerra a países del primer mundo... si ellas son nombradas, si ellas son objeto de discursos y políticas, aunque las feministas “comprometidas” del Sur y del Norte “hablen por ella” [...] ella definitivamente no está ahí.

Ou seja, propor uma teoria sem gênero, considerando apenas as diferenças entre gêneros binários, não é o mesmo que questionar os impactos que a colonialidade de gênero produziu e ainda produz, para que as diferenças entre mulheres brancas e negras sejam tão graves quanto as diferenças entre homem e mulher. A proposta de uma teoria universal faz parte da lógica capitalista e colonial, resultado da produção e supervalorização de saberes hegemônicos, os quais se desenvolvem em meio ao silenciamento e exclusão de outras culturas e vivências. Trata-se, portanto, de uma dominação

epistemológica, em que há a desqualificação e desconsideração das muitas formas de saber e conhecimentos dos povos colonizados, mantendo-os num espaço de subalternidade, com a desculpa de que serão contados na esfera de consideração como iguais.

Reformulações podem ser vistas como renovações, no entanto, podem também apenas regenerar o que deveria ser simplesmente abandonado.

REFERÊNCIAS

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial. In: DE MELO, Paula Balduino *et al.* (org). **Descolonizar o feminismo**. Brasília: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília, 2019.

DE TOMAZ, Carlos Alberto Simões; DE LANNA, Pablo Henrique Hubner. O Fundo Monetário Internacional e a proteção dos Direitos Humanos: Uma análise do programa de crescimento e redução da pobreza no Haiti. **Revista de Direito Internacional**, v. 13, n. 3, 2016.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, n. 9, jul./dez, p. 73-101, 2008.

MIÑOSO, Yuderlys E. De por qué es necesario un feminismo decolonial: diferenciación, dominación coconstitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. **Solar**, Revista de Filosofía Iberoamericana, Dossier Epistemologías feministas latino-americanas, v. 12, n. 1, p. 141-71, 2017.

MIRANDA, L. V. M; OYANEDER, C. V. Hacia una teoría jurídica sin género: feminismo, autonomía e igualdad relacional. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 233-258, 2021.

OYÉWŪMÍ, O. Visualizing the body: Western theories and African subjects. *In*:

OYÉWŪMÍ, O. **The invention of women: making an African sense of western gender discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PASSOS, Rute; SANTOS, Letícia Rocha; ESPINOZA, Fran. Direitos humanos, decolonialidade e feminismo decolonial: ferramentas teóricas para a compreensão de raça e gênero nos locais de subalternidade. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 10, n. 2, p.142-172, 2020.

QUIJANO, Anibal. Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America.

International Sociology, v. 15, n. 2, p. 215-232, 2000.

Recebido: 18/11/2020

Accito: 21/11/2020

COMPREENSIÓN COMO PARTICIPACIÓN: DIALÉCTICA ENTRE LA PARTICULARIDAD Y LA GENERALIDAD EN LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

*María del Rosario Gazmuri Barros*¹

Resumen: El presente artículo se propone exponer la noción gadameriana de comprensión como participación, con el objetivo de mostrar cómo se produce el juego entre la particularidad de la interpretación y la pretensión de generalidad supuesta en el hecho de que toda interpretación pertenece a una tradición. A partir de la perspectiva ganada por la ontología de la obra de arte, específicamente la obra de arte teatral, el presente artículo indagará en las nociones centrales de la hermenéutica filosófica de Gadamer. En primer lugar, las nociones de representación y mediación, cruciales para comprender qué es la comprensión para nuestro autor. En segundo lugar, se presentará el problema de la temporalidad de la representación, cara a, en tercer lugar, exponer qué significa, en sentido propio, interpretación en la hermenéutica gadameriana. Por último, se abordará la cuestión de la tarea hermenéutica en medio de la historicidad, en la que concurren la particularidad y la generalidad.

Palabras clave: Interpretación. Obra de arte. Representación. Temporalidad. Historicidad. Participación. Comprensión.

INTRODUCCIÓN

Toda la obra de Gadamer transita en el esfuerzo constante por recuperar qué es propiamente la comprensión. Su propio proyecto bebe del de su maestro, Heidegger, y, por esto, lo que impulsa su reflexión es también la crítica a una concepción de verdad demasiado estrecha para dar fe del mundo y de la racionalidad humana, una crítica que busca, por tanto, recuperar la experiencia originaria de la verdad. Como acertadamente indica Grondin (2003, p.18), la recuperación que busca Gadamer de las experiencias de verdad que han sido encubiertas por el monopolio del método, lleva consigo el cuestionamiento de dos presupuestos: la búsqueda de un saber que sea

¹ Profesor Asistente en Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago – Chile.  <https://orcid.org/0000-0002-9999-4521> E-mail: mdgazmur@uc.cl

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.19.p265>



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

absolutamente claro y distinto y la hipótesis de que la clave de ese saber se encuentra en la reflexividad del pensamiento que se piensa a sí mismo. La búsqueda gadameriana irá en la dirección de abrir la noción de verdad desde experiencias de verdad no metódicas, para descubrirnos el comprender como acontecer de la verdad. En *Verdad y Método*, Gadamer se centra en la ontología de la obra de arte, ontología que resulta fundamental para comprender su noción de comprensión.

El fenómeno de la comprensión no solo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico. La presente investigación toma pie en esta resistencia, que se afirma dentro de la ciencia moderna frente a la pretensión de universalidad de la metodología científica. (GADAMER, 2005, p. 23-24).

Desde la ontología de la obra de arte, el autor pretende mostrar la estrechez de la noción de verdad y conocimiento que se ha establecido a partir de la modernidad. Una vez realizada esta tarea, la segunda parte de esta obra Gadamer la dedica, desde la apertura ganada de la noción de comprensión por la ontología de la obra de arte, a la expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión de las ciencias del espíritu. Es aquí donde nuestro autor pone las bases de su teoría hermenéutica. Por último, en la tercera parte, Gadamer se aboca a la caracterización del papel que juega el lenguaje en la comprensión, que para él es siempre interpretación. El análisis que hace del lenguaje es deudor también del análisis que previamente realiza sobre la obra de arte y la estructura de la comprensión. Sólo desde la idea de comprensión que delinea en la primera y segunda parte de la obra se entiende la conclusión a la que llega en la tercera parte: toda comprensión es interpretación, y toda interpretación, necesariamente, se realiza en el medio del lenguaje. El modelo del lenguaje y de la estructura hermenéutica sigue, por tanto, el modelo de la obra de arte, a partir del cual pretende mostrar cuanto de acontecer hay en todo comprender, lo que implicaría un paradigma de comprensión muy diferente al de ésta como dominio, que es como se la ha erigido desde la modernidad.

En el presente trabajo, nos centraremos, por tanto, en la obra de arte, para esclarecer las bases de la hermenéutica que Gadamer propone. Con este fin, abordaremos el análisis de un tipo de obra de arte en específico: la obra de arte teatral. La descripción de este tipo de obra resulta especialmente elocuente en vistas a la dilucidación de la cuestión de qué significa que la interpretación

sea representación, en tanto el teatro es un ejemplo que grafica esta noción. En el lenguaje cotidiano hablamos de la representación teatral y de que los actores interpretan un papel. Desde esta constatación, Gadamer profundizará en la noción de interpretación, en vistas de mostrar que toda comprensión es interpretación y que esta posee la estructura de la participación. Con este fin, mostraremos algunas nociones centrales para la cuestión de la interpretación. En primer lugar, desarrollaremos la noción de representación para luego describir qué significa la mediación de la representación. En segundo lugar, nos focalizaremos en la cuestión de la temporalidad de dicha representación y las consecuencias de ésta de cara a la temporalidad de toda interpretación. Por último, y desde los horizontes abiertos por la ontología de la obra de arte, expondremos el problema de la historicidad de toda comprensión para concluir con la descripción de la experiencia hermenéutica.

Tal como decíamos, la obra de Gadamer bebe de la de Heidegger en su inspiración. Ahora bien, su propio proyecto comienza su camino en el *como apofántico* de Heidegger. Es decir, si para Heidegger el primer acceso comprensivo del *Dasein* al mundo, la primera apertura se da en el trato con los entes a la mano, cuando Gadamer habla de comprensión comienza en el segundo estrato heideggeriano: en la perspectiva del *como*. Esta decisión, legítima cara a las pretensiones de su propio proyecto, tiene, sin embargo, algunas consecuencias problemáticas, según veremos a lo largo del desarrollo de este trabajo.

1 LA ONTOLOGÍA DE LA OBRA DE ARTE: LA REPRESENTACIÓN TEATRAL

Para Gadamer, la noción central que le revelará el sentido último de la hermenéutica, y de toda comprensión, es el concepto de *Darstellung*, de exhibición o mostración de la verdad. Para comenzar con la exposición de la noción de *Darstellung*, nuestro autor acudirá a una metáfora: el juego. La primera intención de Gadamer al acudir a esta idea es romper con el paradigma sujeto - objeto, puesto que, en el juego, evidentemente, no se puede sostener esta distinción: para que el juego se realice, el jugador tiene que *dejarse llevar por su juego*. El juego no son las reglas ni los instrumentos del juego (el *objeto*), sino la puesta en marcha de éste por el jugador (*sujeto*). Por esto se puede decir que el modo de ser de la obra de arte es como el del juego, en el sentido de que, así como en la obra de arte, en el juego solo se cumple su objetivo propio cuando el jugador se abandona del todo a él. Hay una primacía del juego

frente a la conciencia del jugador, aunque esto no significa que el jugador sea meramente pasivo: él tiene que conocer el juego, y este conocimiento no es nunca meramente teórico: requiere una praxis. El dominio, en la experiencia del juego, no lo tiene el que juega, sino el juego mismo. Solo cuando el jugador se deja llevar por el juego, se puede decir que lo *domina*. Ahora bien, para Gadamer, la esencia del juego se realiza de modo pleno cuando este tiene un espectador, para quien el juego se exhibe; cuando el juego es representación. De hecho, un buen juego es el que ha alcanzado tal arte, que se exhibe ante otros. Esto sucede de modo natural: cuando hay expertos jugadores se forma en torno a ellos un grupo de observadores; basta pensar en el fenómeno del fútbol o en los juegos olímpicos: todo juego busca alcanzar la categoría necesaria para merecer ser exhibido. Esto sucede también en el juego cultural, en el que el rito se realiza por la participación de los jugadores, aunque no se limita a esto. El espectador y el juego son entonces los que se entrelazan en pos de la realización del juego mismo. Es lo que sucede en cualquier obra de arte: el espectador solo comprende la obra cuando se deja llevar por ella, por lo que ella propone. Para graficar esta cuestión, y mostrar sus consecuencias, Gadamer acude a la obra de arte teatral.

La obra de arte teatral es como el juego: es representación y ella se representa para el espectador, sin el cual no se realiza la esencia misma de la obra. De hecho, la obra escrita está concebida para ser representada, y es la puesta en escena la que lleva al texto a su plena realización. Este hecho determina que lo que se juega en la representación teatral sea esencial, lo que saben tanto los actores y el director, como los espectadores. Y solo se exhibe la representación cuando esta ha alcanzado un nivel adecuado. En este sentido la presencia del público determina la realización de la representación. Por otra parte, tanto quien asiste como quien actúa sabe que debe comportarse frente a la obra de un modo diferente al modo como lo hace en la praxis cotidiana: el espectador no interviene en la representación como intervendría, por ejemplo, si esas mismas acciones las estuviese presenciando en la vida cotidiana. Esto implica, como sucede también en el juego, una desconexión de los nexos causales de la vida diaria: esta desconexión posibilita el abandono del espectador en manos de lo representado, permite *entregarse* a la seriedad de lo que se pone por obra, condición imprescindible para que haya una experiencia de comprensión.

Por otra parte, la representación teatral no busca otra meta en esa actuación que la manifestación de la obra teatral escrita, con la mayor perfección

esperable. El fin no es externo a la obra misma: es ella misma en su esencial mostración. Y esta meta es posible no solo cuando cada actor conoce su papel, la obra escrita, y se entrega de lleno a ella, sino también cuando el espectador tiene una experiencia previa con ella, con la obra y/o con el arte teatral mismo: la apreciación de la obra no depende solo de que el espectador comprenda los diálogos, de la mera comprensión teórica o temática de lo que allí se dice, sino que hay un cierto trato con el teatro que lleva a formar el criterio para gozar de la obra, como ocurre también, de modo mucho más evidente, en el caso de la representación musical. Es lo que ocurre en la tragedia griega, para la que el efecto en el espectador es parte esencial.

[...] imitación de una acción de carácter elevado y completa, dotada de una cierta extensión, en lenguaje agradable, llena de bellezas de una especie particular según diversas partes, imitación que ha sido hecha o lo es por los personajes y no por medio de una narración, la cual, moviendo a compasión (*eleos*) y temor (*phóbos*), obra en el espectador la purificación propia (*catarsis*) de estos estados emotivos. (ARISTÓTELES, *Poética*, 1449b, 20-25)

Ahora bien, esta participación del espectador no es una acción que interfiera en la trama presentada por la obra trágica: él solo puede aceptar los acontecimientos. Sin embargo, los hechos presentados están ahí para lograr el efecto en el espectador. La participación, por tanto, lo es en el sentido más estricto de la palabra. No sólo se le exhibe al espectador la verdad mostrándole un mundo, que *remite a* o *abre un nuevo sentido* a su mundo, sino que él mismo participa de ese mundo abierto y comprende su verdad desde su propia experiencia frente a la obra.

1.1 REPRESENTACIÓN Y MEDIACIÓN

Desde el análisis de la representación teatral se ha delineado la noción de representación (*Darstellung*), que será crucial para comprender qué es la interpretación para Gadamer. La cuestión que queda por delimitar es qué es la representación en sí misma, pues para nuestro autor todo arte es representación. Desde la obra de teatro, esta noción cobra voz y movimiento, y nos lleva a comprender que siempre es representación de algo: de un juego, de un texto, de una tragedia. La representación es aquello que se pone ante nuestra mirada, y con ello hace presente algo otro. Ahora bien, como bien muestra el ejemplo del teatro, lo que importa no es tal o cual representación

de la obra, del texto en cuestión, sino el texto mismo; a la vez, el texto solo está de manera plena en la representación. Lo vinculante es la obra, pero esta a su vez se manifiesta solo en la representación o interpretación. La obra de arte “[...] no autoriza a interpretarla de cualquier forma, sino que, con toda su apertura y toda la amplitud de juego de las posibilidades de interpretarla, permite establecer una pauta de lo que es adecuado; es más, incluso la exige.” (GADAMER, 2011, p. 56).

Para Gadamer esta cuestión será crucial: la obra solo está ahí en la representación. A la vez, una misma obra permite una pluralidad de representaciones, pero es ella la que permanece y se destaca en cada una. En cuanto la dirección intencional no sea la obra misma, sino la representación, esa mediación fracasa como tal. Siempre que haya una dirección que apunte a algo que no sea el significado de la obra, la experiencia de sentido se quiebra, pues se imposibilita la participación en la obra misma. Esto es posible sólo cuando la mediación fracasa y, por tanto, deja de ser mediación, se autonomiza. Por esto, el objetivo de la representación es lo que Gadamer denomina *mediación total*, es decir, que lo que media lo hace de manera tal que se cancela a sí misma como mediación y presenta la cuestión en sí misma. Cuando la mediación no es total, cuando la representación no *desaparece* como tal en pos de la manifestación de la esencia, no hay realmente mediación alguna. Una mala interpretación de una obra no puede llegar a ser mediación total justamente porque ella aparece como algo diferente a la obra misma: ella se destaca como mediación e impide, de este modo, el acceso hacia la significación de la obra misma. Es lo que sucede también cuando un actor destaca en sí mismo y no por su papel que cumple con maestría. La atención, en estos casos, se centra en una persona, no en lo que se representa. El todo significativo que la obra tiene queda diezmado por la dirección hacia la persona que actúa. Por esto, para que haya realmente representación tiene que suspenderse la identidad de quienes actúan. Como en el juego de los niños: justamente lo imprescindible es no ser reconocido tras el disfraz, desaparecer en pos del papel que se juega en la representación.

Ahora bien, los actores de la obra realizan la exhibición de un modo peculiar: en la representación siempre hay algo de exageración, algo que da relieve, un *como* que nos abre un nuevo panorama de lo representado. Siempre quien actúa pone el acento en unas características de sus personajes o en algunas palabras de su parlamento. Cuando se quiere mostrar, hay que exagerar: así, el personaje que tiene que hacer de cómico, exagera la risa, y el que tiene

que mostrarse vulnerable, destaca su pesar. De este modo se asegura de dar el acento que quiere a su personaje, y de ser comprendido en su interpretación. Este desborde es propio de todo arte, en tanto es interpretación. El arte teatral, por tanto, se juega sobre estos dos polos: por una parte, tiene que mostrar la obra, sin destacar como representación de ella, y por otra, para lograrlo, quienes la llevan a cabo tienen que marcar ciertos acentos. Pero esto último no atenta contra el hecho de que la representación medie de modo total, sino que, muy por el contrario, en este *modo* de mediar está el arte de la representación.

Desde esta perspectiva, la mediación que es cada representación del texto teatral no es mera imitación, como tampoco lo son las sucesivas representaciones respecto de la representación inicial: en cada una de ellas hay un *como* particular, un modo de poner los acentos, de marcar los caracteres, que no está presente en la otra. Y en cada una de ellas se cumple, sin embargo, ser una manifestación del texto mismo, hasta tal punto que, como ya hemos dicho, es la obra misma la que se hace presente. El que representa un papel en la obra, es, desde esta perspectiva, libre, a la vez que se deja determinar por la obra que representa. Las diversas interpretaciones no eliminan, por tanto, la vinculatividad de la obra misma. La interpretación, cuando lo es verdaderamente, no se guía por un acto interpretador precedente, sino por la obra misma.

En cuanto que no son mera repetición sino verdadero “poner de relieve”, hay en ellas al mismo tiempo una referencia al espectador. Contienen en sí una referencia a todo aquél para quien pueda darse la representación. Se puede ir aún más lejos: la representación de la esencia es tan poco mera imitación que es necesariamente mostrativa. El que reproduce algo está obligado a dejar unas cosas y destacar otras. Al estar mostrando tiene que exagerar, lo quiera o no. Y en este sentido se produce una desproporción óptica insuperable entre lo que “es como” algo y aquello a lo que quiere asemejarse. (GADAMER, 2005, p. 159).

Esta *desproporción o distancia* óptica es central para Gadamer: ella muestra que nunca hay una simple adecuación entre lo que la representación muestra y la obra a la que hace referencia. Sin embargo, solo por esta desproporción, el original puede llevarse a cabo, puede mostrarse. Es decir, esta desproporción tiene un valor cognitivo de primer orden. Esta transformación óptica de lo representado en la representación es a lo que Gadamer denomina interpretación, y es lo que define como esencia de la comprensión. Toda comprensión es interpretación.

Ahora bien, las consecuencias de esta transformación óptica serán, en la obra de Gadamer, conflictivas, según veremos.

1.2 LA TEMPORALIDAD DE LA REPRESENTACIÓN

Desde las perspectivas entregadas por el análisis de la representación y de la mediación total que se produce, surge la cuestión de la temporalidad de la obra. Por una parte, pareciera que toda obra de arte pertenece a un presente eterno, pues siempre puede actualizarse, a pesar de que su origen sea lejano. Por otra parte, si solo hay mediación total cuando la obra es representada, esto implica un cambio continuo, pues solo es actual cuando es otra, a la vez que en cada actualización es la misma obra la que se pone ante nuestra mirada. Además, su ser no puede separarse de su representación. Para que realmente exista tal retorno, tiene que estar representándose. En la representación se une el pasado y el presente, y se realiza lo que nuestro autor denomina la *simultaneidad* de la obra.

Algo similar ocurre en la celebración de una fiesta: la fiesta es una y cada año se la celebra de modo diferente. Sin embargo, a pesar del paso del tiempo y de las diferencias que se vayan introduciendo en la celebración, nadie dudaría que la fiesta es solo una: hay un acontecimiento que la funda y que se revive cada año. “Las fiestas que retornan no se llaman así porque se les asigne un lugar en el orden del tiempo; antes bien, ocurre lo contrario: el orden del tiempo se origina en la repetición de las fiestas.” (GADAMER, 1991, p. 103).

La permanente actualidad de la obra de arte no se debe entonces a que esta esté inserta en una intemporalidad, o a que se desarrolle en un tiempo diferente. Ella es temporal y tiene la marca de la temporalidad radicalmente impresa: la fiesta solo es cuando es radicalmente otra. Solo se valida como fiesta en las diferentes celebraciones. Cuando no se celebra, cuando no es nuevamente otra en la fecha indicada, no hay realmente fiesta. Ahora bien, hay celebración porque la fiesta está allí, porque hay un acontecimiento que la funda. Lo mismo ocurre con la representación de la obra: la obra solo es realmente cuando se la representa, aunque cada vez se la represente de modo diferente. Sin embargo, su ser no es sólo el punto de intersección de todas las representaciones. Su permanente presente se debe a que hay una sola significación en ella, como hay en la fiesta un solo acontecimiento que la funda, ya que solo hay obra de arte en su representación.

Desde esta perspectiva, la obra de arte, la obra teatral, nos presenta un nuevo desafío: ¿cómo se realizan esas nuevas actualizaciones? ¿Cómo se produce esa perenne presencia de la obra en sus múltiples interpretaciones?

Aquí no se da una coexistencia arbitraria, una simple variedad de acepciones; al contrario, por el hecho de que unas cosas están sirviendo continuamente de modelo a las siguientes, y por las transformaciones productivas de éstas, se forma una tradición con la que tiene que confrontarse cualquier intento nuevo. (GADAMER, 2005, p. 164).

Gadamer trata ampliamente el tema de la tradición. Por ahora, en el tema de la temporalidad, lo que nos interesa es que tal temporalidad implica una cadena de interpretaciones en las cuales hay unas que son más vinculantes que otras, y que se transforman en modelos, hasta tal punto que se identifican con la obra misma y crean una tradición. Esto es parte de la estructura de la comprensión; quien comprende no lo hace desde su autoconciencia pura, desde una actualidad sin influencias precedentes. Toda actualización de sentido de la obra cuenta con las actualizaciones previas y está condicionada por ellas.

1.3 LA CUESTIÓN DE LA INTERPRETACIÓN DESDE LA OBRA

Desde la noción de mediación total, la cuestión de la representación nos ha llevado hasta el concepto de interpretación. La mediación que realiza la representación es, por una parte, total, por lo que la dirección intencional lo es hacia la obra misma; y, por otra parte, la mediación produce una distancia óptica respecto a lo representado, al original. La paradoja estriba en que esta desproporción, esta distancia, juega un papel positivo y posibilitador para la esencia de lo representado, que se perfila más nítidamente desde la representación. Esta representación o imitación no es nunca, por tanto, mera copia: es una mostración nueva de la realidad, nueva y enriquecida por la mirada de quien imita – el que interpreta un papel en la obra – y, como veremos a continuación, también por la de quien observa. Desde la línea presentada por Gadamer la mimesis tiene un papel posibilitador. No es imitación, en sentido estricto; no es una mera copia de la realidad ni tampoco las sucesivas versiones de la obra son copias del original. Esta mimesis, ejemplificada en la representación teatral, ocupa un papel intermedio entre el mundo del texto y el espectador, sin disolverse en ninguno de los dos polos. Este intermediario se

sostiene a sí mismo y re-presenta más bien un desocultamiento de la verdad. Es una re-presentación de la obra que tiene un sentido propio.

Ahora bien, una vez agotado el análisis de la obra de arte teatral, Gadamer nos mostrará que este proceso de mediación es el que sucede siempre que queremos comprender: cuando el lector comprende, interpreta lo que tiene ante sus ojos, y la acción realizada es la misma que la realizada por el actor, como también es la misma que realiza un músico frente a la partitura o un bailarín interpretando una pieza. De hecho, en el lenguaje cotidiano hablamos, en todos estos casos, de interpretación: se interpreta un texto, un papel teatral, una pieza musical. Es más, propiamente hablando, los instrumentos se interpretan, no se tocan simplemente. Esta concepción de la interpretación nos sirve también, por tanto, para todo tipo de obra de arte, no solo para el texto. La referencia es el mundo que la obra presenta, que en el caso de la obra teatral se levanta ante nuestros ojos, como lo hace ante nuestros oídos la obra musical. Ese mundo que se eleva en la lectura que hace el lector, es el mundo que se eleva también en la lectura que hace el actor de la obra, y que se pone en acción en la representación. Ahora bien, el espectador de esta obra hace a su vez una nueva interpretación en tanto participa del sentido de lo representado.

Si bien en el uso común de la palabra *interpretación* estos modos son tomados como acepciones diferentes, en el contexto actual de nuestro análisis la distinción no es real.² En el caso del actor, hay una comprensión, una experiencia de sentido con el texto, una participación de su sentido, desde la que luego el papel que le corresponde toma cuerpo. En el caso del espectador, hay una comprensión personal de ese papel que ante él se representa. “Por supuesto que mimesis no quiere decir aquí imitar algo previamente conocido, sino llevar algo a su representación, de suerte que esté presente ahí en su plenitud sensible.” (GADAMER, 1991, p. 92-93). No hay una doble mimesis en sentido negativo: hay un doble re-presentar, un doble poner de relieve la esencia de la obra, una doble luz sobre tal esencia. Por esto, hay un enriquecimiento del texto o de la obra, pues la inserción en la tradición,

² Una dificultad que se presenta en la obra de Gadamer es la cuestión de la identificación de la comprensión y la interpretación. Hay momentos en la obra en que identifica ambos conceptos y momentos en que los distingue. Parte del problema estriba en que las nociones básicas que él desarrolla tienen una pluralidad de significados. En la interpretación de Grondin, la comprensión tiene en la obra de Gadamer varios significados: comprensión como “aprehensión intelectual” (intelectual grasp), como “saber hacer práctico” (practical know-how) y como “acuerdo” (agreement). Esto, para Grondin, no supone una dificultad: “Quite on the contrary, he sees in this plurality of meaning an indication that language, long before thinking, is perhaps up to something essential.” (GRONDIN, 2002, p. 36).

la experiencia de cada uno de los intérpretes, la facticidad en que estos se inscriben, des-cubren nuevos matices a cada interpretación.

Toda comprensión se inscribe en una tradición de interpretaciones. La imagen del espectador ante la obra representada resulta, en este punto, esclarecedora: el espectador no puede tener pretensión de dominio de todos los factores que entran en juego en el sentido de la obra que está conociendo, pues al menos debe aceptar que hay otro del que depende su propia comprensión: el actor. Se descubre aquí un nuevo matiz de la estructura de la comprensión: el espectador, en tanto intérprete, no sólo no puede dominar su *objeto*, no solo no puede objetivar realmente la realidad por ser ella inabarcable sino también porque su comprensión se inscribe en una dinámica de interpretaciones que no domina objetivamente, en una tradición desde la cual él es capaz de descubrir sentido. Este es el movimiento que grafica lo que sucede en la tradición: cada interpretación es un nuevo eslabón de las sucesivas experiencias de sentido, de las que la nueva interpretación entra a formar parte.

La verdad, por tanto, se muestra cuando hay alguien que se vuelva hacia ella, como un espectador. Este *volverse*, es el acto de la interpretación. Por la interpretación nos volvemos hacia la verdad de algo, y lo hacemos más eminentemente cuando, abstrayéndonos del entramado causal de la vida cotidiana, accedemos a la realidad misma en busca de su sentido. A esto se refiere Gadamer con la idea de tragedia y comedia de la vida: cuando los sucesos de la vida son mirados desde fuera, cuando se *toma distancia* de ellos, es decir, cuando se realiza el acto de *poner entre paréntesis* el conjunto de móviles causales con que operamos en la realidad cotidiana, la misma vida puede transformarse en una experiencia de sentido, en un drama: ella ya no se *vive*, sino que se exhibe ante nosotros (*Darstellung*). Supone un detenerse frente a la vida, como frente a la representación o a la obra de arte, para tomar parte, participar de su significado. “Es verdad que la dialéctica del tiempo que transcurre y se consume lo rige todo. Y, sin embargo, cuando alguien comprende, algo queda detenido.” (GADAMER, 1998a, p. 155). Solo por esta acción puede haber un acontecer de la verdad. Por eso, para Gadamer la hermenéutica no es sólo el arte de la interpretación de textos ni tampoco una disciplina filosófica que investiga las condiciones por las que tiene lugar la comprensión, sino que su pensamiento se asienta sobre la base de que hermenéutica designa una concepción de la filosofía como tal: la comprensión pasa al centro del interés filosófico.

Esta radicalización de la perspectiva hermenéutica, que la abre desde el mundo del texto al mundo de la vida. Ahora bien, el paso desde lo que sucede frente a la obra de arte y frente al texto hacia lo que sucede en la comprensión vital es un paso que en Gadamer presenta dificultades. Toda su obra se aboca al análisis del trato con la tradición, y esta entregada en los textos y las obras. La referencia, en cambio, al mundo de la vida es tan escasa en su obra, que deslindar con nitidez cómo media la interpretación, o las prestaciones de carácter interpretativo, en el trato práctico-operativo en el mundo de la vida, en el trato con lo que Heidegger llama *entes a la mano*, no es fácil. De hecho, hay momentos en que él mismo habla de comprensión directa, y otros en que habla que toda comprensión es mediada por la interpretación. La imagen de la representación teatral tiene, por tanto, sus límites: la obra misma solo puede ser comprendida por la mediación de la interpretación de la representación teatral. Esto implica que el espectador, según hemos dicho, se pone en una actitud de “contemplación”, que dista de la actitud cotidiana. Ahora bien, el problema, a fin de cuentas, es que queda en entredicho si hay o no *ámbitos* de trato directo, no mediado por la interpretación, con el mundo. O si en el trato cotidiano con el mundo hay también mediación interpretativa. Lo que está en juego no es menor, pues es en la posibilidad de dar cuenta del modo como la interpretación media todo ámbito vital, radica la posibilidad de una auténtica ontología hermenéutica. Esta cuestión, seguirá siendo problemática en la obra de Gadamer.

2 LA TAREA HERMENÉUTICA DESDE LA ONTOLOGÍA DE LA OBRA DE ARTE

2.1 LA HISTORICIDAD DE LA COMPRESIÓN

Una vez desarrollada la ontología de la obra de arte Gadamer está en condiciones de entregar su propia teoría hermenéutica. La cuestión central en el desarrollo de su teoría hermenéutica será el mutuo entrelazamiento entre quien comprende y el mundo que conoce. Por tanto, los factores que hay que considerar al momento de afrontar la cuestión de la comprensión son aquellos que hacen entrar en un juego indisoluble al ser humano con el mundo que conoce.

Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.* (GADAMER, 2005, p. 344. Cursiva del autor.).

La tradición, que se podría definir como esos mismos prejuicios compartidos por una sociedad y materializados en una cultura, es crucial, en tanto condición de posibilidad, para toda comprensión. La tradición, por tanto, no puede, desde esta perspectiva, considerarse de modo objetivo, como algo extraño a quien la estudia, como objeto de aceptación o rechazo, pues estamos insertos dentro de ella, por lo que su estudio es el estudio de nosotros mismos. Tal como la palabra misma lo indica, la tradición es lo que se nos entrega en legado, aquello dado. “La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.*” (GADAMER, 2005, p. 365. Cursiva del autor.).

Los clásicos muestran justamente la validación de la autoridad de la tradición, la cual tiene autoridad no por ser tradición consagrada, sino que se consagra como tal porque tiene autoridad. En el ámbito de las artes, sobre todo en la literatura, esta noción tiene una importancia capital. Se erigen en clásicos aquellos textos que por siglos son considerados vinculantes para la cultura. El diálogo intersubjetivo, presente siempre en la cultura, con la consagración de los clásicos muestra su poder, pues erige en modelo para todas las futuras interpretaciones a unas obras determinadas. El diálogo es fundamental para la teoría hermenéutica que Gadamer desarrolla, pues en él se acredita la verdad, el acuerdo. Los clásicos, de alguna manera, acreditan la posibilidad de acuerdo, muestran que es una posibilidad real, a la vez que materializan el juego entre la tradición y la comprensión actual, entre pasado y presente. Pues si bien es cierto que algo que se erige en clásico se vuelve modelo, también lo es el hecho de que cada época actualiza esos clásicos de un modo diferente. El fenómeno de lo clásico,

No designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad. (GADAMER, 2005, p. 356).

Por tanto, cada interpretación se inscribe en lo que Gadamer llama historia efectual, que designa los nexos de vigencia de sentido. Es decir, llevando la cuestión nuevamente al campo de las artes, los efectos de los que depende nuestra comprensión no son solo los efectos mecánicos de una puesta

en escena. Si bien en el caso de las artes procesuales nuestra comprensión depende de la mecánica de la puesta en escena, como de hecho la comprensión de un texto depende del acto de escritura que alguien lleve a cabo, la historia efectual a la que se refiere es más bien a las interpretaciones de la obra. Nuestra comprensión pende de los nexos de sentido que el texto traiga ya arraigado. Como sucede en el caso de los clásicos, ellos portan un cúmulo de sentidos que están vigentes al momento de abrirse a una nueva comprensión. Nuestra propia comprensión se inserta en la historia efectual, depende de ella y pasa a formar parte de ella. Esto hace que, de hecho, la obra o texto sea inobjetivable, pues no se puede objetivar todos los nexos de sentido que influyen en nuestra propia comprensión. “Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse.” (GADAMER, 2005, p. 372).

La ilusión de un punto de partida completamente neutro queda, entonces, derribada, y la autotransparencia de la conciencia se transforma en una utopía, y esto no solo porque aquello que se busca comprender es inabarcable, se presenta como inasible por estar metido en la trama de la historia efectual, sino también porque quien la estudia es parte de lo estudiado mismo, por lo que no puede sustraerse de modo absoluto de la trama de la que forma parte irremediamente. La posición neutral del sujeto, supuesta en el método científico, es reemplazada por la noción de horizonte, que se abre desde la propia tradición hacia lo comprensible.

El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento. (GADAMER, 2005, p. 375).

La idea de horizonte busca destacar el hecho de que, si la situación en que nos encontramos es siempre situada, nuestra proyección de sentido también lo es. Cada proceso comprensivo comienza desde una situación, desde la que se puede establecer una posición, pero nunca de modo neutral, sino impregnada de esa misma situación: desde ella lo que se abre son perspectivas. Y estas perspectivas no son fijas, sino movibles: cada perspectiva abre posibilidades diversas, y cada actualización de una de esas posibilidades, trae a su vez otra gama de posibilidades.

“Horizonte” evoca la experiencia viva que todos conocemos. La mirada est1 dirigida hacia el infinito de la lejanía, y este infinito retrocede ante nosotros con cada esfuerzo, por grande que sea, se abren siempre otros nuevos horizontes. El mundo es en este sentido para nosotros un espacio sin límites en medio del cual estamos y buscamos nuestra modesta orientaci3n. (GADAMER, 1998a, p. 122).

En esta continua actualizaci3n de sentido, solo algunos proyectos cuajan, y si lo hacen, es porque quedan otras posibilidades abiertas. A la vez, cada actualizaci3n que cristaliza en una interpretaci3n condiciona las siguientes interpretaciones, como veíamos en el caso de los clásicos: esta es la movilidad a la que se refiere Gadamer. Y esta din1mica de actualizaci3n de la tradici3n se materializa, se muestra de manera gr1fica, en la tarea de la traducci3n. Ahora bien, es fundamental comprender que estos horizontes movibles no dependen solo de las perspectivas futuras de realizaci3n, sino tambi3n del pasado: para que realmente exista una comprensi3n del pasado entregado en la tradici3n es necesario comprender los conceptos desde los que habla, y hacerlos propios desde los conceptos actuales. “La experiencia hermen1utica no consiste en que algo est3 fuera y tienda a entrar dentro. M1s bien, somos captados por algo; y justamente en virtud de lo que nos capta y posee, estamos abiertos a lo nuevo, a lo distinto, a lo verdadero”. (GADAMER, 1998b, p.218). A la vez, ninguno de estos horizontes desde los cuales se traza la comprensi3n es cerrado: hay un constante alimentarse unos de otros: “Comprender es siempre el proceso de fusi3n de estos presuntos ‘horizontes para s3 mismos’”. (GADAMER, 2005, p. 376-377).

Ahora bien, en esta din1mica de apropiaci3n que se produce en el di1logo con la tradici3n, tiene consecuencias 3nticas, seg1n vimos. En el an1lisis de la obra, Gadamer afirma que la interpretaci3n o representaci3n de la misma produce un incremento de ser de lo representado:

Cada representaci3n viene a ser un proceso 3ntico que contribuye a constituir el rango 3ntico de lo representado. La representaci3n supone para ello un incremento de ser (Zuwachs an Sein). El contenido propio de la imagen determina ontol3gicamente como emanaci3n de la imagen original. (GADAMER, 2005, p. 189).

Esto implicaría que, si damos el paso de la noción de representación a la de interpretación, cada apropiación de lo entregado en la tradición implicaría un incremento de ser. La cuestión que queda en entredicho, y que se sigue de la ya comentada problemática del cómo median las prestaciones interpretativas en el “mundo de la vida”, es el alcance dichas consecuencias ónticas. Este incremento de ser se puede interpretar como un incremento de manifestabilidad, es decir, como la posibilidad misma de que el ser se fenomenalice para nosotros en la comprensión, entendida como interpretación. O bien se puede leer como afirmación de que la interpretación, que se realiza en el medio del lenguaje, crea mundo. Esta última es la interpretación que hace, entre otros, Vattimo, quien afirma que, si las premisas de Gadamer se llevan hasta las últimas consecuencias, se tiene que aceptar la idea de que el lenguaje crea, en sentido fuerte, la realidad. Afirma Vattimo (2003, p. 61):

Precisamente en la identificación entre interpretar el mundo y transformarlo (actuando históricamente) así como, sobre todo, en la identificación de comprenderse y ser sí mismos por parte de los agentes que así actúan reside, probablemente, uno de los núcleos, si es que no la tesis nuclear, de la hermenéutica de Gadamer.

Ahora bien, la lectura de Vattimo no nos parece coherente son las ideas hasta ahora desplegadas en este trabajo. Y esto porque la noción de mediación de la interpretación o representación de la obra y la necesidad de la vinculatividad de dicha mediación con la obra, así como la noción de *lo clásico*, no nos parece que permitan una lectura como la que propone este autor.

En esta misma línea, otra cuestión problemática que cabe aclarar llegados a este punto es el alcance de la superación del paradigma sujeto/objeto. Esto porque, a pesar de la caracterización que realiza Gadamer a través de la imagen del juego, en donde el jugador debe “dejarse llevar por el juego”, y en el que la voz de la tradición cobra un papel central, es indudable que está asumiendo que el jugador, el intérprete, realiza una acción propia. De hecho, la interpretación es para nuestro autor una apropiación de la tradición. En este sentido, afirmar que en Gadamer existe un anti-subjetivismo, nos parece erróneo. Como afirma Theunissen (2003, p. 82-83):

La conexión producida por el concepto de sujeto solo hace el efecto de estar construida porque con la interpretación el arte como juego sin jugadores se toma ya de antemano una decisión previa y contraintuitiva acerca del lenguaje. Solo que Gadamer, - y esto es lo único que cuenta aquí - no toma ninguna disposición para transferir su *interpretament*

del arte y del lenguaje a la comprensión. Esto sería incluso ilícito, pues para él, el comprender no *puede* ser sin sujeto. De otro modo, enseñanzas fundamentales, como su teorema de la fusión de horizontes, se quedarían colgados. No se puede negar que él sombre, y con razón, en un sentido determinado, la subjetividad extraña. A saber, en tanto creadora de una obra por comprender. La subjetividad propia de cada cual, en cambio, la del que comprende, no la ha hecho valer nadie en la historia del pensamiento hermenéutico tanto como él.

Así como la tesis del anti-subjetivismo no parece sostenerse, en esta misma línea, la idea de que no haya ningún tipo de “objetividad”, o de algo externo a la interpretación que haga de baremo de corrección de dicha interpretación, no parece plausible.

2.2 LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

Ahora bien, el hecho de que el intérprete se haga consciente de que cada interpretación sea una cristalización de posibilidades que se abren desde los efectos que una obra porta consigo, a la vez que desde esa cristalización se abre a un nuevo proyecto, no quiere decir que la interpretación se reduzca a ser el punto de convergencia de los efectos de interpretaciones precedentes. Lo que sucede frente a la obra es una verdadera experiencia; es decir, la estructura del acto de interpretación, aun cuando ese acto se realice desde la toma de conciencia de la situación hermenéutica, es la del encuentro con un acontecer particular, nuevo, que debe hacerse propio. “Esto es exactamente lo que importa retener para el análisis de la conciencia de la historia efectual: que tiene la estructura de la *experiencia*.” (GADAMER, 2005, p. 421). Lo primero para entender este concepto es liberarlo de las estrecheces en las que los ha encajado la metodología científica, que lo ha determinado de manera que pueda hacer uso de él: una experiencia es algo que, desligado de su particularidad, se convierte en un caso de la generalidad, se esquematiza en pos de la generalidad a la que quiere servir como prueba. De este modo, queda garantizada la objetividad, y cada caso, cada experiencia, muy lejos de ser única, se transforma en reproducible, desentendiéndose de los factores históricos que la determinan esencialmente. Esta desconexión de su realidad histórica, realidad que, de hecho, es condición de su realización, hace de tal experiencia un caso que comprueba la ley, a la que apunta la teoría científica.

Lo que intentará Gadamer es recuperar la noción de experiencia para poder, a partir de ella, describir la experiencia hermenéutica. Lo primero,

por tanto, es descubrir qué es lo que tiene en común toda experiencia, sea o no erigida posteriormente en un caso de una ley. “La experiencia solo se da de manera actual en las observaciones individuales. No se la sabe en una generalidad precedente”. (GADAMER, 2005, p. 427).

Toda experiencia, por tanto, implica novedad. En este sentido, cada experiencia es única. Sin embargo, a la vez que cada una es única, hay un momento de generalidad. Tanto en la experiencia científica como en la experiencia vital o cotidiana, hay una generalidad que posibilita la previsión, una unidad que proviene de un elemento común que lleva a poder calificar a una serie de acontecimientos desde la misma experiencia. La ciencia nace de la búsqueda de las causas de esos elementos comunes, que llevan a denominar variadas experiencias bajo un mismo concepto.

Ahora bien, toda experiencia es válida en cuanto no es refutada por una nueva experiencia. En el caso de la ciencia, de eso depende la validez de una teoría; en el caso de la experiencia vital, la refutación de la experiencia previa por una nueva situación, lleva a fundar una nueva experiencia. La cuestión que diferencia a la experiencia vital de la científica es que esta última busca la generalidad de la experiencia como medio para el avance de su investigación, y para eso tiene que desconectar todo carácter particular de las distintas experiencias, todo momento histórico: lo que le interesa de aquellos acontecimientos es únicamente lo que tienen en común, que será lo que luego se conceptualizará científicamente en una teoría. En cambio, en la experiencia cotidiana lo vinculante es la inserción en la historicidad, los elementos que diferencian un caso de otro, pues esos elementos son los que realizan la verdadera experiencia. Por esto, otra diferencia estriba en el valor que cobra la refutación de las expectativas que provoca la generalidad de la experiencia en la ciencia y en la vida. En el primer caso, lo que se busca es que las expectativas sean corroboradas, para que la ley se verifique. En el caso de la experiencia cotidiana, no hay tal fin. De hecho, no se busca fin alguno. Las experiencias, en este caso, no se buscan, sino que suceden. De esta sucesión de acontecimientos se obtendrán generalidades, pero también, y esto es lo más enriquecedor y más definitivo, estas generalidades serán decepcionadas.

Y cuando se considera la experiencia solo por referencia a su resultado se pasa por encima del verdadero proceso de la experiencia; pues éste es esencialmente negativo. No se lo puede describir simplemente como la formación, sin rupturas, de generalidades típicas. Esta formación ocurre más bien porque generalizaciones falsas son constantemente refutadas por la experiencia, y cosas tenidas por típicas han de ser destipificadas. Esto tiene su reflejo lingüístico en el hecho de que hablamos de experiencia en

un doble sentido, por una parte, como las experiencias que se integran en nuestras expectativas y las confirman, por la otra como la experiencia que se “hace”. (GADAMER, 2005, p. 428).

Es la distancia respecto de la expectativa, que en la obra graficábamos como la distancia o desproporción óptica de lo representado respecto del texto. Cuando una experiencia desarticula la experiencia previa, cuando lleva al derrumbe de lo anterior, esto “Contiene siempre un retornar desde la posición que uno había adoptado por ceguera. En este sentido implica siempre un momento de autoconocimiento y representa un aspecto necesario de lo que llamábamos experiencia en sentido auténtico”. (GADAMER, 2005, p. 432). De este modo, el auténtico aprendizaje que proviene de esta experiencia es la apertura hacia las nuevas experiencias. Cuando descubrimos que lo que nos parecía ser conocimiento adquirido no se sostiene, es refutado por una nueva experiencia, lo que se produce es la apertura, que tiene la estructura del diálogo.

Desde esta perspectiva, la diferencia entre la experiencia vital y la científica es radical: el científico posee una teoría gracias a las sucesivas experiencias que la corroboran; él tiene un dominio de saber; de ahí la posibilidad de la técnica. Muy diferente es la situación de quien tiene experiencia de la vida: él sabe que no domina nada, pues las sucesivas experiencias le han abierto los ojos para descubrir la propia limitación, y saber que no hay experiencia definitiva; por lo tanto, la única actitud válida frente a estas experiencias es la apertura, que proviene del derrumbe del dogmatismo. De hecho, la admiración, principio de la filosofía, es consecuencia del derrumbe de las expectativas.

Una vez descritas las características de la experiencia, podemos responder qué es la experiencia hermenéutica.

La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es esta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto, sino que se comporta respecto a objetos. Pero esto no debe malinterpretarse como si en la tradición lo que en ella accede a la experiencia se comprendiese como la opinión de otro que es a la vez un tú. Por el contrario, estamos convencidos de que la comprensión de la tradición no entiende el texto transmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura. (GADAMER, 2005, p. 434).

La clave de la cuestión hermenéutica está, por tanto, en la consideración dialógica del trato con la tradición: ella habla como un tú. Por lo tanto, la tarea de quien quiere dialogar con la tradición se convierte en una tarea moral: el trato con la tradición, así como el trato con otra persona, que se entrega en el lenguaje, ya no es una cuestión metodológica, pues no se puede pretender un conocimiento objetivo del otro con quien se dialoga. Por tanto, la experiencia hermenéutica es este diálogo con la tradición, en el que quien comprende se entrega, y que tiene la estructura de toda experiencia vital: la experiencia de la participación en una generalidad, participación que posibilita la comprensión, pero que a la vez se ve derrumbada por una nueva experiencia, en tanto hay un desajuste de expectativas, una distancia, generando así una conciencia histórica que tiene como núcleo la experiencia de la propia finitud. Esta experiencia es desconocida para la pretensión de una verdad *objetiva*, que sea consecuencia de un método.

Siguiendo el análisis de la cuestión problemática que hemos visto respecto de la mediación interpretativa en el mundo de la vida, la noción la experiencia, tal como se ha planteado, suscita también un problema y muestra sus límites como modelo de la experiencia interpretativa, como vimos que tenía el modelo de la obra teatral. Y esto porque, tal como la caracteriza Gadamer - como momento particular presente en el que se produce un desencaje entre las prestaciones interpretativas proveídas por la tradición y la capacidad de esas mismas prestaciones tienen de cara a la interpretación de la novedad de la situación presente - implica un momento de interrupción del flujo de la vida misma. Es decir, la experiencia interpretativa implica una toma de distancia con la vida misma, con el cotidiano trato con el mundo de la vida. Y en este sentido, no es una experiencia vital entendida como experiencia cotidiana, sino una experiencia vital entendida como momento de aporía vital. En este sentido, el mundo, que ha sido la noción que hemos visto se problematiza a lo largo de la obra gadameriana, no debe ser entendido como mundo cotidiano, sino como aquello que se deja interpretar gracias a esa misma toma de distancia de lo cotidiano, y que, en esa distancia, cobra su sentido propio. Como afirma Figal (2003, p. 113):

[...] a él, el mundo de la vida no le interesa como contexto no objetual de la acción, como condición – casi siempre sin tematizar – del conocimiento científico, sino como algo que puede experimentarse y articularse, que puede representarse y, de este modo, mediar. Esta mediación es irrenunciable, pues solo en ella tiene el mundo un sentido; el mundo

tiene que ser representado para que se muestre como espacio de juego y conexión que hace posible y soporta el comportarse en él.

CONSIDERACIONES FINALES

La primera condición, por tanto, para la comprensión de la tradición es, evidentemente, la apertura al diálogo. Esta apertura, tal como lo hemos visto, es esencial a la experiencia vital, que nos hace conscientes de nuestro límite, y nos abre a otras perspectivas. Es decir, si hemos visto que la experiencia hermenéutica es como la experiencia vital, esta requiere, a la vez que produce, la apertura. Frente a la distancia que significa la refutación de la expectativa, la primacía en este diálogo la tiene la pregunta: tal distancia, provocada por la frustración de una expectativa, engendra la pregunta “Por eso también el preguntar es más un padecer que un hacer. La pregunta impone; llega un momento en que ella no se la puede seguir eludiendo ni permanecer en la opinión acostumbrada”. (GADAMER, 2005, p. 444).

Por una parte, la tradición es de antemano una respuesta, pero provoca, necesariamente, una pregunta al intérprete, que solo a condición de sentirse cuestionado, entra en diálogo verdadero con la tradición. La pregunta no es nunca una pregunta meramente retórica, como la que hace quien ya sabe la respuesta. Tampoco es la pregunta guiada por una respuesta previamente concebida que pone a prueba lo cuestionado, como sucede en la ciencia, sino que es la pregunta abierta por la frustración de las ideas preconcebidas. Por otra parte, “Con la pregunta lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva. El que surja una pregunta supone siempre introducir una cierta ruptura con el ser de lo preguntado.” (GADAMER, 2005, p. 439). De este modo, la pregunta pone de manifiesto la cuestionabilidad de lo preguntado. Es la tradición la que suscita las preguntas, y en este sentido es la que incita a pensarla desde ella misma, pues no podemos olvidar que el intérprete pertenece a esa misma tradición que lo interpela. En este sentido, la pregunta que se suscita es parte del proceso de hacer propio lo extraño que está latente en esa substancia previa, que nos es también propia, en tanto nos es familiar. Ahora bien, la pregunta que se le hace a la tradición es una entre las muchas que se le puede hacer, pero una vez que se plantea, abre una perspectiva ineludible, pero no única, tal como veíamos al hablar de la fusión de horizontes. La ganancia del horizonte hermenéutico es la capacidad de apertura desde la propia situación, particular, pues solo desde ella se puede proyectar un sentido. Y, como ya hemos visto, la situación es siempre condicionada por la historia efectual, por

los sentidos vigentes al momento de actualizar la comprensión de un texto, o de un hecho histórico, sentidos que son efectos de interpretaciones previas, y de los que no nos podemos sustraer. Solo desde ellas podemos participar en una nueva interpretación.

Desde la perspectiva de la comprensión como un momento de la historia efectual, la tarea de la comprensión de la tradición tiene en el momento particular de la actualización su verdadera realización, pues solo en ella se realiza la mediación del pasado, con su carga efectual, con el presente; solo en ella se integra el texto en cuestión en el acontecer de la historia efectual, y esa nueva actualización se transforma en una nueva perspectiva, en un nuevo horizonte desde el cual proyectar sentido. Solo en ella se realiza, por tanto, la verdad como *Darstellung*.

La dialéctica entre la experiencia particular y la generalidad a la que apunta la tarea hermenéutica se realiza en el momento mismo del cuestionamiento de la tradición. Ahora bien, como hemos visto, ese presupuesto común es condición de posibilidad no solo de la pregunta, sino también de la respuesta desde la que se abre un nuevo horizonte de sentido, pues posibilita, desde las interpretaciones previas cuajadas en la tradición, una orientación hacia la respuesta, que se consolida, en tanto es validada por los intérpretes, como un nuevo horizonte, como sucede cuando alguna de esas interpretaciones se convierte en un clásico. Para Gadamer, este horizonte que bebe de la tradición pero que a la vez es movable, es la realización misma del lenguaje. “[...] esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje.” (GADAMER, 2005, p. 456).

Tal como hemos visto al analizar los núcleos problemáticos del pensamiento de Gadamer, la frase “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” debe entenderse, por tanto, en términos de la comprensión como interpretación mediadora entre el ser humano y el mundo. La noción de mundo hace referencia, según vimos, a un todo de sentido al que el ser humano accede desde la mediación interpretativa que es posibilitada por la distancia interpretativa, por la detención que produce la aporía, la frustración de la expectativa que nos saca de la cotidianidad de ese mismo trato con el mundo. Desde esta interpretación de la noción de mundo, éste puede ser mentado como separado del ser humano, a pesar de que haya un permanente ir y venir de uno a otro, vaivén que es como el juego, pues condiciona la comprensión de ambos: cuando el mundo se manifiesta en la obra, se abre de un modo nuevo, se comprende con luces nuevas y eso influye en quien lo ha comprendido, pero esa comprensión

no hace, en términos absolutos, mundo, aunque el horizonte interpretativo de aquello que llamamos mundo, cambia. Y esto, justamente por el hecho de que Gadamer parte de la comprensión temática, del *como* apofántico. Por tanto, como afirma Theunissen (2003), en Gadamer hay una hermeneutización de la ontología, más que una ontologización de la hermenéutica.

BARROS, M. R. G. Comprehension as participation: a dialectic between particularity and generality in GADAMER's hermeneutics. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 1, p. 265-288, Jan./Mar., 2021.

Abstract: This article intends to expose the gadamerian's notion of comprehension as participation, aiming to explore the meaning of individual and particularity experiences in relation to understanding the game of this experience with the claim of generality, assumed in the fact that all interpretation belongs to a tradition. From the perspective obtained by the ontology of the work of art, specifically the play of theatrical art, this article will investigate the central notions of Gadamer's philosophical hermeneutics. In first place, the notions of representation and mediation, crucial to understand what is comprehension for our author. In second place, the problem of the temporality of representation will be presented in order to, in third place, state what means interpretation, in its own sense, in gadamerian hermeneutics. Finally, the question of historicity of the hermeneutical task will be developed, because in that task the particularity and generality concur.

Keywords: Comprehension. Participation. Interpretation. Work of art. Representation. Temporality. Historicity.

REFERENCIAS

FIGAL, G. Fenomenología de la cultura. Verdad y método después de 40 años *In: El ser que puede ser comprendido es lenguaje: homenaje a Hans Georg Gadamer*, Madrid: Síntesis, 2003. p 109-116.

GADAMER, H. G. **La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta.** Barcelona [etc.]: Paidós, ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1991.

GADAMER, H. G. **Arte y verdad de la palabra.** Barcelona: Paidós, 1998a.

GADAMER, HG. **Verdad y Método II.** Salamanca: Sígueme, 1998b.

GADAMER, HG. **Verdad y Método I.** Salamanca: Sígueme, 2005.

GADAMER, HG. **Estética y hermenéutica.** Madrid: Tecnos, 2011.

GRONDIN, J. Gadamer's basic Understanding of Understanding. *In*: DOSTAL, Robert (ed.). **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge University Press, 2002. p. 36-51.

GRONDIN, J. **Introducción a Gadamer**. Barcelona: Herder, 2003.

THEUNISSEN, T. La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición. *In*: **El ser que puede ser comprendido es lenguaje**: homenaje a Hans Georg Gadamer, Madrid: Síntesis, 2003. p. 71-96.

VATTIMO, G. Comprender el mundo, transformar el mundo. *In*: **El ser que puede ser comprendido es lenguaje**: homenaje a Hans Georg Gadamer, Madrid: Síntesis, 2003. p. 59-70.

Recibido: 1/01/2020

Accito: 30/4/2020

COMENTARIO AL ARTICULO

COMPRESIÓN COMO PARTICIPACIÓN

Pedro Karczmarczyk¹

Referência do artigo comentado: BARROS, M. R. G. Comprensión como participación: dialéctica entre la particularidad y la generalidad en la hermenéutica de Gadamer. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 265-288, 2021.

Barros (2021) expone la concepción gadameriana de la comprensión como participación, o bien, como lo dice la autora, la circunstancia de “[...] que toda comprensión es interpretación y que ésta posee la estructura de la participación.” (BARROS, 2021, p. 267). El punto de apoyo de la exposición de Gazmurri es la concepción gadameriana de la obra de arte, en la cual, como es sabido, la noción de juego desempeña un rol crucial. Gadamer se vale de este concepto para mostrar las limitaciones de las posiciones subjetivistas que dominaron el pensamiento estético desde la reflexión que Kant llevara adelante en su *Crítica del juicio*. En efecto, Gadamer (1996) explota el elemento del juego que, desde el “libre juego de la imaginación y el entendimiento” en el que Kant viera la fuente de placer universalizable que legitima las pretensiones de generalidad de los juicios de gusto, se convirtió en un concepto central del pensamiento estético. Gadamer (1996) muestra, como Gazmurri (2021) reconstruye con trazo seguro y a la vez afable, que si bien el juego requiere de actitudes subjetivas, el juego en cuanto tal no puede construirse a partir de

¹ Profesor de Filosofía contemporánea en la Universidad Nacional de La Plata, La Plata – Argentina. Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Buenos Aires – Argentina.  <https://orcid.org/0000-0001-6566-915X> E-mail: pedrokarcz@hotmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.20.p289>



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

actitudes subjetivas o, como lo diría Gadamer, de la “conciencia del jugador”. El juego es un acontecimiento que precede y que desborda la conciencia de los jugadores. Para jugar ajedrez hay que tener voluntad de hacerlo, pero esta voluntad de jugar desafía las concepciones demasiado estrechas de la subjetividad, las que harían de la misma una esfera aparte del mundo: la voluntad de jugar ajedrez está tramada, en su propia sustancia, por la existencia del ajedrez. Nadie podría querer jugar ajedrez si antes no hubiera, aprendido sus reglas. De este modo, el juego, o la fiesta, fenómeno que Barros (2021) también analiza solventemente, plantean un conjunto de exigencias, una *interpelación* hacia quienes van a tomar parte en los mismos, que nos llevan a rechazar la idea de que se trate de subjetividades individuales aisladas, sino más bien de subjetividades que entablan una relación de *pertenencia* con un acontecer previo y de *participación* en un acontecer que los rebasa. El juego lleva ínsita la posibilidad de exhibirse para otros, posibilidad extremada en el juego del arte, con la cual el mismo duplica su estructura para convertirla en objeto de comprensión. En los juegos culturales y en el juego del arte esta posibilidad se hace explícita, se representa para alguien, el espectador adquiere contornos definidos, integrados en el juego o en la obra. La esencia de la obra se ofrece a la comprensión, pero no como un objeto apartado, sino a través de la mediación de la representación de la obra, como es evidente en el teatro, en la música o en la danza, mediación que sólo se completa en el espectador, que ya no es concebido como un sujeto que contempla a un objeto, sino como un elemento integrado a la esencia de la obra. Las potencialidades de la verdad en el arte dependen de que la obra de arte no puede evitar tematizar esta estructura, tematización cuyo alcance, según Gadamer, es de carácter general, u ontológico.

Este punto crucial de la reflexión gadameriana lleva a preguntarse por el alcance de su cuestionamiento de la subjetividad. En efecto, ¿es posible cuestionar sólo a medias la concepción de la subjetividad, de la que Spinoza decía que constituía “un imperio dentro de otro imperio”? El propio Gadamer (1996) reconoce, en sus conversaciones con Carsten Dutt, que el mayor punto de tensión con su maestro Heidegger pasaba por la conservación del concepto de conciencia en giros como “conciencia de la historia efectual”. (DUTT, 1998, p. 39). Consecuentemente con esto, Gazmurri se hace eco de la interpretación de Theunissen, y de Jean Grondin, que buscan limitar el alcance de la ruptura con el paradigma sujeto/objeto. La operación deja varias marcas en la interpretación de Gazmurri. Ante todo, Gazmurri indica que el proyecto gadameriano comienza su camino con “el *como apofántico* de

Heidegger”, es decir, en el estrato en el que hace eclosión explícitamente la mediación lingüística sin incorporar la interpretación que tiene lugar en el trato silencioso con los útiles. Según Gazmurri, ello obedece a una decisión que Gadamer toma en función de “las pretensiones de su propio proyecto”. Si bien Gazmurri no lo indica explícitamente, en su reconstrucción de la hermenéutica de Gadamer esta pretensión no es otra que la de utilizar a la ontología de la obra de arte como modelo de la comprensión en general. La reivindicación del problema de la verdad en el arte tiene primacía sobre cualquier otra pretensión en la filosofía de Gadamer y en esa medida legitima sus decisiones. De allí se desprendería una tesis como la de que la “mediación [representación/interpretación] sucede siempre que queremos comprender”, tesis que podríamos glosar como la identificación de la interpretación con la mediación textual. La primacía otorgada al “como apofántico” se manifestaría así, sin mayores sorpresas, en la lingüisticidad de la comprensión. Si esta es la función que Gadamer le asigna a la ontología de la obra de arte, es inevitable preguntarse si sus efectos no pueden lograrse a través de otro recurso, como el modelo de la traducción de una lengua, por ejemplo, en la que la mediación textual es primordial. El punto sigue siendo que para poder afirmar la universalidad de la hermenéutica (la tesis de que la mediación interpretativa sucede siempre) es necesario componer dos *categorías disyuntas*: la comprensión vital, que incluye al dominio de la lengua materna, como una comprensión directa, por un lado, y la comprensión mediata, mediada por la interpretación, categoría esta última que soportaría la susodicha universalidad, por el otro.

Ahora bien, junto con algunas declaraciones en las que Gadamer excluye explícitamente el problema hermenéutico no es el del dominio de una lengua (GADAMER, 1996, p. 463), que de todos modos está compensada con la tesis de un metaforismo lingüístico fundamental (ver BOUVERESSE, 1991), conviven otros planteos en los que Gadamer sostiene explícitamente que el fenómeno del gusto, que Gracián describe como una “primera espiritualización de la animalidad” (GADAMER, 1996, p. 67), surge cuando una inclinación adquirida puede oponerse a una innata, dando lugar a que, sin que medien palabras, se participe en la generalidad de una comunidad; o al hecho de que antes de toda reflexión, nos comprendamos “[...] de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos” (GADAMER, 1996, p. 344 *apud* BARROS, 2021, p. 276), lo que es evidente en la apropiación de Dilthey que Gadamer realiza en *Verdad y método*, o en la gradualidad con la que Gadamer pasa desde el juego en general hasta el juego del arte.

Los problemas planteados por todos estos fenómenos confluyen en el fenómeno de la conservación de la tradición que, según Gadamer, no es un acto de “obediencia ciega”, sino un genuino “acto de conservación”. El punto es tan importante para la filosofía hermenéutica, que Gadamer indica sin sonrojarse, al filo de la paradoja, o abiertamente en ella, que se trata de un acto de razón que no llama la atención sobre sí mismo.² Si la filosofía hermenéutica restringiera su alcance al “como apofántico” se vería obligada a formular una pregunta para la cual, como quedó en evidencia en la disputa que Gadamer sostuvo con Jürgen Habermas, está constitutivamente bloqueada: la pregunta por la lógica que coloca en posiciones diversas a los diferentes participantes en la tradición (RUFINETTI, 2018; KARCZMARCZYK, 2010). Para ello haría falta, creemos, retomar la idea de la *interpelación* por la tradición, pero renunciando simultáneamente a la ilusión subjetivista de una subjetividad que estaría allí desde antes para reconocer o asumir esa interpelación.

REFERENCIAS

BARROS, M. R. G. Comprensión como participación: dialéctica entre la particularidad y la generalidad en la hermenéutica de Gadamer. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 265-288, 2021.

BOUVERESSE, J. Herméneutique et linguistique. *In*: BOUVERESSE, J. **Herméneutique et linguistique suivi de Wittgenstein et la philosophie du langage**. Paris: Éditions de l'Éclat, 1991.

DUTT, Casten (ed.) **En conversación con Hans-Georg Gadamer**. Hermenéutica, estética, filosofía práctica. Trad. de Teresa Rocha. Madrid: Tecnos, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método**. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca: Sígueme, 1996.

KARCZMARCZYK, Pedro. Las condiciones y la naturaleza del discurso crítico: el debate entre hermenéutica y teoría crítica. **Discusiones filosóficas**, año 11, n. 16, p. 99-147, enero/jun. 2010.

RUFINETTI, Edgar. **La racionalidad práctica en el debate Habermas-Gadamer**. Villa María: Eduvim, 2018.

² “[...] la tradición es esencialmente conservación y como tal no deja nunca de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de razón (*eine Tat der Vernunft*), aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí.” (GADAMER, 1996, p. 349).

Recibido: 17/9/2020

Accito: 23/9/2020

DA NATUREZA À CULTURA: O PROBLEMA DA PROIBIÇÃO DO INCESTO NA ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU¹

Mauro Dela Bandera²

Resumo: A dicotomia mundo físico/mundo moral é característica do século XVIII francês. Refere-se às dimensões biológicas naturais e às dimensões morais do homem. Muitos autores do Iluminismo desejaram retrair a história conjectural ou as metamorfoses sucessivas que levaram à passagem do homem físico para o homem moral. Essa temática se faz também presente na obra de Rousseau, sendo percebida e traduzida por Lévi-Strauss como a passagem da natureza à cultura. A hipótese desenvolvida neste artigo é de que a inscrição da interdição do incesto – presente na obra de Rousseau – ocupa uma função e uma significação muito próximas das reflexões de Lévi-Strauss, observadas nas *Estruturas elementares do parentesco*. Como em Lévi-Strauss, essa proibição marca para Rousseau o início do processo de formação cultural, o instante fundador da cultura. Ela explicita de maneira privilegiada o ponto por meio do qual os processos culturais se distinguem da esfera natural, o momento em que o homem deixa de seguir o mero instinto e passa a respeitar princípios morais construídos socialmente.

Palavras-chave: Natureza. Cultura. Proibição do incesto. Rousseau. Lévi-Strauss.

INTRODUÇÃO: A PASSAGEM DA NATUREZA À CULTURA

A dicotomia mundo físico/mundo moral é característica do século XVIII. Refere-se às dimensões biológicas naturais e às dimensões morais do homem. Dados os dois termos, muitos autores do Iluminismo desejaram retrair a história conjectural ou as metamorfoses sucessivas que levaram à passagem do homem físico para o homem moral. Essa temática se faz notar na obra de Rousseau como um todo. No entanto, seus livros focam elementos diferentes da questão, apresentando compreensões distintas do movimento da passagem. A descrição do puro estado de natureza – também chamado de “primeiro” ou “verdadeiro estado de natureza” – ocupa grande parte do

¹ Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada em nossa tese de doutorado (2018).

² Professor de Filosofia da Universidade Federal do Acre (UFAC), Rio Branco, AC – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-9672-2483> E-mail: maurodelabandera@yahoo.com.br

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.21.p293>



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

Discurso sobre a desigualdade, ao passo que as etapas dos desenvolvimentos humano e social são nele relatadas *en passant*. Interessa sobretudo o estado de quase imobilidade feliz.

No *Contrato social*, ao contrário, o foco principal de Rousseau é a descrição da esfera social; já no *Ensaio sobre a origem das línguas* o autor ocupa-se com o movimento de passagem de uma para outra esfera, apresentando a fronteira inatingível do *quase*: nem natureza nem sociedade (cultura), mas *quase* natureza e *quase* sociedade; momento breve no qual o homem, não pertencendo mais ao estado de pura natureza, mantém-se ainda aquém da sociedade (DERRIDA, 1967, p. 358-359).

A dicotomia físico/moral e suas derivações³ norteiam o campo da antropologia, ao ser traduzida como a oposição natureza/cultura, o que nos remete diretamente à obra de Claude Lévi-Strauss. Aliás, foi esse autor que havia sinalizado a possibilidade de interpretar a obra de Rousseau pelo prisma da passagem da esfera natural à cultural. Nas páginas finais do *Totemismo hoje* – publicado em 1962 –, Lévi-Strauss (1995, p. 542-543) afirma:

[...] o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* é provavelmente o primeiro tratado de antropologia geral na literatura francesa. Em termos quase modernos, Rousseau coloca aí o problema central da antropologia, que é o da passagem da natureza para a cultura. Mais prudente que Bergson, ele tem o cuidado de não invocar o instinto que, pertencendo à ordem da natureza, não teria possibilidade de ultrapassá-la. Antes que o homem se tornasse um ser social, o instinto de procriação, “tendência cega [...] somente produzia um ato puramente animal”.⁴

Não convém discutir o pioneirismo de Rousseau ou se ele realmente elaborou o “primeiro tratado de antropologia geral na literatura francesa”. Antes, o que pretendemos sublinhar nestas páginas é que o tema antropológico

³ Tais como universal e particular, objetivo e subjetivo, fato e valor, dado e constituído, corpo e espírito, animalidade e humanidade, instinto e razão, sensação e reflexão, e tantos outros pares dicotômicos.

⁴ Esse mesmo trecho é encontrado, com ligeiras alterações, em outro texto de Lévi-Strauss. No mesmo ano da publicação do *Totemismo hoje*, 1962, Lévi-Strauss pronunciou um discurso – por conta das comemorações do 250º aniversário de nascimento de Rousseau – sustentando que “Rousseau não se limitou a prever a etnologia: ele a fundou. Inicialmente de modo prático, escrevendo este *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que coloca o problema das relações entre a natureza e a cultura, e onde se pode ver o primeiro tratado de etnologia geral. Em seguida, no plano teórico, distinguindo, com uma clareza e uma concisão admiráveis, o objetivo próprio do etnólogo.” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 46-47).

da (tríplice) passagem da natureza à cultura, da animalidade à humanidade e da afetividade à intelectualidade, se encontra presente tanto no *Discurso sobre a desigualdade* quanto no *Ensaio*. Nesses dois textos, o autor coloca ao leitor o problema central da antropologia. Dito isto, propomo-nos, neste artigo, discutir a passagem da ordem da natureza à ordem cultural, isto é, da vida puramente instintiva e do impulso físico à moralidade, tal como pensada por Rousseau em seus textos. Para tanto, as reflexões sobre a proibição do incesto se revelarão fundamentais.

As questões formuladas por Lévi-Strauss, no início das *Estruturas elementares do parentesco* (1949), guiarão aqui nossas reflexões. Nesse livro, Lévi-Strauss se perguntava: “Onde acaba a natureza? Onde começa a cultura?” (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 4). Tais indagações poderiam muito bem ter passado pela pena de Rousseau, precisamente no momento em que ele questiona: onde acaba o homem natural e onde começa o homem do homem (o homem moral e/ou cultural), isto é, o homem alterado e modificado pela sucessão do tempo e das coisas?

1 HISTÓRIA CONJECTURAL DA PASSAGEM DA NATUREZA À CULTURA

Para entender a passagem da natureza à cultura, Lévi-Strauss principia oferecendo respostas negativas que elencam alguns dos meios concebidos pela tradição: i) isolar uma criança recém-nascida e observar suas reações a diferentes excitações; ii) o caso das crianças-selvagens (*homo ferus*) explorado por um sem número de autores; ou, ainda, iii) observar nos níveis superiores da vida animal atitudes e manifestações nas quais se possam reconhecer o esboço ou os sinais precursores da cultura, como o caso dos mamíferos superiores, particularmente os macacos antropoides (*homo sylvestris*).⁵ De acordo com o antropólogo, todos esses meios se mostraram “[...] singularmente decepcionantes.” (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 4).

Lévi-Strauss é levado a reconhecer que nenhuma análise real ou calcada na experiência permite apreender o ponto da passagem entre os fatos da natureza e os da cultura. Mas, aos seus olhos, mesmo na falta de uma significação histórica aceitável, a distinção entre estado de natureza e estado

⁵ No século XVIII, podemos pensar como exemplos dessas metodologias de pesquisa os projetos experimentais imaginados por Maupertuis, como aquele de reunir, desde a mais tenra idade, crianças sem nenhum comércio com outros homens, a fim de estudar o nascimento da língua e das ideias no estado puro (MAUPERTUIS, 1980, p. 170-171); também podemos citar os numerosos estudos sobre o *Homo sylvestris* e o *Homo ferus*, tais como os de Condillac, La Mettrie, Buffon, Rousseau e tantos outros.

de sociedade/cultura ainda se mostra relevante, pois é capaz de apresentar um valor lógico que justifica plenamente sua utilização como instrumento de método. É preciso, então, procurar a passagem em uma análise ideal para a qual é necessário encontrar critérios que possibilitem – ao menos em certos casos e em certos limites – isolar os elementos naturais dos elementos culturais que intervêm nas sínteses de ordem mais complexa.

Um primeiro paralelo, ainda bastante superficial, delinea-se aqui entre a obra do antropólogo e o *Discurso sobre a desigualdade* de Rousseau. Ele diz respeito às suas respectivas metodologias. De forma análoga ao que se passa em Lévi-Strauss, Rousseau também escapa de uma explicação calcada em uma gênese real. Mesmo sendo um dos autores do século XVIII que abordou e analisou as figuras das crianças-selvagens, que confeccionou longas passagens sobre o estatuto dos orangotangos (ROUSSEAU, OC III, 1964, p. 196-198 e p. 208-214) e que, no *Emílio*, mostrou a formação progressiva do entendimento humano individual, podemos dizer que algo análogo à metodologia de Lévi-Strauss se esboça em seu livro.

É sabido que a redação do *Discurso sobre a desigualdade* pretende responder à seguinte questão proposta pela academia de Dijon: qual é a origem da desigualdade entre os homens; e será que ela é autorizada pela natureza? Para tanto, Rousseau procura elaborar a imagem hipotética do homem “[...] tal como a natureza o formou” (ROUSSEAU, OC III, 1964, p. 122), despidendo-o de todos os atributos que as circunstâncias e os progressos humanos acrescentaram a seu estado primitivo. No prefácio de seu *Discurso*, o autor afirma com clareza seu objetivo, sem se importar com a experiência histórica concreta:

Separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem e conhecer com exatidão um estado que não mais existe, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá e sobre o qual se tem, contudo, a necessidade de alcançar noções exatas para bem julgar de nosso estado presente. (ROUSSEAU, OC III, 1964, p. 123).⁶

Rousseau se esforça, pois, em *animalizar* o ser humano –, contudo, sem jamais reduzi-lo à condição de animal nem sequer a um nível em que seja impossível distingui-lo dos animais –, tornando-o incapaz de realizar certos tipos de operações mentais e técnicas que o homem social, já afastado do

⁶ Podemos ler também, na *Carta a Christophe de Beaumont*, o seguinte: “[...] esse homem não existe, você dirá; que seja! Mas ele pode existir por suposição.” (ROUSSEAU, OC IV, 1969, p. 952).

puro estado de natureza, pode efetuar. O método verificado no *Discurso sobre a desigualdade* foi chamado por Starobinski de *antropologia negativa*: “[...] o homem natural define-se pela ausência de tudo que pertence especificamente à condição do homem civilizado. [...] É então por uma espécie de ‘via negativa’ que ele [Rousseau] procura traçar a imagem do homem da natureza.” (STAROBINSKI, 1991, p. 314).

Seguindo um caminho aberto pelas reflexões de Condillac, Rousseau almeja, com seu método antropológico, demonstrar que tudo o que a tradição definira como original da natureza humana é, na verdade, *obra* humana e historicamente adquirido, possuindo assim uma gênese: a linguagem articulada, a aquisição e o domínio do fogo, a família, a sociedade, a propriedade, a racionalidade, a moralidade, as regras formais do direito e tantas outras coisas. Com isso, ele pretende indicar que a natureza não preparou o homem para a sociedade e que, por conseguinte, os inconvenientes e os defeitos desta não estão irremediavelmente arraigados naquela.

Em nenhum momento da investigação é colocada a questão da existência real e histórica do estado de natureza, nem, por conseguinte, do percurso narrado. Não importa se ele existe ou existiu realmente, basta existir por suposição. O “estado de animalidade” (ROUSSEAU, OC III, 1964, p. 217) ou o “puro estado de natureza” se situa fora do tempo e fora da história, mas seu estatuto se afirma enquanto condição necessária para narrar a história hipotética dos homens. Não se deve, declara Rousseau (OC III, 1964, p. 132-133),

[...] considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem, e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo.

O autor elabora uma imagem ideal do homem natural e uma do estado de natureza que sejam próprias para esclarecer a natureza das coisas, bem como a transição do estado de natureza para o estado de sociedade. Ele não pretende em absoluto verificar a origem concreta dessa transição. Interessante a elaboração de um método capaz de interpretar o estado atual das coisas. Para confeccionar esse método, o *Discurso sobre a desigualdade* começa por “afastar todos os fatos” (ROUSSEAU, OC III, 1964, p. 132) e anuncia o abandono dos “livros científicos”, uma vez que eles não se prendem à questão

(ROUSSEAU, *OC III*, 1964, p. 125).⁷ Rousseau então estabelece o ponto de vista do hipotético estado de natureza sobre a sociedade, de modo a submeter o fenômeno social ao crivo de uma análise que o examina a partir do que seria seu contraste e seu negativo. Com base no ideal formulado de estado de natureza, busca-se construir uma crítica do estado presente. Assim, mesmo que o puro estado de natureza não tenha lugar na história, é preciso defini-lo, sendo ele a referência em função da qual se poderá julgar a condição social.

A passagem da ordem natural à ordem cultural ou do mundo físico ao mundo moral realiza-se no plano hipotético-teórico e não no histórico-concreto, sendo que o próprio Rousseau admitira a possibilidade de se estabelecer raciocínios hipotéticos ou “formar conjecturas” (ROUSSEAU, *OC III*, 1964, p. 133). O autor sustenta que, na ausência dos fatos ou quando eles nada explicam, cabe à filosofia propor uma história possível dos fenômenos. Alguns intérpretes chamam esse método de “história conjectural” (WOKLER, 1995) ou ficção filosófica (CHARRAK, 2014).⁸ Fiquemos, por comodidade, com a ideia de história conjectural. Trata-se de um método de exposição e também de conhecimento que visa, por meio da narrativa de processos possíveis que dão nascimento a tal coisa ou fenômeno (como a sociedade, a desigualdade, o direito, a linguagem etc.), a explicar sua natureza. No entanto, se o discurso de Rousseau assume deliberadamente o estatuto conjectural, a abordagem conjectural por si só não invalida o conhecimento. O que o invalida é uma conjectura vaga, gratuita e de má fé.

Nesse sentido, há sim uma verdadeira história em Rousseau, mesmo se uma história filosófica, hipotética ou conjectural. Ela possui como ponto de partida as ideias de liberdade e perfectibilidade. Rousseau distingue metafisicamente a humanidade da animalidade, através desses dois predicados exclusivos: os homens são agentes livres não entregues à fixidez do instinto

⁷ Rousseau, que leu tantos livros, nos convida constantemente a afastá-los todos. “Fechei todos os livros”, diz o Vigário (Rousseau, *OC IV*, 1969, p. 624); “[...] procurei a verdade nos livros, encontrei somente a mentira e o erro”, lemos na *Carta a Beaumont* (ROUSSEAU, *OC IV*, 1969, p. 967); na *Carta sobre a virtude*, o autor afirma: “[...] deixo todos os livros” (ROUSSEAU, *OC XVII*, p. 314, *version électronique*: <http://rousseau.slatkine.com/>). No entanto, é preciso investigar se Rousseau realmente afasta os fatos científicos no *Discurso sobre a desigualdade*, já que as notas do texto formigam de referências a conteúdos de história natural, anatomia comparada, relatos dos viajantes etc.

⁸ Ver também Charrak (2013, p. 24), além da introdução que esse mesmo autor escreveu para sua edição do *Emílio* (CHARRAK. *In*: ROUSSEAU, 2009, p. 9 e 18) e, ainda, Ehrard (1994, p. 751).

e perfectíveis, ao passo que os animais são condenados a seguir o instinto próprio de sua espécie e a permanecer sempre idênticos a si mesmos.⁹

Apesar de distintas, liberdade e perfectibilidade aparecem intimamente associadas, de modo que podemos sustentar que a perfectibilidade – vista como relativa, pois inscrita no tempo e submetida ao mundo – deve ser encarada como o índice ou o sintoma da liberdade – centro absoluto. Esses dois predicados juntos fazem com que a natureza humana inscreva em si mesma a possibilidade de sair do mundo natural, lançando o ser humano ao universo da cultura. Em suma, a natureza humana é irreduzivelmente histórica. A liberdade e a perfectibilidade se tornam os princípios de uma antropologia do desenvolvimento e da alteração em Rousseau, portanto, de uma história.

Mesmo que os objetivos de Rousseau não sejam os mesmos dos vislumbrados por Lévi-Strauss, nas *Estruturas elementares do parentesco*, as metodologias por eles utilizadas para explicar a passagem da natureza à cultura guardam entre si certas analogias: na impossibilidade de se alcançar uma explicação calcada em uma experiência real, ambos forjam mecanismos metodológicos situados no plano ideal para tentar entender a passagem. Como veremos a partir de agora, a análise sobre a proibição do incesto exercerá um papel similar nas teorias de ambos os autores sobre a compreensão dessa passagem.

2 A PROIBIÇÃO DO INCESTO

Deixando de lado esse primeiro paralelo metodológico, podemos identificar outro que diz respeito não mais ao *Discurso sobre a desigualdade*, mas sim ao *Ensaio sobre a origem das línguas*. Sabemos que a proibição do incesto tem um papel nuclear no desenrolar da argumentação de Lévi-Strauss acerca do momento da passagem da natureza para a cultura. Tal proibição é justamente o operador metodológico que permite isolar e articular os elementos naturais e os elementos culturais. Essa interdição também figura – é verdade que de

⁹ Como analisamos em outra ocasião (BANDERA, 2019), a perfectibilidade não é e nunca poderia ser considerada virtual ou em potência, pois, na ausência de instinto fixo, ela opera desde o primeiro estado de natureza. Os humanos dispersos entre os animais “[...] observam, imitam sua indústria e se elevam assim até o instinto dos bichos, com a vantagem que cada espécie tem somente o seu próprio e que o homem”, por ser caracterizado enquanto um agente livre, “[...] não tendo talvez nenhum que lhe pertença, se apropria de todos.” (ROUSSEAU, *OC III*, 1964, p. 135). Tal apropriação é precisamente a perfectibilidade em ação. Em um primeiro momento, o homem é menos que o animal, posteriormente, pela observação e a imitação, ele se iguala ao animal para, finalmente, ultrapassá-lo.

maneira bastante discreta – no *Ensaio* de Rousseau, mais especificamente em uma nota do capítulo IX. Contudo, ainda não se determinou com segurança qual é seu significado, nem qual é sua posição nas reflexões do autor.

Se, para o antropólogo, tal interdição ocupa um lugar central em suas reflexões, o mesmo não ocorre em Rousseau. A despeito disso, a hipótese que desenvolveremos é que a inscrição dessa interdição ocupa no *Ensaio* uma função e uma significação muito próximas do que se passa nas reflexões de Lévi-Strauss.

Para bem compreender o sentido da passagem da natureza à cultura e melhor situar a inscrição da regra que proíbe o incesto, na economia do *Ensaio*, recorreremos à obra de Lévi-Strauss. Não pretendemos defender a hipótese de Rousseau como um predecessor do pensamento do etnólogo moderno¹⁰, confundindo dois registros epistemológicos distintos, porém, mobilizar uma chave de leitura capaz de lançar alguma luz sobre aspectos da teoria rousseauiana. Desnecessário dizer que tampouco pretendemos fazer uma análise exaustiva dos problemas levantados e propostos por Lévi-Strauss. Limitaremos nossa análise a recolher alguns elementos teóricos de seu trabalho, a fim de melhor compreender a filosofia de Rousseau. Sobre a questão aqui em debate – a função da proibição do incesto para a inteligibilidade da passagem da natureza à cultura em Rousseau –, a obra de Lévi-Strauss se revela boa para pensar.

Nesse sentido, como é anunciada e para onde aponta a proibição do incesto, nas páginas do *Ensaio sobre a origem das línguas*? Citemos:

Havia famílias, mas não havia nações; havia línguas domésticas, mas nenhuma língua popular; havia casamentos, mas não amor. *Cada família bastava-se a si mesma e perpetuava-se unicamente pelo sangue*; os filhos nascidos dos mesmos pais cresciam juntos e aos poucos encontravam meios de se explicarem entre si; *os sexos com a idade se distinguem, a inclinação natural era suficiente para uni-los, o instinto ocupava o lugar da paixão, o hábito e da preferência, passava-se a marido e esposa sem deixar de ser irmão e irmã**. Não havia nisso nada de muito estimulante para desembrulhar a língua, nada que pudesse com bastante frequência arrancar os acentos

¹⁰ O próprio Lévi-Strauss reconhece muito mais do que uma simples inspiração rousseauísta em seu ofício. Conforme já frisamos, Lévi-Strauss afirmara que Rousseau fundou a etnologia. Citemos: “Rousseau não foi somente um observador penetrante da vida campestre, um leitor apaixonado dos livros de viagem, um analista atento dos costumes e das crenças exóticas: sem receio de ser desmentido, pode-se afirmar que ele havia concebido, querido e enunciado a etnologia um século inteiro antes que ela fizesse sua aparição, colocando-a, de pronto, entre as ciências naturais e humanas já constituídas.” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 45).

das paixões ardentes a fim de transformá-los em instituições e o mesmo se pode dizer das necessidades raras e pouco exigentes que poderiam levar certos homens aos trabalhos comuns. (ROUSSEAU, *OC V*, 1995, p. 406-407, grifos nossos).

* *Foi preciso que os primeiros homens desposassem suas irmãs.* Na simplicidade dos primeiros costumes, esse uso se perpetuou sem inconvenientes enquanto as famílias permaneceram isoladas, e mesmo depois da reunião dos povos mais antigos. *A lei que o aboliu, no entanto, não é menos sagrada por ser de instituição humana.* Aqueles que só a consideram pelo liame que forma entre as famílias não veem seu aspecto mais importante. Na familiaridade que o comércio doméstico necessariamente estabelece entre os dois sexos, a partir do momento em que uma lei tão santa deixasse de falar ao coração e de impor-se aos sentidos, não haveria mais honestidade entre os homens e os mais terríveis costumes logo determinariam a destruição do gênero humano. (nota do autor).

Rousseau insiste para não se considerar apenas a ligação que a proibição do incesto “forma entre as famílias”. Como ressaltaremos, essa ligação e a socialização entre as famílias supõem a interdição. Entretanto, existem para o autor outros elementos mais importantes. A interdição assume um aspecto moral, sem o qual “[...] não haveria mais honestidade entre os homens e os mais terríveis costumes logo determinariam a destruição do gênero humano.” É difícil conjecturar como se daria essa destruição do gênero humano, na medida em que o próprio autor afirmara, linhas antes, que “[...] esse uso se perpetuou sem inconvenientes [...] mesmo depois da reunião dos povos mais antigos”, limitando de certa maneira essa lei.

O que seguramente podemos sustentar – tal é o objetivo destas páginas – é que a proibição do incesto não engendra apenas uma mera ligação entre as famílias, mas sim a ligação *moral*, isto é, a passagem da ordem física e natural (leia-se animalidade) à ordem moral e cultural (leia-se humanidade). Trata-se, assim, da própria armação ou ordem social, diferente de uma aglomeração ou agrupamento natural baseado nas inclinações naturais, no hábito ou no instinto. Sem ela, o gênero humano poderia ser destruído, se entendermos essa destruição como a ausência do social e da ordem moral.

Jacques Derrida, na *Gramatologia*, comenta o excerto supracitado do *Ensaio*, enfatizando que, se a proibição do incesto “[...] é afirmada sagrada”¹¹

¹¹ “Em geral, Rousseau só atribui o caráter de sagrado, de santidade, à voz natural que fala ao coração, à lei natural que é a única a inscrever-se no coração. Só é sagrada aos seus olhos *uma única* instituição, *uma única* convenção fundamental: é, diz-nos o *Contrato social*, a própria ordem social, o direito do

apesar de instituída, é por ser, apesar de instituída, universal.” Nesse sentido, se, por um lado, Rousseau acrescenta em sua descrição alguns fatos que deveriam limitar essa santa lei, ao asseverar que o uso de desposar irmãs ainda teve certa continuidade, por outro, é a ordem universal da cultura que está em jogo, quando a proibição do incesto entra em cena. “Rousseau”, continua Derrida, “[...] só consagra a convenção sob uma condição: que se possa universalizá-la e considerá-la, ainda que fosse o artifício dos artificios, como uma lei quase natural, conforme a natureza.” (DERRIDA, 1967, p. 374).

Nas páginas das *Estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss também afirma o “[...] caráter sagrado da proibição” (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 14). Não obstante, o ponto que gostaríamos de salientar é que Lévi-Strauss defende a tese de que somente os homens são capazes de viver de acordo com normas; distinguem-se dos animais a partir de uma capacidade normativa. Com base na dicotomia universal/particular, o autor separa os elementos pertencentes à natureza daqueles que participam da esfera cultural. Citemos:

Em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar em uma etapa da cultura. Simetricamente, é fácil reconhecer no universal o critério da natureza. Porque aquilo que é constante em todos os homens escapa necessariamente ao domínio dos costumes, das técnicas e das instituições pelas quais seus grupos se diferenciam e se opõem. [...] Estabeleçamos, pois, que tudo quanto é universal no homem depende da ordem da natureza e se caracteriza pela espontaneidade, e que tudo quanto está ligado a uma norma pertence à cultura e apresenta os atributos do resultado particular. (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 10).

Nessa perspectiva, a ordem da natureza é aquela na qual o homem se encontra enquanto um ser, por assim dizer, biológico. Suas respostas a estímulos externos ou internos dependem apenas de sua natureza, de seu instinto ou de seu apetite. Assim, podemos estabelecer que tudo aquilo que é universal no homem, ou seja, tudo aquilo que acontece com todos os outros e em todos os lugares e tempos pertence à esfera da natureza. O exato contrário se passa com a ordem da cultura: aquilo que é fruto de uma instituição humana ou de uma norma caracteriza-se pela particularidade e pertence ao âmbito da cultura. Portanto, a presença da regra nos comportamentos não sujeitos às determinações instintivas é o critério mais válido para se decidir o que faz

direito, a convenção que serve de fundamento a todas as convenções: a ordem social é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Contudo, esse direito não vem em absoluto da natureza; é fundado, pois, em convenção.” (DERRIDA, 1967, p. 373-374).

parte das atitudes culturais. Quando da existência de uma regra, estamos diante de um processo cultural, ao passo que entrevemos em sua ausência um processo natural.

Posto isso, para se determinar o limite entre natureza e cultura, é preciso procurar uma regra que está presente em todas as culturas, pois somente assim se chegará àquilo que define o início do processo de formação cultural. Essa regra, segundo Lévi-Strauss, é justamente a proibição do incesto, já que seu duplo caráter – um na ordem da natureza e outro na ordem da cultura – faz com que ela seja o marco da passagem de uma para outra estrutura. Em outras palavras, a proibição do incesto está localizada em uma zona cinzenta de difícil demarcação: é, ao mesmo tempo, natureza e cultura, ou, ainda, uma regra válida universalmente. Por isso, ela

[...] constitui o passo fundamental graças ao qual, pelo qual, mas sobretudo no qual se realiza a passagem da natureza à cultura. Em certo sentido pertence à natureza, porque é uma condição geral da cultura e, por conseguinte, não devemos nos espantar em vê-la conservar da natureza seu caráter formal, isto é, a universalidade. Mas em outro sentido também já é cultura, agindo e impondo sua regra no interior de fenômenos que não dependem primeiramente dela. (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 29).

Explica-se por que a proibição do incesto é considerada, para o autor das *Estruturas elementares do parentesco*, o ponto de passagem da natureza à cultura. Existe natureza e existe cultura, a proibição do incesto faz a transição entre elas.

Antes dela a cultura ainda não está dada. Com ela a natureza deixa de existir, no homem, como um reino soberano. A proibição do incesto é o processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesma. Acende a faísca sob a ação da qual forma-se uma estrutura de novo tipo, mais complexa. (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 29).

Esses desenvolvimentos teóricos de Lévi-Strauss se aproximam do excerto citado do *Ensaio sobre a origem das línguas*. De acordo com Rousseau, a lei que aboliu o costume de desposar irmãs “[...] não é menos sagrada por ser de instituição humana.” Se, por um lado, a lei é sacra e expressa uma aspiração de universalidade, por outro, ela é fruto de uma instituição, uma norma particular criada por um grupo social determinado. Em outras palavras, Rousseau também reconhece o caráter ambíguo da regra que proíbe o incesto:

é uma instituição humana, por se tratar de uma regra, mas, em contrapartida, é a única dentre todas as regras sociais que possui um caráter de universalidade, como se fizesse parte da natureza.

A partir disso, podemos até mesmo conjecturar algumas similaridades mais profundas entre os dois autores, no que se refere à posição e à significação da regra que interdita o incesto. Como em Lévi-Strauss, essa proibição marca no *Ensaio* de Rousseau o início do processo de formação cultural. Ela explícita, de maneira privilegiada, o ponto por meio do qual os processos culturais – marcados pelo surgimento da “paixão” e da preferência” – se distinguem da esfera natural – caracterizados pelo “instinto”, “hábito” e “inclinação natural”. Vejamos em pormenor como essa passagem se realiza, nas páginas do livro de Rousseau. Para tanto, será necessário realizar algumas distinções teóricas entre as duas narrativas hipotéticas do autor (o *Discurso sobre a desigualdade e o Ensaio*).

Antes da proibição do incesto, o *Ensaio* retrata um momento de organização pré-social que precede a eclosão das paixões e, por conseguinte, o despertar das línguas. O que chama a atenção do leitor – especialmente daquele habituado com as páginas do *Discurso sobre a desigualdade* – é a noção de família mobilizada por Rousseau. Nas páginas do *Ensaio*, a família é uma unidade estável, mas uma “[...] unidade puramente biológica, sem nenhum laço moral, sem proibição do incesto, sem palavra” (MOSCONI, 1966, p. 75), ao passo que, no *Discurso sobre a desigualdade*, o conceito de família é definido de modo diferente. Citemos primeiramente o *Discurso*:

Entrevemos aqui um pouco melhor como o uso da palavra se estabelece ou se aperfeiçoa *imperceptivelmente no seio de cada família* e podemos ainda conjecturar como diversas causas particulares puderam estender a linguagem e acelerar-lhe o progresso, tornando-a mais necessária. Grandes inundações ou tremores de terra cercaram de água ou de precipícios regiões habitadas; revoluções do globo separaram e cortaram em ilhas porções do continente. Concebe-se que, entre homens aproximados desse modo e forçados a viverem juntos, deve ter se formado um idioma comum, mais facilmente do que entre aqueles que erravam livremente nas florestas da terra firme. [...] É pelo menos bastante verossímil que a sociedade e as línguas tenham nascido nas ilhas e aí se aperfeiçoado antes de serem conhecidas no continente. (ROUSSEAU, *OC III*, 1964, p. 168-169, grifos nossos).

Também no *Ensaio*, a união ou a associação entre os homens é resultado de “acidentes da natureza” como, por exemplo, dilúvios, erupções vulcânicas, terremotos, incêndios e tantas outras coisas (ROUSSEAU, OC V, 1995, p. 402). Apesar da semelhança entre os dois livros, o *Discurso sobre a desigualdade* deixa entrever que o uso da palavra se estabeleceu ou se aperfeiçoou “no seio de cada família”, só se estendendo ou progredindo posteriormente – quando “diversas causas particulares” ou catástrofes naturais aproximaram os homens –, ao passo que o *Ensaio* não considera as línguas domésticas verdadeiras línguas. A diferença reside na própria noção de família mobilizada nos dois textos.

“No *Discurso*, a ‘pequena sociedade’ familiar, fundada sobre a afeição, é o lugar dos ‘primeiros desenvolvimentos do coração’ e da origem da palavra.” (MOSCONI, 1966, p. 75). Com as cabanas e a coabitação entre homem e mulher, entra em cena o amor conjugal e o amor paternal/maternal fundado na convivência comum num mesmo espaço determinado. Não se trata, nesse momento, do amor exogâmico ou do amor enquanto paixão ardente e arrebatadora, mas de um amor sereno, calcado no hábito, na regularidade e na afeição recíproca. Citemos Rousseau (OC III, 1964, p. 168, grifo nosso):

Os primeiros desenvolvimentos do coração decorreram de uma situação nova que reunia numa habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver junto fez nascer os mais doces sentimentos porventura conhecidos pelos homens, o amor conjugal e o amor paterno. Cada família tornou-se uma pequena sociedade ainda mais unida por serem o apego recíproco e a liberdade os seus únicos vínculos.

Já no *Ensaio*, os primeiros desenvolvimentos do coração que dão origem à palavra acontecem por conta do comércio entre diferentes famílias. Nas regiões do Sul, por exemplo, o calor e a aridez atraem os homens para os pontos de água. Esse encontro engendra sentimentos doces e voluptuosos entre membros de grupos familiares distintos, tal como foi ilustrado pela passagem das primeiras festas – frequentemente citada pelos comentadores como uma das mais belas produzidas por Rousseau (OC V, 1995, p. 405-406, grifos nossos):

Aí se formaram os primeiros laços de famílias e aí se deram os primeiros encontros entre os dois sexos. As moças vinham buscar água para o trabalho doméstico, os jovens vinham dar de beber aos rebanhos. Aí olhos acostumados desde a infância a ver os mesmos objetos começaram a ver outros mais agradáveis. O coração animou-se diante desses novos objetos, uma atração desconhecida tornou-o menos selvagem, ele sentiu o prazer

de não estar só. A água insensivelmente se tornou mais necessária, o gado teve sede com maior frequência: chegava-se apressadamente e partia-se com pesar. [...] Sob velhos carvalhos, vencedores dos anos, uma ardente juventude esquecia gradativamente sua ferocidade. Acostumaram-se, pouco a pouco, uns aos outros e, esforçando-se por se fazerem entender, aprenderam a explicar-se. Aí se realizaram as primeiras festas: os pés pulavam de alegria, o gesto pressuroso não bastava mais, a voz acompanhava-o com acentos apaixonados; o prazer e o desejo confundidos faziam-se sentir ao mesmo tempo. Tal foi, enfim, o verdadeiro berço dos povos – do puro cristal das fontes saíram as primeiras chamas do amor.

A necessidade fazia com que as pessoas se reunissem ao redor dos pontos de água, o que não significa, de forma alguma, afirmar que foram as necessidades as responsáveis por fazerem os homens falarem. Elas foram responsáveis por estreitarem os laços sociais, por aproximarem famílias diferentes. Na passagem acima, observamos com clareza que foi o convívio comum (de diferentes famílias), no mesmo espaço, que propiciou a centelha do amor e da paixão, responsáveis por arrancar as primeiras vozes. As paixões aproximam moralmente homens que outras necessidades já reuniram fisicamente e, aos poucos, “[...] o prazer de estar juntos, o desejo de se fazer amar, substituíram-se à necessidade de realizar tarefas materiais indispensáveis à sobrevivência.” (CHANTELOUBE, 2003, p. 127).

Manifestam-se diferenças consideráveis, na textura conceitual das duas narrativas hipotéticas de Rousseau, pelo menos no que tange à noção de família nelas mobilizada. Se, no *Discurso sobre a desigualdade*, o hábito de viver junto na “sociedade conjugal” (ROUSSEAU, OC III, 1964, p. 217) fez nascer os mais doces sentimentos, estabelecendo o uso da palavra no “seio de cada família”, no *Ensaio*, por sua vez, o hábito não tem “nada de muito estimulante para desembulhar a língua”, ou ainda, acrescenta Rousseau, “[...] nada que pudesse com bastante frequência arrancar os acentos das paixões ardentes a fim de transformá-los em instituições.” Foi necessário, portanto, romper esse hábito para que “[...] olhos acostumados desde a infância a ver os mesmos objetos” começassem a ver “outros mais agradáveis”. Com a introdução desses novos objetos, despontam-se finalmente as paixões responsáveis por arrancar as primeiras palavras.¹²

¹² A continuação do excerto citado do *Discurso* volta a se aproximar das reflexões presentes no *Ensaio*. Esse livro apresenta as primeiras festas nascendo do encontro entre os dois sexos (jovens de famílias distintas); do mesmo modo, o *Discurso* exhibe os laços engendrados pela convivência entre grupos familiares distintos: “Uma vizinhança permanente não pode deixar de, afinal, engendrar algumas

Rousseau expõe uma breve teoria da comparação, do conhecimento, da piedade e das afeições sociais nas páginas iniciais do capítulo IX do *Ensaio*.¹³ Tais desenvolvimentos são fundamentais para a inteligibilidade do trecho citado das “primeiras festas”. Segundo ele, o isolamento e a ignorância dos homens e das famílias produziam o medo e a ferocidade, consolidando assim o isolamento inicial. São necessários certos desenvolvimentos intelectuais para o surgimento da piedade e das afeições sociais, como o florescimento da imaginação e da reflexão. A comparação é, sob todos aspectos, fundamental. Ela só acontece quando uma multiplicidade de objetos novos afetam os sentidos. Assim, o hábito de sempre olhar as mesmas coisas impede a comparação. Citemos:

[...] a reflexão nasce das ideias comparadas e é a pluralidade das ideias que leva à comparação. Quem vê um único objeto não pode fazer comparações. Quem vê somente um pequeno número de objetos e, desde a infância, sempre os mesmos, também não os compara, pois o hábito de vê-los lhe retira a atenção necessária para examiná-los. Mas à medida que um objeto novo nos impressiona, queremos conhecê-lo e procuramos relações entre ele e os que já conhecemos. Assim, aprendemos a conhecer o que está sob nossos olhos e somos levados, pelo que nos é estranho, a examinar

ligações entre as famílias. Jovens de diferentes sexos habitam cabanas vizinhas, o comércio passageiro exigido pela natureza logo induz a outro, não menos doce e mais permanente, pela frequência mútua. Acostuma-se a considerar os objetos e a fazer comparações; insensivelmente, adquirem-se ideias de mérito e beleza, que produzem sentimentos de preferência.” Eis a inscrição das primeiras festas no *Discurso sobre a desigualdade*: “[...] acostuma-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma grande árvore: o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornam-se a distração, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados.” (ROUSSEAU, *OC III*, 1964, p. 169). Essa passagem anuncia o nascimento do amor, assim como da inveja, ciúmes etc. Uma paixão amorosa um tanto quanto diferente do “amor conjugal” da “pequena sociedade” familiar, pois marcada pelo sentimento de preferência surgido da comparação e pela exogamia (derivada da proibição – não nomeada nas páginas do *Discurso* – do incesto), isto é, pelas ligações entre famílias distintas. No entanto, a aproximação entre os dois livros não dura muito, pois a diferença do *Discurso sobre a desigualdade* em relação ao *Ensaio* se faz ver, ao considerar as funções da linguagem e da música, no momento da festa primitiva. Esse momento, no *Discurso*, já testemunha o início da degradação das relações interpessoais, pois mostra a música sendo mobilizada para atrair a atenção e a preferência do outro, angariando seu olhar e estima, servindo para impressionar os outros; ao passo que, no *Ensaio*, a linguagem surgida do encontro entre os dois sexos reflete autenticamente as disposições passionais interiores e serve para expressar os sentimentos (COLE, 2004, p. 117-118).

¹³ A teoria da piedade desenvolvida no *Ensaio* é distinta da apresentada no *Discurso sobre a desigualdade*. No *Discurso*, a piedade natural aparece como irrefletida ou pré-reflexiva. Essa concepção de piedade estaria ausente ou mesmo excluída do *Ensaio*, já que a noção de piedade precisa aí ser despertada pela imaginação e por certas luzes. O descompasso entre os livros desaparece em parte, se considerarmos que, em ambos, a piedade é encarada como a fonte das virtudes sociais. Muitos comentaristas discutiram esse descompasso e a origem das afeições sociais (Starobinski, Derrida, Goldschmidt, Charrak etc.). Seria aqui necessária uma comparação rigorosa entre as noções de piedade e amor de si apresentadas no *Discurso*, no *Ensaio* e, também, no *Emílio*, e suas relações com a origem das virtudes sociais. Não obstante essa necessidade, tal tarefa ultrapassa os limites estabelecidos para este artigo.

aquilo que nos interessa. [...] aplicai essas ideias aos primeiros homens, verás o motivo de sua barbárie. Sempre vendo tão somente o que estava à sua volta, nem mesmo isso conheciam, sequer conheciam a si próprio”. (ROUSSEAU, *OC V*, 1995, p. 395-396).

São essas reflexões que estão em jogo nas primeiras festas. O leitor precisa atentar para essa teoria do conhecimento e da piedade, a fim de melhor compreender a mudança que ocorre quando do encontro dos dois sexos nas fontes de água. Eles começaram a fazer comparações a partir dos novos objetos (ou pessoas) que passaram a afetar seus sentidos. Com isso, algumas luzes entraram em cena, fazendo com que deixassem de lado sua primeira “ferocidade” atribuída à fraqueza e à ignorância e passassem a se entregar à paixão amorosa.

É possível então afirmar que, de acordo com a teoria de Rousseau, a sociedade, a língua e os laços morais nascem apenas a partir das trocas entre membros de famílias distintas, isto é, da proibição do incesto. Antes das primeiras festas, não havia a proibição do incesto e a humanidade era indiferente a ele: “[...] cada família bastava-se a si mesma e perpetuava-se unicamente pelo sangue.” Enquanto o incesto era permitido, não havia paixão amorosa e as relações sexuais se limitavam às necessidades que concerniam ao bem-estar físico, sendo fundamentalmente determinadas por inclinações naturais, hábitos, instintos ou apetites. Essa não-proibição é interrompida a partir da festa. É nesse momento que se pode localizar a fenda que separa natureza e cultura. A proibição do incesto é o elemento que revela a instauração da cultura e, portanto, representa também a origem da paixão, da preferência, da sociedade e das línguas. Não por outra razão, só depois de haver a proibição do incesto é que se pode falar em sociedade e em ordem moral.

A interdição permite a passagem do fato natural (a consanguinidade) ao fato social (a aliança). O elemento fundamental que nos interessa e que merece ser destacado é o seguinte: a esfera cultural e/ou social é instaurada concomitantemente à proibição do incesto e ao estabelecimento do regime de trocas entre diferentes famílias. O mérito de Rousseau reside no fato de ter percebido a função socializante que a interdição do incesto impõe às famílias, já que, com a regra de interdição do incesto, aparece necessariamente outra, a saber, a exogamia. A necessidade de buscar parceiros/parceiras fora do raio da consanguinidade se mostra como o elemento fundamental para possibilitar a interação entre as famílias e, por conseguinte, a amarração do

tecido social para além dos limites familiares. Se, por um lado, o *Discurso sobre a desigualdade* evidencia como se dá o comércio e as ligações entre as famílias, por outro, somente no *Ensaio* essa relação é encarada explicitamente como a contrapartida da proibição do incesto.

Na teoria de Lévi-Strauss, é a proibição do incesto que faz com que haja trocas entre os grupos e ela se dá concomitantemente à exogamia. Segundo ele, dessa vez, no livro *O olhar distanciado*, 1983, a proibição do incesto

[...] não permite às famílias que perpetuem senão numa rede artificial de proibições e obrigações. É somente aí que se pode situar a passagem da natureza para a cultura, da condição animal para a condição humana e é apenas por aí que se pode compreender a sua articulação. (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 83).

Ou seja, “[...] ao se opor às tendências separatistas da consanguinidade, a proibição do incesto consegue tecer redes de afinidades que dão às sociedades a armação sem a qual nenhuma delas se manteria.” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 84).¹⁴

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um primeiro momento, vimos que, impossibilitados de abordar a passagem da natureza à cultura através de uma experiência real, Rousseau e Lévi-Strauss forjam mecanismos metodológicos para explicar essa passagem por meio de um plano ideal – no caso de Rousseau, a história conjectural. Posteriormente, analisamos que essa explicação encontra um terreno bastante fértil, quando eles recorrem à análise do interdito do incesto.

Com isso, vislumbramos melhor a função e a significação da proibição do incesto, nas páginas do *Ensaio sobre a origem das línguas*. Com ela, apreendemos de forma privilegiada o momento inatingível do *quase* presente na obra de Rousseau e fundamental para os estudos antropológicos: nem natureza, nem cultura, mas quase natureza e quase cultura, momento de passagem de uma estrutura à outra. A proibição do incesto marca o instante fundador da cultura, momento em que os homens deixam de seguir o mero instinto de procriação ou seu bem-estar físico – isto é, a inclinação natural,

¹⁴ “A proibição do incesto é a expressão negativa de uma lei de *troca*, a expressão parcial de um princípio universal de reciprocidade, a contrapartida necessária de uma instauração de laços sociais entre famílias.” (DUMONT, 1997, p. 117).

a tendência cega do mundo físico que “somente produzia um ato puramente animal” ou análogo à animalidade – e passam a se pautar por princípios morais, forjados no próprio tecido cultural a partir de uma convenção.

Com a proibição do incesto, forma-se o laço social propriamente dito e instaura-se a humanidade, uma vez que se efetua a passagem da ordem física à ordem moral – uma ordem que não vem da natureza. A troca de parceiros entre famílias distintas (o contraponto positivo da regra negativa da proibição) assegura a humanidade da sociedade, isto é, sua não-animalidade, o que significa que a sociedade humana não pertence à ordem da natureza, mas à da cultura. Rousseau e Lévi-Strauss nos mostram que a sociedade humana se manifesta no universo da regra e da cultura, não no universo da necessidade; no mundo da instituição, não no do instinto. Em suma, a proibição do incesto e, por conseguinte, a troca exogâmica de parceiros fundam a sociedade.

BANDERA, M. D. From nature to culture: the problem of the prohibition of incest in Rousseau's anthropology. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 1, p. 293-312, Jan./Mar., 2021.

Abstract: The dichotomy of the physical/moral world is characteristic in the French eighteenth century. It refers to the natural biological dimensions and moral dimensions of man. Many authors of the Enlightenment wished to retrace the conjectural history or the successive metamorphoses that led to the passage of the physical man to the moral man. This theme is also present in the work of Rousseau, being perceived and translated by Lévi-Strauss as the passage from nature to culture. The hypothesis we develop in this article is that the prohibition of incest – present in Rousseau's work – has a function and a signification very close to the reflections of Lévi-Strauss present in the *Elementary Structures of Kinship*. Like in Lévi-Strauss, this prohibition marks for Rousseau the beginning of the process of cultural formation, the founding instant of culture. It expresses in a privileged way the point by which cultural processes are distinguished from the natural sphere, the moment in which man stops following his mere instinct and begins to respect socially constructed moral principles.

Keywords: Nature. Culture. Prohibition of incest. Rousseau. Lévi-Strauss.

REFERÊNCIAS

BANDERA, M. D. A perfectibilidade segundo Rousseau. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 34, p. 132-142, 25 jun. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v1i34p132-142>. Acesso em: 10 fev. 2020.

CHANTELOUBE, I. **La scène d'énonciation de Jean-Jacques Rousseau**. Lyon: Université Moulin, 2003.

CHARRAK, A. Introduction. In: ROUSSEAU, J.-J. *Émile ou de l'éducation*. Paris: Flammarion, 2009.

CHARRAK, A. Le rôle des fictions dans la théorie de l'homme. In: BACHOFEN, B.; BERNARDI, B.; CHARRAK, A.; GUÉNARD, F. **Philosophie de Rousseau**. Paris: Classiques Garnier, 2014. p. 145-154.

CHARRAK, A. **Rousseau**: de l'empirisme à l'expérience. Paris: J. Vrin, 2013.

COLE, C. From silence to society: the conflicting musical visions of Rousseau's *Discours sur l'origine de l'inégalité* and *Essai sur l'origine des langues*. In: DAUPHIN, C. (org.). **Musique et langage chez Rousseau**. Studies on Voltaire and the eighteenth century. Oxford: Voltaire Foundation, 2004.

DERRIDA, J. **De la Grammatologie**. Paris: Éditions de Minuit, 1967.

DUMONT, L. **Groupes de filiation et alliance de mariage**: introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Paris: Éditions Gallimard, 1997.

EHRARD, J. **L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle**. Paris: Albin Michel, 1994.

LÉVI-STRAUSS, C. (1949). **Les Structures élémentaires de la parenté**. Paris: Mouton. 1967.

LÉVI-STRAUSS, C. **Le regard éloigné**. Paris: Plon, 1983.

LÉVI-STRAUSS, C. (1962). **Le Totémisme aujourd'hui**. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Œuvres*. Paris: Éditions Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade).

LÉVI-STRAUSS, C. (1962). Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Anthropologie structurale deux**. Paris: Plon, 1996.

MAUPERTUIS (1745, 1752). **Vénus Physique**: suivie de la Lettre sur le progrès des sciences. Paris: Édition Aubier-Montaigne, 1980.

ROUSSEAU, J.-J. **Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau**. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 volumes. (Col. Bibliothèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, J.-J. **Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau**. Édition thématique du Tricentenaire. Sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger. Paris: Slatkine/ Honoré Champion, 2012. *Version électronique*: <http://rousseau.slatkine.com/> Acesso em: 10 fev. 2020.

STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

WOKLER, R. Anthropology and conjectural history in the enlightenment. *In*: FOX, C.; PORTER, R.; WOKLER, R. (ed.). **Inventing human science**: eighteenth-century domains. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, p. 31-52.

Recebido: 20/5/2020

Accito: 14/7/2020


COMENTÁRIO AO ARTIGO

DA NATUREZA À CULTURA: O PROBLEMA DA PROIBIÇÃO DO
INCESTO NA ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU*Gustavo Cunha Bezerra*¹

Referência do artigo comentado: BANDERA, M. Dela. Da natureza à cultura: o problema da proibição do incesto na antropologia de Rousseau. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 293-312, 2021.

O artigo de Bandera (2021) trata do tema da proibição do incesto em Rousseau e procura estabelecer um vínculo entre tal aspecto da antropologia rousseauista e o pensamento de Lévi-Strauss, que enxerga nessa proibição a passagem da natureza para a cultura. A conclusão de Bandera é que, apesar de não ser uma questão central em Rousseau, como é em Lévi-Strauss, a proibição do incesto “[...] marca o instante fundador da cultura” Segundo Bandera (2021, p. 308), na medida em que conduz à transição da endogamia para a exogamia, do simples agrupamento para a sociedade, na qual as línguas se desenvolvem e as relações interpessoais passam a ser regidas por normas, aspecto fundamental no estabelecimento da cultura, para Lévi-Strauss. Segundo Bandera (2021, p. 308), a proibição do incesto representa, em Rousseau, “[...] a fenda que separa natureza e cultura”, ou seja, a mesma conclusão a que chegaria o antropólogo, dois séculos depois. Desse modo, mesmo que a proibição do incesto seja um

¹ Professor de Filosofia na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), João Pessoa, PB – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0002-2853-0666> E-mail: gczbezerra@hotmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.22.p313>



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

tema tratado muito rapidamente pelo genebrino, seu papel seria o mesmo daquele atribuído pelo autor das *Estruturas elementares do parentesco*.

Fazendo tal leitura do pensamento antropológico de Rousseau, uma questão emerge quase que espontaneamente: por que Rousseau não teria, então, se referido à proibição do incesto em outras obras (além da nota inserida no *Ensaio sobre a origem das línguas*), se esse evento desempenha um papel tão decisivo e fundamental para a humanidade? Inclino-me a responder, um tanto contrário ao artigo de Bandera, que não podemos ver, em Rousseau, a proibição do incesto como o grande evento, na sua história hipotética, o qual definiria a “fenda” entre natureza e cultura. E pode-se até mesmo questionar sobre a existência de qualquer outro evento que poderia ser apontado como definidor singular da passagem da natureza para a cultura, do físico para a moral. Defendo tal entendimento, não apenas pela ausência do desenvolvimento do tema da proibição do incesto, em outras obras de Rousseau, mas, igualmente, pela forma como os textos apresentam o processo de desnaturação do homem.

Quando Rousseau se refere ao afastamento do homem de seu estado natural, evoca-se, frequentemente, a ideia de um longo processo de formação desse conjunto de construções humanas que denominamos cultura. Os eventos vão se sucedendo, de acordo com as circunstâncias; e não existe nada necessário, vale lembrar, no desenrolar dos acontecimentos, na história hipotética vislumbrada por Rousseau, assim como parece não existir um episódio específico que seria o marco inaugurador da cultura. Evidentemente, há acontecimentos essenciais para o estabelecimento da humanidade, tais como a convivência estável em família, o desenvolvimento da linguagem e das artes (agricultura e metalurgia), as primeiras noções de justiça etc. Entretanto, torna-se problemática qualquer tentativa de escolher um, dentre estes, para definir a passagem entre natureza e cultura.

Tomemos dois episódios fundamentais para o surgimento do mundo cultural: o estabelecimento das primeiras famílias e o nascimento da palavra. No *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau (1998, p. 147) afirma que o fato de o homem tornar-se social é um evento tão decisivo para a humanidade quanto a inclinação do eixo do globo: “Com esse leve movimento vejo transformar-se a face da Terra e ser decidida a vocação do gênero humano”. Ainda no *Ensaio*, podemos ler, logo na primeira frase, que “A palavra distingue o homem dentre os animais.” (ROUSSEAU, 1998, p. 109).

Se entendermos o primeiro como o evento primordial que permitiu que o homem, lentamente, se distanciasse da natureza, e o segundo como um momento no qual o homem já se encontra um tanto afastado de seu estado natural, tendo em vista que a palavra o distingue dentre os animais, como citado acima, podemos, então, analisar se, para Rousseau (1998), o intervalo entre esses dois eventos seria apenas uma elaboração da organização intelectual e social que levaria ao grande momento de transição entre natureza e cultura, definido pelo aparecimento das línguas na reunião entre diferentes famílias? Ou se todo esse intervalo poderia ser entendido como um contínuo processo de desnaturação, cujo resultado marcaria a efetivação de uma *transição* que teria se iniciado com a saída do isolamento do homem natural e, dessa forma, a *transição* poderia ser encontrada na sucessão de uma multidão de eventos? O que diferencia esses dois entendimentos é justamente essa localização do momento de partida da transição entre natureza e cultura, assim como a existência, ou não, de um evento específico que marque a ruptura entre ambas. Tal análise nos levaria a uma possível resposta, em termos rousseauistas, do questionamento de Lévi-Strauss (2009): “Onde acaba a natureza? Onde começa a cultura?”

Conforme já mencionado anteriormente, a forma como Rousseau trata a saída do homem do seu estado de natureza é sempre através de um longo e demorado processo de novas aquisições. Logo no início da primeira parte do *Discurso da desigualdade*, nosso autor assevera que “[...] todas as faculdades artificiais” do homem só puderam ser adquiridas “[...] por meio de progressos muito longos.” (ROUSSEAU, 1964, p.134). Mais adiante, a faculdade de aperfeiçoar-se, a perfectibilidade, é exposta como aquela que “[...] através dos séculos desabrochem [nos homens] suas luzes e seus erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo tirano de si mesmo e da natureza”. (ROUSSEAU, 1964, p.142). A respeito da capacidade de reproduzir o fogo, Rousseau declara: “Quantos séculos talvez tenham decorrido antes de chegarem os homens à altura de ver outro fogo que não o do céu. Quantos acasos não lhe foram necessários para aprender os usos mais comuns desse elemento!” (ROUSSEAU, 1964, p. 144).

Já no final da primeira parte, observa-se que o desenvolvimento das faculdades humanas precisa “[...] do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas.” (ROUSSEAU, 1964, p. 162). Enfim, numa etapa mais avançada, quando do surgimento da ideia de propriedade, a noção permanece de uma “[...] lenta sucessão de acontecimentos [...], pois essa ideia de propriedade,

dependendo de muitas ideias anteriores que só poderiam ter nascidos sucessivamente, não se formou repentinamente no espírito humano.” (ROUSSEAU, 1964, p. 164). As passagens mencionadas acima procuram mostrar a forma como Rousseau percebe a enorme “[...] distância entre as puras sensações [do homem natural] e os mais simples conhecimentos” (ROUSSEAU, 1964, p. 144), distância que pode ser entendida no seu sentido cronológico mesmo, tal como Rousseau alude aos rudimentos das línguas, que custaram “trabalhos inimagináveis” e um “tempo infinito”, que “[...] foram precisos milhares de anos para sucessivamente desenvolverem-se no espírito humano as operações de que era capaz.” (ROUSSEAU, 1964, p. 146).

Para Rousseau (1964, p. 146), a primeira dificuldade, ao se examinar a origem das línguas, refere-se à questão de “como elas puderam tornar-se necessárias”, tendo em vista o “[...] espaço imenso que, com certeza, existiu entre o puro estado de natureza e a necessidade de línguas” (ROUSSEAU, 1964, p. 147), enfim, “[...] a palavra parece ter sido muito necessária para estabelecer-se o uso da palavra.” (ROUSSEAU, 1964, p. 148-9). De acordo com o artigo de Bandera (2021), essa necessidade do uso da palavra estaria ligada à passagem da endogamia para a exogamia, através da proibição do incesto, uma lei que “[...] não é menos sagrada por ser de instituição humana” (ROUSSEAU, 1998, p. 196), a qual terminaria por engendrar, segundo Bandera, uma ligação moral entre as famílias.

Sobre as necessidades e impulsos que favoreceram a formação dos “primeiros laços de famílias” e dos “primeiros encontros entre os dois sexos”, em Rousseau, Bandera menciona a necessidade de água e os consequentes encontros nos poços e fontes. Lembra, igualmente, a comparação despertada pelos novos objetos apresentados em tais encontros: “Lá olhos acostumados desde a infância a ver os mesmos objetos começaram a ver outros mais agradáveis. O coração animou-se diante desses novos objetos, uma atração desconhecida tornou-o menos selvagem, ele sentiu o prazer de não estar só.” (ROUSSEAU, 1998, p. 152). Em outra passagem, pouco mais adiante, Rousseau conclui: “[...] nos terrenos férteis, foi necessário todo ardor das paixões agradáveis para começar a fazer com que os habitantes falassem”; assim, as primeiras línguas, nessas regiões, são “filhas do prazer e não da necessidade” (ROUSSEAU, 1998, p. 154).

Seguindo esse raciocínio de Rousseau, e considerando a nota do *Ensaio* referente à proibição do incesto, não vejo relação causal entre a proibição do incesto e a reunião de diferentes famílias. A meu ver, para Rousseau, não é a

proibição do incesto que promove os laços entre as diferentes famílias, mas, primeiramente, o consequente encontro prazeroso entre os sexos, o desejo despertado pelos novos objetos, e não a proibição de se casar com aqueles com quem já se estava habituado, pois estes últimos não os atraíam. Dessa forma, não haveria, até aqui, a necessidade de proibir algo que não atraía os jovens solteiros, num momento em que as paixões voluptuosas os impulsionavam justamente para fora do seio familiar. Pode-se supor que tal proibição deva ter ocorrido num outro momento posterior e, nesse sentido, vale lembrar que a referida nota do *Ensaio* assinala que o casamento entre irmãos “[...] se perpetuou sem inconvenientes [...] mesmo depois da reunião dos povos mais antigos.” (ROUSSEAU, 1998, p. 196).

Importante mencionar também que, quando Rousseau se refere às origens das línguas entre habitantes das frias regiões do Norte, a questão da proibição do incesto não é levada em conta, e a origem das línguas é atribuída às grandes dificuldades, nessas regiões, em “[...] prover a própria subsistência” (1998, p. 156). Entre os povos do Norte, as línguas são “tristes filhas” (ROUSSEAU, 1998, p. 155) das necessidades físicas: “[...] o contínuo perigo de morte não permitia que os homens se limitassem à linguagem dos gestos e a primeira palavra entre eles não foi *amai-me*, mas sim *ajudai-me*.” (ROUSSEAU, 1998, p. 156). Vemos, dessa forma, uma diferença significativa nas narrativas sobre as origens das línguas entre os povos do Sul e os do Norte, o que torna um pouco mais problemática a leitura sugerida por Bandera (2021).

Enfim, tal como exposto acima, considero difícil encontrar na proibição do incesto “[...] o momento que se pode localizar a fenda que separa natureza e cultura”, como afirma Bandera (2021, p. 308), por dois motivos. Primeiro, por desconfiar da existência de um único evento específico como grande motivador dessa ruptura, a qual evidentemente existe, mas que, a meu ver, foi construída através da longa sucessão de inúmeros acontecimentos. Segundo, por entender que, mesmo na passagem em que Rousseau se refere à proibição do incesto, esse evento não pode ser visto, da forma como é exposto no *Ensaio*, como a causa do estabelecimento dos primeiros laços entre diferentes famílias, ou seja, não foi a norma (a proibição do incesto) que promoveu o surgimento dos primeiros povos e o desenvolvimento das línguas.

REFERÊNCIAS

BANDERA, M. Dela. Da natureza à cultura: o problema da proibição do incesto na antropologia de Rousseau. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 293-312, 2021.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Natureza e cultura. *In*: **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 39-48.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité. *In*: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1964. p.109-223. (Pléiade, III).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Tradução de Fulvia Moretto. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1998.

2

Recebido: 14/10/2020


Aceito: 16/10/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO

DA NATUREZA À CULTURA: O PROBLEMA DA PROIBIÇÃO DO
INCESTO NA ANTROPOLOGIA DE ROUSSEAU*Thomaz Kawauche*¹

Referência do artigo comentado: BANDERA, M. Dela. Da natureza à cultura: o problema da proibição do incesto na antropologia de Rousseau. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 293-312, 2021.

Com o artigo “Da natureza à cultura: o problema da proibição do incesto na antropologia de Rousseau”, Bandera (2021) oferece aos estudos rousseauianos uma valiosa contribuição em língua portuguesa. Trata-se ali de examinar a passagem da ordem natural para a ordem civil – pedra angular da teoria contratualista de Rousseau –, deslocando-a para o quadro analítico no qual Lévi-Strauss estuda o incesto. O sistema de pensamento que permite ao genebrino investigar o problema da origem da sociedade é, desse modo, cuidadosamente trasladado para o registro discursivo, onde a antropologia estrutural do século XX inscreve o conceito de *cultura*. Graças a esse sagaz arcabouço de aproximação entre esquemas de inteligibilidade distintos, Bandera (2021) é convincente, quando afirma ver no momento de formação das primeiras famílias o lugar-comum para compararmos a etnologia de Lévi-Strauss à “ciência do homem” de Jean-Jacques. A força de persuasão do texto se deve ainda à escrita clara e adequadamente fundamentada em fontes primárias

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo e Professor Visitante na Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-7275-6814>. E-mail: kawauche@unifesp.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.23.p319>



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

dos dois pensadores analisados, além do comentário tão relevante quanto esclarecedor de Jacques Derrida, em sua *Gramatologia*.

Sendo a análise do artigo extraída da reflexão madura exposta na tese doutoral defendida pelo autor (BANDERA, 2018), não podemos deixar de notar o significado histórico de sua publicação. Do ponto de vista do cânone filosófico no Brasil, os desdobramentos da leitura de Rousseau por parte de Lévi-Strauss dizem respeito a um tema tratado com muita atenção por Bento Prado Junior (1937-2007).

Na bibliografia dos estudos acadêmicos em Rousseau, é Prado Junior quem primeiro abordou o “estruturalismo” do Cidadão de Genebra. São emblemáticos os seguintes ensaios, nos quais vemos as semelhanças entre Rousseau e Lévi-Strauss: “Filosofia, Música e Botânica: de Rousseau a Lévi-Strauss” (PRADO JÚNIOR, 1968), “Lecture de Rousseau” (PRADO JÚNIOR, 1972) e “Jean-Jacques Rousseau entre as flores e as palavras” (PRADO JÚNIOR, 1978). Em linhas gerais, Bento Prado defende que tanto Lévi-Strauss quanto Rousseau recorrem à linguagem científica, cada um à maneira das ciências de sua época, buscando a formulação de um discurso de crítica à metafísica clássica; um discurso que, ao tomar a sociedade como objeto, pudesse realizar duas tarefas: (1) evidenciar os limites da ideia de natureza humana, tal como postulada pela metafísica clássica, e (2) propor, numa perspectiva que contemplasse de modo *filosófico* o imbricamento entre racionalidade e paixões, as condições de possibilidade para a crítica interna da própria filosofia. Infelizmente, durante muitos anos a discussão inaugurada por Prado Júnior permaneceu esquecida, o que frustrou a possibilidade de diálogo entre os filósofos rousseauianos e os pesquisadores da área de ciências sociais.

Dos textos que valem menção, na bibliografia brasileira, verifico apenas dois de Mariza Werneck (2005; 2007) e um de Pedro Paulo Pimenta (2014), aos quais se soma agora o artigo de Bandera (2021). Em suma, podemos dizer que Bandera (2021) prolonga uma antiga e pouco explorada linhagem interpretativa na história da recepção da obra de Rousseau, no Brasil. Vejamos rapidamente a maneira como ele realiza esse feito.

A leitura que Prado Júnior faz do Rousseau lido por Lévi-Strauss é enriquecida por Bandera (2021), graças à luz lançada sobre um detalhe etnológico encontrado no capítulo IX do *Ensaio sobre a origem das línguas*. No trecho em que trata da origem das famílias, Rousseau distingue as uniões

puramente físicas das uniões autorizadas pelas leis civis: ou seja, mesmo sem utilizar a palavra “incesto”, ele está falando da lei de interdição aos casamentos consanguíneos. Bandera (2021) é arguto, ao observar que Jean-Jacques identifica uma causa efetiva de corrupção moral na perpetuação das famílias por meio de laços de sangue, de tal forma que haveria necessidade de interditar certas uniões inconvenientes, a fim de forçar a expansão das redes de acordos para além da sociabilidade “natural” dos clãs familiares, engendrando assim a produção de um liame da coletividade menos propenso à degeneração dos costumes. (Observação: é importante notarmos que, por ser excessivamente problemática, a hipótese da sociabilidade “natural” é abandonada por Rousseau, no *Discurso*, o que simplifica as premissas do modelo e evita as complicações envolvendo o incesto do *Ensaio*.)

Certamente, para o leitor apressado, essa seria apenas uma visão moralista sobre as uniões civis, entendendo-se aqui o sentido pejorativo de moralismo religioso; entretanto, o autor do artigo tem a cautela de demonstrar que o ponto de vista de Rousseau é *estritamente lógico*, sendo as relações humanas consideradas de forma abstrata, tão somente em termos dos bons ou maus efeitos que decorrem necessariamente das supostas escolhas realizadas e, é claro, sem entrar no mérito ou no demérito dos preconceitos religiosos: como alerta Bandera (2021), do ponto de vista do método do *Discurso*, é suficiente que o estado de natureza exista apenas “por suposição”. Tudo se passa como se Bandera (2021) transpusesse para o quadro teórico da filosofia de Rousseau o olhar distanciado de Lévi-Strauss, enquanto instrumento de análise do problema do incesto.

De todo modo, não seria descabido nos indagarmos aqui sobre uma possível ilusão retrospectiva, por conta da qual a ciência do homem de Rousseau se confundiria com a etnologia de Lévi-Strauss. Porém, não obstante o cabimento de tal dúvida, sabemos que a radicalidade do viés lógico-conceitual adotado como premissa para traçar a gênese das relações sociais assegura a análise contra toda e qualquer acusação de anacronismo: aliás, Bandera (2021) é enfático, quando afirma que, do ponto de vista metodológico, a reflexão de Rousseau é construída no quadro de uma *história conjectural*. Podemos dizer que o artigo de Bandera (2021) é exemplar, no que diz respeito ao rigor da demonstração.²

² Sabe-se que Rousseau atribui à história o estatuto de ciência da razão, de sorte a não confundi-la com a história tradicional, entendida até o século XVIII como ciência da memória. Jean-Jacques se distingue dos historiadores antigos, porque elabora uma história da sociedade, não como um erudito responsável por compilar acontecimentos particulares, mas, isto sim, à maneira dos geômetras e dos

Nesses termos, justifica-se tanto em Rousseau quanto em Lévi-Strauss que antropologia e história sejam passíveis de teorização, no interior de quadros de inteligibilidade que Bandera (2021) denomina “mecanismos metodológicos”. Trata-se, por assim dizer, do casamento *ideal* entre sincronia e diacronia. A lei da proibição do incesto é, nesse sentido, um “operador metodológico” (expressão do autor do artigo) para analisar as sucessivas transformações das relações humanas, ao longo do tempo. Dito de outro modo, na leitura de Bandera (2021), Rousseau identifica no incesto o elemento estruturante de seu modelo abstrato de passagem para o modo de existência condicionado pelas instituições civis, localizando assim, com essa demarcação na história conjectural das origens da família burguesa, o *não-lugar* da passagem hipotética do estado de natureza “por suposição” para a rede de relações sobre as quais se ergueram as sociedades civis existentes na realidade material. Não por acaso, Dela Bandera “pega carona” no comentário de Derrida para aludir a esse não-lugar como o “quase” lá e cá de um discurso que, como diria Luiz Roberto Salinas Fortes, referindo-se a Rousseau “escritor político”, se situa entre a teoria e prática.

Destaco, a seguir, três trechos que fazem a leitura do artigo valer a pena. Eles mapeiam com extrema precisão o registro epistemológico onde Rousseau analisa as relações sociais, como se fosse um Lévi-Strauss do século XVIII:

físicos. Na perspectiva do genebrino (um olhar típico das ciências modernas), a história, tal como concebida no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, diz respeito a *atos fictícios*, os quais, embora inspirados na observação empírica das coisas tais como são, na diacronia do mundo material, ainda assim não deixam de ser *ideias abstratas formuladas pela razão humana*, ou seja, conjecturas sincrônicas de acontecimentos hipotéticos descritos como poderiam ser no plano ideal, e isso, a despeito de todas as limitações da faculdade racional para tratar de assuntos próprios da metafísica clássica. É, portanto, uma *história filosófica* no sentido em que a modernidade aprendeu a entender a nova relação entre filosofia e história introduzida por Rousseau. A diferença no tocante à *história natural* de Buffon, também filosófica, é que, para além da mera classificação dos fenômenos segundo a ordem da natureza, os fatos observados são ordenados segundo um duplo critério: não apenas em relação às leis físicas que os condicionam segundo a ordem da natureza, mas também conforme uma lei interna que os conecta segundo o desenvolvimento dos sucessivos modos de vida dos homens (lembremos que a “segunda natureza”, a qual podemos observar pelos *moeurs*, é passível de se transformar movida pelo atributo da “perfectibilidade”, que, como sabemos, cumpre a função de lei do indivíduo e da espécie). Em suma, Rousseau emprega um rigoroso *método filosófico* para refletir acerca dos fatos históricos como construtos da razão, fatos estes ligados numa cadeia necessária de causas e efeitos – uma *etiologia*, como frisou V. Goldschmidt (1974, p. 164 e 383) – que, em seu modelo, representaria tanto os movimentos da ordem natural quanto os da ordem social num “tempo lógico”. Por exemplo, as invenções tecnológicas (cabanas, metalurgia, agricultura), o nascimento da vaidade pelas trocas de olhares, o momento em que a divisão social do trabalho se torna uma necessidade geral etc. – são todos *fatos da razão* que denotam a lei dos condicionamentos a uma só vez *físicos e culturais* sofridos *necessariamente* pela espécie humana, ao longo de seus desenvolvimentos na narrativa *hipotética* (isto é, situada na linha do tempo lógico) do *Discurso*.

O que seguramente podemos sustentar – tal é o objetivo destas páginas – é que a proibição do incesto não engendra apenas uma mera ligação entre as famílias, mas sim a ligação *moral*, isto é, a passagem da ordem física e natural (leia-se animalidade) à ordem moral e cultural (leia-se humanidade). Trata-se assim da própria armação ou ordem social, diferente de uma aglomeração ou agrupamento natural baseado nas inclinações naturais, no hábito ou no instinto. Sem ela, o gênero humano poderia ser destruído se entendermos essa destruição como a ausência do social e da ordem moral. (BANDERA, 2021, p. 301).

A proibição do incesto é o elemento que revela a instauração da cultura e, portanto, representa também a origem da paixão, da preferência, da sociedade e das línguas. Não por outra razão só depois de haver a proibição do incesto é que se pode falar em sociedade e em ordem moral. (BANDERA, 2021, p. 308).

O mérito de Rousseau reside no fato de ter percebido a função socializante que a interdição do incesto impõe às famílias, já que com a regra de interdição do incesto aparece necessariamente outra, a saber, a exogamia. A necessidade de buscar parceiros/parceiras fora do raio da consanguinidade se mostra como o elemento fundamental para possibilitar a interação entre as famílias e, por conseguinte, a amarração do tecido social para além dos limites familiares. (BANDERA, 2021, p. 308).

Por fim, uma única observação crítica, a qual, no entanto, em nada diminui o brilhantismo do artigo em debate.

Bandera (2021) e Lévi-Strauss (2008) concordam em relação à premissa geral da análise: que Rousseau entende a transição da ordem natural para a ordem civil como sendo a “[...] condição solidária de todo pensamento e de toda sociedade” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 600), lembrando que essas são palavras do antropólogo, em *Pensamento selvagem*, para se referir à identificação primitiva que Jean-Jacques vê entre as paixões e a razão, quando este investiga as condições de possibilidade da ordem civil. Contudo, a delimitação da instigante análise de Bandera (2021) me parece excessiva: ele se concentra no problema das famílias e, mais ainda, restringe esse problema ao *Ensaio sobre a origem das línguas*, o que, de certa forma, evita as complicações propriamente filosóficas expostas por Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade*.

Meu questionamento é se a vantagem obtida por um tal procedimento de aproximação do olhar vale o custo da perda de visão mais abrangente do sistema; ou ainda, se a leitura mais clara acerca do viés etnológico da exposição

do *Ensaio* compensa a impossibilidade de compreendermos a filosofia social de Rousseau como um todo.

Isso não chegaria a caracterizar uma dificuldade – obviamente, sem entrarmos no mérito de ser o *Ensaio* um escrito póstumo e subordinado ao *Discurso* –, se pudéssemos ignorar a abrangência necessária da análise do próprio Lévi-Strauss. Afinal, sabemos que este vislumbra na obra de Rousseau não apenas reflexões etnográficas, mas também um *discurso filosófico*, ou, para citarmos o antropólogo francês, em *Totemismo hoje*, uma “[...] *filosofia* de identificação original com todos os outros.” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 544, grifo nosso). A essa constatação, Bento Prado complementaria, explicando que tal *filosofia* se caracteriza necessariamente como uma reflexão voltada, de modo crítico, *contra* si mesma: “Lévi-Strauss reconhece, nos textos em que Rousseau instaura o processo da filosofia, o mesmo procedimento que comanda a crítica etnológica da metafísica: num caso como no outro, o projeto de universalidade da filosofia aparece como ideológico.” (PRADO JÚNIOR, 2018, p. 56 e p. 106).

Isso posto, parece-me que a análise mais restrita do problema do incesto delimitada ao *Ensaio* desloca para um segundo plano o problema da *pitié*. Mecanismo passional primitivo qualificado no *Discurso sobre a desigualdade* como fonte de “todas as virtudes sociais” (ROUSSEAU, 1964, p. 155), a *pitié* diz respeito ao indivíduo e, por isso mesmo, precede o problema das famílias, além de tornar dispensável a hipótese da sociabilidade “natural” dos primeiros laços familiares (veja-se a observação entre parênteses que faço, no início deste comentário). Não é preciso ser especialista para reconhecer que a *pitié*, por ser um princípio anterior até mesmo à razão, é estruturante na “ciência do homem” de Rousseau e em sua teoria social, o que a torna um tópico incontornável no trabalho de comparação estrutural entre os sistemas de Rousseau e Lévi-Strauss. Com efeito, o próprio Bandera (2021) reconhece (na nota sobre a teoria da piedade, no *Ensaio* e no segundo *Discurso*) que uma discussão mais abrangente a respeito desse assunto exigiria o estudo das diversas interpretações do tema da piedade, tendo-se como pano de fundo para essa análise o problema da origem da ordem civil no *Discurso*. Será então que, para falarmos do nível zero do debate sobre o “estruturalismo” em sentido lato, na “antropologia” do Cidadão de Genebra, seríamos forçados a incluir, de alguma maneira, o problema da *pitié* nesse recorte de viés etnológico do *Ensaio*?

REFERÊNCIAS

- BANDERA, M. Dela. Da natureza à cultura: o problema da proibição do incesto na antropologia de Rousseau. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 293-312, 2021.
- BANDERA, M. **A origem da alteração e a alteração de origem**: antropologia de Rousseau. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- GOLDSCHMIDT, V. **Anthropologie et politique**: les principes du système de Rousseau. Paris: J. Vrin, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Œuvres**. Paris: Gallimard, 2008 (Col. Bibl. de la Pléiade).
- PIMENTA, P. P. Lévi-Strauss, Rousseau e o fim da filosofia. **Ponto Urbe**, n. 15, 2014.
- PRADO JÚNIOR, B. **A retórica de Rousseau e outros ensaios**. São Paulo: Edunesp, 2018.
- PRADO JÚNIOR, B. Filosofia, Música e Botânica: de Rousseau a Lévi-Strauss. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 15-16, 1968.
- PRADO JÚNIOR, B. Lecture de Rousseau. **Discurso**, São Paulo, n. 3, 1972.
- PRADO JÚNIOR, B. Jean-Jacques Rousseau entre as flores e as palavras. **Almanaque**, São Paulo, n. 8, 1978.
- ROUSSEAU, J.-J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. In: **Œuvres complètes**, t. III. Paris: Gallimard, 1964 (Col. Bibl. de la Pléiade).
- SALINAS FORTES, L. R. **Rousseau**: da teoria à prática. São Paulo: Ática, 1976.
- WERNECK, M. Claude Lévi-Strauss e o aprendizado do delírio. In: MARQUES, J. O. A. (org.). **Verdades e mentiras**: 30 ensaios em torno de Jean-Jacques Rousseau. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.
- WERNECK, M. Presença (e ausência) do caminhante solitário na obra de Claude Lévi-Strauss. In: MARQUES, J. O. A. (org.). **Reflexos de Rousseau**. São Paulo: Humanitas, 2007.

Recebido: 25/10/2020

Aceito: 30/10/2020

ORDEM E PERIGO: SUPERFÍCIES DO CORPO POLÍTICO

Pablo Pérez Navarro¹

Resumo: Este ensaio desenvolve uma reflexão sobre a noção de ordem pública, do ponto de vista da biopolítica. Com esse objetivo, analisa-se a resposta autoritária aos protestos contra o ordenamento moral do espaço público, tomando como exemplo o caso do movimento 15-M, na Espanha. Explora-se, então, a noção de ordem pública no seu caráter de *dispositivo*, no sentido dado por Foucault a esse termo. Na sequência, faz-se uma breve aproximação genealógica às relações existentes entre a ordem pública e o ordenamento sexual e racial do espaço público. Por fim, explora-se, em diálogo com Sarah Ahmed e Mary Douglas, o lugar que as biopolíticas da ordem pública ocupam na constituição e policiamento das fronteiras físicas e morais, internas e externas, que defendem ao corpo político das diversas figuras da alteridade, da abjeção e da contaminação.


Palavras-chave: Ordem pública. Biopolítica. Ativismos *queer*. Movimento 15-M. Políticas da rua.

A assembleia dos corpos não precisa estar organizada a partir do alto (a presunção leninista), nem transmitir uma mensagem única (o conceito logocêntrico) para exercer uma determinada força performativa no domínio público.

(Judith Butler)²

Uma vez que o Estado assume a função do biopoder, só o racismo pode explicar a função criminal do Estado.

(Michel Foucault)³

¹ Pesquisador do Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, Coimbra – Portugal. Professor visitante de Estudos Queer e LGBTI – Gênero e Sexualidades do Núcleo de Direitos Humanos e Cidadania LGBT (NUH) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).  <https://orcid.org/0000-0002-7612-9148> E-mail: pabloperez@ces.uc.pt

² *Precarity Talk*. A Virtual Roundtable with Lauren Berlant, Judith Butler, Bojana Cvejic, Isabell Lorey, Jasbir Puar, and Ana Vujanovic (2012, tradução minha).

³ Aula de 17 de março de 1976 (2000).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.24.p327>



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

INTRODUÇÃO

Um dos elementos por meio dos quais se podia reconhecer a presença da Assembleia Transmaricabollo de Sol⁴ pelas ruas de Madri eram as bandeiras que seus membros portavam em quase toda ocasião, das assembleias nas praças às manifestações, performances e ações diretas. As bandeiras dessa assembleia do Movimento 15-M⁵, que sucedeu à Primavera Árabe e precedeu a resistência da praça Syntagma, na Grécia, do movimento Occupy Wall Street e de suas posteriores mutações, eram bandeiras do arco-íris que, para serem diferenciadas das que poderiam ser encontradas em qualquer vitrine de qualquer McDonald's nos dias da celebração do “Orgulho gay”, tinham franjas coloridas, como amostra de uma variedade de mensagens escritas apressadamente com *spray*. O resultado tinha a forma de uma apropriação *queer* ou transviada da poética *low-cost* que caracterizou o 15-M, pelo menos desde que a modelo do imenso anúncio da L'Oréal, a qual olhava impassível o caótico acampamento levantado na praça do Sol, se convertesse, por obra da ressignificação publicitária, em porta-voz da demanda coletiva por uma democracia *real* já.

Em sua própria e mais reduzida escala, as bandeiras da assembleia continham, com obsessiva persistência ao longo dos anos, reivindicações contra as políticas de austeridade, pela despatologização dos corpos e identidades trans⁶, contra os despejos ilegais⁷, pelos direitos laborais das

⁴ Assembleia ativista originada como grupo de trabalho do movimento 15-M de Madri (<http://asambleatransmaricabollodesol.blogspot.com/>).

⁵ Também conhecido como movimento “dos indignados”. Foi o primeiro eco da Primavera Árabe, na Europa, tendo ocupado um lugar estratégico na onda global de “contágios” entre os movimentos de protesto que fizeram das assembleias públicas e da ocupação das praças centrais das grandes cidades alguns dos seus signos distintivos. Como em outros lugares, o 15-M foi um movimento de resposta às políticas de austeridade e à perda de legitimidade das narrativas oficiais sobre a crise econômica iniciada em 2007 (NOFRE, 2013).

⁶ A lei estatal de identidade de gênero do Estado espanhol continua, oito anos depois e apesar das mudanças no DSM-5 e na CID-11 da Organização Mundial da Saúde, exigindo o diagnóstico médico como requisito para a mudança do nome próprio e da marca do “sexo” legal nos documentos de identificação. Sobre o movimento transnacional pela despatologização, consultar <http://stp2012.info>

⁷ O Tribunal de Justiça da União Europeia declarou ilegal, em 2013, a lei espanhola de despejos e, em 2018, a doutrina do Tribunal Supremo da Espanha sobre os despejos, ambas fortemente criticadas pela Plataforma de Afetados pela Hipoteca (<https://afectadosporlahipoteca.com/>).

trabalhadoras do sexo⁸ ou contra o *apartheid sanitário*⁹, entre outras muitas questões. Sem dúvida, se tivesse que escolher só uma entre a variedade de bandeiras que *sujamos* naqueles anos de efervescência política, seria aquela em que se podiam ler, com grandes letras garrafais, as palavras “desordem *pública*”. Talvez porque o *naïf* deslizamento semântico parecia ter a lúdica capacidade de questionar a rigidez da distinção entre a ordem cotidiana da circulação dos corpos e mercadorias pela cidade, por vezes referida como ordem pública *da polícia* (ECHANDIA, 1946), e uma desordem, em aparência ao menos, completamente diferente, aludida pela desordem moral associada à região *pública*; ou porque, por outro lado, parecia combinar a chamada à resistência à repressão do protesto com aquela do desprezo histórico com as políticas sexuais e de gênero no seio dos movimentos sociais *de classe*. Seja como for, parece-me uma boa síntese do impulso que nos levava a participar daquela dissonante reunião de corpos e dissidências que era a própria assembleia, um piscar de olho para a sua forma de contribuir para a *queerificação* dos espaços de protesto.

O que se apresenta a seguir constitui, justamente, uma tentativa de levar a sério esse piscar de olho para pensar o lugar que o impulso por perturbar a distribuição e hierarquização das legitimidades de acesso de diferentes corpos ao espaço público ocupa, nos projetos de resistência e sobrevivência coletivas.

Com esse intuito, este artigo propõe uma leitura, em quatro tempos, da dimensão biopolítica da noção de ordem pública. Analisa-se, em primeiro lugar, a dimensão sexual, de gênero e, em sentido amplo, *moral* inscrita na resposta autoritária a determinadas formas de protesto urbano, a partir da experiência do Movimento 15-M. Tomando como referência essa dimensão implícita nas políticas de segurança pública, explora-se, então, o caráter de *dispositivo* da ordem pública, no sentido dado por Foucault a esse termo, levando em conta a disseminação dos seus sentidos na prática jurídica. Na sequência, faz-se uma breve aproximação genealógica com os vínculos existentes entre a vertente da segurança pública e o ordenamento de gênero, sexual e também racial do espaço público. Finalmente, aborda-se, em diálogo com Sarah Ahmed e Mary

⁸ Em coligação com grupos de defesa dos direitos laborais e sociais das trabalhadoras do sexo que estiveram presentes no Movimento 15-M e nas mobilizações posteriores, pelas mãos do recentemente desaparecido Coletivo Hetaira (<https://colectivohetaira.org/>), com mais de 20 anos de militância feminista na rua.

⁹ A exclusão sanitária de imigrantes em situação irregular foi só parcialmente resolvida em 2015, com grandes diferenças entre as regiões autônomas (informação atualizada na plataforma <http://yosisanidaduniversal.net/>).

Douglas, o lugar que as *biopolíticas da ordem pública* ocupam no policiamento e delimitação das fronteiras físicas e morais, internas e externas, que separam a comunidade política das diferentes figuras da alteridade, da abjeção e da contaminação.

1 ATIVISMO E DESORDEM PÚBLICA

Se as palavras “desordem *pública*” guardam para mim uma significação especial, é, provavelmente, porque foram escritas em um momento de recrudescimento da repressão ao protesto urbano. Ou, pelo menos, de institucionalização legal dessa repressão. Desde os acampamentos iniciais do Movimento 15-M, em Barcelona e Madri, em maio de 2011, as manifestantes estavam acostumadas a ser atacadas em resposta às formas de resistência pacífica e a correr para se refugiar das bombas de gás lacrimogêneo e dos disparos com balas de borracha.¹⁰ A irradiação do movimento pelas áreas centrais das cidades, em todo o Estado, foi contestada com a brutalidade policial necessária para que os principais meios de comunicação pudessem mostrar que participar dos protestos constituía um esporte de risco. Essa repressão foi especialmente intensa também sob a forma de sanções administrativas distribuídas de maneira arbitrária e indiscriminada. De fato, grande parte delas foi mais tarde anulada por juízes, em nome dos direitos fundamentais de reunião, manifestação e liberdade de expressão.

O que estava mudando no momento em que foi escrita essa bandeira era, justamente, o marco legal que permitia fazer prevalecer esses direitos sobre as práticas repressivas das forças e corpos de segurança do Estado. A repressão do protesto cristalizou-se numa série de reformas legislativas para criminalizar determinados usos do espaço público, como resposta à capacidade demonstrada pelo Movimento 15-M e suas mutações posteriores, na hora de fazer frente às políticas de austeridade e também “[...] para contestar as narrativas de culpabilização das suas vítimas na Europa do Sul.” (OIKONOMAKIS, 2016). Entre essas reformas, destaca-se a aprovação da chamada *lei da mordada*¹¹, apontada pela Human Rights Watch e Anistia Internacional como uma grave ameaça ao exercício de direitos fundamentais e descrita pelo *New York Times*

¹⁰ Apenas na Catalunha, sete pessoas perderam um olho, como resultado dos disparos de balas de borracha entre 2009 e 2012 (<http://stopbalesdegoma.org/>).

¹¹ Isto é, a Lei Orgânica de Proteção e Seguridade Cidadã, de 2015.

como um “[...] perturbador regresso aos dias escuros do regime do ditador Franco.” (BOARD, 2015).

Essa última menção poderia resultar, à primeira vista, exagerada. No entanto, um rápido exercício comparativo possibilita conferir que a *lei da mordaza* veio reprimir um catálogo tão amplo de “atos contrários à ordem pública” (ESPANHA, 1959), na linguagem da ditadura, e de “certas alterações da ordem pública” (ESPANHA, 2015), no discurso da democracia, que teria despertado facilmente a inveja dos redatores da lei de ordem pública franquista, da qual é, pela via de sucessivas reformas, descendente direta.¹² Porém, seguindo o impulso hermenêutico do referido lema, será que existia de fato, nessa fase repressiva, algum tipo de tendência ou determinação por ligar de fato a “pacificação” do espaço urbano e o disciplinamento moral do corpo?

Essa relação fica evidente no caso do período ditatorial, cuja noção de “ordem pública” combinava tanto a ausência de distúrbios como o respeito aos valores da moral nacional-católica. Assim, põe-se em evidência, em particular, o *tandem* jurídico formado pela Lei de Ordem Pública e uma Lei de Vadios e Malfeitores¹³ (referida explicitamente na redação da primeira), o qual se converteria no principal instrumento para a defesa da ordem heterossexual da sociedade franquista.

No caso da reação autoritária ao protesto social dos últimos anos, por sua vez, essa relação pode não resultar tão evidente. De fato, poderia parecer que a chamada à *desordem pública* assinalava a justaposição das preocupações de uma pequena assembleia, concernida só conjunturalmente às políticas da dissidência sexual e de gênero e, ao mesmo tempo, com a coligação com outros movimentos para reprimir o protesto urbano. Frente a essa interpretação, convém ter em conta que essa soma de preocupações caracterizaria um espectro de ativismo bastante amplo. De fato, essa combinação se revela idiossincrática quanto à atividade política da pluralidade de grupos *queer*, que, em continuidade genealógica com coletivos como os *Pink Blocs* do movimento alter-globalização, teriam aberto espaços de resistência *queer* e transfeministas, em diferentes cenários de protesto.

¹² Com a que está de fato relacionada à Lei de Seguridade Cidadã, de 1992, que derogou a lei de Ordem Pública e precedeu a atual lei da mordaza enquanto tal. No momento de revisão deste artigo, essa lei continua vigente e sendo aplicada durante a crise sanitária da Covid-19.

¹³ Explicitamente referida no seu interior como lei aplicável para quem fosse conceituado como “perigoso para a ordem pública” ou que, pela sua conduta, “[...] supunha uma ameaça para a convivência social.” (ESPANHA, 1959, artigo 23).

Sirvam como exemplo os protestos contra a “cura *gay*” nas Jornadas de Junho e os casos da irrupção das múltiplas assembleias *queer* do movimento *Occupy*¹⁴, do *LGBT Block*, na resistência do parque Gezi ou da Act Up Paris, nas atuais mobilizações dos *gilets jaunes*, entre outras perturbações coletivas da ordem pública, em contextos recentes. Apesar das diferenças entre esses grupos, coletivos e movimentos, todos participariam da tendência a confundir qualquer distinção operativa entre diferentes ordens da desordem, revelando o impacto que a relação entre o disciplinamento do corpo e o policiamento do espaço urbano tem, na configuração da distinção público-privado.

Isso fica especialmente evidente, inclusive, quando pensamos nas relações dessas formas de ativismo com a polissêmica noção de ordem pública. Para começar, porque as forças da ordem pública (sejam policiais, sejam judiciárias ou paraestatais) não se limitam a atuar num espaço previamente definido como *público*, por cuja ordem teriam que velar. Bem ao contrário, como mostra eloquentemente Judith Butler, em *Corpos em aliança e a política das ruas* (2018), as restrições ao acesso ao espaço de aparição do movimento social constituem uma parte fundamental da constituição do que conta, em primeiro lugar, como espaço público. Nesse sentido, o espaço público seria também produzido mediante a determinação do que se considera uma perturbação inadmissível da ordem pública, pronta para ser confinada na prisão ou, no caso, no espaço doméstico. Dito de outra forma, a produção do que chamamos espaço público depende da definição prévia do que conta, e do que não conta, como um corpo apto para a coabitação.

Tendo isso em vista, caberia perguntar: como as diversas mudanças históricas da noção de ordem pública participam na determinação *do que pode um corpo*, tanto em público como no privado? Dito de outra forma, qual papel o Estado representa na produção de um regime de inteligibilidade do corpo enquanto tal? Por outro lado, levando em conta que o policiamento do espaço da coabitação repousa sobre a definição das *ameaças* internas e externas à ordem pública, podemos entender o sentido biopolítico dessa ordem à margem dos processos históricos de delimitação das margens e fronteiras, físicas e simbólicas, do corpo político?

¹⁴ Como o movimento *Occupride*, em *Occupy Wall Street*, as assembleias *Occupy the Rainbow*, em Toronto, *Queer People of Color*, em Oakland, *Occupy Baltimore*, em Mortville, entre outros.

2 A ORDEM PÚBLICA COMO DISPOSITIVO

Mais do que uma série de respostas que se sucederiam, aquelas perguntas assinalam um campo de crítica e de pesquisa possível. Como aproximação, cabe destacar que o vínculo entre o tipo de perturbação da “paz social”, no qual “[...] o mesmo caráter público do espaço está sendo disputado ou pelo qual inclusive luta-se quando a multidão se reúne” (BUTLER, 2015, p. 82), e a *desordem sexogênero* enquanto tal parece ser uma preocupação habitual na repressão do protesto urbano. Noutros termos, a restauração da ordem pública em cenários de protesto costuma ser defendida como a restauração da ordem moral do espaço público. Assim, no caso do Movimento 15-M, que continuarei tomando aqui como exemplo, tornou-se uma prática comum da classe média conservadora acusar o Acampamento Sol de ter-se degenerado num espaço com “[...] problemas de higiene, convivência, segurança e imagem pública” (LA NACIÓN, 2011), ao tempo em que se usavam as demandas da Assembleia Transmaricabollo para anunciar a dissolução do movimento numa “[...] *balbúrdia [pot-pourri] sexual*” (LA GACETA, 2011).¹⁵ A mesma relação pode ser identificada nas formas de violência sexual exercida contra mulheres e *gays* por parte da polícia, nos protestos de 2019, em lugares como Chile, Bolívia ou Hong Kong, na medida em que fazem parte da tentativa de restituir a ordem masculinizada e heterossexual do espaço público.

Igualmente ilustrativa resultou a reação do poder legislativo na forma da referida *lei da mordaza*, a qual incluiu uma intensa e minuciosa tipificação punitiva de um amplo espectro de usos do espaço público, dos acampamentos à convocação de manifestações próximas a edifícios governamentais, passando por múltiplas maneiras de resistência pacífica, obviamente direcionadas para dar resposta às formas emergentes de protesto urbano. Ao mesmo tempo, a reação penal ao Movimento 15-M incluiu uma higienização moral do espaço público, que encontrou nas trabalhadoras do sexo o seu ponto de aplicação. Assim, junto aos usos do espaço público associados ao protesto, a *lei da mordaza* incluiria a criminalização da solicitação ou oferecimento de serviços sexuais numa série de espaços definidos de maneira suficientemente imprecisa como para permitir a perseguição arbitrária das trabalhadoras do sexo, muitas delas migrantes em situação administrativa irregular, na forma de multas por resistência à autoridade acompanhadas, com frequência, por “[...] insultos machistas, homofóbicos, transfóbicos, *xenófobos*, vexações, ameaças, agressões

¹⁵ Inspirados talvez pela ameaça da “balbúrdia” de gênero, que, para a feminista ilustrada Celia Amorós (2005), representa a teoria da performatividade de gênero de Judith Butler.

físicas.” (LA VANGUARDIA, 2016, grifo meu). Sem esquecer, claro, o efeito da *lei da mordaca* sobre garotos de programa que encontravam na praça do Sol, antes dos protestos, um ponto habitual de reunião, tal como se sucedia nas praças emblemáticas de outros cenários de protesto, como a praça Tahrir, no Egito, ou o parque Gezi, na Turquia. Nisto, ao menos, acertava a imprensa conservadora: as praças centrais das grandes cidades costumam oferecer possibilidades para a sobrevivência nas margens sexuais e também raciais da cidade neoliberal.

Essas relações da noção jurídica de ordem pública com os ordenamentos de gênero, sexual e *racial* da cidade não se limitam, de todo modo, ao âmbito do discurso de quaisquer meios de comunicação, nem ao exercício da violência jurídica e policial sobre determinados coletivos, nem às reformas neoliberais do espaço urbano. Não, ao menos, se as consideramos separadamente. Pelo contrário, as técnicas de *haussmanização* moral adquirem a forma proliferante de um *dispositivo*, à condição de entender, isso sim, que a descrição da ordem pública como dispositivo manteria relação ambivalente com a forma como Michel Foucault emprega essa noção.

Efetivamente, se, por um lado, a disseminação histórica dos usos da noção de ordem pública resulta fiel à heterogeneidade irreduzível, marcadamente extrajurídica, do dispositivo foucaultiano, por outro lado, sua relação intrínseca com as estruturas jurídicas a coloca em posição antagonista a essas estruturas. Lembremos que, para Foucault, dispositivos tão dificilmente sistematizáveis, como o da sexualidade, assim como outros tão hierarquizados, como o exército ou a prisão, não constituem unidades estruturais externas aos seus objetos de aplicação dedicadas à tarefa de ordenar a matéria informe dos corpos até, ao normalizá-los, torná-los inteligíveis. Foucault opõe a noção de dispositivo como superação ao modelo jurídico-discursivo do poder, em referência à configuração histórico-discursiva de uma heterogeneidade de instâncias regulatórias cuja dispersão no corpo social frustra qualquer tentativa final de distinção entre o dispositivo e o espaço material da sua aplicação.

Assim, na entrevista “Sobre a história da sexualidade”, descrevia a noção de dispositivo como

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre

estes elementos. Um discurso que pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade [...] um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência histórica. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. (FOUCAULT, 1996, p. 244).

Entender a ordem pública como dispositivo num sentido nomeadamente *jurídico* entraria, portanto, em contradição com a dispersão de sentidos característica do dispositivo foucaultiano. No entanto, dificilmente poderíamos compreender a forma de operar da ordem pública, sem assinalar o caráter de rede com que ela se estende *inclusive no interior* do âmbito jurídico, isto é, sem levar em conta sua irrestrita plurivocidade, nos diferentes ramos do Direito. Efetivamente, como realçam os mais diversos tratados jurídicos, existe uma profunda vaguidade e uma intratável polissemia na noção de ordem pública que se prolonga de suas aparições no texto da lei até as sentenças penais ou as práticas administrativas fundamentadas em seu nome, as quais mostram, junto com as invocações policiais aos imperativos da manutenção da ordem pública, o lugar que o dispositivo de ordem pública ocupa na distribuição microfísica do poder do Estado.¹⁶

Não surpreende, portanto, ao menos quando consideramos o alcance regulatório da ordem pública enquanto dispositivo, que a indeterminação quase omnívora do sentido jurídico da noção tenha sido motivo de inquietação para juristas e filósofos do Direito,¹⁷ pelos riscos autoritários que o nível de arbitrariedade associado a qualquer uso da ordem pública inevitavelmente entranha. Para entender o alcance da expansão semântica desse “[...] arquétipo limitador dos direitos fundamentais em geral e do direito à livre circulação em particular” (MARTÍNEZ, 2014, p. 769, grifo meu), e levando em conta que não existe um marco transnacional fixo para a definição dessa noção, tomamos como exemplo a definição oferecida pelo Tribunal Supremo da Espanha, segundo a qual a ordem pública seria constituída pelo “[...] conjunto dos princípios jurídicos, públicos e privados, políticos, morais e econômicos

¹⁶ De maneira especialmente intensa, nas regulações estatais do campo reprodutivo, da identidade de gênero e do parentesco, que conformam o regime *cisbeteromonormativo* (PÉREZ NAVARRO, 2018b).

¹⁷ “O pior defeito que se pode atribuir ao conceito, *pretensamente jurídico*, de ordem pública [...] é o seu caráter vago e a imprecisão, admitida até pelos juristas partidários da sua manutenção.” (NOVOA, 1976, p. 134, tradução e grifo meus.).

absolutamente obrigatórios para a conservação da ordem social de um povo em uma época determinada.” (STS, de 5 de fevereiro de 2002).

Dessa maneira, o Tribunal recuperava uma definição concebida pelos tribunais da ditadura franquista,¹⁸ sublinhando que o dispositivo de ordem pública constitui um vínculo especialmente substancial entre a temporalidade dos regimes autoritários e a democracia, similar ao que Giorgio Agamben atribui à figura do estado de exceção. A dispersão dos sentidos constitui um dos fatores que explicam essa ambivalência jurídica do termo, assim como o seu potencial autoritário. Para entender ambos, seria um erro, porém, não levar em conta a profundidade jurídica e biopolítica do vínculo genealógico comum subjacente.

3 BIOPOLÍTICAS DA ORDEM PÚBLICA

De Nietzsche a Foucault, a noção de genealogia contrapõe-se à noção de origem única, assinalando a multiplicidade de trajetórias históricas pelas quais o dispositivo (e não só) chega a adquirir uma configuração histórica. Isso é, sem dúvida, válido também para a noção de ordem pública, cujos usos e significados têm raízes na filosofia política anterior à Revolução Francesa. Torna-se, porém, ineludível esclarecer o que representou a inclusão da expressão “ordem pública e bons costumes”, no artigo sexto do Código Napoleônico de 1804, para a configuração moderna desse dispositivo.

O sentido *biopolítico* desse acontecimento teria, ao menos, um caráter duplo. Em primeiro lugar, o mencionado artigo é inseparável de um intuito disciplinador da emergente instituição do matrimônio civil; portanto, de uma concepção binária e complementar de gênero, na linha do que Gayle Rubin nomeou como “sistema sexo-gênero” e Judith Butler como “matriz heterossexual”, para me referir apenas a duas perspectivas feministas sobre o caráter político do casal monogâmico e heterossexual implicado, de maneira tautológica, no contrato matrimonial. Isso evidenciaria, em particular, a única referência à ordem pública inserida na apresentação do Código Napoleônico, no qual a noção de ordem pública seria introduzida pela primeira vez no direito moderno ocidental: “O legislador pode, no interesse da ordem pública, estabelecer tantos impedimentos [ao matrimônio] quantos encontre apropriados.” (PORTALIS, 2016, p. 17).

¹⁸ Concretamente, aquela estabelecida em uma sentença do mesmo Tribunal Supremo, em 1966 (ACEDO PENCO, 1997, p. 342).

Em segundo lugar, a ordem pública foi concebida como escudo frente à ameaça de contaminação ligada a determinada ordem *racial*, relacionada com a desordem genérica e sexual que parte do pensamento iluminista europeu associava aos espaços coloniais, em geral, e aos do mundo islâmico, em particular.¹⁹ Esse vínculo se evidencia, de fato, no mesmo texto de apresentação do *Code*, rico em referências às virtudes da monogamia cristã em face dos perigos que teriam as relações não monogâmicas para a biopolítica finalidade da “propagação da espécie” pelas condições climatológicas do continente europeu (PORTALIS, 2016, p. 18), entre outros motivos.

Por conseguinte, ambas as dimensões – a que se dedica ao ordenamento do campo sexual e reprodutivo e a da defesa da comunidade, quanto à ameaça de contaminação externa – dão conta do lugar que a ordem pública ocupa, na gestão *biopolítica* da população, no sentido dado por Foucault a esse termo. Como é sabido, Foucault associou a biopolítica à transição entre duas técnicas ou racionalidades governamentais, nem sempre facilmente distinguíveis entre si. A primeira seria própria do poder soberano para decidir sobre a vida e a morte dos súditos, no Antigo Regime, enquanto a segunda dependeria das técnicas governamentais para o governo da população, incluindo as práticas administrativas, burocráticas e demográficas, as quais receberam, até os tempos da Revolução Francesa, o nome de *políciei*. Ao contrário do que ocorria com a espetacularização dos suplícios, no Antigo Regime, o próprio da biopolítica seria considerar o indivíduo enquanto *membro* de um conjunto de seres vivos, isto é, de um conjunto populacional. Daí a forma como Foucault ressaltou, em suas aulas do Collège de France: o dispositivo da sexualidade teria, pela sua conexão com o problema da reprodução, um profundo caráter biopolítico.

Sem dúvida, a sexualidade tem sido, junto com a prisão, um dos dispositivos biopolíticos mais discutidos em relação à obra de Foucault. Porém, existe outro que resulta igualmente crucial para a compreensão do lugar que o dispositivo de ordem pública ocupa na produção dos diferentes regimes de permeabilidade das superfícies da comunidade política. Refiro-me ao modo como o racismo de Estado foi abordado, em seu curso de 1976, concebido como o dispositivo que permite “[...] matar gente, matar populações, matar civilizações”, sob o signo da biopolítica (FOUCAULT, 2005, p. 307). A relação assim estabelecida entre racismo, função de matar e biopolítica teria um caráter estrutural até o ponto em que surgiriam dúvidas, se a noção de *necropolítica*,

¹⁹ Nesse sentido, a ordem pública ocuparia um lugar crucial na constituição das *linhas abissais*, na terminologia de Sousa Santos, entre a metrópole e o mundo islâmico (PÉREZ NAVARRO, 2018b).

de Achille Mbembe, assinalaria uma racionalidade governamental diferente da biopolítica enquanto tal ou, talvez, outra forma complementar de olhar um problema necessariamente ambivalente – posição pela qual, segundo entendo, optaria Berenice Bento (2018), quando propõe a noção de *necrobiopoder* para pensar o Estado racista em contextos neocoloniais.

Para além de sua relação com uma ameaça que se apresenta como externa à comunidade, o racismo é sublinhado por Foucault como modelo para uma extensão *interna* da função de matar, simbólica ou literal, todo tipo de ameaças ao “corpo vivente da sociedade”, sem relação direta com a questão racial. Noutros termos, essa leitura biopolítica do racismo o converteria no paradigma da construção de regimes letais de (in)inteligibilidade da alteridade²⁰ sob o signo da biopolítica, na forma de “[...] um racismo que a sociedade vai exercer sobre si mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos: um *racismo interno*, o da *purificação permanente*, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social.” (FOUCAULT, 2005, p. 73, grifos meus). Esse tipo de ação normalizadora, na qual se confundem as superfícies interna e externa do corpo político, seria, justamente, a ambivalência *topológica* própria da biopolítica da ordem pública. Efetivamente, o dispositivo de ordem pública combina a vigilância das fronteiras “externas” da nação com o policiamento da ordem “interna” dos espaços de coabitação, de tal sorte que torna muitas vezes impossível dissociar a dimensão racista da propriamente moral.

Neste ponto, pode ser estabelecido um contraste entre a biopolítica do estado de exceção, que encontraria para Giorgio Agamben a sua forma de expressão mais característica, no bem delimitado espaço do campo de refugiados, e algumas biopolíticas da ordem pública que estenderiam o seu âmbito próprio de ação pelo conjunto do espaço da coabitação. Seria justamente nesse nível que atuam certas espécies de protesto, como os acampamentos urbanos, desafiando os mandatos da ordem pública, ao abrir um contraespaço ou, se quisermos, uma *contracidade* (PÉREZ NAVARRO, 2018a) capaz de constituir a sua própria (des)ordem pública. Porém, existe também uma clara relação de complementaridade entre o estado de exceção e o dispositivo de ordem pública. Assim, evidencia-se a declaração do estado de exceção como resposta

²⁰ Como explica Hannah Arendt, o racismo contra os judeus enquanto grupo conduziria à observação obsessiva do corpo individual, para encontrar, seja a traição aos ideais nazistas, seja o traço da contaminação étnica na própria árvore genealógica. Tal escrutínio substituiria, segundo Arendt, a análise crítica do racismo enquanto tal, convertendo-se na consequência “interna” da construção do judeu como ameaça externa.

ao comprometimento sério da ordem pública, tal e como sucede nos estados de alarme declarados para a prevenção de ameaças terroristas.

4 RITUAIS DE PURIFICAÇÃO

O dispositivo de ordem pública ocupa um lugar central na vigilância das fronteiras culturais, que, na exclusão de determinados corpos e práticas, produzem performativamente uma ilusão de pertença e homogeneidade interna. Este seria o caso dos impedimentos da mobilidade produzidos pelos usos jurídicos, em âmbitos tais como a regulação estatal das relações de parentesco, do campo reprodutivo e da identidade de gênero, entre outras áreas do direito internacional privado. Provavelmente, uma das dimensões do governo que melhor exemplifica o sentido biopolítico do dispositivo de ordem pública seja o ordenamento monogâmico das relações de parentesco, nomeadamente pelo lugar que este ocupa na hora de delimitar diferenças entre a Europa e o mundo islâmico. É interessante levar em conta, nesse sentido, como mostra Brigitte Vasallo, que inclusive as comunidades poliamorosas ocidentais apresentam uma marcada tendência a se identificar enquanto tais em aberto contraste com a poligamia islâmica. De fato, quando levamos em consideração a resposta legislativa às relações não monogâmicas, encontramos, de um lado, uma surpreendente escassez de demandas relacionadas com essas comunidades poliamorosas; por outro, uma notável hostilidade jurídica dirigida às relações poligâmicas.

Assim, no contexto europeu, esses desafios ao caráter monogâmico da “ordem pública familiar” (GARCÍA PRESAS, 2010, p. 241; NORIEGA, 2007, p. 120) guardam nomeadamente relação com a proteção de vínculos de parentesco preexistentes, na forma de petições de reunificação familiar, pensões de viuvez e também autorizações de residência por parte de migrantes polígamos. Com escassas exceções, essas demandas são rejeitadas por parte dos tribunais, em nome da defesa do caráter monogâmico da ordem pública. Em outro artigo, discuti sobre a circularidade do discurso jurídico, que invoca uma noção cujo conteúdo varia com o tempo e o lugar, conforme reconhecem tanto juristas clássicos quanto contemporâneos, ao mesmo tempo em que se usa a configuração monogâmica do parentesco, num contexto social determinado como medida dos limites de qualquer possível transformação (PÉREZ NAVARRO, 2017).

Em relação mais direta com os regimes de permeabilidade do espaço de coabitação, gostaria de chamar a atenção para a fórmula, repetida nos tribunais, como se de uma expressão ritual se tratasse, de que a poligamia repugna a ordem pública.²¹ A ideia de que determinadas práticas ou instituições possam repugnar a ordem pública resulta ainda hoje comum, de facto, nas sentenças dos tribunais europeus, mas remonta, ao menos, à cultura jurídica da França de meados do século XVIII. Pode ser suficiente conferir, nesse sentido, a acusação dirigida contra os institutos jesuítas na *Compte rendu des Constitutions des Sois-Disant Jésuites* (BERTRAND, 1762, p. 5), os quais incluem uma acusação de existir neles “[...] qualquer coisa que repugna a ordem pública” que se apresenta, a seguir, com uma ameaça para os interesses da *personne sacrée* do soberano. Isto é, para a continuidade simbólica estabelecida entre o Rei, o Estado e o Legislador.

Essa proximidade retórica facilitaria justamente, no texto pré-revolucionário, a atribuição da reação visceral de repugnância ao dispositivo de ordem pública, como se da repugnância experimentada pelo corpo vivente do soberano se tratasse; e como se o problema subjacente envolvesse, mais do que um cálculo jurídico enquanto tal, uma reação atávica frente aos perigos do contato com dejetos, fluidos, excreções e outras substâncias portadoras de enfermidades.

Pode-se falar, por conseguinte, de uma notável profundidade histórica da relação existente entre a retórica da repugnância e a acusação de desordem pública, desde os textos jurídicos do Antigo Regime até os seus usos contemporâneos. Esta atravessa diferentes concepções históricas da soberania e da sua relação com o direito, sem dúvida, contudo, serve também para estabelecer, ao mesmo tempo, pontes quase-jurídicas entre as mesmas. Nesse sentido, a associação define um *modus operandi* ou, se quisermos, uma performatividade jurídico-policial envolvida na impermeabilização das fronteiras da nação e do seu espaço público em face de diversas figuras da alteridade.

Embora longe do problema do tratamento legal da monogamia e da retórica jurídica em geral, Sarah Ahmed (2014) tem assinalado o impacto político que as retóricas da repugnância têm ocupado, na restrição de movimentos do corpo islâmico, após os atentados de 11 de setembro, nos Estados Unidos, de uma forma que resulta, também, esclarecedora para entender a performatividade envolvida na constituição das superfícies do

²¹ Castellanos Ruiz (2018, p. 117al no cumplir con el requisito del “suficientemente grado de integración en la sociedad española” (art. 22.3 CC) faz uma relação histórica dessas sentenças.

corpo político. Em sua discussão sobre a performatividade da repugnância, Ahmed toma como ponto de partida a anedota referida por Charles Darwin, em que tanto ele como um nativo da Terra do Fogo reagem com repugnância ante um contato fortuito entre a mão do nativo e a comida de Darwin. A reflexão sobre a reação apresentada pelo próprio Darwin teria, argumenta Ahmed (2014, p. 83), a limitação de não levar em conta o efeito que, na sua construção cultural, ocupa a história da mobilidade dos corpos brancos europeus no espaço colonial e, em decorrência disso, a “[...] transformação dos corpos nativos em conhecimento, propriedade, mercadoria.”

Por sua vez, a retórica da repugnância *experimentada* pela ordem pública seria difícil, senão impossível, de se dissociar do passado colonial. Em particular, as sentenças para as quais o casamento poligâmico é suficiente para justificar medidas como a deportação seriam só muito parcialmente legíveis, sem levar em conta a história do colonialismo, do racismo e da escravidão²² – uma história cujas assimetrias axiológicas dependem de uma territorialização ou, se quisermos, uma topologia da ofensa moral:

A repugnância depende claramente do contato: implica uma relação de contato e proximidade *entre as superfícies dos corpos e dos objetos*. Esse contato se sente como uma intensidade desagradável: não se trata de que o objeto, separado do corpo, tenha a qualidade de “ser ofensivo”, mas de que a proximidade do objeto ao corpo seja sentida como ofensiva. (AHMED, 2014, p. 85, grifo meu).

De maneira similar, o dispositivo da ordem pública estaria igualmente envolvido na constituição dos regimes de proximidade, distanciamento e permeabilidade das superfícies de contato entre corpos e práticas sexuais, reprodutivas ou relacionais. Nesse sentido, a dimensão performativa da ordem pública poderia ser lida à luz dos rituais de *purificação* descritos por Mary Douglas (2002, p. 5), no seu tratado clássico sobre a antropologia da sujeidade, pelos quais se cria uma aparência de ordem, mediante “[...] a exageração da diferença entre dentro e fora, entre acima e abaixo, homem e mulher.” Como observa a antropóloga estadunidense, o fascínio da antropologia estruturalista pelos rituais de purificação das culturas “exóticas” estaria igualmente envolvido numa epistemologia racista, entre outras coisas, pela maneira como permanece cego diante da ubiquidade dessa dimensão ritual na própria cultura.

²² Até o ponto em que, como argumenta Vasallo (2019, p. 5), “[...] pensar na monogamia em termos numéricos como algo completamente diferente das formas polígamas é uma construção colonial e racista.”

Levando isso em conta, seria possível entender que o dispositivo de ordem pública, introduzido num contexto de expansionismo imperial e colonial, tomaria parte nos rituais de purificação que regulam as políticas de acesso ao território da metrópole, à ordem dos espaços de coabitação e à organização geral do campo da cidadania. Revela-se ilustrativa, nesse sentido, a forma como Douglas (2002, p. 4, tradução e grifo meus) destaca a dimensão moral envolvida nesses rituais de purificação:

As leis da natureza são arrastadas até sustentar o código moral: esse tipo de enfermidade é provocado pelo adultério, aquele pelo incesto; este desastre meteorológico é o efeito da deslealdade política, aquele é efeito da impiedade. O universo completo está relacionado aos intentos dos homens por forçar uns aos outros na boa cidadania.

Porém, se atendermos à topologia política resultante do dispositivo de ordem pública, percebemos que esta não se reduz à noção de “boa cidadania”, isto é, à relação entre um *nós* e um *eles*. Como assinala Mary Douglas, a experiência da repugnância depende da existência de uma dobra na superfície, uma viscosidade que confunde a separação entre o exterior e o interior do corpo. Nesse sentido, o corpo estranho repugnaria, na medida em que subverte a distinção entre o interior e o exterior do corpo político. No exemplo anterior, a rejeição da poligamia “externa” dependeria estruturalmente da estigmatização das inúmeras não-monogâmias que coabitam *no interior*²³ de uma ordem relacional que nunca foi monogâmica, senão num sentido estritamente parcial. Desse modo, os rituais de purificação combinariam a violência nua do fechamento de fronteiras, da deportação e das restrições à mobilidade em geral com a violência quotidiana, domesticada só até certo ponto, inscrita na tolerância com a diferença “interna”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caso do Movimento 15-M e da reação autoritária posterior, desde o discurso midiático até a lei da mordaza, constitui um exemplo paradigmático da tendência a relacionar a *desordem pública*, provocada pela reunião dos corpos em assembleias, protestos, no limite não sempre claro entre o exercício dos direitos fundamentais de reunião e manifestação e a desobediência civil,

²³ Desde as comunidades poliafetivas, as práticas poliparentais e, também, as poligâmicas, para dar apenas alguns exemplos.

com a ordem da desordem moral, incluindo as desordens de gênero e sexual. Especialmente nos contextos em que esses protestos agregam à luta contra a desigualdade econômica outros tipos de iniquidade, como ocorre de forma evidente, quando o movimento feminista ou os ativismos *queer* ocupam o seu lugar no seio de movimentos mais amplos do protesto urbano.

Como fica evidente, cabem e resultam úteis as leituras sociológicas e das ciências políticas, para explicar a forma como as respostas de segurança nos cenários de protesto urbano geram confusão entre as duas ordens da desordem aqui identificadas, de maneira alegórica, pela expressão “desordem *pública*”. Sem dúvida, essas leituras se tornam pertinentes e até urgentes, especialmente quando se leva em conta o enérgico avanço de uma extrema-direita global que mistura, no discurso e na prática, a repressão do protesto urbano com o combate à chamada “ideologia de gênero”.

De modo complementar, a aproximação genealógica permitiria identificar outros tipos de relações entre os usos jurídicos, administrativos e também parajurídicos da noção de ordem pública e a organização moral do corpo político. Em primeiro lugar, porque a vertente jurídica dessa genealogia possibilita identificar uma proximidade que não é simplesmente simbólica ou metafórica – pelo contrário, explícita e literal – entre a noção de ordem pública e a ordenação dos laços de gênero e sexuais, no direito moderno, imediatamente após a Revolução Francesa. Seria, isso sim, um erro identificar essa proximidade semântica como uma inscrição, *ex-nihilo*, desse sentido moral na noção de ordem pública na irrupção da expressão “ordem pública”, no direito moderno, em geral, e no código napoleônico, em particular.

De Nietzsche a Foucault, o termo “genealogia” não refere um método para identificar a origem histórica de qualquer conjunto de problemas do presente. Ao contrário, seria uma forma de esclarecer a complexidade de qualquer conjunto de configurações discursivas e políticas do presente em relação a uma constelação de trajetórias históricas desses problemas, entre outras igualmente possíveis. Nesse sentido, a irrupção da ordem pública no direito deve ser lida, ela própria, como uma inscrição, no texto da lei, de uma preocupação pela ordem pública que precedia o processo revolucionário enquanto tal.

Em segundo lugar, e para além do problema genealógico, os usos da noção de ordem pública teriam derivado numa disseminação de sentidos cuja inter-relação pode, não obstante, ser lida ou, inclusive, reunificada sob o signo do dispositivo, tanto no interior como nas margens do discurso jurídico.

Isto é, nos lugares onde a lei excede a sua concreção positiva para capilarizar seus efeitos sobre o conjunto do corpo social. Nessa distribuição microfísica, a biopolítica da ordem pública participa da antropologia da poluição e do contágio, bem como da performatividade da repugnância exploradas por Mary Douglas e Sarah Ahmed, respectivamente, revelando a dinâmica moral envolvida na produção jurídica e policial das superfícies do corpo político.

Nesse sentido, os regimes de permeabilidade de tais superfícies, ou, noutros termos, as *biopolíticas da ordem pública* produzem uma ilusão de coesão *interna*, mediante a expulsão simbólica ou literal de corpos e práticas relacionais representadas como imorais, desordenadas, impróprias, irresponsáveis ou até ameaçadoras, nas infinitas formas e variações do policiamento moral dos espaços de coabitação.

NAVARRO, P. P. Order and Danger: Surfaces of the Body Politic. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 1, p. 293-312, Jan./Mar., 2021.

Abstract: This essay addresses the notion of public order from the point of view of biopolitics. With that aim, it relates the authoritarian response to social protest with the moral ordering of public space, using the case of the 15-M movement in Spain. Then, it reads the notion of public order as a *dispositive*, in the Foucauldian sense of the term. Departing from there, it presents a brief genealogical approach to the relations among sexual and racial ordering of public space. Finally, in dialogue with Sarah Ahmed and Mary Douglas, it explores the role of the biopolitics of public order in the constitution and policing of the moral and physical, internal and external borders separating the political community from its various others.

Keywords: Biopolitics. Public order. *Queer* activism. 15-M movement. Street politics.

REFERÊNCIAS

ACEDO PENCO, Á. El orden público actual como límite a la autonomía de la voluntad en la doctrina y la jurisprudencia. *Anuario de La Facultad de Derecho*, Cáceres, v. 14-15, p. 323-392, 1997.

AHMED, S. *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge, 2014.

AMORÓS, C. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...* para la lucha de las mujeres. Madrid: Cátedra, 2005.

BENTO, B. Necrobiopoder: Quem pode habitar o Estado-nação? **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 53, jun. 2018.

BERTRAND, M. **Comptes rendus des constitutions et de la doctrine des sois-disans jésuites**, Metz: Parlement de Metz, 24-24 maio 1762.

BOARD. Spain's Ominous Gag Law. **The New York Times**, 2015. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2015/04/23/opinion/spains-ominous-gag-law.html>. Acesso em: 29 abr. 2020.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas**. Notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, J. *et al.* Precarity Talk. A Virtual Roundtable with Lauren Berlant, Judith Butler, Bojana Cvejic, Isabell Lorey, Jasbir Puar, and Ana Vujanovic. **TDR: The Drama Review**, v. 56, n. 4, p. 163-177, dez. 2012.

CASTELLANOS RUIZ, M. J. Denegación de la nacionalidad española por poligamia: análisis jurisprudencial. **Cuadernos de Derecho Transnacional**, v. 10, n. 1, p. 94-126, mar. 2018.

DOUGLAS, M. **Purity and danger**. An analysis of concept of pollution and taboo. New York: Routledge, 2002.

ECHANDIA, H. Evolucion de la noción de orden publico. **Revista de La Universidad Nacional (1944-1992)**, Bogotá, v. 6, p. 251-262, 1946.

ESPAÑHA. Ley 45/1959, de 30 de julio, de Orden Público. **Boletín Oficial del Estado**, 10365-10370, 1959.

ESPAÑHA, Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de la seguridad ciudadana. **Boletín Oficial del Estado**, 2015.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1996.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GARCÍA PRESAS, I. El derecho de familia en España desde las últimas reformas del código civil. In: CONGRESO IBERO-ASIÁTICO DE HISPANISTAS SIGLO DE ORO E HISPANISMO GENERAL, I., 2020 Pamplona. **Actas** [...]. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, p. 237-265.

LA GACETA. Acampada Sol se disuelve reclamando popurrí sexual. **La Gaceta**, 9 jun. 2011. Disponível em: <http://www.intereconomia.com/noticias-gaceta/sociedad/acampada-sol-se-disuelve-reclamando-popurri-sexual-20110608>. Acesso em: 29 abr. 2020.

LA NACIÓN. Continúa la protesta en la Puerta del Sol. **La Nación**, 30 maio 2011. Disponível em: <https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/continua-la-protesta-en-la-puerta-del-sol-nid1377314>. Acesso em: 29 abr. 2020.

LA VANGUARDIA. Ley Seguridad Ciudadana ha empeorado derechos de prostitutas, según Hetaira. **La Vanguardia**, 29 nov. 2016. Disponível em: <https://www.lavanguardia.com/vida/20161129/412260006538/ley-seguridad-ciudadana-ha-empeorado-derechos-de-prostitutas-segun-hetaira.html>. Acesso em: 29 abr. 2020.

MARTÍNEZ, M. Límites a la libre circulación de personas en la UE por razones de orden público, seguridad o salud pública en tiempos de crisis: una reevaluación a la luz de la jurisprudencia del TJUE. **Revista de Derecho Comunitario Europeo**, Madrid, v. 49, p. 767-804, 2014.

NOFRE, J. Cartografías de la Indignación. **Ar@cne, Revista electrónica de recursos en internet sobre geografía y ciencias sociales**, Barcelona, v. 169, 2013.

NORIEGA, E. **El orden público en el derecho privado**. 2007. Mestrado (Magíster en Derecho com Mención en Derecho Civil) - Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, 2007.

NOVOA, E. **Defensa de las nacionalizaciones ante tribunales extranjeros**. Cidade de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.

OIKONOMAKIS, L. A Global Movement for Real Democracy? The Resonance of Anti-Austerity Protest from Spain and Greece to Occupy Wall Street. In: ANCELOVICI, M.; DUFOUR, P.; NEZ, H. (ed.). **Street Politics in the Age of Austerity: from the Indignados to Occupy**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016. p. 227-253.

PÉREZ NAVARRO, P. Queer Politics of Space in the 15M Movement. **Lambda Nordica**, Göteborg, v. 19, n. 2, p. 83-114, 2014.

PÉREZ NAVARRO, P. Beyond Inclusion: Non-monogamies and the Borders of Citizenship. **Sexuality and Culture**, New Orleans, v. 2, n. 21, p. 441-458, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s12119-016-9398-2>. Acesso em: 29 abr. 2020.

PÉREZ NAVARRO, P. Where Is My Tribe? Queer Activism in the Occupy Movements. **Interalia. A Journal of Queer Studies**. Warsaw, n. 13, p. 90-101, 2018a.

PÉREZ NAVARRO, P. Biocriminality and the Borders of Public Order. In: JUSTO, J. M. LIMA, P. A.; SILVA, F. M. F. (ed.). **Questioning the Oneness of Philosophy**. Lisbon: Centre for Philosophy University of Lisbon, 2018b. p. 203-215.

PORTALIS, J. É. M. **Preliminary Address on the First Draft of the Civil Code (1801)**. Bordeaux: Université de Bordeaux, 2016.

PUAR, J. **Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times**. Durham: Duke University Press, 2017.

VASALLO, B. Monogamous Mind, Polyamorous Terror. **Sociological Research Online**, Surrey, v. 24, n. 4, p. 680-690, 2019.

Recebido: 08/6/2020

Accito: 19/7/2020

COMENTARIO:


EL MORALISMO RELIGIOSO GARANTIZADOR DEL ORDEN
PÚBLICO*João Roberto Barros*¹

Eu não consigo amar
Quem não enxerga a vida como eu vejo
Quem não entende a Bíblia como eu leio
Um outro Deus eu criei
Tão cruel, a imagem do meu eu.
(*Herege*, Mauro Henrique)

Referência do artigo comentado: NAVARRO, P. P. Ordem e perigo: superfícies do corpo político. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 327-346, 2021.

En su texto Navarro (2021) subraya el vínculo entre las políticas neoliberales y el discurso religioso en la conformación del dispositivo de orden público. En las líneas que siguen, nos gustaría enfocar esta relación mediante los conceptos de poder pastoral y *homo oeconomicus*, más específicamente teniendo en cuenta lo ocurrido en Brasil.

¹ Docente na Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, PR – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0003-0324-7079> E-mail: joao.barros@unila.edu.br

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.25.p347>



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

En Brasil, particularmente vemos una alianza entre el neoliberalismo y una ola evangélica. En 2010 los evangélicos eran más de 42 millones. Cerca de 25% de la población. En 2050 hay proyecciones de un crecimiento vertiginoso, alcanzando los 39,8% y sobrepasando la comunidad católica (DINIZ, 2016). En cuanto a los temas de cuño moral, las diversas denominaciones que forman ese universo son en su mayoría de carácter conservador.

En tiempos actuales, llama la atención el miedo alimentado por sectores religiosos conservadores frente a la presencia de contra conductas por parte de los movimientos sociales. Cierta vez, conversando con un pastor, le dije, que desde mi punto de vista, los cristianos tenían dos miedos principales: 1) la exposición de sus hijos a contra conductas no heterosexuales en espacios públicos y contenidos de género en las escuelas; y 2) la obligación de las iglesias a realizar casamientos homosexuales mediante judicialización. En lo tocante al primero, mi interlocutor se puso de acuerdo, afianzando una impresión muy rudimentaria de todo un torbellino que tomaba la escena pública en el año de 2018.

Dicho diálogo va al encuentro de la afirmación de Pérez Navarro, al considerar la represión a cuerpos no heterosexuales como estrategia para la conformación del espacio público.

Nesse sentido, o espaço público seria também produzido mediante a determinação do que se considera uma perturbação inadmissível da ordem pública pronta para ser confinada na prisão ou, no caso, no espaço doméstico. Dito de outra forma, a produção do que chamamos espaço público depende da definição prévia do que conta, e do que não conta, e do que não conta, como um corpo apto para a coabitação. (NAVARRO, 2021, p. 332).

En 2018, en Brasil, durante el proceso electoral, vimos una dinámica semejante que conllevó a la “A Marcha da Família com Deus pela Liberdade” en 1964 (OPERAMUNDI, 2014). En ese entonces, muchos sectores conservadores usaran del discurso religioso para apoyar un cambio de gobierno y una ruptura en la democracia. El régimen militar que perduró por dos décadas tubo como frutos una extrema desigualdad y miles de muertos y desaparecidos. Durante dicho periodo, el uso de la violencia seguía siendo tolerado por los seguidores de Cristo. En su mutación más reciente, el poder pastoral una vez más corrobora al discurso del orden en “defensa de la familia”. Aún en 2016 con la deposición de Dilma Roussef, esta expresión fue una de las

más utilizadas por los congresistas que votaron en contra de la mandataria, ya que la amenaza comunista rodeaba la familia brasileira. Volviendo a lo sucedido en 2018, los defensores de la familia se importaban más en garantizar el orden y las buenas costumbres, que rechazar el uso de la violencia y discursos de intolerancia reproducidos por parte de muchos candidatos.

Podemos agregar también las palabras de Foucault cuando consideraba el interés público en *Historia de la sexualidad I*². Problematizando la incitación a la producción de discursos sobre el sexo, leemos:

Esta técnica [la confesión que anima el dispositivo de sexualidad] quizás habría quedado ligada al destino de la espiritualidad Cristiana, o a la economía de los placeres individuales, si no hubiese sido apoyada y reimpulsada por otros mecanismos. Esencialmente, presenta un “interés público”. (FOUCAULT, 1976, p. 33; 2010, p. 25).³

Sabemos que los conceptos de población y poder pastoral fueron trabajados por Foucault de modo más extenso en *Seguridad, Territorio, Población*. No obstante, ya en *HSI* encontramos una mención al término población relacionándolo al sexo. “El sexo no es cosa que sólo se juzgue, es cosa que se administra. Participa del poder público; exige procedimientos de gestión [...]. En el corazón de este problema económico y político de la población se encuentra el sexo”. (FOUCAULT, 1976, p. 35-36; 2010, p. 27-28).

Sumando al debate la problematización sobre el neoliberalismo, Foucault nos recuerda: “La competencia es un principio de orden en el dominio de la economía de mercado”, aún que, moral y sociológicamente, sea un principio más disolvente que unificador (FOUCAULT, 2004a, p. 248; 2012, p. 279). Todavía, nos advierte Foucault, a los neoliberales de nuestros tiempos no les basta insertar el modelo empresa al cuerpo social. Hace falta también moldear las subjetividades en el sentido de convertir todos y todas en células de producción eminentemente concurrenciales.

Aquí vemos un enlace fundamental para comprender nuestros tiempos: el poder pastoral⁴, algo tan longevo y al mismo tiempo aparentemente incólume, tiene una función subjetivante dentro del marco neoliberal. Su

² De aquí en adelante, referido como *HSI*.

³ Todas las citas a Foucault están compuestas por el original seguido de la traducción.

⁴ Remitimos humildemente a nuestro trabajo *Poder pastoral e cuidado de si em Foucault* (2020).

actuación posibilita la formación de una subjetividad que alía las características del *homo oeconomicus*, conforme caracterizado por Foucault, a un discurso religioso. Enlace difícil pero extremadamente pertinente.

Al poder pastoral brasileiro, defensor del orden, importa menos que el modelo neoliberal profundice la transformación del trabajador en una “máquina-competencias” asociada a una “elección moral”, tal cual nos advierte Lazzarato (2011, p. 32), que la compasión y la justicia practicada en los evangelios. Más allá de que dicha moralidad le lleve al endeudamiento y éste represente una herramienta de gobierno sobre la vida de las personas. Desde esa mirada, la asociación entre poder pastoral y neoliberalismo viabiliza la producción del *homo oeconomicus* que asocia la reducción de los riesgos a la condición económica de las personas y sus cuerpos castos (LAZZARATO, 2015, p. 173).

En esa perspectiva, para los más conservadores, el espacio público no puede abrigar cuerpos de placer. Todo lo contrario. Se hace necesario que el modelo empresa esté asociado a un cuerpo casto, que tiene sus anhelos direccionados a la competencia, la adquisición de bienes y al éxito económico. Mal saben ellos que, en un contexto tan distinto a lo descrito por Webber, ya no se puede sostener una supuesta elección divina para justificar el uso de la violencia o la búsqueda por riquezas materiales. Nuestros días claman por respeto a la diversidad y la dignidad humana, no importando el credo, color o la opción de género.

REFERENCIAS

BARROS II, J. R. **Poder pastoral e cuidado de si em Foucault**. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2020.

DINIZ, J. A transição religiosa no Brasil: 1872-2050. **Humanitas UNISINOS**, 2016. Disponible en: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/558131-a-transicao-religiosa-no-brasil-1872-2050->. Acceso en: 25 ene 2021.

FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir**. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**. Cours au Collège de France 1978-1979. Paris: Gallimard, 2004a.

FOUCAULT, M. **Sécurité, Territoire, Population**. Cours au Collège de France 1977-1978. Paris: Gallimard, 2004b.

FOUCAULT, M. **Seguridad, Territorio, Población**. Curso en el Collège de France 1977-1978. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

FOUCAULT, M. **Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber**. Trad. Ulises Guíñazú. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2010.

FOUCAULT, M. **Nacimiento de la biopolítica**. Curso en el Collège de France 1978-1979. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

LAZZARATO, M. **O governo das desigualdades: crítica da insegurança neoliberal**. Trad. Renato Abramowics Santos. São Carlos: EdUFSCAR, 2011.

LAZZARATO, M. **Governing by Debt**. Trans. Joshua D. Jordan. South Pasadena: Semiotext(e), 2015.

NAVARRO, P. P. Ordem e perigo: superfícies do corpo político. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 327-346, 2021.

OPERAMUNDI. Golpe de 64: 'Marcha da Família com Deus pela Liberdade' completa 50 anos; saiba quem a financiou e dirigiu. 2014. Disponible en: <https://operamundi.uol.com.br/politica-e-economia/34445/golpe-de-64-marcha-da-familia-com-deus-pela-liberdade-completa-50-anos-saiba-quem-a-financiou-e-dirigiu> . Acceso en: 25 enero 2021.

Recebido: 10/10/2020

Accito: 13/10/2020

COMENTÁRIO:


CONTRA AS “BIOPOLÍTICAS DA ORDEM PÚBLICA”

*Miguel Ângelo Oliveira do Carmo*¹

Referência do artigo comentado: NAVARRO, P. P. Ordem e perigo: superfícies do corpo político. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 327-346, 2021.

Ter em mente e ser capaz de captar, no seio das desavenças políticas, nas limitações dos gritos públicos, nos choques entre os corpos, nos perigos da ação, na ordem (pública) que encontra a desordem (pública) e nos amargos silêncios da derrota, as politizações estratégicas e subjetivas que nos despontencializam é um profundo diagnóstico dos instantes. Essa tarefa, de cunho teórico-prático e transformativo, apresenta-se como resistência contínua contra as biopolíticas do presente, de maneira mais específica naquilo que foi chamado de “biopolíticas da ordem pública”.

Tal evidência salta aos olhos nas análises do artigo de Navarro (2021) aqui comentado. Podemos dizer que temos aqui, até certo ponto, uma genealogia da “ordem pública”, enfatizando, através dos movimentos de protesto, resistências a toda constituição que separa e organiza as “superfícies do corpo político”. Para tanto, o mesmo se faz valer de uma historicização conceitual da expressão “ordem pública”, passando pela sua evidência como dispositivo estruturador das morais, dos sexos e das coabitações corporais, seja pelos aparatos jurídicos, seja pelos policiais. O conceito de dispositivo encontra

¹ Professor Associado da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-4793-325X> E-mail: mguel@hotmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.26.p353>



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

sua referência em Foucault, em trabalhos em torno da prisão e da sexualidade bem realçados nos anos 1970. Essa relação permite acentuar dispositivos biopolíticos da ordem pública, os quais trazem como efeito práticas de “rituais de purificação”, racismo, constituições topológicas de gênero e sexo, criando problemas para toda forma de alteridade ou corpo político fora do modelo.

Diremos que o grande mérito do artigo de Navarro (2021) não se encontra tanto na exposição dos conflitos oriundos dos ativismos em cena pública ou nas “denúncias” das organizações em torno do sexo e da raça (claro que isso tem a sua importância e relevância), mas na tomada genealógica da noção de ordem pública e a sua inscrição biopolítica como dispositivo. Faz-se uso histórico da primeira, mostrando, a partir dos protestos do Movimento 15-M, a incumbência sempre presente de uma eliminação de qualquer da desordem nos espaços públicos. Ora, essa eliminação tem seus traços jurídicos e autoritários, mas também seu alinhamento político, ao constituir moralmente os corpos possíveis de ocupação espacial. O resultado buscado é o ataque contínuo às relações que não sejam do âmbito predeterminado social e moralmente. O espaço público deve ser *clean* e o será, pela determinação dos corpos aptos a ter e frequentar tais espaços, com ordenamento moral.

No entanto – e o nosso autor acentua isso, ao tomar o espaço público em seu caráter de dispositivo –, o seu traçado histórico não se reduz aos efeitos soberanos do Direito. A problematização vai mais longe, quando se faz uso do dispositivo, da ordem pública como dispositivo. Se Foucault, na preocupação e utilização do dispositivo, em suas pesquisas, realça o dito e o não dito em sua rede estratégica de dominação, amplificando a heterogeneidade que lhe é inerente, Navarro se faz valer disso para mostrar, a partir da extrapolação semântica e da sua relação com formas autoritárias, a sua aparição biopolítica. Talvez resida aí a importância em se fazer bom uso do sentido foucaultiano do dispositivo; talvez também, deixando de lado suas diferenças teóricas, Agamben (2009) tenha tão bem insistido em marcar a força desse conceito em Foucault.

Para não insistir simplesmente no conceito de Foucault, bem presente no artigo de Navarro (2021), trago a colocação elucidativa e direta de Agamben (pensador este a que Navarro não deixa de fazer importante referência, ao explicitar o dispositivo como um “estado de exceção”): “[...] chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”.

(AGAMBEN, 2009, p. 40). Ora, se tomarmos essa definição a partir de uma análise histórica, é imperioso que à palavra dispositivo não podemos deixar de realçar seu caráter de problema, ou melhor, de elemento problematizador. E se trago essa característica é para apontar que a discussão de Navarro tomou muito bem essa direção, quando investiga historicamente a ideia de ordem pública e a remete às suas evidências biopolíticas. Não é dizer muito que o texto, partindo dos grupos de resistência como o 15-M da Espanha e se espalhando nas políticas dos corpos e culminando em um diálogo com teóricos da cena *queer* e da disciplina, contribui muito nesse ponto.

Ao tomar a noção de ordem pública como dispositivo, o autor do artigo problematiza e traz à tona não só as relações entre os mecanismos jurídicos da ordem e as racionalizações do gênero pelo viés sexual e racial. Vai além, ao nos lembrar que, no caso da busca do ordenamento moral que se abate na superfície dos corpos, a ordem pública é um dispositivo o qual está entrelaçado naquilo que fabrica. As técnicas e regulações, a rede dos ditos e não ditos a serem empreendidos são imanentes ao efeito esperado no trabalho do dispositivo: ordenamento moral do espaço e dos corpos, no espaço. Nesse sentido, escapa-se do círculo puramente legal. É esse alargamento de sentido que encontramos no conceito foucaultiano de dispositivo e na definição de Agamben – Navarro (2021, p. 332) aqui não deixa passar despercebido, ao usar a bela expressão “regime de inteligibilidade do corpo”.

O traçado genealógico está presente. A ideia moderna de ordem pública é identificada a partir do Código Napoleônico, de 1804, e ganha caráter biopolítico nas linhagens de gênero e de raça. De um lado, a determinação heterogênea do sexo como modelo a ser seguido – e a ser seguido principalmente no casamento; de outro, a defesa contra a mistura, a impureza das raças. O texto não deixa de realçar o sentido biopolítico do dispositivo de ordem pública, com base em Foucault, através da sexualidade e do racismo de Estado, e firma neste uma precisa aliança que culmina (e isto temos atualmente em grande evidência) em estados de exceção e práticas necropolíticas.

Não se pense que o eixo voltado para o dispositivo de sexualidade ficou para trás, neste artigo que comentamos. Como bem deixou claro Foucault, tal dispositivo se tornou um dos mais importantes do século XIX (FOUCAULT, 1988, p. 132; 2000, p. 300) e sua elucidação veio acompanhada, na discussão, com os chamados “rituais de purificação”. Edgardo Castro (2009, p. 401) pontuou a importância política desse dispositivo em relação com o corpo – suas funções fisiológicas, sensações e prazeres – e Navarro amplifica esse uso

político, através do “ordenamento das relações de parentesco”. Como se aplica o ordenamento dos papéis sexuais no matrimônio, fazendo uso dos rituais de purificação? Como esse dispositivo ordena biopoliticamente e publicamente a população, na sua construção sexual? Aponta-se para a eleição, pelo Estado, da relação monogâmica de parentesco, trazendo toda uma exclusão cultural e toda uma ficção identitária. Historicamente, com usos jurídicos, criou-se o discurso do limite entre relações permitidas, por isso aceitas no espaço público, e proibidas, aquelas oriundas da diferença e da estrangeiridade comportamental – como o corpo islâmico, em exemplo dado no artigo. Na superfície dos corpos, encontramos a repugnância que trabalha na higienização das relações.

Das formas de racismo que justificam as ações jurídicas do Estado, na coabitação espacial, ao esquadramento moral das relações sexuais e de parentesco, temos toda uma complexa biopolítica da ordem pública que não deixa de, a cada momento, se evidenciar nas superfícies dos corpos, quer pela lei, quer pela repugnância da diferença. A ordem pública, traço de origem soberana, mas que ganhou suas ramificações e complementaridades políticas na nossa contemporaneidade, nesse texto de Navarro, salta aos nossos olhos, em uma urgência de percepção de perigo e nos coloca contra suas formas biopolíticas.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? *In: O que é o Contemporâneo? E Outros Ensaio*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução de Ingrid Müller Xavier; revisão técnica de Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: a vontade de saber. Tradução de Maria T. da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- NAVARRO, P. P. Ordem e perigo: superfícies do corpo político. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 327-346, 2021.

Recebido: 18/11/2020

Aceito: 20/11/2020

UMA QUESTÃO DE VAIDADE: RELAÇÕES ENTRE NIETZSCHE E MANDEVILLE


Ricardo de Oliveira Toledo¹

Resumo: O artigo discute aspectos de relativa congruência entre as críticas da moral em Nietzsche e Mandeville, atentando principalmente para a questão da vaidade. Considera-se que Nietzsche e Mandeville, guardadas as devidas peculiaridades, foram imoralistas em suas respectivas épocas. Através de pesquisas nas obras publicadas e em fragmentos póstumos, sabe-se que Nietzsche conhecia o pensamento de Mandeville. Porém, não se pôde verificar a extensão das leituras que o filósofo alemão fez de seu antecessor. O livro pesquisado de Mandeville foi *A Fábula das Abelhas: Vícios privados, benefícios públicos*. Devido à extensão da obra de Nietzsche, a discussão filosófica nesse filósofo centrou-se nos dois volumes de *Humano, demasiado humano, Aurora e A Gaia Ciência*. Mandeville entendia que a existência e não a revogação dos vícios era a mola propulsora do enriquecimento da sociedade. Um dos traços da natureza humana é a vaidade. Não é a humildade que subjaz às ações virtuosas, mas o orgulho, bem como a vaidade. A virtude moral seria um artifício para a obtenção de benefícios individuais. Para Nietzsche, a vaidade é o que torna a visão do ser humano suportável, dissimulando paixões e emoções que moralmente são tidas como vergonhosas. A vaidade tem o papel de humanizar o indivíduo, para que seja mais sociável e cumpra as exigências de uma moralidade estabelecida.

Palavras-chave: Moralidade. Vaidade. Nietzsche. Mandeville.

INTRODUÇÃO

O intento de Bernard Mandeville (1670-1733) jamais foi o de apreender superficialmente ou de defender condutas supostamente baseadas em uma moralidade incondicionada, mas de refletir sobre as motivações e consequências de tais atos. Em seu entendimento, uma ação moral é um meio para a obtenção de benefícios sociais. Por trás dela se esconde o egoísmo humano, bem como o orgulho e, por conseguinte, a vaidade. Longe de considerar os frutos do egoísmo algo pernicioso, o holandês enxerga neles

¹ Doutor em Filosofia. Professor Adjunto da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), São João del-Rei, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-6346-1563> E-mail: ricardotoledo@ufsj.edu.br

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.27.p357>



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

aquilo que une e, concomitantemente, permite o desenvolvimento de uma sociedade. Quando se dá vazão aos vícios, e não à prática moral altruísta e desinteressada, é que ocorre a busca pelas melhorias sociais.

A partir da hipótese de que há referências a Mandeville em textos de Nietzsche, iniciou-se uma investigação sobre as possíveis leituras que este teria empreendido a respeito de seu antecessor. O primeiro passo dado foi o exame das obras, notas e cartas de Nietzsche. Como este trabalho mostrará, há paráfrases do pensamento de Mandeville encontradas em alguns pontos de obras publicadas do filósofo alemão, assim como menções em suas notas. O segundo passo se deu pela procura de vestígios de leituras diretas e indiretas sobre Mandeville, nos catálogos do acervo particular de Nietzsche.² Essa empreitada contribuiu para o terceiro passo, o qual compreendeu a apreciação de algumas obras estudadas por Nietzsche e que continham reflexões sobre Mandeville. Finalmente, com base na análise das linhas mestras do pensamento de Mandeville e da percepção de uma espécie de imoralismo inerente a elas, decidiu-se realizar um estudo comparativo sobre aquilo que nelas se relaciona com o imoralismo de Nietzsche.

Escolheu-se o problema da vaidade, além dos seus desdobramentos na moral, como o principal assunto para o estudo comparativo. Sabe-se que Nietzsche dialogou com uma tradição de imoralistas, e que esse diálogo serviu para os balanços críticos que fez dos valores morais e, obviamente, da moralidade. Uma das principais tarefas desta pesquisa foi o garimpo de elementos que indicassem possíveis congruências entre os dois pensadores, o que poderia servir como subsídio para futuros estudos interessados pelo papel de Mandeville no arcabouço intelectual de Nietzsche. Apesar de este trabalho reconhecer que os dois intelectuais não tivessem exatamente os mesmos intuítos, em seus esforços para a compreensão dos fundamentos da moralidade, pois Mandeville mantinha uma predileção por questões socioeconômicas, enquanto estas eram apenas tangenciadas por Nietzsche, é curioso notar que tanto um quanto o outro apresentam o egoísmo, o orgulho e a vaidade entre os pilares de uma moralidade volátil, a qual não se sustenta sob princípios incondicionados, que extrapola os seus limites e se estende a outras dimensões da vida humana.

² Os catálogos utilizados são: FÖRSTER-NIETZSCHE, Elisabeth. Friedrich Nietzsches Bibliothek. In: BERTHOLD, Arthur (org.). *Bücher und Wege zu Büchern*. Berlin-Stuttgart: W. Spemann, 1900. p. 427-456. Publicado novamente em: *Deutscher Bibliophilen-Kalender für das Jahr 1913*. Wien 1912. p. 103-123. CAMPIONE, Giuliano; D'IORIO, Paolo; FORNARI, Maria Cristina; ORSUCCI, Andrea. *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003.

Respectivamente, nas três seções seguintes, o estudo abordará a) os resultados da pesquisa sobre o contato de Nietzsche com Mandeville, acompanhados por um balanço bibliográfico e crítico sobre a relação entre ambos, b) um exame das noções de orgulho e vaidade como centrais na reflexão sobre a suposta conduta estritamente moral, mas com implicações bastante distintas daquelas postuladas pelos moralistas e, finalmente, c) um debate sobre a questão da vaidade e as suas interfaces no pensamento moral de Nietzsche. Vale dizer que a pesquisa se incumbiu de operar as devidas relações entre Mandeville e Nietzsche, em todas as seções deste texto.

1 O POSSÍVEL ITINERÁRIO DE NIETZSCHE EM DIREÇÃO A MANDEVILLE

A única menção de Friedrich Nietzsche (1844-1900) ao nome de Bernard Mandeville (1670-1733) se encontra em uma nota do verão de 1883. Ao longo de uma brevíssima consideração, a qual tinha como principal objetivo apreciar o posicionamento de Claude-Adrien Helvétius (1715-1771) alusivo ao prazer, um trecho entre parênteses contrapõe, supõe-se, o prazer em Epicuro (341-271 a.C.), como via para a felicidade, ao paradoxo do prazer em Mandeville.³ Apesar de a influência do holandês no pensamento do filósofo alemão não se resumir a tão poucas palavras, constitui uma dura empreitada delimitar todos os aspectos tangenciais dos escritos de Mandeville, na construção da obra de Nietzsche.⁴

³ *Es war ein Verdienst des Helvétius, eine Sache der Bravheit, sich der Lust (intérêt) anzunehmen (so Socrates mit dem Nutzen): ganz wie Epicur (im Gegensatz zu der Lust am Paradoxen, wie bei Mandeville): und es war vielleicht plaisir zu sagen, wie Stendhal wünschte, ihm doch schon zu verletzend (für den moralischen Geschmack, aus dem er selber erwuchs).* Foi um mérito de Helvetius, uma questão de bravura, atentar-se para o prazer (*intérêt*) (como Sócrates quanto ao útil): assim como Epicuro (em oposição ao paradoxo do prazer, como em Mandeville): e talvez falar do *plaisir*, como quis Stendhal, fosse para ele, contudo, bastante ofensivo (para o gosto moral a partir de onde ele mesmo se desenvolveu). (Nachlass/FP 1883 7[19], KSA 10.243). As versões das obras publicadas não terão o texto original inserido neste trabalho, levando-se em consideração a validade da tradução realizada por Paulo César Souza para a editora Companhia das Letras.

⁴ Stafford (1997) comenta que o posicionamento intelectual de Mandeville causou um grande desconforto em seus contemporâneos. Uma série de livros, ensaios, cartas e até sermões foram publicados, com o objetivo de refutar as suas ideias, como se contivessem uma opinião monstruosa. Não obstante, Mandeville não teria recebido a mesma atenção de boa parte dos pensadores oitocentistas. Para se compreender a dimensão da recepção mais imediata dos escritos de Mandeville, recomenda-se a leitura da obra de Stafford aqui referenciada. Brito enfatiza: “O escândalo não está em Mandeville ter escrito que todos procuram o que lhes apetece, mas sim que a boa sociedade é constituída pela união dessas buscas egoístas.” (BRITO, 2006, p. 11).

Esta pesquisa não logrou sucesso em seu objetivo de verificar como se deu o contato entre Nietzsche e Mandeville. Não foram encontrados quaisquer registros de livros de Mandeville, nos vários catálogos referentes à biblioteca pessoal de Nietzsche ou nas listas de empréstimos de livros que ele fez, em bibliotecas que frequentou. Uma obra que foi acessada e comentada por Nietzsche, ainda durante a sua juventude, *História do materialismo*, de Friedrich Albert Lange (1828-1875), possui menções a Mandeville, tanto no primeiro quanto no segundo tomos. Em ambos, Lange comenta diretamente o principal texto de Mandeville: *A Fábula das Abelhas. Ou vícios privados, benefícios públicos*. Ele enfatiza o que considera ser a máxima central do livro, de que os vícios contribuem para o bem geral.

Preciosos registros acenam para aparentes atenciosas leituras que Nietzsche fez de *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, publicado em 1866. Nessa leitura, Nietzsche foi apresentado a grandes figuras da tradição filosófica. Numa carta a Carl von Gersdorff (1844-1904), do outono de 1866, Nietzsche (2003, p. 2.159)⁵ relata seu interesse e suas conclusões retiradas da obra de Lange. Correspondendo-se com Hermman Mushacke (1845-1905), em novembro de 1866, Nietzsche (2003, p. 2.184) novamente elogia os escritos de Lange, ao afirmar que teria sido a obra filosófica mais importante que havia surgido nas últimas décadas.

A recepção de Mandeville na Alemanha é anterior ao pensamento de Lange. Na *Crítica da Razão Prática* (KANT, 2003), Immanuel Kant (1724-1804), ao procurar distinguir os princípios materiais da moralidade em subjetivos e objetivos, elenca Mandeville no primeiro tipo. Aparecem ao lado deste Michel de Montaigne (1533-1592) e Epicuro. Os princípios revelados por Mandeville dizem respeito à constituição civil quanto à moralidade.⁶ O espaço dedicado por Kant a essa discussão é tão pequeno que torna pouco plausível a tese de que o trecho despertaria em Nietzsche o desejo de empreender estudos complementares para ir além dele.

Outra hipótese a ser avaliada é de que Nietzsche teria vislumbrado um pouco de Mandeville através de John Stuart Mill (1806-1873). Há registros

⁵ As citações referentes ao breviário (KSB) e à edição crítica das obras de Nietzsche (KSA) terão os volumes indicados pelo primeiro algarismo (antecedente ao ponto) da designação da página das citações diretas - ou das mais pontuais - na referência bibliográfica.

⁶ De acordo com os catálogos de possíveis leituras de Nietzsche, o filósofo teria em mão a obra há pouco mencionada de Kant já na década de 1860. Quem também afirma que esse contato intelectual direto ocorreu entre os dois pensadores é Losurdo: “No Kant da *Crítica do Juízo* Nietzsche pôde ler a discussão crítica [...]”. (LOSURDO, 2009, p. 398).

de que Nietzsche leu e sinalizou volumes da obra do utilitarista, nos quais está contido o nome e considerações sobre Mandeville. Porém, uma lacuna perdura, embora a hipótese aqui indicada se confirmasse. Os registros mais seguros revelam que as leituras de Nietzsche da obra de Mill parecem ter se iniciado apenas em 1880.⁷ No entanto, em sua obra, em dois momentos na década de 1870, o filósofo alemão praticamente parafraseia o subtítulo da obra máxima Mandeville. O primeiro deles é em *Schopenhauer como educador*, extemporânea de 1874, e o segundo em *Humano, demasiado humano*, publicado em 1879.

A primeira paráfrase, ou paródia, é o trecho:

E se alguém com razão diz do preguiçoso, ele mata o tempo, então é preciso atentar seriamente que um período que coloca a sua salvação na opinião pública, isto é, na preguiça particular, está em tal época realmente morto; quero dizer, que está eliminado da verdadeira libertação da vida. (NIETZSCHE, 1999, p. 1.338).⁸

O texto análogo em *Humano, demasiado humano* é a íntegra do aforismo 482: “Dizendo mais uma vez. – Opiniões públicas – indolências privadas.” (NIETZSCHE, 1999, p. 2.316). Numa nota crítica da *Kritische Studienausgabe* (KSA) de Nietzsche, organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, atesta-se que houve explícita correlação dos dois trechos acima e o subtítulo de *A Fábula das Abelhas*. Diante do que se expôs, uma coisa parece bem plausível, segundo Colli e Montinari: Nietzsche conhecia e se apropriou a seu modo de Mandeville, já no ano de 1874.

Dois pesquisadores que recentemente propuseram uma aproximação entre Nietzsche e Mandeville são Fornari (2006) e Losurdo (2009). Em uma obra que percorre a trajetória de Nietzsche pelos escritos dos utilitaristas britânicos, Fornari observa que o filósofo alemão parece seguir a mentalidade utilitarista clássica – de Helvétius, Mandeville e Jeremy Bentham (1748-1832) – de que as ações altruístas são, de fato, realizadas para a satisfação de interesses

⁷ As leituras de Nietzsche em Mill datam de 1880, mas suas discussões sobre o filósofo inglês são anteriores e estabelecidas em suas digressões filosóficas com Paul Reé (1849-1901), como se comprova em uma carta deste, de 10 de outubro de 1877, para seu amigo (NIETZSCHE *et al.* 2011, p. 29).

⁸ O texto original é: “Und wenn man mit Recht vom Faulen sagt, er tötete die Zeit, so muss man von einer Periode, welche ihr Heil auf die öffentlichen Meinungen, das heisst auf die privaten Faulheiten setzt, ernstlich besorgen, dass eine solche Zeit wirklich einmal getötet wird: ich meine, dass sie aus der Geschichte der wahrhaften Befreiung des Lebens gestrichen wird.”

egoístas. Nesse sentido, a moral do altruísmo seria impossível, pois o que se ama no outro é a representação de si mesmo.

A regra de ouro de origens comteanas, a “*vivre pour altri*”, e todo esforço pela felicidade geral são infactíveis e irrealizáveis. Essa crítica aparece em nota de Nietzsche (1999, p. 9.036), após as suas leituras, em 1880, da obra *August Comt and Positivism*. Fornari destaca que o posicionamento de Mandeville era uma resposta à noção de “bondade inata” do Conde de Shaftesbury (1607-1713). Indica a repreensão de Willian Lecky (1838-1903) a Mandeville, de que este havia exposto o princípio utilitarista egoísta, mais baixo e repelente, tornando-se uma medíocre emulação de Thomas Hobbes (1558-1679). Nietzsche era leitor de Lecky. Destaca-se aqui o exemplar da obra *Sittengeschichte Europas* (1870), da biblioteca particular do filósofo alemão (BROBJER, 2008). No livro, há grifos e comentários nas passagens que tratam de Mandeville. O nome deste e considerações sobre o autor de *A Fábula das Abelhas* ocorrem diretamente no texto de Lecky, pelo menos meia dúzia de vezes.⁹

Além de Lecky, Maxwell (1951) e Kennedy (2004) notaram influências de Hobbes em Mandeville, concebendo que os mecanismos do poder não são e nem se propõem ser essencialmente morais, mas que a sua virtude está em sua efetividade. De acordo com Kennedy, dentre outros objetivos, ao desvincular ética e poder, Mandeville buscou emancipar o governo das nações europeias da influência da religião institucionalizada, bem como da sua moral.

Por seu turno, Losurdo, ao tecer um balanço crítico e uma biografia intelectual, também não traz à luz indícios de que Nietzsche tivesse lido direta ou indiretamente o autor de *A Fábula das Abelhas*. A convergência entre ambos diz respeito à crítica ao trabalho servil e ao trabalho assalariado. Losurdo ressalta o entendimento de Mandeville de que a prosperidade e a harmonia da sociedade burguesa¹⁰ dependem do trabalho duro e sujo realizado pelos filhos dos pobres. Não haveria diferença de dignidade entre os servos, os escravos das colônias inglesas e os operários da nação que o acolhera, a Inglaterra.

Nesse ponto, há certa semelhança entre Mandeville e Nietzsche. Porém, a crítica do último é mais sofisticada, para a qual os operários existiriam, em seu enfadonho e embrutecido anonimato, como cegas toupeiras da cultura.

⁹ Sobre menções de Nietzsche a Lecky: KSA 9, FP 1881 11[85], p. 473 e KSA 10, FP 1883 7[8], p. 240. Sobre correlações entre os escritos de Lecky e as obras de Nietzsche: nota crítica em KSA 14, p. 208.

¹⁰ Transcreve-se aqui a mesma expressão utilizada por Losurdo: “sociedade burguesa”.

Ambos concordam que não é útil para o Estado que o conhecimento do trabalhador exceda àquilo que precisa saber para a realização das suas tarefas.¹¹ Entretanto, isto não é visto com bons olhos por Nietzsche, uma vez que é um acinte para a cultura.

As aproximações não param nessas breves considerações. Mandeville, assim como Nietzsche, enxerga forte relação entre a religião e o serviço de conformação intelectual dos pobres, para que servissem obedientemente aos propósitos do Estado. Losurdo chama o fruto dessa doutrinação, a saber, a obediência das massas, de celebração do espírito gregário por excelência. As análises seguem em direção a uma discussão sobre aspectos modernos e contemporâneos da política e da economia, colocando Mandeville como um dos importantes nomes na construção do espírito da Contemporaneidade. Ao mesmo tempo, lista suas convergências e contrapontos quanto a Nietzsche. Por ser um assunto razoavelmente extenso, será evitado aqui, esperando-se que seja avaliado em um estudo posterior.

2 ORGULHO E VAIDADE NO PENSAMENTO MORAL DE MANDEVILLE

Mandeville pode muito bem estar incluído entre os moralistas que não se preocuparam em defender os valores, os quais, durante uma época, passam por virtudes, segundo os defensores da moral vigente. Ao invés disso, seu interesse estava em desvendar os fundamentos da moralidade humana, mesmo que para alcançar seu intento recebesse a alcunha de imoral. Isso pode ser muito bem estimado como uma semelhança entre ele e Nietzsche, guardadas as muitas diferenças, obviamente. Noutras palavras, ambos poderiam ser considerados imoralistas.

Para Mandeville (2017), a busca pelo aperfeiçoamento moral é uma dissimulação que concorre a vantagens conferidas pelo respeito alheio. As virtudes se resumem a meios socialmente persuasivos para a satisfação dos apetites egoístas, sem que o indivíduo seja perturbado em excesso. Aqueles que são vistos como modelos de bom comportamento moral são hipócritas, pois sabem que a reverência a eles destinada lhes oferece privilégios, como riquezas e regalias. Os imitadores dos chamados moralmente superiores não estão

¹¹ No aforismo 206 de *Aurora*, os operários das fábricas são chamados de escravos, peças de uma máquina que encontram seu valor social em sua utilidade. No salário, troca-se autonomia pela subserviência social, o pessoal pelo impessoal. Na sociedade da máquina, movida por suas engrenagens humanas, a vergonha da escravidão antiga é ressignificada, passando a ser chamada de virtude (TOLEDO, 2015).

interessados no desenvolvimento pessoal de uma moralidade desinteressada, mas na possibilidade de que consigam usufruir de alguma parcela das vantagens destinadas aos melhores. Intervenções políticas aparentemente comprometidas com a formação intelectual e moral dos menos favorecidos não representam um apelo altruísta de promoção social dos pobres, porém, constituem um instrumento de direcionamento para a geração de mais benefícios para os mais ricos. Em contraste, se houvesse um efetivo favorecimento e esclarecimento dos mais pobres, estes poderiam vislumbrar o prazer proporcionado pelos novos recursos e se sentiriam impelidos por uma crescente insatisfação a um desordenamento social. A distribuição igualitária das riquezas daria lugar a uma acomodação que emperraria o enriquecimento e o progresso da própria sociedade.¹²

Em sua *Fábula*, Mandeville (2017, p. 47) escreve que somente “[...] os tolos se esforçam para tornar honesta uma grande colmeia.” Uma sociedade que anulasse totalmente os vícios privados obstruiria o seu próprio enriquecimento, bem como a disponibilidade de riquezas para um maior número de pessoas. Utopicamente, se o luxo e o orgulho diminuíssem, por meio de um adestramento moral, o resultado seria o abandono dos maiores empreendimentos vistos até o seu tempo. Mandeville previa que os mares seriam gradativamente abandonados, as indústrias deixariam de ser abastecidas, as artes e ofícios seriam postos de lado. Tal processo representaria para o Estado o seu completo enfraquecimento, com risco para a subsistência daqueles que dele fazem parte. Uma das etapas da ruína do Estado seria a redução do comércio derivada da contenção da ganância engendrada pelo orgulho e pelo luxo.¹³ Diante desse cenário, a prescrição do texto é: “O vício é

¹² Brito (2014) expõe que Mandeville ainda não possuía uma noção de progresso gradual e ininterrupto, porque essa expectativa só se desenvolveria no seio da sociedade que viria a gozar dos primeiros efeitos da industrialização. Embora soubesse que a situação da sociedade na qual vivia fosse melhor do que nas épocas anteriores, não garantia que tudo não pudesse ruir repentinamente. A ênfase da sua visão econômica estava no consumo, e não na produção. Logo, o seu pensamento não poderia ser considerado uma apologética capitalista. Era uma ponderação sobre o universo mercantilista e, portanto, voltado para o comércio.

¹³ Hundert (2005) menciona a crítica de Mandeville às suspeitosas tentativas filantrópicas de se disseminar uma moralidade de supressão aos vícios, nas camadas menos favorecidas da sociedade. Dentre os malefícios, isso poderia encorajar o enfraquecimento das hierarquias estabelecidas do poder e, conseqüentemente, de toda sociedade. Em certo sentido, a pobreza e a ignorância dos trabalhadores eram males menores, os quais garantiam o luxo para os mais ricos. O luxo, por seu turno, fazia a roda do comércio girar, proporcionando a cada um uma prosperidade relativa e, ao Estado, a prosperidade geral. Os proponentes das escolas para a reforma de maneiras e esclarecimento dos pobres não seriam nada mais do que hipócritas presunçosos. O comentador relata que os críticos de Mandeville se detinham em pontos como este, a fim de considerá-lo um defensor da ignorância e da pobreza dos

tão necessário ao Estado/Quanto a fome que nos faz comer./A virtude sozinha não pode fazer as nações viverem.” (MANDEVILLE, 2017, p. 47).

Mandeville radicalmente adverte que a frugalidade e a honestidade são virtudes medíocres e malnutridas, que se prestam apenas às pequenas sociedades de homens bons e pacíficos, sempre dispostos à pobreza, em nome da tranquilidade. São inúteis para um país com grandes ambições comerciais. A prosperidade material do Estado deve ser o objetivo central do corpo político. As virtudes morais que impeçam o crescimento econômico de uma nação deverão ser vistas negativamente. Se a frugalidade é estéril, uma virtude “[...] ociosa e sonhadora que não sabe o que fazer com as mãos” (MANDEVILLE, 2017, p. 105), a prodigalidade é inventiva, com mil maneiras para impedir que as pessoas fiquem de braços cruzados. Dumont (1975) admite que houve um pioneirismo, nessa postura intelectual de Mandeville, para o pensamento econômico do futuro capitalismo, uma vez que se pôde admitir uma distinção entre a ética, de um lado, e a economia (tendo o comércio como sua força motriz), de outro.

Em sua ética geral, Comparato (2006) situa Mandeville no alvorecer do utilitarismo e da sua razão de mercado. A sua obra máxima, *A Fábula das Abelhas*, provocou reações repressivas por parte das autoridades, semelhantes àquelas enfrentadas por *O Príncipe*, de Nicolau Maquiavel (1469-1527) (KENNEDY, 2004). Sua visão fisiológica do ser humano concebia a sociedade como um organismo, cujo equilíbrio natural independia da vontade de seus indivíduos. O ser humano é um complexo de paixões e impulsos contraditórios. Todavia, é a contradição que provoca uma compensação recíproca entre os vícios e o bem coletivo. Embora imoralista, Mandeville não gostava de se definir como um defensor dos vícios e, se fosse possível a existência próspera de uma nação sem eles, concordaria se todos fossem abandonados.

Contudo, o intuito de Mandeville era, antes, de mostrar que os vícios são um fato e não podem ser coibidos ou erradicados por leis ou preceitos. Certos vícios são males menores que previnem males maiores. É o caso do

trabalhadores, em benefício das elites sociais. Durante boa parte do mercantilismo, era convencional crer que a demanda de consumo das massas era economicamente insignificante. Relevante era o trabalho delas para a manutenção do consumo dos mais ricos. Por conseguinte, a dependência dos pobres de favores das elites era um instrumento de disciplina social. Mas essa mentalidade estava em processo de mudança, principalmente numa Inglaterra em industrialização. Por sua doutrina economista, Mandeville não poderia ser classificado como um pensador liberalista. Em contraste, foi duramente criticado por importantes figuras do liberalismo, como Adam Smith (1723-1790). Sobre algumas críticas de Smith a Mandeville, ver Smith (1999, p. 285-388).

luxo dos ricos, que não permitia que milhares de artesãos ficassem sem o seu sustento e evitava que caíssem na miséria e criminalidade. Comparato faz coro aos estudiosos que ressaltam a concepção de Mandeville da natureza humana egoísta. Não existem bons sentimentos, isto é, sentimentos puros e altruístas, mas simples manifestações de egoísmo.

Como se nota, de acordo com Mandeville, os vícios impelem os indivíduos à ação, enquanto a virtude moral não é de todo sincera, mas recorrentemente aparece como uma máscara que dissimula as suas verdadeiras intenções. A prática motivada pelo vício gera a satisfação dos apetites, ao passo que a virtude moral engendra posturas que contrariam as inclinações da natureza humana, com o fim de promover um pretenso benefício. O ser humano, em seu estado natural, isto é, antes das convenções morais estabelecidas pela sociedade, agiria do mesmo modo que os animais não domesticados, ou selvagens, conduzidos por suas inclinações.

Em antecipação a noções semelhantes de Nietzsche, Mandeville aprofunda a sua explanação sobre a moral, com a indicação de que o bem e o mal são uma invenção humana, a qual, por sua vez, não encontra repetição ou respaldo na natureza. A dependência da vida pacífica em coletividade pode indicar deficiência de raciocínio e a falta de apetites nos animais selvagens. Em contrapartida, para certos animais, que, como os seres humanos, possuem apetite e inclinações exacerbados, a única forma de contenção dos seus intentos é o “freio do governo”. Enganosamente, a força desse artifício não faz cessar a extraordinária obstinação e o egoísmo que prevalecem no ser humano.

A vida moral em sociedade é fruto de um convencimento almejado pelos governantes - e operado pelos filósofos, moralistas e religiosos - de que seria mais vantajoso para a maior parte de indivíduos, se aceitasse o refreamento público do seu egoísmo. Por conseguinte, não foram os governantes que criaram, por exemplo, certas distinções morais, como entre bem e mal, mas os religiosos.¹⁴ Porém, tais distinções serviram para a manutenção de *status quo* benéfico para as elites. Nos termos de Mandeville (2017, p. 56), “[...] é

¹⁴ Gregos e romanos seguiram em via oposta ao ascetismo moralista que se estabeleceu na Europa, quando a sua religião foi eclipsada. No lugar de só apresentar a virtude de seus deuses, como se não pudessem ter paixões, apetites ou inclinações, a sua religião parecia “[...] antes forjada para justificar os seus apetites e encorajar seus vícios.” (MANDEVILLE, 2017, p. 58). Foi essa atitude que permitiu a esses dois povos a glória da qual gozaram na economia, no governo e na guerra. As supostas virtudes morais serviam, sobretudo, para que a honra de seus heróis e líderes fosse exaltada nos inúmeros monumentos. Daí a pergunta de Mandeville: “[...] não eram vazios, ridículos e absurdos os sentimentos que nutriam a respeito dos assuntos sagrados?” (MANDEVILLE, 2017, p. 58).

evidente que os primeiros rudimentos da moral encetados por hábeis políticos com vista a tornar os homens úteis, bem como dóceis, uns aos outros, foram tramados para atender à ambição daqueles que poderiam colher o benefício da vasta maioria.” Para tanto, foi necessário forjar uma recompensa imaginária. Os estamentos majoritários examinaram todas as “[...] forças e fragilidades da nossa natureza” e perceberam que “[...] ninguém é tão selvagem a ponto de não se encantar com um elogio, e nem tão baixo para suportar pacientemente o desprezo.” Disso, concluíram “[...] que a lisonja deve ser o mais poderoso argumento usado com as criaturas humanas.” (MANDEVILLE, 2017, p. 52).

Quando alguém age virtuosamente, quer, concomitantemente, ser chamado de bom. Noutro trecho, é possível ler que “[...] quanto mais de perto examinarmos a natureza humana, mais estaremos convencidos que as virtudes morais são a prole política que a bajulação engendra no orgulho.” (MANDEVILLE, 2017, p. 59). Assim, o governo usou a seu favor a vaidade humana.¹⁵ Já que nenhum sistema moral pode levar a cabo todas as promessas de vantagens derivadas da supressão individual das inclinações e apetites, o governo deve se valer do próprio egoísmo, transfigurado vaidosamente em bons modos, polidez, erudição, civilidade, dentre outras atitudes semelhantes.

A luta pela vitória sobre apetites e inclinações jamais seria algo natural, e é contra o que é natural que o ser humano, para a sua glória, deveria se insurgir. A soma dos esforços resultaria em uma convivência razoável. Todavia, Mandeville defende que a plena negação das inclinações e apetites tornaria a convivência quase inviável. Fingimento e lisonja caminham lado a lado, para que as coisas continuem a funcionar para a sociedade. Dito isso, resta saber que ninguém, por mais capaz ou inteligente que seja, é imune ao encantamento da bajulação. Um retrato fiel do ser humano deverá mostrar que algumas virtudes, como a humildade, se encontram apenas nos discursos moralistas.

Mandeville não propõe uma distinção tão elaborada entre orgulho e vaidade quanto aquela feita por Nietzsche, como se verá mais adiante aqui. Logo, em muitos casos, é melhor pensar nessas duas noções como imbricadas, sendo a segunda um desdobramento da primeira. Em um ponto de sua obra, Mandeville descreve a vaidade como um sinal do orgulho. De maior relevância

¹⁵ Brito (2006) salienta que o principal motivo filosófico do escândalo em relação a Mandeville não é novidade de sua obra *A Fábula das Abelhas*. Apareceu pela primeira vez em um poema publicado anonimamente, em 1705, com o título *The grumbling give, or knaves turned honest (A colmeia murmurante, ou canalhas tornados honestos)*. No pequeno texto, Mandeville já propunha que não eram as virtudes, como a humildade e a moderação, que estavam na base do desenvolvimento econômico e social, mas os vícios, como o orgulho, a vaidade, a luxúria, a inveja e a avareza.

é apontar o seu aspecto central na formulação dos constructos humanos. O holandês assim define o orgulho: “O orgulho é aquela faculdade natural por meio da qual todo mortal com alguma inteligência superestima e imagina coisas melhores a respeito de si que nenhum juiz imparcial, totalmente a par de suas qualidades e circunstâncias, poderia lhe atribuir.” (MANDEVILLE, 2017, p. 129). Além de ser a qualidade humana mais útil à sociedade, é a mais necessária para enriquecê-la.

A vaidade é uma face do orgulho nem sempre fácil de ser percebida, pois nela a ocultação do próprio orgulho alcança alto grau de maestria. Muitas vezes, é o mais modesto, ou seja, aquele que mais parece desavisado de sua grandeza, quem está prestes a explodir de vaidade. O vaidoso se faz passar por desinteressado, para obter os privilégios que almeja, entre eles, o aumento do seu prazer. Nesse sentido: “Embora chafurde no mar de luxúria e da vaidade e dedique-se inteiramente a provocar e a entregar-se a seus apetites, deseja que o mundo pense que está totalmente livre do orgulho e da sensualidade, dando uma interpretação favorável a seus vícios mais gritantes.” (MANDEVILLE, 2017, p. 156).

Os grandes modelos de humildade da sua sociedade, a Inglaterra dos séculos XVII e XVIII, sabiam quais benefícios materiais e morais a sua postura poderia lhes trazer. Em função disso, abriam mão de seus vícios e diziam abdicar de seus prazeres. Lançando mão desses artifícios, logravam muito mais do que ganhos financeiros para a sua sobrevivência, mas respeito e, conseqüentemente, bajulação.

Hundert (2005) expõe, em sua preciosa lição sobre o pensamento de Mandeville, que a história da moralidade está ligada ao desenvolvimento dos costumes e, simultaneamente, da moda. Logo, grande parte da humanidade não se governaria pelas regras morais e religiosas que distinguem o certo do errado, porém, pelas leis da moda. A própria moral seria uma espécie de moda, semelhantemente aos hábitos de vestuário. No fim, o que se tem em grande conta num comportamento moral é a busca pela estima, atendendo às expectativas do orgulho e, conseqüentemente, dando-se lugar à vaidade.

É curioso como o pensador do século XVIII rejeitava a incondicionalidade e a absoluta atemporalidade dos valores morais, noções que se encontrariam, a seu modo, no centro das reflexões de Nietzsche sobre a moral, especialmente naquelas posteriores a *Humano, demasiado humano*. Hundert ressalta que Mandeville deu voz ao provérbio latino de que “a moda é

muito mais poderosa do que qualquer tirania”. Em civilizações como a grega e a romana, costumes moralmente desejados, como a polidez, cresceram ao lado do consumo e do luxo. Esses dois vícios encorajam a manufatura e a circulação de bens. Sociedades opulentas são dirigidas sobretudo pelos excessos, e não pela moderação, bem como são caracterizadas por uma extravagância mascarada como refinamento. Nelas, são a criação, abundância dos desejos e a sua satisfação que constituem o mecanismo propulsor para as mudanças nos interdependentes domínios da moda e da moral. Os gostos e desgostos, algo que direta ou indiretamente implica os desejos individuais, dependem da moda e dos costumes, das orientações e dos exemplos que são adquiridos a partir daqueles que as pessoas veem como superiores ou exemplares para elas.

3 UMA DISCUSSÃO SOBRE A VAIDADE EM NIETZSCHE, NO CONJUNTO DE HUMANO, DEMASIADO HUMANO, AURORA E A GAIA CIÊNCIA

De acordo com o aforismo 83 de *Humano, demasiado humano*, o papel central da vaidade é tornar a visão do ser humano suportável. Nietzsche a chama de pele da alma. O indivíduo pensa que, se as suas paixões e emoções se manifestassem em toda a sua nudez, a sua figura seria socialmente insuportável. Daí a necessidade de que a sua alma seja envolvida pela membrana da vaidade, tal qual a pele envolve os ossos, a carne, as entranhas e os vasos sanguíneos, deixando mais agradável a visão do corpo humano. Logo, a vaidade não deve ser desconsiderada nas ações virtuosas que, em geral, escondem os sentimentos mais baixos que os indivíduos carregam em si. O aforismo 84 complementa esse raciocínio, ao dizer que os “homens não se envergonham de pensar coisas sujas, mas ao imaginar que lhes atribuímos esses pensamentos sujos.” (NIETZSCHE, 1999, p. 2.087).

Outro aforismo que ilumina esse argumento é o 593. Este mostra que a vaidade opera para completar o trabalho mais grosseiro. A vaidade humaniza o indivíduo nas pequenas coisas, para que seja mais sociável, indulgente e suportável. No aforismo 240, intitulado “Desejo de mostrar-se vaidoso”, de *Opiniões e sentenças diversas*, uma das definições dadas à vaidade é que ela é a máscara de polidez do orgulho. Atitudes como a expressão de pensamentos seletos e elogiosos são mera dissimulação do orgulho. O aforismo 373, de *Humano, demasiado humano*, explicita que um dos desdobramentos do orgulho é a presunção, e que não há fama pior que a de ser alguém presunçoso.

Para evitá-la, aprende-se a mentir por delicadeza. O orgulhoso não quer que o seu comportamento seja percebido como presunçoso.

Porém, Nietzsche considera que pode haver “[...] presunção na cordialidade, na demonstração de respeito, na intimidade benévola, no carinho, no conselho amigo, na confissão de erros, na compaixão por outros.” (NIETZSCHE, 1999, p. 2.260). A presunção é o julgamento que alguém tem de estar acima dos demais, de modo que as opiniões destes não contam, somente a própria. A presunção é um cálculo errado, uma erva daninha, uma superestimação.¹⁶

No decorrer da obra *Humano, demasiado humano*, bem como nas subsequentes, o orgulho é sinônimo da sobrevalorização que se dá a si mesmo, quando alguém julga ser o centro do universo. O orgulho da espécie pressupõe, em sua face moral, por exemplo, que tudo gira em torno do destino humano sob a confiança de que a sua história é a essência e o coração das coisas. Em *Aurora*, atribui-se ao orgulho a crença no grande hiato que haveria entre o ser humano e a natureza. Se, em *Opiniões e sentenças diversas*, a vaidade é definida como a “máscara de polidez do orgulho”, em *Aurora*, no aforismo 365, surge um suposto contrassenso, pois apareceria como uma falta de orgulho. A comparação dos textos e seus relativos não sustenta o contrassenso.

No trecho em questão, a vaidade é o temor de se parecer original, o que seria uma falta de orgulho, pressupondo-se que o orgulho seria o regozijo por ser o que se é. Mas é pelo orgulho que se teme e se cria a máscara para que ele mesmo não seja ferido. E manifestar sempre o que subjaz detrás da máscara é frequentemente menos aceitável do que a dissimulação. O aforismo seguinte indica, oportunamente, que é comum a falta de remorso nos criminosos. O que eles temem não é a sua consciência, contudo, a vergonha pública pelo crime descoberto. No lugar do remorso, alguns sentem certa nostalgia pelos delitos praticados, o que é uma mostra do seu orgulho.

¹⁶ Outro aforismo que reforça esses argumentos é o 316, de *Humano, demasiado humano*. O caráter interpretativo e perspectivista do pensamento de Nietzsche justifica a sua crítica à presunção, especialmente quanto à moralidade e ao conhecimento. Quem pode ajudar nessa compreensão é Tongeren (2012), em seu livro *A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para além de bem e mal*. Para o estudioso, uma das maneiras com que o filósofo do século XIX expressou o caráter hipotético, interpretativo e perspectivista do seu discurso é no uso de fórmulas retóricas, com perguntas no lugar de afirmações, com termos como “se”, “supondo que” e “talvez”. Embora a análise de Tongeren se volte para a obra *Para além do bem e do mal*, não é descabida para o conjunto de *Humano, demasiado humano* e *Aurora*. Sobre a terminologia utilizada aqui, especialmente a respeito do perspectivismo de Nietzsche, recomenda-se a leitura de determinados textos, como: GERHARDT, V. Die Perspektive des Perspektivismus. In: *Nietzsche-Studien*, n. 18, p. 260-281, 1989.

O orgulho não tem apenas um sentido pejorativo, em Nietzsche. Higgins e Solomon dão uma grande contribuição em sua definição sobre o orgulho, em *Aurora*:

Orgulho é frequentemente listado como um dos sete pecados mortais no cristianismo. Mas para Nietzsche, tanto quanto para os gregos, ele significa muito mais respeito próprio. [...] Nietzsche fala sobre o orgulho como um motivo definitivo – por exemplo, em *Aurora* (no aforismo 32), onde analisa o orgulho como a base da moralidade e pergunta [...] se uma nova compreensão de moralidade (nomeadamente, a sua) requererá mais orgulho. Um novo orgulho. Também considera que o orgulho é um sintoma de saúde e de satisfação para a existência [...]. (HIGGINS; SOLOMON, 2000, p. 193).¹⁷

No aforismo 79 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche ressalta que o espírito humano seria muito pobre sem a vaidade. Porém, como se lê no aforismo 84, ela é mais do que a busca pelo benefício trazido pela opinião pública. É, antes, a tentativa de criar nos demais indivíduos a mesma imagem elevada que alguém possui de si mesmo, porque o julgamento dos outros é mais confiável do que o próprio, no que diz respeito à autoafirmação, embora seja o que se espera no final. O aforismo 545 endossa essa interpretação: “O vaidoso não quer tanto se distinguir quanto se sentir distinto; por isso não desdenha nenhum meio de iludir e lograr a si mesmo. Não é a opinião dos outros, mas a sua opinião sobre a opinião dos outros que lhe interessa.” (NIETZSCHE, 1999, p. 2.329). E o maior contentamento trazido pela vaidade é inveja que ela pode causar. O vaidoso não quer ter algo para se satisfazer, como posses ou virtudes, mas para que desperte a inveja em seus semelhantes.

Esse entendimento demarca uma diferença entre Nietzsche e Mandeville. É ingênuo pensar que a vaidade tenha como propósito máximo motivar o indivíduo para a busca de riquezas ou favorecimento social. Noutras palavras, as reflexões sobre a vaidade, em Nietzsche, não servem como apologia do fisiologismo pragmático na política e na economia¹⁸. Apesar disso, o filósofo

¹⁷ Sobre o assunto, ver, também, SOLOMON (2003).

¹⁸ O que em nada se refere ao que, por exemplo, Machado chama em Nietzsche de fisiologia da potência. Assim escreve Machado: “Que sentido tem essa valorização da animalidade, dos sentidos ou do corpo, realizada pela fisiologia da potência em detrimento da consciência, senão a afirmação de que a perspectiva da vida é fundamentalmente a perspectiva dos instintos, isto é, de um sistema hierarquizado de forças em relação? Por conseguinte, a consciência não pode ser erigida em mestre dos instintos: ela nem é mais fundamental do que eles, nem é uma força capaz de controlá-los.” (MACHADO, 1999, p. 93).

concorda com a máxima de que demonstrações consonantes a uma moral vigente (as quais possuem como pano de fundo a vaidade) podem resultar em vantagens sociais.

A glória, isto é, a ratificação da crença da imagem elevada que alguém possui de si mesmo, leva-o a ações extremas ligadas à vaidade. Dentre elas estaria o heroísmo e o martírio. O mártir, por exemplo, não teria o prazer propriamente em sua entrega. Ao contrário, a sua ação estaria ligada ao temor quanto à opinião negativa dos demais. O aforismo 141 explica que a vaidade está atrelada à sede de glória. Em nome dela, o herói se dispõe à morte, evitando ser estigmatizado como covarde, ao mesmo tempo que o santo se abstém dos prazeres mundanos, para que o seu nome seja louvado por aqueles que não alcançam a sua suposta força moral. O aforismo 73 diz que enquanto as ações extremas estão atreladas à vaidade, as medíocres são oriundas do costume e as mesquinhas do medo.

A visão suportável propiciada pela vaidade esconde o que é mais terrível e rejeitado aos olhos da moralidade, o egoísmo. Em seu lugar, surge uma máscara: o altruísmo. O altruísmo como virtude dissimula o desejo pela admiração alheia. É notório como Nietzsche tece, assim como Mandeville, considerações a respeito do egoísmo com alta conta na refutação da crença na moralidade altruísta. Em *Opiniões e sentenças diversas*, no aforismo 38, Nietzsche parece estender a vaidade a todo gênero humano.¹⁹ No trecho, defende que quem nega possuir a vaidade é especialmente aquele que a detém de forma mais brutal. Isto se deve ao fato de a palavra “vaidade” não comportar sentidos muito prezados por quem a detém. Se há vaidade, toda ação virtuosa deixa de ser vista como honesta. Ao negar instintivamente a vaidade, o indivíduo tenta não se desprezar.

Mais do que um empecilho para o reconhecimento da própria baixaza, a vaidade é o principal inimigo do mais forte conhecimento, nomeadamente, aquele da total não liberdade da vontade humana. O indivíduo insiste em se ver como possuidor de um livre-arbítrio, fundamentado em sua racionalidade. Em *Humano, demasiado humano*, essa crença encontraria um termo nos argumentos do aforismo 106. Ali, o livre-arbítrio é chamado de ilusão. E, no aforismo seguinte, essa ilusão é enfrentada com estas palavras: “A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem que engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade.”

¹⁹ Sobre isso, ver também o aforismo 583, de *Humano, demasiado humano*.

(NIETZSCHE, 1999, p. 2.104). Se é o livre-arbítrio que está na base da crença de que cada ação é uma escolha entre duas instâncias absolutas, ou seja, entre o bem e o mal, a noção de total irresponsabilidade implica o equívoco de se censurar ou se louvar os atos considerados, respectivamente, imorais e morais.

No aforismo 91, Nietzsche fala de uma moralidade lacrimosa (*Moralité larmoyante*), a qual se surpreenderia ao ver que a sua suposta fonte de prazer e elogios provenientes das ações nobres e generosas desapareceria, diante da crença na irresponsabilidade total. Já o aforismo 107 explicita que, assim como o indivíduo “[...] ama a boa obra de arte, mas não a elogia, pois ela não pode ser senão ela mesma, tal como ele se coloca diante das plantas, deve se colocar diante dos atos humanos e de seus próprios atos.” (NIETZSCHE, 1999, p. 2.104). No lugar de se elogiar a nobreza moral de um ato, apenas se pode admirar nele algo como a força, a beleza ou a plenitude. Não se decide pelo motivo mais forte, mas é o motivo mais forte que decide acerca do indivíduo. O mais alto (ou novo) conhecimento é a descoberta de que tudo é inocência, assim como a compreensão de que o prazer, o egoísmo e a vaidade foram fundamentais para a geração dos fenômenos morais, tendo como seu rebento mais elevado o sentido para a verdade e justiça no conhecimento.

A relação entre a vaidade e a crença no livre-arbítrio é levada às últimas consequências, no aforismo 12, de *O andarilho e sua sombra*. Nele, o homem é caracterizado como sendo a vaidade das vaidades, por acreditar ser o único ser livre em um mundo de não-liberdade. Como se nota, a vaidade não tem efeito meramente individual, ou seja, para que haja distinções apenas entre os seres humanos. O gênero humano se regozija, ao se distinguir dos demais animais, considerando-se o superanimal. Se a vaidade é a arqui-inimiga da consciência da total irresponsabilidade em favor da crença no livre-arbítrio, ela é, não obstante, a coisa humana mais vulnerável e, estranhamente, a mais invencível. Por ela, o vaidoso pode ser humilhado ou sujeitado, enquanto, na mesma proporção, pode crescer nele e se tornar gigantesca a própria vaidade, conforme se vê no aforismo 46, de *Opiniões e sentenças diversas*.

Aurora questiona, no aforismo 128, se a doutrina do livre-arbítrio não teria por pais o orgulho e o sentimento de poder humanos. No aforismo 360, de *A Gaia Ciência*, Nietzsche dá continuidade e aprofunda a noção da vaidade como negação do conhecimento da causa da ação. O que se lê é: “O objetivo, o fim, não seria frequentemente um pretexto embelezador, um posterior fechar de olhos da vaidade, que não quer admitir que o barco segue a corrente

na qual fortuitamente caiu? [...] Necessitamos de uma crítica do conceito de finalidade.” (NIETZSCHE, 1999, p. 3.607).

Como se apontou anteriormente, o aforismo 38, de *Opiniões e sentenças diversas*, pressupõe que a vaidade seja algo bastante censurado por seus detentores. É o aforismo 60, de *O andarilho e sua sombra*, que aprofunda o assunto. Há uma crítica ética aos moralistas que se atrevem a enxergar a vaidade no fundo das ações morais. Nietzsche acentua o contrassenso da vaidade, a qual, apesar de ser uma coisa plena e rica de conteúdo, é designada por um termo que expressa o que é verdadeiramente vazio e nulo: *vanitas*. Para ele, “[...] algo grande é expresso com um diminutivo, e até mesmo com traços de caricatura.” (NIETZSCHE, 1999, p. 2.579). A análise da vaidade de Nietzsche coloca sob suspeita qualquer tese de que ações morais não sejam desprezíveis, como discute o aforismo 40, do texto acima mencionado. Louva-se a conduta moral por sua luta contra todo interesse pessoal e o seu ódio contra a utilidade. Em contraste, Nietzsche indica que a moral nasceu da utilidade, pois esta teve grande empenho em se impor contra as utilidades privadas. Noutras palavras, retomando os argumentos do aforismo 593, de *Humano, demasiado humano*, se a vaidade não tivesse realizado o seu trabalho de tornar o indivíduo humano sociável, cada pessoa só faria valer violentamente, perante os outros, os seus impulsos.

O entrelaçamento entre utilidade ética (ou mesmo estética) e vaidade está presente novamente no aforismo 181, de *O andarilho e sua sombra*: “Conhecemos a vaidade apenas em suas formas atenuadas, em suas sublimações e doses mínimas, pois vivemos num estado de sociedade tardio e bastante suavizado: originalmente ela é de grande utilidade, o mais forte meio de conservação.” (NIETZSCHE, 1999, p. 2.629). Segundo se vê, novamente Nietzsche e Mandeville concordam quanto à utilidade da vaidade. No entanto, o que não se pode negligenciar é a atmosfera intelectual em que cada um se encontra. A crítica de Mandeville à moralidade ainda carece do aporte filosófico e científico do qual Nietzsche se serviu, para os seus constructos críticos, especialmente quanto aos subsídios advindos dos debates antropológicos da segunda metade do século XIX (FORNARI, 2006).

Em nome da sua vaidade, o aforismo 457, de *Humano, demasiado humano*, denuncia que o antigo escravo prefere se colocar na condição de operário, que é pior que a anterior, de acordo com Nietzsche, para fazer valer o que crê ser mais digno para ele. Pensa que o trabalho assalariado seja mais louvável. A única vantagem que o operário tem sobre o escravo é o fato

de se declarar livre e, portanto, publicamente superior. Assim, a concepção contemporânea de “dignidade humana” não é exatamente uma exigência por segurança, moradia e demais confortos. A glorificação e as máximas contemporâneas sobre a bênção do trabalho²⁰ são artifícios de uma moralidade recente, na qual o indivíduo se encontra fragmentado e diluído, pelo chamado interesse geral. A vaidade do trabalhador, que o faz requerer uma espécie de dignidade que o apequena, é útil para o Estado como novo ídolo e degradante para a cultura (aforismo 369, de *Aurora*). O operário que tudo faz por sua segurança, não trabalha pela cultura. Como está indicado no aforismo 177, de *Aurora*, o trabalho na Modernidade é a melhor polícia, um empecilho para o desenvolvimento da razão, dos desejos e do gosto pela independência. Seu objetivo é mesquinho, de fácil satisfação. Nada precisa ser maior do que a organização e que a repetição. A escravidão se fez culturalmente necessária, para que o senhor pudesse dedicar tempo a si mesmo, num exercício de crescimento físico e intelectual. A agitação da vida cotidiana impede a tranquilidade do pensamento.

Como decorrência, aparece a falta de paciência, que gera a intolerância (o ódio) a opiniões alheias. Tudo se torna mecanizado. Diferentemente de Mandeville, o qual via na acomodação dos estamentos menos favorecidos uma via para a conservação do *status quo* e até para o enriquecimento da nação, Nietzsche compreendia, mais tarde, que a vaidade de certos indivíduos os levaria a dar lugar e assumir uma cultura decadente. Para o alemão, o que conta não é a força ou a riqueza do Estado, das suas instituições e mecanismos, mas a cultura. De acordo com Mandeville, se os vícios fossem abolidos, a colmeia – em sua metáfora social – viria a se tornar economicamente inviável.

Por seu turno, Nietzsche entendia que a economia, movida pelo comércio, poderia ser a promotora daquilo que ele chama, no aforismo 179, de *Opiniões e sentenças diversas*, de a “colmeia de mal-estar” europeia, caracterizada pela agitação desenfreada dos trabalhadores e a consequente falta de tempo, para que cada um dedicasse esforços para a própria formação, para a contemplação e para o fortalecimento da cultura (TOLEDO, 2017). A preocupação com a cultura por excelência, ultrapassando o problema da

²⁰ Ver também o aforismo 359, de *A Gaia Ciência*. Nele, Nietzsche denuncia as virtudes morais (como a bênção do trabalho e o ascetismo) como rebentos da vaidade de indivíduos que se voltam contra o espírito e a cultura. O que requerem é uma aparência de superioridade: “[...] desses natos inimigos do espírito surge ocasionalmente o raro espécime de humanidade que o povo reverencia como santo e sábio; desses homens procedem os monstros da moral que fazem barulho, que fazem história.” (NIETZSCHE, 1999, p. 3.606).

economia e da moral, também faz com que as críticas de Nietzsche em relação à vaidade e o seu papel na moralidade tenham uma abrangência maior do que as reflexões sobre questões semelhantes, em Mandeville.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não se pode negar que Mandeville é um dos precursores de uma guinada para o pensamento da moral, mesmo para quem não admite que o conjunto das suas ideias não seja totalmente inovador. A sua perspectiva fria e descomprometida com os apelos moralistas de sua época permitiu a ele uma crítica contundente e radical à moralidade, ainda que isso não fosse sua principal preocupação. Nietzsche segue, apesar da falta de provas cabais de que tivesse lido direta e abundantemente as reflexões de seu antecessor, na esteira desse tipo de postura mais interessada com a compreensão dos fenômenos morais e menos (ou em nada) com a defesa deles. Nietzsche e Mandeville trabalharam para a desconstrução de concepções moralistas como aquela da moral inata, confiante de que a natureza humana procura o cumprimento desinteressado das virtudes morais. Também se alinharam na compreensão de que os sistemas morais estão em constante mutação, desenvolvendo e depondo valores.

Ainda que este artigo não tenha comprovado que Nietzsche tivesse lido diretamente os textos de Mandeville, prática que aqui se denominou contato direto, é notório o fato de que ambos possuem uma reflexão valiosa, no que diz respeito ao papel da vaidade e do orgulho na formulação e manutenção da moral e dos atos morais. Além disso, a relação entre vaidade e moralidade é fator considerável para a dinâmica social. Se Mandeville vê nos vícios privados uma forma de continuidade da hierarquização, Nietzsche enxerga na vaidade uma transformação, como a ascensão de uma nova classe social: a dos operários. Se, para Mandeville, o que guia as suas reflexões é um foco político e econômico, o que se destacou do pensamento de Nietzsche prioriza a cultura, com sérias ressalvas quanto ao aparecimento do operariado e de uma instrução tecnicista, para atender exclusivamente a demandas do mercado e ao Estado – mas isso deve ser objeto de estudos à parte.

O discurso de Nietzsche quanto à moral assume um tom mais sofisticado, pela conclusão da nulidade da doutrina do livre-arbítrio e pela consideração de que vaidade da espécie é a mais alta inimiga deste conhecimento. A despeito de Mandeville enxergar na natureza humana a justificativa para o egoísmo e,

consequentemente, para o orgulho, mesmo nas ações consideradas virtuosas, não vislumbrou uma tese como a da irresponsabilidade total, capaz de desconstruir radicalmente pretensões moralistas que lançam mão de distinções sobre as ações como sendo boas ou más. A contribuição dos dois pensadores estudados nesta pesquisa abre veredas para se analisar a existência de uma moralidade estética – ou de uma estética da moralidade –, a partir de um discurso sobre a relação entre a vaidade e a moral. Isso é algo que pode muito bem ser alvo de reflexões e críticas de outros estudiosos.

TOLEDO, R. O. A question about vanity: relationship between Nietzsche and Mandeville. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 1, p. 357-380, Jan./Mar., 2021.

Abstract: The paper discusses points of some congruence between the criticism of morality in Nietzsche and Mandeville, focusing primarily on vanity. This research considers that Nietzsche and Mandeville, keeping in the proper peculiarities of each one, were immoralists in their respective epochs. Through research in published works and in posthumous fragments, it is known that Nietzsche knew the thought of Mandeville. However, was not possible ascertain the extent of the German philosopher's readings on his predecessor. The searched book of Mandeville was *The Fable of Bees: Private Vices, Public Benefits*. Due to the extension of Nietzsche's work, the philosophical discussion about this philosopher focused the two volumes of *Human, All Too Human*, *Daybreak* and *The Gay Science*. Mandeville understood that the existence and not the repeal of vices was the driving force behind the enrichment of society. One of the traits of human nature is vanity. What underlies virtuous deeds is not humility, but pride and vanity. Moral virtue would be a way to gain individual benefits. According Nietzsche, vanity is what makes the view of the human being bearable, disguising passions and feelings that are morally shameful. Vanity fulfills the role of humanizing the individual to be more sociable and fulfills the demands of an established morality.

Keywords: Morality, Vanity, Nietzsche, Mandeville

REFERÊNCIAS

- BRITO, A. **As abelhas egoístas:** Vício e virtude na obra de Bernard Mandeville. 2007. 152f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2007.
- BROBJER, T. **Nietzsche's Philosophical Context:** An Intellectual Biography. Urbana: University of Illinois Press, 2008.
- BROBJER, T. Bernard Mandeville e as Escolas de Caridade. É **Revista: Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, UFJF, v. 17, n. 1, p. 24-33, 2014.

CAMPIONE, G. *et al.* **Nietzsches persönliche Bibliothek**. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003.

COMPARATO, F. Ética: **Direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DUMONT, L. The emancipation of economics from morality: Mandeville's *Fable of the Bees*. **Social Science Information**, Thousand Oaks, v. 14, n. 1, p. 35-52, 1975.

FORNARI, M. **La morale evolutiva del gregge**: Nietzsche legge Spencer e Mill. Pisa: ETS, 2006.

GERHARDT, V. Die Perspektive des Perspektivismus. **Nietzsche-Studien**, Berlin, n. 18, p. 260-281, 1989.

HIGGINS, K.; SOLOMON, R. **What Nietzsche Really Said**. New York: Schocken Books, 2000.

HUNDERT, E. **The enlightenment's fable**: Bernard Mandeville and the discovery of society. Cambridge: Cambridge University, 2005.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KENNEDY, J. Machiavelli and Mandeville: Prophets of Radical Contingency. **Political Theology**, v. 5, n.1, p. 102-120, 2004.

LOSURDO, D. **Nietzsche: O rebelde aristocrata – Biografia intelectual e balanço crítico**. Tradução de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

MANDEVILLE, B. **Fábula das abelhas ou vícios privados, benefícios públicos**. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

MAXWELL, J. Ethics and politics in Mandeville. **Philosophy**, v. 26, n. 98, p. 242-252, 1951 (published *online* by Cambridge University Press: 2009).

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**: Kritische Studienausgabe. Hrsg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1999 (KSA).

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Briefe**: Kritische Studienausgabe. Hrsg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 2003 (KSB).

NIETZSCHE, F. **Aurora**: reflexões sobre os pensamentos morais. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**: Um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano II**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F.; RÉE, P.; SALOMÉ, L. **Triangolo di lettere**. Ernst Pfeiffer e Mario Carpitella orgs. Milano: Gli Adelphi, 2011.

SMITH, A. **Teoria dos sentimentos morais**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SOLOMON, R. **Living with Nietzsche**. What the great “Immoralist” has to teach us. Oxford: Oxford University Press, 2003.

STAFFORD, M. **Private vices, Publick benefits?** The contemporary reception of Bernard Mandeville. Solihull: Ismeron, 1997.

TOLEDO, R. Vida contemplativa e vida ativa em Nietzsche: um estudo da cultura em *Aurora*. In: CARVALHO, M.; FREZZATTI JÚNIOR., W. A. (Org.). **Nietzsche**: Coleção XVI Encontro ANPOF. Rio de Janeiro: ANPOF, 2015. p. 55-66.

TOLEDO, R. Sociedade industrial e crise cultural: Reflexões sobre a Modernidade em Nietzsche. **Revista Reflexões**. Fortaleza, UVA, Ano 6, n. 11, jul.-dez. 2017.

TONGEREN, P. van. **A moral da crítica de Nietzsche a moral**: estudo sobre Para além de bem e mal. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba, PR: Champagnat, 2012.

Recebido: 30/7/2018

Accito: 08/8/2020

COMENTÁRIO:

A VAIDADE DO CONHECIMENTO

Marco Sabatini¹

Referência do artigo comentado: TOLEDO, R. O. Uma questão de vaidade: relações entre Nietzsche e Mandeville. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 357-380, 2021.

No prólogo de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche (1998) afirma que os “homens de conhecimento” – aqueles que acreditam investigar o mundo e descobrir suas verdades mais sólidas e secretas – sequer conhecem a si próprios. Como em todos os seus livros publicados, cada palavra e cada frase foram cuidadosamente planejadas e articulam-se por entre questionamentos refinados e complexos. Essa afirmação poderia, por exemplo, remeter-se diretamente a Sócrates e aos desdobramentos filosóficos de suas famosas conversas e inquirições. Tais diálogos tendiam a criar, entre tantos desconfortos, a constatação de que aqueles que pensavam saber algo sobre determinado tema, na verdade, pouco ou nada sabiam sobre ele. Ora, percorreriam, então, os filósofos e pensadores contemporâneos de Nietzsche nas mesmas sendas que os opositores de Sócrates trilharam? Teriam aprendido pouco com a filosofia socrática e, na ânsia de consumir a racionalidade, aparentavam-se à argumentação sofisticada da antiguidade?

¹ Programa de Pós-Doutorado em Educação da Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-4757-3220> E-mail: marco_rsabatini@hotmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.28.p381>



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

A partir desse polêmico mote, Nietzsche enuncia uma nova exigência: “[...] necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* [...]” (NIETZSCHE, GM, Prólogo, §6 [1998, p. 12]). Para um leitor desavisado, a audácia desse projeto pode apresentar-se despropositada, não “apenas” por suspender a confiança em toda a filosofia e ciência humanas, mas, também, por indicar tão imenso empreendimento sem muitas explicações. Nietzsche trabalhou, no entanto, arduamente essa tese. Desde seus escritos filológicos, pensava os valores e costumes, comparando-os entre os diferentes tempos e culturas. Em suas obras *Humano, demasiado Humano* (v. I e II), *Aurora* e *A gaia ciência*, essa “vontade” incidente contra opiniões solidificadas e, muitas vezes, preconceituosas se exprimiu com força e beleza. Ela pronunciava uma cogitação indigesta para quem detinha o poder sobre a verdade, afinal, insistia em perguntar, como bem expressou posteriormente, em *Além de bem e mal*: “Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele?” (NIETZSCHE, BM, §1 [2005, p. 09]).

Suspensas as estruturas tradicionais da filosofia, perguntas simples ressurgem: seríamos nós, filósofos e cientistas, seres cuja energia destinada ao conhecimento teria motivações menos altivas do que comumente acreditamos? Ou seja, seriam as magníficas criações filosóficas e artísticas produtos de nossa vaidade? O artigo de Ricardo de O. Toledo permite refletirmos sobre essa e várias outras hipóteses. Ao trazer Mandeville para o cenário nietzschiano, as virtudes são amotinadas e, como uma sutil jogada de xadrez, as peças parecem embaralhar o tabuleiro e confundir seus oponentes, os quais, não podendo distinguir a mera confusão de um posicionamento estratégico, estão na iminência do derradeiro movimento de xeque-mate. Nietzsche não segue, porém, lógicas dualistas: “vencedor” e “perdedor”, “vício” e “virtude”, “bem” e “mal” são disjunções demasiado frágeis, perante seu pensamento. Talvez esse ponto seja um dos grandes elos com Mandeville, contra as tradicionais concepções da moral.

De acordo com Toledo (2021, p. 363), para o autor de *A Fábula das Abelhas*, “[...] as virtudes se resumem a meios socialmente persuasivos para a satisfação dos apetites egoístas sem que o indivíduo seja perturbado em excesso.” Nessa perspectiva, o egoísmo é visto como uma energia motriz de cada indivíduo. Se fosse plenamente condenável, como acredita a concepção filosófica sobre os vícios, desde Aristóteles, as sociedades humanas viveriam

na inércia e letargia, sem nada produzir e desenvolver. Por outro lado, isso significa que as atitudes e criações humanas são realizadas apenas em lucro próprio, apesar de seus benéficos efeitos colaterais e de se armarem de discursos e adornos que fingem não ser o que são. Inúmeras relações poderiam ser feitas, com a vontade de poder de Nietzsche; mas a complexidade desse assunto precisaria de explicações muito mais aprofundadas do que as indicações aqui escritas, pois tal conceito nietzschiano não pode ser reduzido simplesmente ao egoísmo, nem a quaisquer outras concepções individualistas.

Essa importante ressalva não elimina, no entanto, a hipótese de que também o nosso conhecimento e toda a sua produção são movidos e guiados pela vaidade e pelo egoísmo, com fins utilitaristas objetivos dentro de nossa sociedade. Isso jamais reduziria o valor do conhecimento, independentemente da perspectiva. Contudo, a filosofia e a ciência se enquadrariam como estratégias fisiológicas para a alavancagem e para a consumação da vontade de poder de seus filósofos e cientistas, e não como estágios superiores e mais dignos de existência, como apontava Platão e outros pensadores. Essa não é nenhuma novidade dentro da filosofia de maturidade nietzschiana expressada a partir de *Além de bem e mal*, cujo impulso ao conhecimento e ao desconhecimento seria “[...] como um simples instrumento” (NIETZSCHE, BM, §6 [2005, p. 13]), constantemente mobilizado e refinado para galgar melhores posições sociais ou quaisquer outras formas de poder.

Mas pensar tal situação sob a ótica da vaidade, ainda mais em obras anteriores, como em *Humano, demasiado humano*, não apenas é um cenário novo; é, sobretudo, a abertura de horizontes, quiçá, inéditos – embora incertos e perigosos. Afinal, também nossas teses e dissertações, também nossos livros e projetos de pesquisa, também este texto comporia a estética da moralidade indicada por Toledo (2021)? Os baluartes mais excelsos da ciência seriam, no limite, um produto da vaidade humana disposta dramaticamente aos olhos de deuses e valores que existem apenas em nossa imaginação? Se sequer pensarmos em pincelar um “sim” rascunhado para tal pergunta, então, como sairíamos do imbróglio constante de que toda a justificativa para nossas ações seja apenas uma sofisticada retórica para encobrir nosso egoísmo?

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

TOLEDO, R. O. Uma questão de vaidade: relações entre Nietzsche e Mandeville. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 357-380, 2021.

Recebido: 18/11/2020

Accito: 21/11/2020

MONISMO, RELACIONES, Y LOS LÍMITES DE LA EXPLICACIÓN METAFÍSICA¹

Sebastián Briceño²


Resumen: En este artículo pretendo explorar los límites de una concepción de explicación metafísica basada en el Principio de Razón Suficiente (PRS). Para ello me concentraré en una de las consecuencias contraintuitivas que supuestamente se siguen de una aplicación irrestricta del PRS, a saber: el Monismo Radical. Primero, articularé dicha concepción de explicación metafísica. Luego, explicaré cómo es que de un famoso argumento que descansa sobre el PRS (el regreso de Bradley) parece efectivamente seguirse el Monismo Radical. En seguida, argumentaré en contra de la natural reacción frente a dicho argumento, a saber: aceptar el pluralismo y las relaciones como hechos brutos últimos. Finalmente, esbozaré una versión cualificada del PRS, PRS*, que nos permite sortear el Monismo Radical sin necesidad de renunciar al contenido esencial del PRS.

Palabras clave: Principio de Razón Suficiente. Monismo. Relaciones. Regreso de Bradley. Vacuidad.

INTRODUCCIÓN

Hasta hace poco menos de trescientos años, el Principio de Razón Suficiente (PRS) guiaba las explicaciones metafísicas de muchos grandes filósofos. Pero entonces, y tras sucesivas y constantes embestidas contra la razón pura, el PRS cayó en descrédito. Hoy, tras la influencia de muchos, entre los que cabría destacar a Quine y Kripke, la metafísica, en particular la de raigambre analítica, ha restaurado la confianza en sí misma (ZIMMERMAN,

¹ El presente trabajo ha sido realizado en ejecución del proyecto de investigación Fondecyt-Iniciación N° 11160724 (Conicyt, Chile) durante una estada de investigación en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oxford, Reino Unido (mayo, 2019). Agradezco a las autoridades de la Facultad las facilidades que me dieron para desarrollarlo y, en particular, a Gonzalo Rodríguez-Pereyra, por las discusiones que generosamente mantuvo conmigo mientras lo hacía. Asimismo, agradezco las observaciones de dos árbitros anónimos de esta revista y de los participantes del II Workshop Metafísica: Debates Recientes (Universidad de Chile, octubre, 2019).

² Universidad de Santiago de Chile (USACH), Santiago – Chile.  <https://orcid.org/0000-0003-3040-4869> E-mail: jsbricen@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.29.p385>



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

2004). Y, probablemente por esto mismo, el PRS ha vuelto a ser objeto de consideración favorable, explícitamente en los trabajos de Dasgupta (2016), Della Rocca (2003, 2008, 2010, 2012) y Pruss (2006), e implícitamente en la creciente y abundante literatura en torno a fundación metafísica o *grounding*, esto es, el tipo de explicación o determinación metafísica que intentan capturar expresiones tales como “[...] los eventos mentales existen *en virtud* de los eventos físicos” o “[...] las propiedades disposicionales *se encuentran totalmente fundadas* en las propiedades categóricas.” (BLISS; TROGDON, 2016; FINE, 2001, 2012; ROSEN, 2010, 2015; SCHAFFER, 2009).

En este artículo pretendo explorar los límites de una concepción de explicación metafísica basada en el PRS. Para ello me concentraré en una de las consecuencias contraintuitivas que supuestamente se siguen de una aplicación irrestricta del PRS, a saber: el Monismo Radical (MR). En la sección 1 articularé, sin defender, tal concepción de explicación metafísica. En la sección 2 explicaré cómo es que de un famoso argumento que descansa sobre el PRS parece seguirse efectivamente el MR. Se suele sostener que, precisamente porque el PRS trae como consecuencia necesaria algo tan contraintuitivo como el MR, contaríamos con una buena razón para rechazar el PRS y aceptar en cambio pluralismo y relaciones entre esas distintas cosas como hechos brutos que constituyen, últimamente, la realidad. Así, para estos objetores, el argumento a favor del MR sería más bien una reducción al absurdo del PRS mismo. En la sección 3 argumentaré en contra de esta posición. En la última sección haré ciertas consideraciones finales donde esbozaré una versión cualificada del PRS, el PRS*, que nos permite sortear el MR y, de paso, salvar el contenido esencial del PRS del PRS mismo.

1 EXPLICACIÓN METAFÍSICA Y PRS

Frente a los hechos (cosas, estados de cosas, etc.) tenemos tres alternativas: ningún hecho es explicable; todo hecho es explicable; o algunos hechos son explicables y otros no. Y ante cualquier hecho explicable tenemos dos alternativas: explicarlo hasta cierto punto, parcialmente, aparentemente, relativamente; o explicarlo últimamente, totalmente, realmente, absolutamente.

El metafísico ideal *busca explicaciones últimas de todo* (BRADLEY, 1930, p. 1; BLANSHARD, 1984, p. 225).

¿En qué consiste explicar *todo*? El metafísico ideal no deja trabajo inconcluso y no recurre a razones prudenciales para abandonar su investigación. Para el metafísico ideal, en principio, no hay ningún hecho inexplicable, bruto, arbitrario o primitivo. Es decir, el metafísico ideal parece acercarse al metafísico que adhiere a una versión particularmente fuerte e irrestricta del PRS. Parménides, Aquino, Spinoza, Leibniz, Bradley, por nombrar solo a algunos, se acercaron mucho a este ideal. Spinoza en particular pareció estructurar todo su sistema exclusivamente sobre el PRS (DELLA ROCCA, 2008), y abrazó una versión particularmente fuerte e irrestricta del mismo, según la cual “para cada cosa debe asignarse una causa, o razón, tanto para su existencia como su no existencia” (SPINOZA, E1p11d2). Obviamente, el metafísico guiado por el PRS confía en que es posible cuantificar sobre absolutamente todo, y que el PRS aplica a todo ese rango y cae dentro de ese rango también (sobre la viabilidad de esta ambición, ver PRIEST, 2002). Todo tipo de entidad (objeto, propiedad, estado de cosas, evento, proposición, etc.), actual o posible, existente o no existente, incluido el PRS mismo, se supone, es explicable. No hay nada, no hay ningún hecho (objeto, estado de cosas, etc.), que sea inexplicable (bruto, arbitrario, primitivo, etc.), pues nada queda fuera del alcance del PRS.

¿En qué consiste *explicar* algo? Explicar algo es hacerlo claro a la razón, hacerlo inteligible. Esto típicamente se hace desplegando la naturaleza de la cosa. Es decir, una explicación de algo, digamos de X, supone ir más allá del hecho bruto, de la identidad bruta, que X es X. Explicar es “[...] meterse entre una cosa y sus propiedades de modo de permitir que la propiedad arroje luz sobre la cosa.” (DELLA ROCCA, 2012, p. 8). Al explicar una cosa uno la hace inteligible explicitando las relaciones entre la cosa y su interior (entre la cosa y sus partes, su estructura, sus propiedades), o entre la cosa y su exterior (entre la cosa y otras cosas, sus partes, sus estructuras, sus propiedades). Spinoza también lo vio así: “[e]sta razón, o causa, debe estar o contenida en la naturaleza de la cosa, o fuera de ella” (SPINOZA, E1p11d2), de tal modo que “[I]o que no puede ser concebido a través de otro, debe ser concebido a través de sí mismo” (SPINOZA, E1a2). Es decir, la relación entre *explanandum* y *explanans* no puede ser una conexión bruta. Esto atentaría contra el PRS mismo, que rechaza hechos brutos. El tipo de explicación que el metafísico ideal busca y demanda ha de estar fundada en los conceptos implicados en ella. No puede ser un hecho bruto que trascienda tales conceptos: debe fluir con la misma necesidad que toda verdad conceptual, de modo que Y *explica* X en virtud de los conceptos Y y X (DELLA ROCCA 2003, p. 77). Esta

concepción racional de explicación es distintiva del PRS: algo es explicado cuando es concebido, cuando es hecho inteligible. Y un *explanandum* es hecho inteligible típicamente apelando a algo distinto de sí mismo, uno o más *explananda*. Para los efectos de este artículo, lo que me interesa destacar aquí es que *toda explicación, en tanto racional, es esencialmente relacional*.

Así entonces, tal como ha argumentado Della Rocca (2003, 2008, p. 8-9), el PRS tiene dos aspectos: primero, tal como señalé más arriba, *todo* es explicable, no hay hechos brutos; y segundo, todo es explicable en términos de su *inteligibilidad*. En un slogan: *ser es ser inteligible o concebible*.³ Y esto vale para propiedades filosóficamente tan centrales como existencia, identidad y causalidad. Así lo ejemplifica la siguiente forma de explicar existencia en términos de inteligibilidad, expresión típica del PRS en acción (DELLA ROCCA, 2003, p. 82-88; SPINOZA, E1p33): Conforme al PRS, sería un hecho bruto que tanto la existencia como la no existencia de X fuesen inteligibles. Pues si X fuese inteligible pero no existente, entonces la no existencia de X sería un hecho bruto. Y si X fuese ininteligible pero existente, entonces la existencia de X sería un hecho bruto. Es decir, conforme al PRS es imposible que tanto la existencia de X como la no existencia de X sean inteligibles. Por tanto, si X es inteligible, entonces X debe existir. Así, ser inteligible y existir son coextensivos. Y si son coextensivos, no hay razón por la cual no sean idénticos. Pues si fueran coextensivos pero distintos, entonces su diferencia sería un hecho bruto. Pero, conforme al PRS, diferencia e identidad numéricas tampoco son hechos brutos, sino hechos explicables en términos de discernibilidad e indiscernibilidad y, últimamente, en términos de inteligibilidad. De esta forma, una típica consecuencia del PRS se hace evidente: como no pueden haber cosas inteligibles inexistentes, posibilidad colapsa en inteligibilidad, e inteligibilidad colapsa en existencia. No hay hechos (objetos, estados de cosas, etc.) meramente posibles. Si algo es ininteligible, entonces es imposible; y si algo es inteligible, entonces es existente y, por tanto, necesariamente existente.

En consecuencia, para los efectos de este artículo podemos hacer nuestra la siguiente definición del PRS que ofrece Della Rocca: “[...] por cada cosa (objeto, estado de cosas, o lo que sea) que existe o se da, hay una explicación de su existencia, una razón de su existencia” (2010, p. 1), bajo el entendido que “una razón de su existencia” es equivalente a que la existencia de la cosa

³ Para los efectos de este artículo entenderé, tal como lo hace Della Rocca (2003), que “inteligible” es sinónimo de “concebible”.

sea inteligible, de modo que algo existe si y solo si es inteligible, y no existe si y solo si es ininteligible.

¿Qué es explicar algo en términos últimos? Entiendo que una *explicación* última es una *explicación metafísica guiada por el PRS*.

Una explicación *metafísica* es una explicación *constitutiva*, y, por tanto, distinta, en principio, a otras explicaciones paradigmáticas, a saber: *teleológicas*, *normativas*, y *causales* (DASGUPTA, 2016, p. 380-381). Una explicación metafísica responde a un *por qué X* que es mejor frasear como *en virtud de qué X*, o *en qué consiste X*, o *qué es realmente X*. Así, por ejemplo, si preguntamos *por qué hay una huelga*, una explicación causal respondería algo así: porque los dueños despidieron a varios trabajadores. Una explicación teleológica respondería algo así: porque los trabajadores buscan revertir la decisión de los empleadores. Y una explicación normativa respondería algo así: porque es el deber de todo trabajador unirse a otros trabajadores y hacer uso de la huelga si ella es necesaria para corregir una injusticia. Una explicación constitutiva, en cambio, espera decirnos en virtud de qué existe una huelga, o en qué consiste una huelga, o qué es realmente una huelga. Es decir, una explicación constitutiva respondería algo así: porque los trabajadores de la fábrica se rehúsan a trabajar, tienen bloqueada la entrada de la fábrica, y gritan y alzan carteles demandando la reincorporación de sus compañeros. En virtud de estos hechos es que hay una huelga.

Ahora, una explicación constitutiva guiada por el PRS no se conformará con cualquier hecho invocado como explicación, pues no tolera ningún hecho bruto. Buscará determinar en qué consiste, últimamente, una huelga. Una explicación constitutiva última Z es una explicación que satisface de tal manera al intelecto que la pregunta *en virtud de qué Z* ni siquiera puede plantearse con sentido frente a tal cosa. Este Z debe aparecer como algo “autoexplicatorio” sin ser un hecho bruto. Spinoza nuevamente da un ejemplo de lo que podría contar como la razón última por la cual, por ejemplo, algo no existe: “[...] la propia naturaleza de un círculo cuadrado indica la razón por la cual no existe, viz. porque encierra una contradicción [...]” (SPINOZA, E1p11d). Es decir, la razón de la inexistencia de un círculo cuadrado es, como señalé antes, porque se trata de una imposibilidad conceptual: su existencia es ininteligible y, por tanto, imposible.

Entiendo que la explicación metafísica guiada por el PRS es prioritaria a los otros tipos paradigmáticos de explicación, que la presuponen

al menos tácitamente. Si una persona curiosa recibe, por ejemplo, una explicación causal de la muerte de alguien, naturalmente preguntará lo que todo metafísico preguntaría en su lugar: en qué consiste, últimamente, la muerte de alguien; en qué consiste, últimamente, que algo cause algo. Así, la explicación causal (o teleológica, o normativa) parece presuponer una explicación constitutiva, y una explicación constitutiva parece presuponer una explicación constitutiva última.

Como se trata de una explicación guiada por el PRS es una explicación en términos de inteligibilidad. La explicación constitutiva en general espera tener la misma fuerza que una necesidad conceptual. Si la pregunta es *en virtud de qué X*, el metafísico buscará dar con un Z tal que el que Z sea el caso *determina metafísicamente* que X sea el caso con la misma fuerza con que la existencia de un hombre no casado determina la existencia de un soltero. Y la explicación constitutiva última en particular pretende dar con hechos últimos tales que, por un lado, no tenga sentido explicarlos, y que, por otro lado, expliquen todo el resto con la misma fuerza que una necesidad conceptual.

Lo anterior parece indicar que la explicación metafísica guiada por el PRS no es más que explicación en términos de fundación metafísica o *grounding*, tal como lo sugiere la abundante literatura que ha surgido en torno a esta forma básica de determinación metafísica (BLISS; TROGDON, 2016; FINE, 2001, 2012; ROSEN, 2010, 2015; SCHAFFER, 2009) y tal como lo han hecho ver algunos adherentes al PRS (DASGUPTA, 2016; DELLA ROCCA, 2014; MELAMED; LIN, 2018). No tengo problemas con entender que la explicación metafísica guiada por el PRS sea entendida como explicación en términos de *grounding*. Pero esto nos obliga a distanciarnos de la concepción estándar de *grounding*. Porque esta última suele entender, dogmáticamente, que *grounding* es una relación que: (i) Está bien fundada en hechos “fundamentales”. (ii) Relaciona solo hechos. (iii) Impone un orden parcial estricto sobre su dominio. (iv) Es primitiva. Pero, en directa oposición a las afirmaciones anteriores, el PRS nos obliga a: (i) Sostener que los hechos XX invocados como *grounds* últimos no pueden ser simplemente hechos ante los cuales la pregunta *en virtud de qué los XX* siga teniendo sentido. Pues esto equivaldría a aceptar hechos brutos y simplemente bautizarlos como “fundamentales”. Tales hechos han de tener un status radicalmente distinto al resto de los hechos, de modo que sean efectivamente merecedores de la etiqueta “autoexplicatorios”. Dasgupta (2016), por ejemplo, diferencia cualitativamente entre hechos aptos para ser fundados que tienen fundamento

(*hechos substantivos*), hechos aptos para ser fundados que no tienen fundamento (*hechos fundamentales*), y hechos no aptos para ser fundados (*hechos autónomos*). Solo estos últimos hechos serían autoexplicatorios. La literatura estándar en torno a *grounding*, en cambio, no hace esta distinción: simplemente declara que las cadenas de *grounding* han de terminar en algún punto, sin considerar si acaso la pregunta *en virtud de qué los XX* hace todavía sentido en dicho punto. (ii) No debemos restringir los relatos de la relación a *hechos* sin más, pues, conforme al PRS, toda cosa (objeto, estado de cosas, o lo que sea) es explicable, y no solo los hechos en sentido estricto. (iii) Debemos renunciar a la idea de que *grounding* imponga un orden parcial estricto sobre su dominio, pues hay suficientes contraejemplos que ponen en cuestión la idea de que *grounding* sea asimétrica, irreflexiva y transitiva (RODRIGUEZ-PEREYRA, 2015). En particular, no parece haber razón para excluir de la idea de explicación metafísica a las identificaciones o definiciones reales, tales como *Agua es H₂O*, sin más, pues ellas son explicatorias aunque no sean asimétricas ni irreflexivas (DORR, 2016; WILSON, 2014). Y no solo eso: para el metafísico que adhiere al PRS muchas veces las identidades y las esencias no son “autoexplicatorias” (*pace* DASGUPTA, 2016), pues son explicables en términos de su discernibilidad e inteligibilidad/concebibilidad. Así, de hecho, lo entendió Spinoza (MELAMED; LIN 2018, §2). (iv) Tal como lo exige el PRS, no podemos aceptar *grounding* como un hecho bruto sin más. En primer lugar, no parece haber razón para postular entidades fundadas cuando sus fundamentos, se supone, hacen todo el trabajo explicatorio (DELLA ROCCA, 2014). En segundo lugar, porque *grounding* no exhibe un carácter ostensiblemente autoexplicatorio. La abundante discusión sobre la naturaleza de *grounding* es prueba suficiente de lo anterior. En particular, no es claro qué explica que la relación de *grounding* sea explicatoria de ciertos hechos, esto es, no es claro cómo es que *grounding* relaciona sus relatos (ver sección 2).

Por lo anterior, prefiero abandonar la expresión “*grounding*”, y, en cambio, usar expresiones más neutrales, tales como “X es/existe en virtud de Y”, particularmente porque no pretendo excluir a las definiciones reales o identificaciones del ámbito de la explicación metafísica.

En principio, simpatizo con la idea de explicación metafísica guiada por el PRS en los términos expuestos, especialmente con la articulación que le ha dado Della Rocca (2003, 2008, 2010, 2012). No me queda otra alternativa. Primero, porque la alternativa según la cual todo es un hecho bruto, me parece, al menos en principio, extremadamente implausible, y dudo que sea

digna de ser abrazada sin antes explicar (!) en qué consiste precisamente y cuáles son sus implicancias. (Como veremos en la sección final, hay una forma de cualificar esta alternativa que la vuelve plausible e interesante.) Segundo, porque la posición intermedia, según la cual hay hechos explicables y hechos inexplicables, me parece altamente inestable, especialmente porque, como veremos en la sección 3, no parece haber una línea divisoria que, por razones de principio, sea capaz de separar lo explicable de lo no explicable. Puede ser un camino pragmáticamente aconsejable, pero un metafísico no deja trabajo inconcluso por razones puramente prudenciales. Finalmente, una vez aceptado que todo es explicable, esto es, el PRS, parece que no queda alternativa que optar por explicar todo últimamente. Pues una explicación parcial o aparente es solo *otro* hecho explicable con el que el metafísico se topa en el camino. Y si es explicable, entonces debe explicarlo. (Aunque también cualificaré esta alternativa en la sección final.)

Por cierto, es dudoso que el metafísico ideal haya tenido expresión histórica. Como veremos a continuación, ni siquiera Spinoza siguió el PRS hasta sus últimas consecuencias. En cierto sentido, Bradley llegó más lejos, pero también dejó mucho sin explicar y consideró varias cosas inexplicables (BRADLEY, 1935, p. 650). Esto es natural. Somos humanos. Podemos abrazar un ideal y no estar a la altura de ese ideal. ¿Pero qué explica el rechazo del ideal? ¿Qué explica el rechazo del PRS hoy? Aquí solo puedo esbozar algunas razones de tal rechazo. Supongo que en parte se debe al espíritu de los tiempos (post-Hume, post-Kant, post-Moore, post-Russell, post-Wittgenstein); en parte, porque parecen no haber buenos argumentos directos en favor del PRS mismo (no es claro que el PRS sea explicable (!)); y, finalmente, tal vez lo más importante, porque las consecuencias que parecen seguirse de una aplicación irrestricta del PRS despiertan naturalmente la sospecha de que el PRS no es una premisa digna de ser abrazada en primer lugar (BENNETT, 1984, cap. 5; RUSSELL, 1910; VAN INWAGEN, 2015, cap. 7). Tales consecuencias serían, por nombrar las más relevantes: identidad de los indiscernibles; necesitarismo radical; inexistencia de libre albedrío; colapso de lo posible, lo existente y lo concebible; existencia necesaria de un ser autoexplicatorio (Dios); y un monismo más radical que el de Spinoza: MR. No puedo hacerme cargo de todas estas consecuencias aquí. Solo me concentraré en explorar la última de ellas.

2 DEL PRS AL MONISMO RADICAL

Como adelanté, aunque pocos filósofos parecen acercarse a Spinoza en su amplia aplicación del PRS, hay un filósofo que a mi juicio lo aplicó, al menos con respecto a ciertas cuestiones, en términos más profundos. Me refiero a Bradley. Bradley aplicó el PRS a la idea misma de que una cosa podía hacerse inteligible en términos de sus relaciones con sus partes, su estructura, sus propiedades, o sus relaciones con otras cosas (y sus partes, sus estructuras, sus propiedades), pues él aplicó el PRS a la idea misma de relación y la consideró ininteligible. Es el argumento de Bradley, guiado por el PRS, el que parece llevarnos al MR. Pues Spinoza entendió que el Uno era inteligible por medio de sus múltiples atributos. Pero esto significa que substancia y atributos no son idénticos, y que, en consecuencia, hay una relación, al menos de diferencia, entre ellos. Pero si las relaciones son ininteligibles, entonces el monismo de Spinoza es ininteligible, y ha de ser sustituido por el MR.

Bradley esgrimió argumentos en contra de la idea misma de relación y del pluralismo que ella conlleva en diversos pasajes de su obra (BRADLEY, 1914, cap. IX; 1922, p. 96; 1930, caps. 2 y 3, y Apéndice B; 1935). De hecho, se trata más bien de una familia de argumentos. He aquí una reconstrucción de uno de ellos:

- (i) Si últimamente hay dos o más términos, entonces últimamente hay una o más relaciones.
- (ii) Las relaciones son últimamente inexplicables, pues son últimamente ininteligibles.
- (iii) Si las relaciones son últimamente inexplicables, pues son últimamente ininteligibles, entonces últimamente no existen.
- (iv) Luego, últimamente, hay un solo término, el Absoluto.

Todo parece descansar en las premisas (ii) y (iii) del argumento. La premisa (iii) es simplemente el PRS, que Bradley asume, al menos tácitamente, como un principio guía de su metafísica, en términos tanto destructivos como constructivos. En varias ocasiones Bradley se lamenta de no poder dar cuenta racional de las relaciones, de no poder hacerlas inteligibles y, por tanto, de considerarlas últimamente inexplicables. Y de su ininteligibilidad última infiere entonces su irrealidad o inexistencia última.

¿Pero por qué, según Bradley, las relaciones serían inexplicables? Porque precisamente no hay una explicación sobre cómo es que una relación relaciona sus términos. Y claramente una relación de hecho relacionando no es un hecho de aquellos que se presentan al intelecto como autoexplicatorios o como no aptos para ser explicados. El PRS nos obliga a buscar una explicación. El problema es que, cuando intentamos explicar cómo es que una relación relaciona sus términos, no encontramos una explicación.

En una de sus versiones (BRADLEY, 1930, cap. 2), el argumento de Bradley pone en cuestión la inteligibilidad de las relaciones por la vía de mostrar la inteligibilidad de la relación entre una cosa y su naturaleza, es decir, poniendo en jaque la idea misma de una identidad explicatoria o definición real. El dilema que subyace al argumento de Bradley es parecido al que encontramos en las reflexiones sobre la identidad que Wittgenstein hace en el *Tractatus* (WITTGENSTEIN, 5.5301, 5.5303, 5.534, 5.53), o en la paradoja del análisis que parece afectar las definiciones reales realizadas por Moore (LANGFORD, 1968). Así prefiere expresarlo Bradley: “Si predicas lo que es diferente, adscribes al sujeto lo que *no* es; y si predicas lo que *no* es diferente, no dices nada en absoluto”. (BRADLEY, 1930, p. 17). Los detalles de esta primera versión los he abordado en otro lugar (BRICEÑO, 2016), así es que ahora me concentraré en una segunda versión. En esta segunda versión (BRADLEY, 1930, cap. 3; 1935, p. 657-658), el argumento de Bradley se extiende en general en contra de la idea de cualidades en relación, y lo cierto es que sus razonamientos son aplicables a la idea misma de varios términos en relación, cualquiera sea la categoría ontológica de esos términos y de esa relación, pues basta con que se trate de entidades numéricamente distintas. El punto central de Bradley es que no parece haber salida: una relación está obligada a hacer dos cosas que parecen imposibles de combinar: unir dos términos y mantener su diversidad. Sucede que si las tomamos *sin* sus términos, las relaciones son ininteligibles; y si las tomamos *con* sus términos, también son ininteligibles.

Veamos. ¿Qué explica que Rxy ? Si tomamos a R como algo distinto, separado e independiente de x e y , esto es, si tomamos a R como algo totalmente externo a los términos, como algo que no altera su naturaleza, entonces evidentemente R no explica Rxy , pues si R no es nada para sus términos, entonces x e y realmente *no están relacionados* por R . Para Bradley (1930, p. 27),

[...] una relación que de alguna manera precipita términos que no estaban allí antes, o una relación que se puede mantener en algún sentido sin términos, [...], es realmente una frase sin sentido. Es, a mi juicio, una falsa abstracción, y algo que se contradice abiertamente a sí mismo.

Es decir, una relación externa es algo totalmente arbitrario, bruto, inexplicable. Una relación no puede ser una entidad libremente flotante: “[...] debe haber una razón por la que esto y eso aparecen juntos”, “[...] un cómo y un por qué” de toda particular relación (BRADLEY, 1930, p. 517, 521).

Pero, por otro lado, si apelamos a los términos de Rxy , es decir, si consideramos a R como siendo algo para x e y , como una relación en algún sentido fundada en sus términos, entonces no es explicable cómo es que de hecho los relaciona. Pues si R es también algo en sí, algo distinto de sus términos, entonces se hace necesario explicar cómo es que se relaciona con sus términos. Así, si la relación

[...] es algo para [sus términos], entonces claramente requeriremos de una nueva relación de conexión. Pues la relación difícilmente puede ser el mero adjetivo de uno o ambos de sus términos... Y, siendo algo ella misma, si ella misma no está en relación con sus términos, ¿de qué inteligible manera logrará ser algo para ellos? Pero aquí nuevamente nos vemos arrastrados hacia el remolino de un proceso desesperado, puesto que estamos obligados a avanzar, encontrando nuevas relaciones sin fin. (BRADLEY, 1930, p. 27-28. Énfasis en el original)

¿Por qué Bradley descarta que la relación pueda ser “el mero adjetivo de uno o ambos de sus términos”? Que no es el adjetivo de *uno* de ellos, es claro, pues si fuese así, no solo sería arbitrario que fuese de uno de ellos y no del otro, sino que obviamente no *los* relacionaría. ¿Pero acaso no es lo propio de una relación ser una propiedad de adicidad superior a 1, esto es, ser “el mero adjetivo de...ambos de sus términos”? Bradley no cree que esto último pueda ser defendido sin incurrir en una petición de principio, es decir, sin presuponer aquello que está en disputa: el poder de las relaciones para relacionar sus términos. Desde luego, si la relación es tomada como una propiedad a distribuir entre sus términos tomados individualmente, entonces nuevamente no parece haber relación entre ellos. Pero si la relación es tomada como una propiedad de sus términos tomados colectivamente, como un todo, entonces ya estamos presuponiendo que los términos en cuestión están relacionados, que coexisten de cierta manera, es decir, no es claro que estemos

frente a dos términos que no estuviesen *ya* relacionados—contra nuestra suposición inicial. La relación ahora parece ser una propiedad monádica que predicamos de un todo preexistente. Y si es así, el problema vuelve a surgir, pues ¿qué es la inherencia de una propiedad monádica en un todo si no una relación entre un todo y una propiedad monádica? En términos técnicos contemporáneos, el dilema es el siguiente: para que una relación relacione, es condición necesaria que esté instanciada en todos sus términos tomados colectivamente (una relación no instanciada evidentemente no relaciona: no es *nada* para sus términos). ¿Pero cómo es que instanciación puede explicar el que una relación relacione sus términos, si instanciación también es una relación que supuestamente relaciona sus términos?

Esquemáticamente:

¿Qué explica que Rxy ?

No: R

No: Rx

No: Ry

No: Rx, Ry

No: Rxy

¿ R' ?

¿Pero qué explica que $R'(Rxy)$?

Es en este punto donde obviamente nos enfrentamos al famoso regreso de Bradley: explicar cómo una relación relaciona sus términos nos lleva a postular relaciones infinitamente, sin que ninguna de ellas explique cómo es que de hecho relaciona sus términos. Lo cierto es que parecen haber otras alternativas, aunque igualmente insatisfactorias: (i) un regreso circular de relaciones: R' relaciona x e y en virtud de R , y R relaciona x e y en virtud de R' , *ad infinitum*; o (ii) un hecho bruto: R relaciona x e y (o R' relaciona R, x e y) porque los relaciona, esto es, usando la expresión de MacBride (2011, p. 170), porque tiene “*virtus relativa*”. En suma, cuando intentamos explicar cómo es que una relación relaciona sus términos enfrentamos una suerte de trilema de Agripa: o un regreso infinito, o un regreso circular, o un hecho bruto.

Nótese que es irrelevante si acaso la relación es más o menos externa, o más o menos interna. Es la idea misma de la realidad última de *cualquier* relación la que está en cuestión (BRADLEY, 1935, p. 643-646, 667-668). Ciertamente, la relación externa, en tanto presuntamente independiente de la naturaleza intrínseca de los relata, es obviamente más sospechosa. Y cierto, la relación interna, en tanto constitutiva o dependiente de sus términos, parece más cercana a la realidad. Pero estas tienen una naturaleza inestable: en tanto relaciones, afirman la distinción de sus relata; en tanto internas, la niegan (BRADLEY, 1914, p. 239-240, 1935, p. 643-645; CANDLISH, 2007, p. 159-161; HYLTON, 1990, p. 54-55); y lo cierto es que solo trasladan el problema de cómo es que una relación relaciona varios términos al interior de los términos, pues, tratándose de relaciones internas,

[los términos] deben ser, y deben *también* estar relacionad[o]s. Pero luego hay una diversidad que cae al interior de cada [término]. Cada un[o] tiene un doble carácter, como soportando y siendo constituid[o] por la relación. Puede ser tomado a la vez como condición y resultado, y la cuestión es cómo puede combinar esta variedad. (BRADLEY, 1930, p. 26. Énfasis en el original)

Nótese también que, a pesar de las maniobras de algunos (e.g., MAURIN, 2010; SIMONS, 1994), es irrelevante si acaso la relación en cuestión es un tropo o un universal. El argumento tampoco depende de que tomemos a las relaciones como substancias, como otros suponen (e.g., CANDLISH, 2007; HYLTON, 1990; WOLLHEIM, 1959). Si las relaciones son algo así como substancias, obviamente el regreso se gatilla; pero si son algo más etéreo, también: “Si tomas la conexión como una cosa sólida, debes mostrar, y no puedes mostrar, cómo es que los otros sólidos se le unen. Y, si la tomas como una suerte de medium o atmósfera insubstancial, no será ya una conexión.” (BRADLEY, 1930, p. 28). Lo cierto es que, como he argumentado en otro lugar, para que se gatille el regreso todo lo que se requiere es que busquemos unir, relacionar, entidades numéricamente distintas (BRICEÑO, 2016).

Nótese que términos y relaciones no son totalmente falsos o inexistentes; simplemente no son últimamente verdaderos, existentes o reales. Todo el aparatage conceptual de términos y relaciones es incluso necesario para efectos prácticos. Es necesario admitir la validez relativa de distinciones que presuponen relaciones, como las distinciones esencial/accidental, interna/

externa, sujeto/objeto, etc. Pero, últimamente, el aparatage conceptual de términos y relaciones, no sería más que una abstracción (violenta, viciosa, defectuosa) de una totalidad que trasciende términos y relaciones; una expresión inadecuada de una unidad supra-relacional: el Absoluto (BRADLEY, 1930, p. 125, 522, 667-668; CANDLISH, 2007, caps. 2 y 7; HYLTON, 1990, p. 55).

Nótese que inherencia o instanciación también está expuesta al argumento. Bradley fue, al menos en este sentido, más allá que Spinoza en su aplicación del PRS. Si inherencia es la relación entre una cosa y sus propiedades, entonces tal relación probaría la falsedad de cualquier MR. Pero Bradley fue enfático: “Simple inherencia, si es relacional, es a mi juicio autocontradictoria” (BRADLEY, 1935, p. 649; BRADLEY, 1935, p. 650, 671).

Y nótese, finalmente, que Russell, aunque se opuso a la conclusión de Bradley, estaba igualmente convencido de la relevancia e implicancias de la cuestión en disputa:

La cuestión de las relaciones es una de las más importantes que surge en filosofía, pues muchos otros problemas descansan sobre ella: monismo y pluralismo; la cuestión de si acaso hay algo totalmente verdadero excepto toda la verdad, o totalmente real excepto toda la realidad; idealismo y realismo, en algunas de sus formas; quizá la existencia misma de la filosofía como una disciplina distinta de la ciencia [...]. (RUSSELL, 1956, p. 333)

Asimismo, en una de sus varias polémicas, Russell también dio con el diagnóstico correcto sobre la premisa subyacente al argumento de Bradley en contra de las relaciones:

Esta opinión [i.e., que Rxy no puede simplemente ser un hecho “fortuito”] me parece que descansa sobre alguna *ley de razón suficiente*, algún deseo de mostrar que toda verdad es “necesaria”. Tiendo a pensar que buena parte de mi desacuerdo con el Sr. Bradley descansa sobre la noción de “necesidad” [...] me parece que fundamentalmente las verdades son meramente verdaderas de hecho, y que la búsqueda por una “razón suficiente” es errada. (RUSSELL, 1910, p. 374; énfasis agregado)

Bradley (1930, p. 29) concluye el capítulo 3 de *Appearance and Reality* con las siguientes palabras:

El lector que ha seguido y ha captado el principio de este capítulo, tendrá poca necesidad de gastar su tiempo en los que vienen. Habrá visto

que nuestra experiencia, cuando es relacional, no es verdadera; y habrá condenado, casi sin una audiencia, la gran masa de los fenómenos.

Y Bradley está en lo cierto. Si su argumento es correcto, entonces toda concepción relacional de la realidad es últimamente falsa. Pues si últimamente no hay relaciones, entonces últimamente no hay causalidad, ni pluralismo, ni inherencia, ni tiempo, ni cambio, ni espacio, ni distinción entre sujeto y objeto, ni hechos que fundan otros hechos, etc. Últimamente, solo nos queda el MR. Todo esto es intuitivamente chocante. No es extraño que Russell y Moore se hayan rebelado justamente contra una filosofía que dejaba en el suelo todo fragmento de conocimiento que forma parte del sentido común y de la ciencia. ¿Qué hacer?

3 PLURALISMO BRUTO, ARGUMENTOS DE EXPLICABILIDAD Y PRS

Si el MR efectivamente se sigue de una aplicación irrestricta del PRS, entonces tal vez esa consecuencia sea precisamente una razón para rechazar el PRS y abrazar la idea según la cual, últimamente, hay relaciones y pluralismo, y esto es simplemente un hecho bruto. Así, al parecer, razonan Russell (1910) y van Inwagen (2015, p. 44) cuando aceptan, contra Bradley, la existencia real o última de relaciones y de pluralismo como hechos brutos. Se trata de una intuición firme: uno podría decir que un argumento que tiene como consecuencia el MR es un mal argumento, precisamente porque el MR es intuitivamente implausible. Y el argumento de Bradley parece plausible, salvo en lo que respecta a la idea de que tiene que haber una explicación por la cual dos o más términos se encuentran R-relacionados. Y esta idea no es más que el PRS. ¿Cuál es el punto entonces de incluir esta premisa—el PRS? ¿Por qué aceptar la demanda por explicar cómo es que las relaciones relacionan? Bien podríamos decir que hay varias cosas, y que las relaciones las relacionan porque las relacionan; que la realidad, últimamente, es una pluralidad de entidades relacionadas. Punto. Este es un hecho bruto, inexplicable. Es decir, no hay razón para aceptar la premisa subyacente en el argumento monista: el PRS mismo. El pluralismo y las relaciones tendrían status mooreano.

Esta posición sería plausible si no existiera un argumento directo en favor del PRS, pues sería una intuición más fuerte operando en contra de una intuición más débil. Pero Della Rocca (2010) ha ofrecido un argumento independiente en favor del PRS, que paso a discutir a continuación.

Los filósofos aceptan argumentos de explicabilidad y, en consecuencia, entienden que muchas demandas por explicación son legítimas. Un argumento de explicabilidad tiene la siguiente estructura:

- (i) Si X no es en virtud de algo, entonces X es inexplicable.
- (ii) Pero X no es inexplicable.
- (iii) Luego, X es en virtud de algo.

Los filósofos, al aceptar muchos argumentos de explicabilidad, presuponen que un rasgo problemático del mundo es explicado por algún rasgo menos problemático; que un rasgo superficial o aparente es explicado por un rasgo más profundo o real. Así, se aceptan como legítimas las demandas de explicación cuando el valor de X es, por ejemplo: referencia, concepto, persona, modalidad, semejanza, composición, conciencia, disposiciones, causalidad, leyes de la naturaleza, cambio, conocimiento, justicia, belleza, felicidad, amor, etc. Por cierto, que la práctica totalidad de los filósofos acepte al menos algún argumento de explicabilidad no habla en favor de un determinado tipo de explicación por sobre otro. Tampoco nos habla en favor del PRS mismo, pues aceptar, por ejemplo, un argumento de explicabilidad para la causalidad es compatible con rechazar un argumento de explicabilidad para la conciencia y, por tanto, compatible con un rechazo del PRS.

Pero la aceptación de argumentos de explicabilidad locales sí introduce cierta presión intuitiva que apunta en el sentido del PRS. El filósofo que acepta algunos argumentos de explicabilidad, pero que rechaza el PRS, se ve enfrentado a la siguiente pregunta: ¿por qué razón rechaza ciertos argumentos de explicabilidad y acepta otros? Dicho filósofo podría responder diciendo que la línea que divide argumentos de explicabilidad aceptables e inaceptables es arbitraria: simplemente otro hecho bruto más entre varios. Y al hacerlo así no elude cuestión alguna. Asimismo, suponer que uno debe dar una razón para dividir buenos y malos argumentos de explicabilidad es entender que otra demanda local de explicabilidad es legítima—y no supone adherir al PRS.

¿Pero qué sucede si a ese filósofo lo enfrentamos al siguiente argumento de explicabilidad? Tal como podemos demandar una explicación de causalidad (referencia, concepto, persona, modalidad, etc.), entonces parece legítimo demandar una explicación por la existencia de las cosas. ¿En virtud de qué las cosas que existen, existen? ¿Qué explica que *esto* y *eso* sean casos de existencia?

- (i) Si la existencia de cada cosa no es en virtud de algo, entonces la existencia de cada cosa es inexplicable.
- (ii) Pero la existencia de cada cosa no es inexplicable.
- (iii) Luego, la existencia de cada cosa es en virtud de algo.

Es decir, a partir de la aceptación de varios argumentos de explicabilidad locales es posible generar presión intuitiva para aceptar un argumento de explicabilidad relativo a la existencia, salvo que uno pueda trazar una línea divisoria entre este caso y los otros. Pero el caso de la existencia hace ahora urgente la necesidad de trazar una línea no arbitraria, no bruta, entre argumentos de explicabilidad aceptables y no aceptables, pues la aceptación del argumento de explicabilidad para el caso de la existencia nos compromete directamente con el PRS. De hecho, demandar una explicación por la existencia de cada cosa no es otra cosa que el PRS. Este es el punto central del argumento de Della Rocca (2010).

Entonces solo parecen existir tres opciones: (i) aceptar todos los argumentos de explicabilidad; (ii) rechazar todos los argumentos de explicabilidad; o (iii) aceptar algunos y rechazar otros argumentos de explicabilidad. La opción (i) equivale a aceptar el PRS, pues aceptar todos los argumentos de explicabilidad implica aceptar el argumento de explicabilidad de la existencia, y aceptar el argumento de explicabilidad de la existencia no es otra cosa que aceptar el PRS. La opción (ii) es poco plausible, pues todos, incluso los no filósofos, somos receptivos a algún argumento de explicabilidad. (Sin embargo, diré algo más sobre esta opción en la sección final, pues creo que hay una versión interesante de ella y porque creo que es una opción más estable que (iii).) La opción (iii) obliga a trazar una línea entre argumentos de explicabilidad aceptables y no aceptables. Esta línea tiene que dejar el argumento de la explicabilidad de la existencia en el lado de los argumentos inaceptables. Esta línea ya no puede ser arbitraria, pues apelar a una línea arbitraria es apelar a un hecho bruto. Y apelar a un hecho bruto es presuponer que el PRS es falso. El problema es que presuponer tal cosa *ahora sí* que es eludir la cuestión de fondo. Mientras que un argumento de explicabilidad local como el relativo a la causalidad podía ser rechazado apelando a una línea divisoria arbitraria sin eludir la cuestión de fondo, ahora, cuando lo que enfrentamos es directamente un argumento de explicabilidad relativo a la existencia, este no puede ser rechazado apelando a una línea divisoria

arbitraria sin eludir la cuestión de fondo, pues el argumento de explicabilidad de la existencia es un argumento directo en favor del PRS.

He aquí un posible criterio demarcatorio no arbitrario. Nada absolutamente simple puede ser explicado. ¿Pero qué es algo absolutamente simple? Algo no condicionado ni intrínseca ni extrínsecamente, algo sin estructura interna ni externa, algo que simplemente *es*. ¡Pero esto se parece al Uno de Parménides! Este criterio puede ser no arbitrario, pero parece conceder el punto al monista radical. Y, como vimos, el MR parece ser consecuencia del PRS. Pero toda la idea de buscar una línea divisoria no arbitraria entre argumentos de explicabilidad aceptables y no aceptables era encontrar una línea que nos permitiera rechazar el PRS para así poder rechazar el MR.

Una vez hecho el argumento directo en favor del PRS, ¿es posible apelar a intuiciones ahora para rechazar el argumento de Bradley contra las relaciones, tal como lo hacen Russell y van Inwagen? Ya no. Ciertamente es legítimo apelar a intuiciones pluralistas para rechazar el argumento monista de Bradley, pues en este argumento el PRS figura como premisa asumida. Pero ahora, después de que el argumento de la explicabilidad de la existencia ha sido planteado, que no es otra cosa que un argumento en favor del PRS, uno no puede rechazar el argumento monista simplemente asumiendo intuitivamente que el PRS es falso. Ahora el pluralista ha de dar una razón positiva para tratar el argumento de la explicabilidad de la existencia de modo diferente, ha de trazar una línea no arbitraria que permita separar el argumento de la explicabilidad de la existencia de los demás argumentos de explicabilidad y distinguirlo como un mal argumento. La intuición pluralista ha sido directamente desafiada. El argumento de Della Rocca (2010) demuestra que la presión intuitiva de argumentos de explicabilidad locales nos ha llevado a aceptar el argumento de explicabilidad de la existencia, esto es, a aceptar el PRS mismo. Y si hay un argumento en favor del PRS, entonces es un argumento en apoyo de la premisa central del argumento monista de Bradley. Y ahora, una vez que este argumento monista es desplegado, la intuición en contra del PRS no puede ser esgrimida sin más. Sería simplemente eludir la cuestión. La carga de la prueba se ha invertido.

CONSIDERACIONES FINALES: RESCATANDO AL PRS DE SÍ MISMO

Si la aceptación intuitiva de pluralismo y relaciones como hechos brutos últimos no es viable frente a un argumento directo en favor del PRS, ¿significa

entonces que debemos aceptar el MR de Bradley como consecuencia necesaria del PRS? Depende. ¿Qué entendemos por MR? Si seguimos a Schaffer (2010), podemos distinguir entre dos tipos básicos de monismo: Monismo Existencial (ME) y Monismo Prioritario (MP). Sin entrar en detalles, el ME sostiene que solo *existe realmente* una cosa, el Uno, y toda distinción al interior de él sería una *mera ficción*, *mera ilusión* o *mera apariencia*. En cambio, el MP acepta la *real* existencia de una sola cosa fundamental, el Uno, y la *real* existencia de muchas otras cosas. Tanto el Uno como cada una de sus partes propias son igualmente reales, pero solo el Uno es fundamental: lo múltiple está metafísicamente fundado (*grounded*) en el Uno.

El monismo de Bradley ciertamente no es un MP. Bradley, guiado por el PRS, rechaza la realidad última de toda relación y pluralismo. Entonces el Uno de Bradley, el Absoluto, es una unidad donde, últimamente, no hay distinciones reales. Se acerca claramente más al Uno de Parménides y, por tanto, a lo que Schaffer llama ME. ¿Significa esto que la existencia del Uno excluye la existencia de relaciones, pluralidad, distinciones? Las distinciones de Schaffer no hacen justicia a la metafísica de Bradley, pues ni el ME ni el MP aceptan la idea de *grados de existencia*. Mientras el primero afirma la real existencia exclusiva del Uno, el segundo afirma la real existencia de varias cosas, aunque reconoce a una de ellas como fundamental y a las otras como fundadas. Pero, en cualquiera de las dos posiciones, algo existe o no existe, y punto. No hay términos medios. En contraste, para Bradley, las relaciones, si bien no son última o *realmente* existentes, sí tienen distintos *grados de existencia*, pues son apariencias, y las apariencias admiten distintos grados de realidad (BRADLEY, 1930, p. 318). Sucede que a la metafísica de Bradley subyacen las siguientes ideas centrales (COLLINGWOOD, 2005, p. 238-245; WOLLHEIM, 1959, cap. 5): (i) hay una Realidad, el Absoluto, que es una unidad omnicompreensiva, consistente y supra-relacional; (ii) hay apariencias que no pueden ser últimamente reales, pues son últimamente inexplicables, ininteligibles o autocontradictorias; (iii) estas apariencias nunca son *meras* apariencias, pues de algún modo pertenecen y cualifican a la Realidad: la Realidad se manifiesta a través de ellas en mayor o menor grado. Es decir, si bien ninguna relación es últimamente real, pues ninguna es últimamente explicable, de ahí no se sigue que no existan sin más. Así, por ejemplo, las relaciones internas, en general, serían más cercanas a la realidad que las relaciones externas. Es esta doctrina la que hace difícil clasificar el monismo de Bradley como un ME o como un MP. Según Bradley, que existen relaciones no es algo absolutamente falso, sino relativamente falso y relativamente verdadero, pues su existencia no es

una cuestión de todo o nada. De hecho, es el mismo PRS el que nos obliga a relativizar existencia a explicabilidad, y a entender explicabilidad en términos de inteligibilidad. Y la explicabilidad (inteligibilidad) de algo también parece ser una cuestión de grados: mientras más explicable (inteligible) algo, más existente; mientras menos explicable (inteligible), menos existente. Solo el Absoluto existiría última o realmente.

Ahora bien, ¿es consistente la posición de Bradley? Me parece que no. Está cruzada por una tensión interna que se sigue de esas mismas ideas centrales que subyacen a su metafísica. Dicha tensión ha sido bien identificada por Blanshard (1984, p. 225-226). Bradley dice expresamente que todo fenómeno relacional es últimamente ininteligible y, por tanto, pertenece a las apariencias. Se supone entonces que las relaciones están llamadas a ser trascendidas por esa unidad supra-relacional que es el Absoluto. ¿Pero están o no incluidas las relaciones en el Absoluto? Si están incluidas tal como las entendemos en el pensamiento racional, i.e., relacional, entonces el Absoluto no es la unidad supra-relacional que se supone que es, pues queda contaminado del carácter relacional del pensamiento racional. Si, por otro lado, las relaciones, tal como las entendemos en el pensamiento racional (i.e., relacional), están excluidas del Absoluto, entonces el Absoluto no es omnicompreensivo como se supone que es, pues incluso las *meras* ficciones, *meras* ilusiones o *meras* apariencias que serían entonces las relaciones son parte de la existencia. Esta última posición equivaldría a reconocer una distinción real entre apariencia y realidad, y dejar a las relaciones del lado de las apariencias y al Absoluto del lado de la realidad supra-relacional, ambas dimensiones mediadas, seguramente, por—¿qué más?!—una relación. Es decir, la existencia de un Absoluto, de algo últimamente real de carácter supra-relacional y omnicompreensivo es inconsistente con la existencia meramente aparente de relaciones: o es omnicompreensivo, y entonces no es supra-relacional; o es supra-relacional, y entonces no es omnicompreensivo.

Algunos tienden a ver en la posición de Bradley una posición parecida a la que muestra Wittgenstein al final del *Tractatus* (e.g., DELLA ROCCA, 2012, p. 26). El ascenso al Absoluto sería por la vía relacional, pues todo pensamiento discursivo o racional es relacional. Pero esta vía sería una escalera que debiésemos arrojar después de haber subido por ella. Llegaríamos al Absoluto, a la unidad omnicompreensiva, autoconsistente y supra-relacional, por medio de una serie de peldaños últimamente ininteligibles. La contemplación del Absoluto sería parecida a una experiencia mística, imposible de articular

conceptualmente en la medida que toda articulación conceptual está infectada del aparataje de relaciones, distinciones y términos. Pero este camino no es satisfactorio. No es posible aceptar lo que vemos tras haber ascendido por esa escalera y, al mismo, tiempo despreciar la escalera. Si ella nos permitió subir y ver la realidad, entonces ella no es ilusoria. Si ella es ilusoria, entonces mal nos puede permitir ascender realmente (BLANSHARD, 1984, p. 224).

El punto más crítico de la posición de Bradley es que su Absoluto es inconsistente con la ruta que supuestamente nos llevó hasta él: el PRS. Pues, si todo es explicable, y la medida de la existencia de algo está dada por su explicabilidad (inteligibilidad), y toda explicación es *esencialmente relacional*— i.e., es un meterse entre la cosa y sus propiedades e iluminar la cosa por medio de sus propiedades—, entonces el Absoluto, como unidad no relacional o supra-relacional no es explicable (inteligible). Y si no es explicable (inteligible), entonces, conforme al PRS mismo, no puede ser real, no puede existir. Es decir, pareciera ser que una aplicación irrestricta del PRS nos conduce a un MR, pero un MR no es compatible con el PRS. Enfrentamos un dilema: o nos aferramos al PRS, y entonces abandonamos o trascendemos el MR; o abrazamos el MR, y entonces abandonamos el PRS. El problema es que una aplicación irrestricta del PRS parece traer consigo una refutación del PRS mismo. Pues, según el argumento de Bradley, la idea misma de explicación, *qua* relacional, sería últimamente inexplicable (ininteligible) y, por tanto, últimamente inexistente. El argumento de Bradley afecta a la idea misma de explicación subyacente en el PRS, pues pone en cuestión la inteligibilidad del poder dar cuenta de una cosa en términos distintos a la cosa misma.

¿Qué queda entonces? Recordemos que según el PRS todo es explicable. Y una explicación, algo que hace inteligible algo, es inherentemente relacional. Si el PRS es nuestra guía, entonces me parece que estamos obligados a sostener lo siguiente: nada es explicable en términos últimos, porque toda explicación es inherentemente relacional, y las relaciones no son explicables en términos últimos. Y como la existencia de algo es función de su explicabilidad (inteligibilidad), entonces nada existe en términos últimos. Esto vale también para el mismo PRS. Una metafísica racional nos fuerza a optar por el cuerno que nos llama a abrazar el PRS y a abandonar o trascender el MR.

Ahora, una vez removida la idea de que algo exista en términos últimos, no es claro que la idea de grados de existencia siga teniendo sentido. ¿Más o menos existente *con respecto a que?* Sucede algo análogo a lo que sucede cuando, rechazando la idea del metafísico fundacionista, rechazamos la idea

de que un objeto de tamaño medio tenga que estar últimamente fundado en átomos mereológicos o en todos maximales (BOHN, 2009; SCHAFFER, 2003, 2010). Removidas esas cotas inferiores y superiores, todo objeto aparece como igualmente respetable y real. Sí resulta claro que toda existencia parece condicionada: una cosa existe en tanto explicable por otras cosas. Por decirlo de otra forma, se supone que para Bradley todo fenómeno relacional pertenece a las apariencias porque no es últimamente inteligible o explicable. En contraste con esas apariencias está el Absoluto, la unidad omnicomprensiva, autoconsistente y supra-relacional a partir de la cual uno puede medir la cercanía o lejanía de una determinada apariencia para asignarle un mayor o menor grado de existencia. ¿Pero qué sucede después de que hemos removido el Absoluto, justamente por ser ininteligible? No solo hemos removido el punto que lograba determinar los mayores o menores grados de existencia, sino que hemos rechazado la distinción última entre apariencia y realidad, entre existencia y existencia última o real. ¿Significa esto que todo es aparente? Bueno, pero si no hay realidad última que haga sentido de la dicotomía, entonces no ganamos mucho usando esa palabra. Bien podríamos decir que todo es real, aunque nada es últimamente real. Una vez rechazada la distinción apariencia/realidad, o existencia/existencia-última, sucede que el PRS y la posición según la cual nada es explicable también colapsan en una sola si es que en el primer caso introducimos la cualificación “relativamente” o “hasta cierto punto”, y en el segundo caso introducimos la cualificación “absolutamente” o “últimamente”, de modo que podemos aceptar la siguiente definición cualificada del PRS — que podemos llamar PRS*: Todo es explicable (inteligible) *relativamente*. En consecuencia, no existe el Absoluto, pues como la existencia de algo es función de su explicabilidad (inteligibilidad), y toda explicación es esencialmente relacional, todo tiene una existencia condicionada. Como puede apreciarse, el PRS* es compatible con la posición según la cual nada es explicable *en términos* últimos o *absolutos*, pues, como la existencia de algo es función de su explicabilidad (inteligibilidad), y toda explicación es esencialmente relacional, nada tiene una existencia incondicionada, última o absoluta. La existencia de cualquier entidad es relativa a la existencia de otra entidad.

Hemos llegado a una conclusión que Bradley calificó como “monstruosa”, aunque reconoció que no sabía cómo enfrentar, pues se trata de una conclusión que niega la existencia de la unidad supra-relacional que es el Absoluto, que Bradley consideraba la realidad última o incondicionada, la precondition y el resultado de todo (BRADLEY, 1935, p. 650, 671). Pero es una conclusión que me parece del todo cercana a la que abrazó de

buena gana Nāgārjuna, quien negó el supuesto sobre el cual Bradley operaba: que las cosas tienen una naturaleza última que explica lo que ellas son manifestamente. Nāgārjuna abrazó una metafísica de la vacuidad (*śūnyatā*). Todo es y es de muchas maneras, pero nada tiene naturaleza última o real: las cosas carecen de *svabhāva* (GARFIELD, 1995; SIDERITS; KATSURA, 2013; WESTERHOFF, 2009). Y lo que vale para todas las cosas vale también para el PRS, que deviene, por tanto, en el PRS*. Es difícil dar una explicación de lo que esta metafísica es, precisamente porque ella también reclama para sí misma la carencia de naturaleza última. Tal como lo hace la teología negativa con Dios, la metafísica de la vacuidad solo admite definición por la vía de la negación. Así, abrazar la metafísica de la vacuidad *no es* sostener una suerte de idealismo, proyectivismo, nominalismo o ficcionalismo con respecto a la naturaleza última de las cosas; *no es* sostener que las cosas tienen, últimamente, una naturaleza simple; *no es* sostener que la realidad tiene una estructura última *gunky* o infinitamente divisible; *no es* sostener que la realidad, últimamente, es solo relaciones, como un estructuralista óntico lo haría; *no es* sostener que la realidad es, últimamente, una; *no es* sostener que la realidad es, últimamente, múltiple; etc. Pues la realidad carece de naturaleza última. Las cosas están vacías de naturaleza última. Y decir esto no equivale a asignarles una naturaleza última inusual.⁴

BRICEÑO, S. Monism, relations, and the limits of metaphysical explanation. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 1, p. 385-410, Jan./Mar., 2021.

Abstract: My aim in this paper is to explore the limits of a conception of metaphysical explanation based on the Principle of Sufficient Reason (PSR). For this purpose, I will focus on one of the alleged counter-intuitive consequences of an unrestricted application of the PSR, namely: Radical Monism. First, I will articulate such a conception of metaphysical explanation. Then, I will explain how it is that from a famous argument that rests on the PSR (i.e., Bradley's regress) Radical Monism indeed seems to follow. Right away, I will argue against the natural reaction that such argument triggers, namely: that

⁴ Hay muchas posibles objeciones contra esta metafísica de la vacuidad, entre ellas: que la postura se ve afectada por regresos infinitos de dependencia que la harían colapsar en una suerte de nihilismo ontológico; y que la postura sería auto-refutatoria o contradictoria. Defender la metafísica de la vacuidad de tales objeciones excede con creces las pretensiones de este artículo. A pesar de no estar de acuerdo del todo con su interpretación de la vacuidad, puedo remitir al lector a PRIEST (2014, caps. 11 y 12), quien ha dado contundentes respuestas a tales cuestiones.

we shall accept pluralism and relations as brute facts. Finally, I will sketch a qualified version of the PSR that allows us to avoid Radical Monism without compromising the essential content of the PSR.

Keywords: Principle of Sufficient Reason. Monism. Relations. Bradley's regress. Emptiness.

REFERENCIAS

- BENNETT, J. **A Study of Spinoza's Ethics**. Indianapolis, IN: Hackett, 1984.
- BLANSHARD, B. Bradley on relations. *In*: MANSER, A.; STOCK, G. **The Philosophy of F. H. Bradley**. Oxford: Oxford University Press, 1984. p. 211-226.
- BLISS, R.; TROGDON, K. Metaphysical grounding. *In*: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2016 Edition), ed. E. Zalta, URL = Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/grounding/>, 2016. Acesso: 15 jul. 2020.
- BOHN, E. Must there be a top level? **The Philosophical Quarterly**, v. 59, p. 235, p. 193-201, 2009.
- BRADLEY, F. H. **Essays on Truth and Reality**. Oxford: Oxford University Press, 1914.
- BRADLEY, F. H. **Principles of Logic**. V. I. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1922.
- BRADLEY, F. H. **Appearance and Reality**. 2. ed. 9. imp. Oxford: Oxford University Press, 1930.
- BRADLEY, F. H. Relations. *In*: **Collected Essays**. V. II. Oxford: Oxford University Press, 1935. p. 628-676.
- BRICEÑO, S. El regreso de Bradley y el problema de la unidad-compleja: ¿tropos al rescate? **Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía**, v. 48, n. 143, p. 47-75, 2016.
- CANDLISH, S. **The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth-Century Philosophy**. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2007.
- COLLINGWOOD, R. G. **An Essay on Philosophical Method**. Ed. J. Connelly y G. D'Oro. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- DASGUPTA, S. Metaphysical rationalism. **Noûs**, v. 50, n. 2, p. 379-418, 2016.
- DELLA ROCCA, M. A Rationalist Manifesto: Spinoza and the Principle of Sufficient Reason. **Philosophical Topics**, v. 31, n. 1/2, p. 75-93, 2003.
- DELLA ROCCA, M. **Spinoza**. London: Routledge, 2008.
- DELLA ROCCA, M. PSR. **Philosophers' Imprint**, v. 10, n. 7, p. 1-13, 2010.
- DELLA ROCCA, M. Rationalism, idealism, monism, and beyond. *In*: FÖRSTER, E. MELAMED, Y (dir.) **Spinoza and German Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 5-26.

- DELLA ROCCA, M. Razing structures to the ground. **Analytic Philosophy**, v. 55, n. 3, p. 276-294, 2014.
- DORR, C. To be F is to be G. **Philosophical Perspectives**, v. 30, p. 39-134, 2016.
- FINE, K. The question of realism. **Philosophers' Imprint**, v. 1, n. 1, p. 1-30, 2001.
- FINE, K. A guide to ground. In: CORREIA, F.; SCHNIEDER, B. (ed.). **Metaphysical Grounding**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 37-80.
- GARFIELD, J. **The Fundamental Wisdom of the Middle Way**: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- HYLTON, P. **Russell, Idealism, and the Emergence of Analytical Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- LANGFORD, C. H. Moore's notion of analysis. In: SCHILPP, P. A. (ed.) **The Philosophy of G. E. Moore**. La Salle, IL: Open Court, 1968. p. 319-342.
- MACBRIDE, F. Relations and truthmaking. **Proceedings of the Aristotelian Society** v. 111, n. 1, p. 161-179, 2011.
- MAURIN, A.-S. Trope theory and the Bradley regress. **Philosophy Compass**, v. 7, n. 11, p. 794-807, 2010.
- MELAMED, Y.; LIN, M. Principle of sufficient reason. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2018 Edition), ed. E. Zalta, Disponible en: URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/sufficient-reason/>, 2018. Acceso en: 15 jul. 2020.
- PRIEST, G. **Beyond the Limits of Thought**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- PRIEST, G. **One**: Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- PRUSS, A. **The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- RODRIGUEZ-PEREYRA, G. Grounding is not a strict order. **Journal of the American Philosophical Association**, v. 1, n. 3, p. 517-534, 2015.
- ROSEN, G. Metaphysical dependence: grounding and reduction. In: HALE, B.; HOFFMANN, A. (ed.). **Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 109-135.
- ROSEN, G. Real definition. **Analytic Philosophy**, v. 56, n. 3, p. 189-209, 2015.
- RUSSELL, B. Some explanations in reply to Mr. Bradley. **Mind**, v. 19, n. 1, p. 373-378, 1910.
- RUSSELL, B. Logical atomism. In: RUSSELL, B. **Logic and Knowledge**. London: George Allen and Unwin, 1956. p. 321-343.

SCHAFFER, J. Is there a fundamental level? **Noûs**, v. 37, n. 3, p. 498-517, 2003.

SCHAFFER, J. On what grounds what. *In*: CHALMERS, D.; MANLEY, D.; WASSERMAN, R. (ed.). **Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology**. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 347-383.

SCHAFFER, J. Monism: the priority of the whole. **Philosophical Review**, v. 119, n. 1, p. 31-76, 2010.

SIDERITS, M.; S. KATSURA. **Nāgārjuna's Middle Way**. Somerville, MA: Wisdom, 2013.

SIMONS, P. Particulars in particular clothing: three trope theories of substance. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 54, n. 3, p. 553-575, 1994.

SPINOZA, B. Ethics. *In*: CURLEY, E. (ed.) **The Collected Writings of Spinoza**. V. II, Princeton: Princeton University Press, 1985.

VAN INWAGEN, P. **Metaphysics**. 4. ed. Boulder, CO: Westview Press, 2015.

WESTERHOFF, J. **Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

WILSON, J. No work for a theory of grounding. **Inquiry**, v. 57, p. 535-579, 2014.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. D. F. Pears y B. F. McGuinness. London: Routledge, 2002.

WOLLHEIM, R. F. H. **Bradley**. Penguin Books, 1959.

ZIMMERMAN, D. W. Prologue: Metaphysics after the Twentieth Century. *In*:

ZIMMERMAN, D. W. (ed.). **Oxford Studies in Metaphysics**. V. 1, Oxford: Oxford University Press, 2004. pp. ix-xxii.

Recebido: 30/10/2019

Accito: 04/7/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO

MONISMO, RELACIONES, Y LOS LÍMITES DE LA EXPLICACIÓN
METAFÍSICAMarcos Amatucci¹

Referência do artigo comentado: BRICEÑO, S. O. Monismo, relaciones, y los límites de la explicación metafísica. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 1, p. 385-410, 2021.

A generoso convite do editor da *Trans/Form/Ação*, teço meus comentários ao estimulante artigo de Briceño. Não se trata aqui de discutir monismo versus pluralismo, idealismo versus realismo ou Bradley versus Russell e suas tradições. Isso foi feito por mãos mais competentes, em diversos locais; o mais recente que me ocorre é *The Russell/Bradley dispute*, de Steward Candlish (2016).

O que farei aqui será recuperar algumas questões envolvidas no tema monismo-pluralismo, principalmente no que diz respeito ao rompimento de Russell com o primeiro e a adoção do último, na virada do século XIX para o XX. Conforme argumento em meu livro sobre essa fase de Russell (AMATUCCI, no prelo), a questão das relações esteve no centro desse rompimento, e a decisão que Russell tomou foi para ele difícil, na ocasião. Em seu artigo “A classificação das relações” (RUSSELL, 1899), lido para a Sociedade Aristotélica, em 1899, Russell finalmente acede ao pluralismo, definindo a

¹ Escola Superior de Propaganda e Marketing de São Paulo, São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-4658-0779> E-mail: marcosamatucci@espm.br

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n1.30.p411>



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

relação como um tipo de predicação, ao mesmo tempo que reconhece que o problema do retorno infinito apontado por Bradley fica aberto. Portanto, decide trocar um problema por outro. Qual problema Russell preferiu trocar pelo regresso infinito?

Russell (1899) começou o que seria um projeto de longo prazo, uma “enciclopédia dialética das ciências” (conhecido como projeto Tiergarten, pois teve essa ideia passeando naquele parque). Era um projeto hegeliano, fortemente influenciado por Bradley e por McTaggart, cuja ideia consistia em percorrer as ciências uma a uma, eliminando as contradições possíveis de serem eliminadas, e tratando as contradições inevitáveis com uma “transição dialética” de uma ciência para a seguinte. As contradições evitáveis seriam aquelas decorrentes de erros de análise, resolvíveis por uma filosofia crítica da ciência; e as inevitáveis seriam aquelas naturais da limitação de visão de cada ciência – porque as ciências individuais não poderiam abarcar o Absoluto, sendo bradleyrianamente abstrações autocontraditórias. A divergência entre McTaggart e Bradley é que, para este, o Absoluto é inatingível pela mente humana, enquanto para McTaggart – e para Russell –, haveria jeito de abarcá-lo, através de um trabalho como essa enciclopédia.

Russell começaria com a Lógica, a Matemática, a Geometria, depois a Física e a Psicologia, e deveria acabar por concluir (suas palavras) que o mundo é ideal. Ele chegou até partes da Física – a Mecânica; mas as contradições e paradoxos se amontoavam sem solução. O fato é que é impossível uma Matemática sem uma teoria das relações externas, e foi esta a decisão que Russell teve que tomar. O estudo desse período de Russell testemunha que ele tentou manter a teoria das relações de Bradley o tanto quanto pôde, inclusive atrasando seu desenvolvimento da fundamentação da matemática pela lógica.

Que a teoria das relações internas implica necessariamente um monismo, e que a sua contrapartida de relações externas, um pluralismo, é bastante claro para Russell, e de resto parece pacífico na Filosofia. Russell, principalmente em seus escritos de memórias, oscila em dizer que o pluralismo era para ele uma necessidade primitiva ou que as relações externas o eram. Problemas de quem viveu e escreveu, durante quase cem anos.

O cerne da argumentação de Russell contra a teoria das relações internas é que eu creio ser de interesse aqui, pois ela e a correspondente argumentação de Bradley estão relacionadas a uma discussão sobre afirmação do não ser, a qual data dos pré-socráticos, e é uma questão filosoficamente relevante.

Russell argumenta que juízos que predicam sobre o sujeito o que o sujeito já é – o que está na metafísica de Bradley, assim como na Monadologia de Leibniz – não conseguem explicar relações de diferença: A é diferente de B, ou A é maior que B etc. Se B é diferente de A, não pode ser parte dele. Em *A Classificação...*, Russell sai da discussão do formalismo da relação para suas implicações filosóficas: argumenta que *predicação* é uma relação, e que não é de identidade; e que há juízos sintéticos², nos quais se predica algo sobre o sujeito que não é idêntico a ele. Outras relações, como à direita de, entre, atrás de etc. também são difíceis de atribuir intrinsecamente à identidade de um sujeito.

Todavia – e esta é minha modesta contribuição nesta discussão –, acredito que o problema ainda seja da ambiguidade do verbo “ser”.

Parmênides afirmou, em seu poema, que a Deusa o orientara a seguir a trilha de afirmar que o ser é; que o caminho de afirmar que o ser não é não deve ser trilhado. Com isso, afirmava que, quando fazemos uma proposição como a de que o Monstro do Lago Ness não é, não estamos dizendo nada, pois postulamos um sujeito para dizer que ele não é. Com essa argumentação, negou a possibilidade da mudança, pois a criança é um adulto que não é e, depois, o que não é torna-se o que é. “Este problema de afirmar o não ser caminha por Aristóteles e chega a Brentano, aristotelista e fundador da psicologia descritiva, em seu estudo sobre a intencionalidade.” (AMATUCCI, 2016).

Não obstante, um dos discípulos de Parmênides, Empédocles, aponta a ambiguidade do verbo “ser”, em juízos como “A rosa não é amarela”, em contraposição em “A rosa não é”. No segundo caso, o verbo “ser” expressa existência, e aí sim temos uma “trilha a não ser percorrida”; porém, no primeiro, o verbo “ser” exprime uma qualidade, a qual a rosa, que existe, pode ter ou não ter.

Essa ambiguidade não esgota o problema da discussão sobre as relações internas, mas existe ainda outra. A outra ambiguidade do verbo “ser” é (convenientemente aqui) expressa por Russell (2008, n. II, p. 05), em uma fase mais madura, a respeito de Hegel:

² Se Russell se tivesse apoiado somente na propriedade sintética de juízos, seu argumento teria sido derrubado pela contestação da diferença analítico-sintética por Quine, a qual abre por sobre o empirismo a brecha através da qual renasce a metafísica de nossos dias. Mas Russell já esboça, de maneira ainda confusa, a discussão que faz na citação de *Our Knowledge...*, citada.

O argumento de Hegel nesta porção de sua Lógica depende de fora a fora da confusão entre o ‘é’ da predicação, como em ‘Sócrates é mortal’, com o ‘é’ da identidade, como em ‘Sócrates é o filósofo que bebeu cicuta’. Devido a esta confusão, ele pensa que ‘Sócrates’ e ‘mortal’ devem ser idênticos. Vendo que eles são diferentes, ele não infere, como outros o fariam, que há um engano em algum lugar, mas que eles exibem ‘identidade na diferença’. Novamente, Sócrates é particular, ‘mortal’ é universal. Portanto, diz ele, uma vez que Sócrates é mortal, segue-se que o particular é universal [...] [e] procede sintetizando particular e universal no individual, ou universal concreto.

Acredito, mas deixo aberta a demonstração, que Bradley herda a ambiguidade do verbo “ser”. Na citação feita por Briceño (2021, p. 394) e em todo o raciocínio breadleyriano, vemos um embate explícito entre a predicação de qualidades e a de identidade: “Si predicas lo que es diferente, adscribes al sujeto lo que no es; y si predicas lo que no es diferente, no dices nada en absoluto.”

A discussão subsequente, em Briceño (2021), parece mostrar que Bradley ainda tem problemas com as predicções de Empédocles – como em “A rosa não é amarela”.

Lamento, neste comentário, haver apenas flanqueado algumas questões, sem entrar no cerne da discussão metafísica, que não é meu forte. Não obstante, a questão do *status* ontológico das relações – e não seu aspecto formal caro à Matemática – é uma das questões que sempre me intrigaram e que Briceño (2021) aborda de maneira vivaz, em seu artigo.

REFERÊNCIAS

- AMATUCCI, M. O ser inexistente em Brentano e Twardowski. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 7, n. 1, p. 18-30, 2016. ISSN 2236-8612.
- AMATUCCI, M. **A improvável jornada do jovem Russell ou de onde diabos saíram os *Princípios da Matemática*?** Curitiba: Appris (no prelo).
- BRICEÑO, S. O. Monismo, relaciones, y los límites de la explicación metafísica. **Trans/Form/Ação: revista de filosofia da Unesp**, v. 44, n. 1, p. 385-410, 2021.
- CANDLISH, S. **The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth Century Philosophy**. New York: Springer, 2016. ISBN 0230800610.

RUSSELL, B. (*Relations*) The Classification of Relations. *In*: GRIFFIN, N.; LEWIS, A. C. (ed.). (*Papers 2*) **The Collected Papers of Bertrand Russell v. 2**. London: Routledge, v. 2, 1899. p.138-146.

RUSSELL, B. **Our knowledge of the external world as a field for scientific method in philosophy**. New York: Barnes & Noble 2008 (1914).

Recebido: 22/10/2020

Aceito: 25/10/2020

**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>

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/1EPjItk9TK7cFoCL4JfXVCxSD9_ 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/VF/U31CAKBPKGSAECDMDMTE3ACYGPPJS2INSAP93NBJ3T8QH1D3S-23015?func=find-word&scan_code=WRE&rec_number=000160252&scan_word=transform/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.

