

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor
Pasqual 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 Pelloso 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. 2	p. 1-388	Abr/Jun..	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; Bibliographie Latinoamericaine D'Articles; Clase-Cich-Unam; Dare Databank; DIADORIM; ISI
Web of Science; MLA International 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

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

SUMÁRIO / CONTENTS

EDITORIAL / EDITORIAL

Apresentação / *Presentation*

Marcos Antonio Alves 7

ARTIGOS / ARTICLES

Entrevista com Roberto Bolzani Filho: sobre *filosofia: temas e percursos*, o ensino de filosofia e a relação entre filosofia e história da filosofia

Roberto Bolzani Filho; Eliakim Ferreira Oliveira;

Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza; Ramon Ordonhes Adriano Ribeiro..... 17

A ideia de composição nos *salões* de Diderot

Arlenice Almeida da Silva 33

Comentário: a “A ideia de Composição nos Salões de Diderot”

Luís F. S. Nascimento 59

Elementos básicos da teoria da individuação de Gilbert Simondon

Caio César Cabral 63

Comentário: a “Elementos básicos da teoria da individuação de Gilbert Simondon”: Provocações sobre a individuação em Simondon

Fernando Maia Freire Ribeiro 83

O governo biopolítico do migrante de sobrevivência: uma leitura crítica da lógica do capital humano na era neoliberal

Cesar Candiotto 87

Comentário: a “O governo biopolítico do migrante de sobrevivência”

Thiago Fortes Ribas 107

¿Tolerancia o autonomía? Dos utopías liberales de la sociedad: Kukathas y Kymlicka

Daniel Loewe; Felipe Schwember Augier 111

Comentário: a “¿Tolerancia o autonomía?”

Luis Villavicencio Miranda 143

História da ciência, epistemologia e dialética

Edson Pereira Silva; Fernanda Gonçalves Arcanjo 149

Comentário: a “História da ciência, epistemologia e dialética”: ciência, ontologia e realidade: marx para além da dialética

Antônio José Lopes Alves 175

Da origem da poesia: surgimento e declínio das línguas em Condillac Fernão de Oliveira Salles.....	181
La condición del académico en la época técnica Germán Ulises Bula Caraballo; Hernan Ferney Rodríguez García.....	199
Comentário: a “La condición del académico en la época técnica” Robson Costa Cordeiro	219
Comentário: a “La condición del académico en la época técnica: Filosofía: caminhos na floresta José Ricardo Barbosa Dias.....	225
O céu dos sábios: o sol de Platão a partir das estrelas de Nietzsche Marco Sabatini	233
Comentário: a “O céu dos sábios: o sol de Platão a partir das estrelas de Nietzsche”: A respeito do Sol de Platão no céu estrelado nietzschiano Rosana Suarez	251
Da arqueologia às redes: jamais fomos modernos? Monica Loyola Stival	255
Vulnerabilidad y cuidado Patricio Mena Malet	277
Cicuta é para os otários ou a sedutora liberdade do sobrinho de Rameau Paulo Jonas de Lima Piva	301
Nonconceptualism and content independence Sebastián Sanhueza Rodríguez	325
Comentário: a “Nonconceptualism and content independence”: Embrace messiness in perceptual studies Eros Moreira de Carvalho	341

TRADUÇÃO / *TANSLATION*

Observações sobre a Personalidade autoritária, de Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford. Theodor W. Adorno Introdução e tradução: Virginia Helena Ferreira da Costa	345
Normas de Submissão e Avaliação	385

APRESENTAÇÃO

Marcos Antonio Alves¹

Com muito prazer, apresentamos o segundo número do volume 44 da revista *Trans/Form/Ação*. Nesta edição, são 29 colaboradores ao todo, distribuídos em 13 textos, dos quais onze artigos, uma entrevista e uma tradução, além de oito comentários e a Apresentação, totalizando 22 publicações. São quatro artigos escritos em língua estrangeira, três deles em espanhol e um em inglês, de autores oriundos de instituições do Chile e da Colômbia. Os autores brasileiros, nesta edição, pertencem a instituições dos estados de Minas Gerais, Paraíba, Paraná, Piauí, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, São Paulo.

Conforme explicita 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, inauguramos, em 2020, uma nova modalidade de textos, a qual consiste de comentários de artigos aprovados, consentidos previamente pelos seus autores. Anexados ao artigo

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.v44n2.01.p7>



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

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.

Este fascículo se inicia com uma entrevista com um dos mais eminentes filósofos brasileiros, o professor Roberto Bolzani Filho. Intitulada “Sobre filosofia: temas e percursos, o ensino de filosofia e a relação entre filosofia e história da filosofia”, foi realizada por Eliakim Ferreira Oliveira, Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza e Ramon Ordonhes Adriano Ribeiro. Conforme lembram os entrevistadores, Bolzani Filho é bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), onde defendeu a Dissertação de Mestrado *O ceticismo pirrônico na obra de Sexto Empírico* (1992) e a Tese de Doutorado *O ceticismo acadêmico e a ideia de subjetividade* (2003), ambos sob a orientação de Oswaldo Porchat Pereira.

Desde 1988, leciona História da Filosofia Antiga na USP, na qual também obteve o título de Livre-Docente, com a tese *Ensaio sobre Platão* (2013). Dentre a publicação de inúmeros artigos em revistas especializadas, bem como do livro *Acadêmicos versus pirrônicos*, destaca-se a sua participação na redação de *Filosofia: temas e percursos*, o qual integrou a escolha do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD, 2018) para a área de filosofia, tornando-se uma importante referência para a seleção de livros didáticos a serem adotados nas escolas e ao trabalho desenvolvido pelos professores em seu cotidiano. A entrevista é permeada por diversos assuntos, os quais variam entre a importância e valorização da filosofia, do seu ensino, até temas e problemas filosóficos investigados por Bolzani Filho, ao longo de sua trajetória acadêmica.

O primeiro artigo é intitulado “A ideia de composição nos *Salões* de Diderot”, de autoria de Arlenice Almeida da Silva, comentado por Luís F. S. Nascimento. Conforme Silva, o artigo examina a noção de “unidade na variedade” na filosofia e crítica de arte de Diderot. Em diálogo com os ensaios publicados na coletânea intitulada “Estéticas de Diderot”, de 2015, na qual vários especialistas examinam a atualidade da estética materialista do filósofo, o texto aproxima as noções de unidade, apresentadas na *Encyclopédie*, dos usos e sentidos do termo, nos *Salões*. A autora busca mostrar como Diderot rompe gradativamente com a epistemologia clássica, ao pensar a obra com uma unidade instável, ligada ao tempo e que se constitui apenas no fazer. Ela ressalta o tratamento dado à variedade, nas obras de Greuze e Vernet, procedimento que aproxima a crítica de arte de Diderot de elementos modernos, tais como os conceitos de sublime e de autonomia da arte, os quais indiciam a relevância da sua filosofia da arte.

Em seguida, Caio César Cabral publica “Elementos básicos da teoria da individuação de Gilbert Simondon”, seguido do comentário de Fernando Maia Freire Ribeiro, intitulado “Provocações sobre a individuação em Simondon”. O autor do artigo produz uma análise geral do modo como o problema da formação do indivíduo é tratado, na *teoria da individuação*, de Gilbert Simondon. Esse filósofo constata que tanto o atomismo quanto o esquema hilemórfico postulam cada qual um princípio específico, que sustenta o processo de individuação. No atomismo, observa-se a existência de um monismo substancialista e, no esquema hilemórfico, há um esquema dualista constituinte (matéria/forma). Cabral enfatiza ser justamente tais concepções que fazem com que essas escolas se tornem alvo das críticas mais incisivas de Simondon. Para ele, se a “hecceidade” do indivíduo não estiver mais vinculada nem ao átomo, nem ao par hilemórfico, não se terá mais a necessidade de invocar um princípio absoluto de individuação. Abrir-se-á, em vez disso, um caminho para se considerar como primordial, na investigação filosófica, a descrição da operação a partir da qual o indivíduo vem a se constituir. Assumindo, pois, tal ideia como ponto de partida, Simondon desenvolve e oferece, conforme busca demonstrar o autor desse artigo, uma concepção de individuação profundamente original e instigante, capaz de inspirar novas maneiras de se abordar o tema.

Como terceiro artigo, aparece “O governo biopolítico do migrante de sobrevivência: uma leitura crítica da lógica do capital humano na era neoliberal”, escrito por Cesar Candiotta e comentado por Thiago Fortes

Ribas. O autor retoma o significado do verbo “governar”, como sendo a disposição correta dos homens mediante sua relação com as coisas. Essa definição foi proposta por Michel Foucault, em *Segurança, território, população*, a partir de sua leitura do pensador renascentista Guillaume La Perrière. Candiotto desdobra essa designação deixada por Foucault para analisar a maneira de governar da biopolítica neoliberal contemporânea dos chamados *migrantes de sobrevivência*, conforme a denominação de Alexander Betts. Na governamentalidade biopolítica neoliberal, a regulação da circulação dos migrantes de sobrevivência é realizada pela sua dependência da circulação das coisas, no caso, o livre fluxo transnacional do capital econômico.

O autor, segundo suas palavras, cogita que o critério normativo para diferenciar entre a boa e a má circulação dos migrantes, na época contemporânea, não ocorre no terreno da política, mas na esfera neoliberal da biopolítica, especialmente pelos seus desdobramentos no conceito de capital humano. Dele se depreende que não somente o trabalho produtivo, mas também a vida completa dos indivíduos é avaliada em termos de investimentos e riscos pela aquisição de competências, desenvolvimento de performances e mobilidade contínua. Em *Nascimento da biopolítica*, de 1979, Foucault considera que a migração é um dos investimentos mais arriscados na aquisição de capital humano, porém, ele a situa de maneira homogênea, como se qualquer migrante pudesse se subjetivar como um empresário e investidor de si mesmo. Diante disso, Candiotto sustenta que a objetivação negativa dos migrantes de sobrevivência, como improdutivos e indesejáveis, tem como possível causa sua identificação indiferenciada a qualquer outro migrante econômico que busca qualificar seu capital humano. Ao apresentar esse argumento, ele afirma evidenciar o mecanismo de economização da vida que permeia a subjetivação neoliberal e os reducionismos dele resultantes, tal como a redução da vida ao conceito de *homo oeconomicus* e sua designação como capital humano. O autor propõe que uma maneira de evitar esses reducionismos consiste na tentativa de conversão do olhar em relação ao migrante de sobrevivência, a começar pelo desnudamento da racionalidade que alimenta a produção biopolítica de sua existência.

O quarto artigo, o primeiro escrito em língua estrangeira, no caso, o espanhol, é denominado “¿Tolerancia o autonomía? Dos utopías liberales de la sociedad: Kukathas y Kymlicka”. O texto é escrito por Daniel Loewe e Felipe Schwember Augier e comentado por Luis Villavicencio Miranda. Os autores lembram ser comum admitir que as diferentes concepções de liberalismo

sejam distribuídas por um arco em cujos polos estão localizadas a tolerância e a autonomia. Os autores examinam duas teorias situadas nas extremidades opostas desse arco: a de Kukathas e a de Kymlicka, a fim de investigar suas respectivas utopias. Da primeira, dizem eles, a “teoria liberal da tolerância” segue-se não uma utopia, mas uma distopia libertária. Já a segunda, “a teoria liberal do multiculturalismo”, pode ser entendida como uma utopia no sentido usual do termo, ou seja, como um projeto político impossível ou impraticável. Da análise e comparação de ambas as utopias, os autores concluem que o liberalismo, em suas diferentes versões, pode ser entendido como uma utopia *sui generis*, na medida em que espera poder abrigar e coadunar comunidades incompatíveis entre si ou incompatíveis com o quadro geral do liberalismo. Por essa mesma razão, argumentam que o liberalismo também é uma utopia, no sentido de aspirar ao impossível: que todas as comunidades renunciem a suas pretensões de modelar o Estado e a sociedade, de acordo com suas próprias concepções do bem.

Em seguida aparece “História da ciência, epistemologia e dialética”, também escrito em parceria, por Edson Pereira Silva e Fernanda Gonçalves Arcanjo. Segue-se de comentário intitulado “Ciência, ontologia e realidade: Marx para além da dialética”, produzido por Antônio José Lopes Alves. Os autores do artigo discutem teses sobre a atividade científica na sua realidade histórica concreta, fundamentando-se no racionalismo aplicado de Bachelard e no materialismo histórico-dialético de Marx e Engels. Para tanto, eles definem e analisam dois aspectos da atividade científica: epistemológico e ontológico. Neles são discutidas, respectivamente, as relações de tensionamento e dupla realização entre a ciência e o seu referencial (a realidade) e as relações materiais estabelecidas entre os elementos presentes na produção do conhecimento científico (linguagem, tradição, técnicas, condições socioeconômicas etc.), sempre lançando mão de episódios ilustrativos da história da biologia. Em consequência, lembram os autores, a realidade histórica concreta da ciência é definida como aquela de um movimento de contradições e sínteses, animado pela acumulação quantitativa e episódios de saltos qualitativos.

O sexto artigo, “Da origem da poesia: surgimento e declínio das línguas em Condillac”, é de autoria de Fernão de Oliveira Salles. Ele se propõe mostrar a importância das considerações sobre a poesia para a teoria de Condillac, no tocante à gênese e progressos da linguagem. Tais considerações parecem, à primeira vista, apenas passos necessários para completar a história desse processo. Examinadas mais de perto, porém, elas adquirem um outro sentido

e importância, porque, à medida que indicam que o uso metafórico ou trópico dos signos é uma possibilidade dada desde o início da comunicação verbal, permitem-nos pensar acerca de suas vantagens e perigos. Esse último aspecto, lembra o autor, tem consequências graves para a concepção condillaciana do progresso da humanidade, as quais ele pretende indicar no artigo.

A publicação seguinte é escrita na língua espanhola, por Germán Ulises Bula Caraballo e Hernan Ferney Rodríguez García, que a intitulam “La condición del académico en la época técnica”. O artigo possui dois comentários: o primeiro, produzido por Robson Costa Cordeiro, e o segundo, intitulado “Filosofia: caminhos na floresta”, é escrito por José Ricardo Barbosa Dias. Os autores tratam da condição do acadêmico das humanidades, baseado no que Heidegger, em sua discussão sobre a essência da técnica, chama de estrutura da composição (*Gestell*). Particularmente, o trabalho das humanidades está sendo dominado por instâncias externas, as quais valorizam a utilidade e o quantitativo, em detrimento do qualitativo e daquilo que é próprio dessa atividade. Nesse sentido, dizem os autores, o humanista enfrenta a reificação do conhecimento, em meio a um empreendimento cultural que abala conteúdos autênticos, por meio de um conjunto de burocracias de mercado que vê o trabalho das humanidades apenas como mais uma mercadoria. Os autores defendem que o trabalho do acadêmico das humanidades consiste em conviver com os problemas do nosso tempo, para ganhar clareza, com o intuito de se apropriar e se responsabilizar pelas condições que enfrenta e pelas novas dimensões da ação humana capazes de combatê-la.

O oitavo texto é “O céu dos sábios: o sol de Platão a partir das estrelas de Nietzsche”, cujo autor é Marco Sabatini. Ele possui comentário de Rosana Suarez, intitulado “A respeito do sol de Platão no céu estrelado nietzschiano”. Sabatini lembra que muitos pensadores refletiram sobre os astros celestiais. Com Platão e Nietzsche, eles assumem uma posição alegórica intimamente relacionada com suas filosofias. Em *A República*, o sol representa a verdade, por um lado, tornando-se o símbolo que movimenta o sábio por sua busca pelo conhecimento. Ademais, representa aspectos importantes da teoria política e epistemológica da filosofia platônica. Milênios depois, Nietzsche critica intensamente o filósofo grego, diagnosticando aspectos dogmáticos em seu pensamento. Contra isso, as estrelas nietzschianas assumem um céu diversificado, cujos astros representam uma incrível variedade moral existente entre os seres humanos. Mas o filósofo moderno não se contrapõe à filosofia platônica, simples e plenamente. Sabatini busca mostrar, com isso, que o sol

de Platão e as estrelas nietzschianas servem como alegorias para sintetizarmos pontos fundamentais da concepção filosófica de tais pensadores. Além disso, eles nos auxiliam a evidenciar a complexidade existente na interpretação de Nietzsche sobre a filosofia platônica.

Em seguida, podemos ler “Da arqueologia às redes: jamais fomos modernos?”, escrito por Monica Loyola Stival. A autora afirma que a noção de “rede” de Bruno Latour permite abrir uma perspectiva metodológica capaz de ultrapassar os limites da arqueologia de Michel Foucault. Para indicar o quadro conceitual em que a noção de arqueologia se instala, Mônica desenvolve uma discussão sobre a ciência moderna segundo a arqueologia de Foucault e segundo a posição de Gérard Lebrun, exposta em contraposição a Husserl (*Krisis*). A partir da questão principal que os une, malgrado diferenças importantes, a saber, o diagnóstico da dispersão das ciências positivas no início da modernidade – como início da modernidade –, será possível sugerir o interesse da noção latouriana de rede, diz Mônica. E isso, finaliza ela, mesmo mostrando que seu interesse implica exatamente o avesso do que insiste em sustentar Latour, o avesso da tese de que jamais fomos modernos.

O décimo texto publicado é o terceiro artigo deste fascículo escrito em espanhol: “Vulnerabilidad y cuidado”, de Patricio Mena Malet. O texto busca pensar a questão da vulnerabilidade humana e do cuidado. Nesse contexto, podem ser assumidas duas abordagens, observa o autor. A primeira delas, indiscutivelmente, é a proposta por Carol Gilligan, as teorias éticas do cuidado, que pensa a vulnerabilidade em seu caráter relacional e social. A segunda consiste em encarar a vulnerabilidade como um modo de ser próprio do ser humano. Desse modo, os esclarecimentos a esse respeito revelam que a vulnerabilidade exige uma compreensão ontológica que possui primazia em relação ao social. Isso possibilita complementar a ética do cuidado, conduzindo o seu questionamento também em nível ontológico, em vez de social. Mena Malet lembra que a compreensão ontológica da vulnerabilidade, por sua vez, exigirá uma interrogação do cuidado como modo de atenção do ser humano.

“Cicuta é para os otários ou a sedutora liberdade do sobrinho de Rameau” é de autoria de Paulo Jonas de Lima Piva. O autor propõe um resgate das provocações, a lucidez e os impasses da consciência crítica demolidora de Ele, o personagem imoralista e cínico do diálogo *O sobrinho de Rameau*, de Denis Diderot. Nessa exposição, são ressaltados dois aspectos da sua radicalidade filosófica e, sobretudo, ética. O primeiro deles está : 1) tendo em mente o atual contexto histórico de trevas e perplexidade moral

no Ocidente, junto com Ele, o sobrinho de Rameau, indagar mais uma vez a Eu, o seu interlocutor iluminista, isto é, pretensamente esclarecido e cheio de convicções morais e certezas filosóficas, se valeu a pena para Sócrates, uma referência importante para o pensamento das Luzes na questão moral, ter escolhido os seus princípios nobres, mesmo ao custo da cicuta, em vez dos preconceitos da vida como ela é, ou melhor, se o célebre sábio grego teve algum benefício, ao ter optado pela ética e pelo conhecimento, e não pela indiferença e pela ignorância, num mundo cada vez mais determinado por apetites cegos à verdade e à virtude; 2) pensar a postura niilista do sobrinho, não só como uma sabedoria, como uma arte de viver, como uma técnica de sobrevivência em tempos hiperindividualistas, mas como um paradigma de liberdade a despeito de suas conseqüências práticas.

O décimo segundo e último artigo deste fascículo é escrito em língua inglesa, intitulado “Nonconceptualism and content independence”. De autoria de Sebastián Sanhueza Rodríguez, é comentado por Eros Moreira de Carvalho que o nomeia “Embrace messiness in perceptual studies”. Conforme lembra o autor, o não-conceitualismo de estados é a concepção de que estados perceptuais (conteúdo não perceptivo) são diferentes em tipo de estados cognitivos (conteúdo não cognitivo), na medida em que um sujeito poderia estar em estados perceptuais, mesmo sem possuir os conceitos necessários para descrever esses estados. Embora essa posição tenha enfrentado recentemente sérias críticas, esse texto pretende argumentar em seu favor.

O autor destaca que, graças ao não-conceitualismo de estados, é possível caracterizar as experiências perceptivas como não-conceituais ou independentes de conceito, sem depender da noção de conteúdo perceptivo - uma característica que ele denomina independência de conteúdo de não-conceitualismo. Sebastian acredita que devemos saudar esse resultado. Embora uma caracterização não conceitualista da experiência perceptual seja bastante plausível, as abordagens não representacionistas da percepção desafiaram persuasivamente o pensamento de que as experiências perceptuais têm conteúdo representacional. Para alcançar seus objetivos, o autor divide o artigo em três partes. Na primeira, ele apresenta duas versões do não-conceitualismo perceptivo, a saber, o não-conceitualismo de conteúdo e o de estado. Em seguida, continua enfatizando a independência de conteúdo do não-conceitualismo de estado. Por fim, trata brevemente de três objeções proeminentes contra esse *não conceitualista*.

Este número se fecha com a tradução de um texto de Theodor W. Adorno, feita por Virginia Helena Ferreira da Costa, que o intitula como “Observações sobre ‘A personalidade autoritária’ de Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson e Sanford.” Trata-se de tradução inédita de um capítulo escrito por Adorno, em 1948, que integraria o livro *The Authoritarian Personality*, publicado em 1950, mas que acabou não incluído na obra. Nesse capítulo, Adorno pretende delinear, em contornos mais precisos, o conceito de “antropologia” do tipo autoritário exposto na obra. O autor o descreve de forma bastante precisa: não sendo uma abordagem psicológica, nem sociológica, muito menos existencialista e religiosa, a antropologia do autoritário retratada aqui denota parte da formação hegemônica de indivíduos sob influência do capitalismo administrado. A tradução é precedida por um texto introdutório, de autoria da tradutora, o qual apresenta e contextualiza o capítulo traduzido e o relaciona com o livro original, publicado em 1950.

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, 2020, p. 9 – 16.

Recebido: 05/3/2021

Accito: 10/3/2021

ENTREVISTA COM ROBERTO BOLZANI FILHO: SOBRE *FILOSOFIA: TEMAS E PERCURSOS*, O ENSINO DE FILOSOFIA E A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E HISTÓRIA DA FILOSOFIA

*Roberto Bolzani Filho*¹

*Eliakim Ferreira Oliveira*²

*Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza*³

*Ramon Ordonhes Adriano Ribeiro*⁴

Roberto Bolzani Filho é bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), onde defendeu a Dissertação de Mestrado *O ceticismo pirrônico na obra de Sexto Empírico* (1992) e a Tese de Doutorado *O ceticismo acadêmico e a ideia de subjetividade* (2003), ambos sob a orientação de Oswaldo Porchat Pereira. Desde 1988, leciona História da Filosofia Antiga na mesma instituição, na qual também obteve o título de Livre-Docente, com a tese *Ensaio sobre Platão* (2013). Dentre a publicação de inúmeros artigos em revistas especializadas, bem como do livro *Acadêmicos versus pirrônicos* (São

¹ Docente no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-6195-8149>. E-mail: robertof@usp.br.

² Mestrando no Programa de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-7101-5128>. E-mail: eliakim.oliveiras@gmail.com.

³ Mestrando no Programa de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil. Bolsista Fapesp (processo 2019/27118-8),  <https://orcid.org/0000-0003-2266-7204>. E-mail: gabriel.frizzarin.souza@usp.br.

⁴ Doutorando no Programa de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-5764-2704>. E-mail: ramon.ordonhes@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.02.p17>



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

Paulo: Alameda, 2013), destaca-se a sua participação na redação de *Filosofia: temas e percursos* (1ª ed. 2013; 2ª ed. 2016), o qual integrou a escolha do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD, 2018) para a área de filosofia, tornando-se uma importante referência para a seleção de livros didáticos a serem adotados nas escolas e ao trabalho desenvolvido pelos professores, em seu cotidiano.

Tomando distância com relação à composição de um inventário de opiniões filosóficas transmitidas ao longo da história, um dos pontos marcantes de *Filosofia: temas e percursos* está na pretensão de despertar o interesse dos estudantes para compreender o que levou os filósofos “a pensar o que pensaram”, chamando atenção para os motivos pelos quais uma interrogação é formulada, para as razões pelas quais se sustenta uma posição a respeito dela. E é justamente nesse contraste entre decorar opiniões transmitidas ao longo da história e compreender as razões de uma questão e de uma posição filosófica que se manifesta a concepção de ensino e de aprendizagem responsável por orientar a proposta desse livro didático. Se, para os autores, a maior contribuição da obra tem lugar ao lado da postura de compreensão, é porque ela incrementa a espontaneidade com que surgem as questões filosóficas, permitindo acolher e auxiliar a curiosidade, diante de problemas e de posições desenvolvidos pelos filósofos. Convém sublinhar o ato por trás dessa postura de compreensão, pois nele reside o imperativo que, à maneira socrática, delinea o sentido do filosofar como ação do pensamento que não adere a fórmulas prontas, justamente porque investiga as razões de um saber.

É nesse ato, com efeito, que reside a abertura para a reflexão em filosofia, na medida em que não se trata de arrolar uma série de interrogações e respostas irrefletidas, mas de discernir o que leva aos problemas formulados por certos filósofos e o que os conduz a construir uma posição. Nesse sentido, *Filosofia: temas e percursos* reúne ensino e aprendizagem, ao nutrir as questões espontaneamente surgidas com as razões do que pensaram os filósofos, promovendo aquela atividade de compreensão que está sempre em operação no filosofar. Nessa tendência de destacar o ato de filosofar, é impossível não ouvir ressoar as palavras proferidas pelo professor Roberto Bolzani Filho (2005, p. 34), por ocasião da aula inaugural do Departamento de Filosofia da FFLCH – USP: “[...] este termo, uma forma verbal, ajuda-nos a sugerir a ideia de que a filosofia é sobretudo uma atitude, um tipo de atividade, em contraste com a passividade que caracteriza a concepção anterior.”

Fazendo eco às nossas preocupações de ensino e de aprendizado suscitadas por *Filosofia: temas e percursos*, o autor concedeu esta entrevista, na qual reflete não só sobre temas como o valor e o alcance de métodos didáticos para uma aula de filosofia, como também sobre ideias a partir das quais se pode trabalhar de forma construtiva a relação entre a filosofia e sua história.⁵

PROFESSOR ROBERTO BOLZANI, EM PRIMEIRO LUGAR, GOSTARÍAMOS DE SABER SE O SENHOR EXERCEU A DOCÊNCIA NO ENSINO BÁSICO. SE SIM, PODE NOS CONTA UM POUCO DESSA EXPERIÊNCIA?

Nunca dei aulas de filosofia no Ensino Médio, mas, durante parte de minha graduação em filosofia, de 1982 a 1984, dei aulas de História e Geografia para turmas de quinta a oitava série, em duas escolas da periferia do Embu, no Jardim São Marcos e no Jardim Vazame, no período noturno. Naquela época, havia também as disciplinas de Estudos Sociais e OSPB, que também ministrei. Eu dava em média vinte horas por semana. Havia dificuldades materiais, falta de equipamentos, mas sobretudo o problema era a violência. Os alunos eram de famílias simples, a maioria trabalhava. Chegavam cansados à escola. Muitas vezes, por falta de segurança, não havia a última aula. Para mim, pessoalmente, foi um aprendizado sobre como dar aula.

O SENHOR PODERIA NOS FALAR UM POUCO DISSO, PROFESSOR, SOBRE A APRENDIZAGEM DE COMO DAR AULA? O SENHOR TEM ALGUMA CONCEPÇÃO PARTICULAR DE COMO AS AULAS DEVEM OU PODEM SER DADAS? NESTA TRAJETÓRIA NA DOCÊNCIA, O QUE O SENHOR RECOMENDA A QUEM ESTÁ PRESTES A SE TORNAR PROFESSOR?

Na minha opinião, sem prejuízo do conhecimento de propostas didáticas as mais variadas, aprende-se a dar aula dando aula. Todos temos nossas convicções sobre o que é dar uma aula eficaz, que têm a ver com os objetivos que vemos nas disciplinas que lecionamos e no que julgamos ser, de forma geral, o papel da educação. Não creio que funcione muito bem a ideia de aplicar um método de dar aulas: acho que cada um de nós deve descobrir, na prática, como nos sentimos melhor ao dar aula e, principalmente, como isso proporciona ganhos aos estudantes. Com o tempo, cheguei à conclusão

⁵ A entrevista realizou-se por *e-mail*, entre 03 e 12 de julho de 2020.

de que uma boa aula não deve pressupor nenhum tipo de conhecimento do estudante e que a clareza é o que mais importa.

E QUANTO A UMA AULA DE FILOSOFIA, PROFESSOR? UMA QUESTÃO QUE NASCEU DE NOSSAS DISCUSSÕES, E QUE JÁ NOS ENCAMINHA PARA A DISCUSSÃO SOBRE O LIVRO DIDÁTICO *FILOSOFIA: TEMAS E PERCURSOS*, DIZ RESPEITO ÀS POSSÍVEIS ABORDAGENS DOS CONTEÚDOS DE FILOSOFIA EM UMA SALA DE AULA. ALIÁS, PARA ALGUNS, PENSAR NO ENSINO DE *UM CONTEÚDO* DE FILOSOFIA APARENTEMENTE JÁ ENCERRA PROBLEMAS, COMO PARA KANT, QUANDO AFIRMA, EM UM TEXTO INTITULADO *ANÚNCIO DE IMMANUEL KANT SOBRE O PROGRAMA DE SUAS AULAS PARA O SEMESTRE DE INVERNO DE 1765-1766*, QUE “DAQUI EM DIANTE, ELE [O JOVEM] PENSA QUE VAI APRENDER FILOSOFIA, O QUE, ENTRETANTO, É IMPOSSÍVEL, POIS ELE DEVE AGORA APRENDER A FILOSOFAR” (TRAD. DE RICARDO TERRA [2013]). PENSAMOS: COMO É POSSÍVEL SEPARAR O FILOSOFAR (ENQUANTO ATO DO ESPÍRITO) DA FILOSOFIA (ENQUANTO CONTEÚDO OU RESULTADO DESSE ATO DO ESPÍRITO)? NO *FILOSOFIA: TEMAS E PERCURSOS*, PARECE-NOS QUE A ABORDAGEM É OUTRA, QUE ALI SE PRESSUPÕE QUE SÓ É POSSÍVEL ENSINAR O FILOSOFAR, QUANDO SE SABE *COMO* E *POR QUE* AQUELAS PESSOAS QUE COMPÕEM A HISTÓRIA DA FILOSOFIA PENSARAM O QUE PENSARAM, DONDE A NECESSIDADE DE, NO ENSINO DE FILOSOFIA, COMEÇAR PELA HISTÓRIA DA FILOSOFIA. O SENHOR CRÊ QUE SÃO DUAS ABORDAGENS DIFERENTES E EXCLUDENTES, OU QUE, NA VERDADE, A ABORDAGEM KANTIANA PODE COADUNAR COM ESSA ABORDAGEM QUE PRESSUPÕE FILOSOFAR E HISTÓRIA DA FILOSOFIA COMO INSEPARÁVEIS?

Não é fácil responder a uma pergunta tão importante por escrito e, ainda mais, por *e-mail*.

O que posso dizer, sucintamente, é que o dilema filosofia/história da filosofia, na minha opinião, é falso. Isso não quer dizer que não se pratique em sala de aula uma radical separação – de fato, ela é frequente, e muitos docentes de filosofia, se indagados a esse respeito, não terão uma resposta, porque simplesmente reproduzem uma rotina sedimentada. Muitos de nossos cursos de filosofia, em nível universitário, se limitam a fazer história da filosofia. Não vou me debruçar sobre o tema das razões dessa prática, porque isso me levaria a fazer algo que escapa aos limites de um *e-mail* como este. Digo apenas que é perfeitamente possível dar aulas de filosofia que aliam reflexão e conhecimento da história da filosofia. Depende do docente, de suas convicções e do contexto acadêmico em que se vê inserido.

No Ensino Médio, contudo, por razões de natureza didática, e porque o ensino de filosofia é apenas parte de um conjunto de disciplinas, sendo inclusive de pouca importância, os professores fazem frequentemente a opção interessante e saudável de associar o estudo de alguns filósofos a questões familiares à vida dos estudantes. Isso pode ser um bom ponto de partida. O que acontece depois disso é de livre escolha do professor, que pode tentar mostrar como certos filósofos pensaram aquelas questões e como isso pode ajudar o estudante a pensar sobre elas, ou pode simplesmente dar um curso de história da filosofia.

O que torna importante manter a ligação entre a filosofia como atividade pessoal e própria de pensamento e o conhecimento do que pensaram filósofos do passado é o fato de que há certas questões que permanecem no horizonte do pensamento, além de outras que se perderam ou transformaram. Sendo a filosofia uma atividade histórica para a qual a ideia de progresso deve ser encarada com muita cautela, pode-se mostrar que o passado pode estar vivo e ser relevante para se pensar o presente.

Se aceitarmos essa ideia básica, podemos trabalhar de forma construtiva a relação entre a filosofia e sua história. O livro que produzimos foi elaborado, em linhas gerais, com base nessa convicção.

É INTERESSANTE, PROFESSOR, COMO ESSE DILEMA HISTÓRIA DA FILOSOFIA/ FILOSOFIA PARECE SEMPRE RETORNAR ÀS DISCUSSÕES, MESMO QUE ÀS VEZES PAREÇA UMA QUESTÃO BIZANTINA. LEMBRAMOS UM DEBATE ENTRE ALAIN DE LIBERA E CLAUDE PANACCIO SOBRE AS ABORDAGENS EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA MEDIEVAL. DEPOIS DE LER O LIVRO DE PANACCIO SOBRE OCKHAM (*LES MOTS, LES CONCEPTS ET LES CHOSSES: LA SÉMANTIQUE DE GUILLAUME D'OCCAM ET LE NOMINALISME D'AUJOURD'HUI* [1991]), DE LIBERA ESCREVE, NUM ARTIGO INTITULADO "RÉTOUR DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE?" (1992), QUE, AO DESCONSIDERAR A TEOLOGIA DE OCKHAM E SE CONCENTRAR NA RELAÇÃO ENTRE O NOMINALISMO DO FILÓSOFO MEDIEVAL E O NOMINALISTA DE HOJE, PANACCIO ESTARIA PROMOVEDO UMA VIOLÊNCIA ANALÍTICA À LETRA MEDIEVAL. PANACCIO, EM RESPOSTA, AFIRMA QUE TERIA FEITO ISSO, SE ESTIVESSE FAZENDO HISTÓRIA DA FILOSOFIA, MAS QUE, NAQUELA LEITURA DE OCKHAM, FAZIA *FILOSOFIA* (PANACCIO, 1994). A QUESTÃO DE FUNDO ALI ERA DAS CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES AO LONGO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA, E SE O FATO DE ASSUMIRMOS AS DESCONTINUIDADES IMPLICAVA, PARA DE LIBERA, CERTA CAUTELA NAS ATUALIZAÇÕES. SABEMOS QUE O

DEBATE AQUI NÃO É EXATAMENTE ESSE, MAS ALGO EM QUE NÓS PENSAMOS, QUANDO LEMOS O *FILOSOFIA: TEMAS E PERCURSOS* É SE ALI NÃO ESTARIA PRESSUPOSTA, SOBRETUDO, UMA IDEIA DE CONTINUIDADE REAL DO MUNDO ANTIGO AO NOSSO, QUE NOS FACULTARIA ASSUMIR, COMO O LIVRO ASSUME, QUE “OS PROBLEMAS FILOSÓFICOS ESTÃO EM TODA PARTE”, QUE A CURIOSIDADE, SEJA A NOSSA OU A DOS ANTIGOS, NOS PERMITE EVIDENCIAR ESSES PROBLEMAS, QUE “SE FILOSOFIA DESDE QUE O MUNDO É MUNDO”. QUEREMOS DIZER: PARECE INTERESSANTE, COMO PROPOSTA PEDAGÓGICA, EXPLORAR COM OS ALUNOS AS POSSIBILIDADES DE OS PROBLEMAS PERMANECEREM AO LONGO DA HISTÓRIA, DE TAL MODO A PODERMOS NOS PÔR AO LADO E EM “PÉ DE IGUALDADE” COM OS FILÓSOFOS ANTIGOS. O SENHOR ACHA QUE FAZ SENTIDO ESSA INTERPRETAÇÃO, OU ESTAMOS PROCURANDO PELO EM OVO?

Acho que vocês têm razão a respeito desse, digamos, pressuposto que atravessa nosso livro. Mas vejam que isso não quer dizer necessariamente que só se possa falar de continuidades, nunca de rupturas. O conhecimento da história da filosofia é imprescindível em ambas as possibilidades. Se algo novo irrompeu na filosofia do presente, essa novidade só pode ser bem-compreendida em cotejo com o passado.

A possível “violência analítica” – claramente uma alusão à chamada “filosofia analítica” – talvez não tenha olhos para o fato de que filosofia e história da filosofia não precisam se excluir.

SIM, E DISSO RESULTA NÃO TRATAR O ENSINO DE FILOSOFIA COMO “DECOREBA” OU CURSO DE MANUAL. O LIVRO ABRE A POSSIBILIDADE DE, ENQUANTO UM TUTORIAL, PERMITIR AO PROFESSOR ESTABELECEER VÁRIOS CAMINHOS A PARTIR DAS QUESTÕES QUE ACHAR MAIS INTERESSANTES PARA O CURSO. ALIÁS, A IMPRESSÃO QUE NOS DÁ É DE QUE É UM LIVRO QUE PARTE DOS PROBLEMAS E DAS OPOSIÇÕES QUANTO ÀS VIAS DE ABORDAR O PROBLEMA (OS PARES CONCEITUAIS). É UM LIVRO QUE VALORIZA, PORTANTO, A FILOSOFIA COMO EVIDENCIAÇÃO DE PROBLEMAS QUE PODEM SER SENSÍVEIS À CURIOSIDADE DO ALUNO. A CURIOSIDADE DO ALUNO DEVE SER AGUÇADA, DIGAMOS ASSIM. DADA A ÊNFASE NESSE PONTO, O SENHOR CRÊ QUE, NO ENSINO BÁSICO DE FILOSOFIA, MUITAS VEZES SE CORRE O RISCO DE TRATAR A DISCIPLINA COMO MERA DECOREBA DE CONTEÚDOS? CORRE-SE O RISCO DE FRACASSAR, A DEPENDER DA ABORDAGEM, NO DESPERTAR DA CURIOSIDADE DO ALUNO? SE SIM, O SENHOR CRÊ QUE ISSO INFLUENCIA ESSA “POUCA IMPORTÂNCIA” QUE SE ATRIBUI À FILOSOFIA? EM OUTROS TERMOS: A MÁ ESCOLHA DIDÁTICA IMPLICA DISSEMINAR UMA IDEIA ERRADA DA FILOSOFIA?

O risco de fazer da filosofia em sala de aula material para simples reprodução de conteúdos existe, inegavelmente, tanto no Ensino Superior – onde, contudo, parece menos presente – quanto no Ensino Médio, onde certamente é mais comum. Evidentemente está nas mãos do professor promover ou evitar esse procedimento. Mas, em sua defesa, sobretudo no Ensino Médio, há que lembrar dois fatores que, em boa medida, escapam de seu controle: as condições insuficientes de trabalho – seja quanto a material, seja pelo número de aulas de que dispõe – e o provável desinteresse da maioria dos estudantes. Quando falo de desinteresse, não me refiro exatamente ao fato de que os jovens alunos do Ensino Médio, em sua maioria, não percebem o valor do estudo em geral, mas ao fato de que “filosofia”, uma matéria de pouca importância, de um ponto de vista mais pragmático – não cai no vestibular e dificilmente reprova –, realmente não vale a pena, além de não despertar mesmo o interesse da maioria, por sua própria natureza. Daí a diferença significativa que exercem as escolhas de natureza didática.

No Ensino Superior, bem ou mal, o estudante está ali, numa sala de aula de filosofia, por escolha própria, movido, portanto, por seu interesse. Se o curso o decepcionar, ele o abandona, também por escolha própria. O professor, nesse caso, sabendo disso, tem a seu favor a atenção de seus estudantes já garantida e não precisa pensar em procedimentos didáticos para “ganhar” seus alunos. Sua didática pessoal pode ser objeto de questionamentos – todos nós, como estudantes, naturalmente julgamos nossos professores por suas aulas, e fazemos distinções qualitativas –, mas os estudantes compensam essa lacuna com suas próprias leituras. No Ensino Superior de filosofia, e isso vale para muitas outras áreas, reconhecemos logo que há um espaço para o autodidatismo e que isso é saudável. No Ensino Médio, como o estudante naturalmente resiste ao aprendizado, criando muitas vezes situações de indisciplina, o professor precisa descobrir estratégias didáticas que passam a ter valor e peso bem maiores. Essas estratégias serão, portanto, decisivas para o tipo de aula que será ministrada no Ensino Médio. Um professor que entende ser essa aula um momento realmente frutífero para despertar o estudante à reflexão vai procurar essas estratégias com afinco; um professor que se limita à transmissão decorativa de conteúdos tem, ironicamente, sua vida facilitada.

O SENHOR ACHA QUE, SE HAVIA UMA DESVALORIZAÇÃO DA FILOSOFIA (EM RAZÃO DE SUA PRÓPRIA NATUREZA), ESSA DESVALORIZAÇÃO TENDE A AUMENTAR, COM O FIM DA FILOSOFIA COMO DISCIPLINA OBRIGATÓRIA E DISSOLUÇÃO DELA SOB A RUBRICA

“CIÊNCIAS HUMANAS E SUAS TECNOLOGIAS”, SEGUNDO AS NOVAS DIRETRIZES DO ENSINO MÉDIO? OUTRO ASPECTO QUE GOSTARÍAMOS DE DISCUTIR É O DAS RAZÕES PESSOAIS PELAS QUAIS SE ESCOLHE A FILOSOFIA COMO PROFISSÃO. EM GERAL, HÁ RAZÕES DE FORMAÇÃO (UM INTERESSE PESSOAL PELA FILOSOFIA) E/OU A INFLUÊNCIA DE UM PROFESSOR DE FILOSOFIA QUE CONSEGUIU DESPERTAR A CURIOSIDADE DO FUTURO ESTUDANTE DE FILOSOFIA. NO CASO DO SENHOR, COMO SURTIU ESSE INTERESSE?

Serei breve nestas respostas:

Acho que haverá sim desvalorização. Espero estar enganado, mas não tenho muitas esperanças.

Não tive filosofia no Ensino Médio, descobri os filósofos por leituras próprias, ainda que incipientes.

E COMO PODEMOS COMPREENDER ESSA DESVALORIZAÇÃO PROGRESSIVA DA FILOSOFIA, QUANDO ASSUMIMOS, COMO ASSUME O *FILOSOFIA: TEMAS E PERCURSOS*, QUE A FILOSOFIA É UMA DISCIPLINA “QUE TRATA DE PROBLEMAS QUE INTERESSAM A TODAS AS DISCIPLINAS E A TODOS OS INDIVÍDUOS QUE REFLETEM SOBRE O MUNDO QUE NOS CERCA” (P. 10)? HÁ, DE FATO, UMA IGNORÂNCIA GERAL SOBRE A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA PARA O SABER E PARA A CONSOLIDAÇÃO DA CULTURA? OU ELA É, NA VERDADE, AQUELA CIÊNCIA “COM A QUAL E SEM A QUAL O MUNDO CONTINUA TAL E QUAL”, ADÁGIO QUE A PROFESSORA MARILENA CHAUI LEMBROU E CRITICOU, NAS PRIMEIRAS PÁGINAS DO *CONVITE À FILOSOFIA*?

Mais uma pergunta de resposta muito difícil, principalmente num *e-mail*...

Minha posição sobre o “valor” da filosofia talvez não seja muito popular e simpática. Trato essa questão de forma semelhante àquela outra, sobre a “utilidade” da filosofia. O que significam essas duas palavras, quando as aplicamos ao filosofar? Aprendemos logo em filosofia que as palavras têm diferentes significados e, pior, que tais significados não são filosoficamente neutros. Quem pergunta pela utilidade da filosofia tem uma ideia de utilidade e também uma ideia de filosofia, mesmo que não se dê conta disso. O mesmo vale para o valor da filosofia. Em certo sentido – digamos, mais comum e disseminado –, a filosofia talvez seja mesmo inútil e sem valor. Mas ela é também um campo de liberdade e criação, e ninguém pode garantir que não

possa encontrar utilidades e valores próprios e menos perceptíveis à maioria dos homens. Depende de nós.

Contudo, há um outro enfoque para a questão que leva, a meu ver, à conclusão de que a filosofia, enquanto objeto de ensino e conhecimento, está em franca desvalorização, mas não por sua própria natureza, e sim porque vivemos num país que historicamente, mas de forma ainda mais intensa nos últimos anos, vem tratando a atividade do ensino e do aprendizado como indigna de importância. Vivemos uma crise educacional profunda. Nessa crise, a relevância maior ou menor da filosofia fica mesmo em segundo plano.

O FILOSOFIA: TEMAS E PERCURSOS ASSUME A FILOSOFIA EM DOIS SENTIDOS: UM SENTIDO GERAL, ENQUANTO UMA ATIVIDADE REFLEXIVA QUE PERMITE ESTENDER A PRÁTICA FILOSÓFICA A TODOS OS SERES HUMANOS; HÁ, POR OUTRO LADO, UM ASPECTO HISTÓRICO, QUE PARECE TOMAR A FILOSOFIA COMO UMA PRÁTICA TÍPICAMENTE OCIDENTAL. DAÍ, NÃO TRATAR, AO LADO DA FILOSOFIA “INVENTADA PELOS GREGOS DA ANTIGUIDADE”, DE “UMA FILOSOFIA ORIENTAL E OUTRA AFRICANA” (P. 10). SABEMOS QUE ESTA É TAMBÉM UMA QUESTÃO DIFÍCIL (PARA UM E-MAIL) E QUE RENDEU BASTANTES DEBATES, MAS GOSTARÍAMOS DE SABER A VISÃO DO SENHOR: FAZ SENTIDO ACOMPANHAR O SUBSTANTIVO “FILOSOFIA” COM UM ADJETIVO QUE REMETE A UMA NACIONALIDADE? BENTO PRADO JR. (2000), POR EXEMPLO, DIZIA SER “UMA TAREFA EMBARAÇOSA FALAR DE UMA FILOSOFIA NO BRASIL”, PORQUE A PRÓPRIA NOÇÃO DE FILOSOFIA NACIONAL PREJUDICA “UM IDEAL DE UNIVERSALIDADE INERENTE À FILOSOFIA”. A CRÍTICA RECAÍA SOBRE CRUZ COSTA (1956), QUE PASSARA A VIDA EM BUSCA DAS “MANIFESTAÇÕES FILOSÓFICAS BRASILEIRAS” (E, EM GERAL, ATÉ OS ANOS 1930, SÓ TINHA ENCONTRADO “FILOSOFANTES”). POR OUTRO LADO, NÃO TEMOS RECEIO ALGUM DE FALAR EM “FILOSOFIA ALEMÁ”, “FILOSOFIA FRANCESA” E, ATÉ, “FILOSOFIA AMERICANA”. COMO CONCILIAR ESSA EQUIVOCIDADE ENTRE UMA FILOSOFIA PENSADA DE UM PONTO DE VISTA UNIVERSAL (QUE NOS ACAUTELA QUANTO AO USO DA EXPRESSÃO “FILOSOFIA BRASILEIRA”) E UMA FILOSOFIA DE UM PONTO DE VISTA HISTÓRICO (QUE NOS AUTORIZA A FALAR DE “FILOSOFIA ALEMÁ”, “FILOSOFIA FRANCESA” ETC.)?

Bem, novamente devo ser um tanto genérico e superficial, já que um *e-mail* é insuficiente para falar de assuntos como esse. Não gosto de respostas definitivas como “é possível” ou “não é possível” uma “filosofia brasileira”. Se falamos, com certa razão, de filosofias alemã, francesa ou americana, é provavelmente porque a filosofia é fenômeno cultural associado a condições

materiais e socioeconômicas, apesar do caso conhecido da “miséria alemã”. Foi nesses países que se sedimentaram estilos de pensamento e preferências temáticas ligadas a esses estilos. Países como o nosso, periféricos e dependentes culturalmente, são herdeiros dessas diversas tradições. Nada impede, a meu ver, que, num país, determinado estilo se imponha como decorrência de dependências culturais históricas.

Hoje em dia, com a grande facilidade de acesso a produtos culturais em geral, a tendência parece ser uma presença variada desses diversas “escolas”, por assim dizer, o que é normal. O que poderia ser, nesse contexto, uma “filosofia brasileira”, se com essa expressão se procura encontrar especificidades constitutivas? Difícil imaginar. Talvez uma reflexão que coloque em primeiro plano teses antropológicas de teor crítico a uma racionalidade universal, em favor de uma reconstrução de um modo de pensar próprio dos povos nativos. Essa é uma hipótese radical, mas não pode ser descartada. De resto, parece que uma espécie de retorno a um certo tipo de universalidade, mas antes por acúmulo de apropriações desordenadas do que organizadamente, se encontra em nossa comunidade filosófica nacional.

VOLTANDO À QUESTÃO DO ENSINO DE FILOSOFIA, GOSTARÍAMOS DE TRATAR DO TEMA QUE DIZ RESPEITO AO POSSÍVEL DESINTERESSE PELA REFLEXÃO PEDAGÓGICA, NO ÂMBITO ACADÊMICO. EM UM BATE-PAPO COM OS ESTUDANTES DE FILOSOFIA, OCORRIDO NA UFBA E PUBLICADO NO LIVRO *O CETICISMO E A POSSIBILIDADE DA FILOSOFIA* (SILVA FILHO, 2005), OSWALDO PORCHAT PEREIRA CONCORDOU COM A INTERPELAÇÃO DE UM PARTICIPANTE, SEGUNDO A QUAL A REFLEXÃO PEDAGÓGICA PARECE SER ESTRANHA “AO HORIZONTE DE NOSSOS FILÓSOFOS, PARECE QUE OS FARIA MEROS PROFESSOREZINHOS [sic] E NÃO PESQUISADORES DE VERDADE”. PORCHAT ATÉ MESMO ASSUME QUE, MESMO TENDO ORGANIZADO COLÓQUIOS SOBRE DIVERSOS TEMAS, NUNCA ORGANIZOU UM SOBRE O ENSINO DE FILOSOFIA. O SENHOR TAMBÉM TEM ESSA PERCEPÇÃO? SE SIM, TEM ALGUMA HIPÓTESE QUE POSSA EXPLICAR ESSE DESINTERESSE PELAS REFLEXÕES PEDAGÓGICAS, NA PESQUISA EM FILOSOFIA? ESSE DESINTERESSE PERSISTE AINDA HOJE?

Como disse em resposta anterior, acho que o peso de uma reflexão sobre métodos didáticos possíveis e seu emprego é muito maior no Ensino Médio do que no Ensino Superior, e creio que isso vale provavelmente para a maioria das disciplinas. E acho que há boas razões para isso. Como também já disse, no Ensino Médio, não podemos partir do pressuposto de que os estudantes

já estão interessados no assunto, enquanto, no Ensino Superior, ao menos um interesse mínimo existe. Daí a importância de estratégias pedagógicas ser maior, no primeiro caso. É verdade que um estudante de filosofia no Ensino Superior pode se decepcionar com o curso, e um dos motivos pode ser uma avaliação negativa da pedagogia ou pedagogias de seus professores. Há procedimentos em sala de aula que realmente desmotivam. Se um professor entra em sala e começa a ler sua aula, provavelmente não vai conseguir bons resultados. Mas o estudante colabora com o problema, quando vai para a aula sem ter lido o texto recomendado.

Vivemos um problema pedagógico na sala de aula de filosofia hoje, não há dúvida. Minha posição, em linhas gerais, mais uma vez, não é muito popular. Acho que a reivindicação por métodos pedagógicos é explicada por ao menos duas razões: primeiro, um fenômeno dos cursos de pedagogia que pode ser observado por vocês, nas licenciaturas, mas que parece estar perdendo força, que é a sobrevalorização de métodos pedagógicos. Professores de Didática, frequentemente, são partidários deste ou daquele método e o divulgam e ensinam aos estudantes. Acho que isso produziu certa hipertrofia que conduziu a algo que, em filosofia, mas certamente em qualquer disciplina, é deletério: a sugestão de que uma boa aula dispensa domínio profundo dos conteúdos, quando estamos de posse de um bom método didático. Discordo inteiramente: o domínio do conteúdo, a meu ver, é condição necessária, mesmo que não suficiente, para uma boa aula.

Segundo: nosso sistema educacional cheio de falhas, acaba por produzir o que eu e outros denominamos escolarização do Ensino Superior. A avaliação das aulas, do ponto de vista dos métodos didáticos, muitas vezes é reflexo de uma concepção passiva do processo de ensino e aprendizado. No caso da filosofia, isso é muito maléfico. Tal escolarização se percebe, por exemplo, na verdadeira ojeriza que vários estudantes têm de seminários, porque não é o professor quem fala, é o colega, e ele certamente não tem nada interessante a dizer. Isso não pode ser generalizado, claro, mas é inegável. Pelo menos essas duas razões, que possivelmente se interligam, explicam, a meu ver, por que muitos se preocupam com metodologias e didáticas e por que, assim me parece, essa preocupação, no caso do ensino de filosofia na universidade, não deveria ser vista como muito importante.

DE CERTA MANEIRA, O SENHOR RESPONDE À NOSSA PRÓXIMA PERGUNTA, QUE VERSARIA SOBRE QUAL É A IMPORTÂNCIA DA REFLEXÃO PEDAGÓGICA NO ENSINO SUPERIOR. PERGUNTARÍAMOS ISSO, PORQUE RECENTEMENTE A FACULDADE DE EDUCAÇÃO DA USP OFERECERU UMA DISCIPLINA PARA A PÓS-GRADUAÇÃO, CUJA EMENTA GRAVITA EM TORNO DA “DIDÁTICA NO ENSINO SUPERIOR”. NESSE SENTIDO, EM FUNÇÃO DOS PROBLEMAS QUE PODEM SURTIR DA ESCOLARIZAÇÃO DA FILOSOFIA, EM ENSINO SUPERIOR, ESSA DISCIPLINA NÃO É INTERESSANTE PARA OS FUTUROS PROFESSORES UNIVERSITÁRIOS DE FILOSOFIA, UMA VEZ QUE PODEM SOBREVALORIZAR A DIDÁTICA, EM DETRIMENTO DA POSTURA AUTÔNOMA DOS ALUNOS, QUE PODEM ACABAR DEPENDENDO EXCESSIVAMENTE DA INICIATIVA PEDAGÓGICA DO PROFESSOR. O SENHOR CONCORDA COM ISSO? COMPREENDEMOS BEM SUA POSIÇÃO?

Aproveito para explicar melhor o que penso sobre isso. Não sou contra uma reflexão pedagógica no Ensino Superior de filosofia, embora, como disse na primeira resposta, acredite que só se aprende a dar aula dando aula, e isso não se dá em pouco tempo. O que me preocupa é a ideia de que se possa e deva “aplicar” este ou aquele método didático. Acho importante conhecer tais métodos – não tenho nada contra, portanto, a existência da disciplina mencionada –, mas disso não se segue necessariamente escolher um deles como instrumento. Tomar conhecimento desses métodos não significa necessariamente que vamos adotar um deles, acriticamente. Sempre há interessantes pressupostos teóricos por detrás deles e vale a pena conhecê-los. Isso também pode nos auxiliar na nossa descoberta, sempre pessoal, sobre que tipo de aula queremos ministrar. Mas não é suficiente e, eu diria mesmo, também não é necessário.

E QUANTO AOS ALUNOS DE FILOSOFIA, PROFESSOR? O SENHOR CRÊ QUE TEM AUMENTADO O ABISMO ENTRE A FORMAÇÃO NO ENSINO MÉDIO E O QUE É EXIGIDO DE UM ALUNO DE FILOSOFIA, EM SEUS PRIMEIROS ANOS DE FORMAÇÃO (CONHECIMENTO DE LÍNGUAS, CAPACIDADE DE LEITURA E ESCRITA, POR EXEMPLO)? ALÉM DA FORMAÇÃO BÁSICA, O SENHOR CRÊ QUE OS VESTIBULARES NÃO EXIGEM UMA CAPACIDADE DE LEITURA E ESCRITA QUE SUPRA AS EXIGÊNCIAS DE UM DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA? E QUE IMPORTÂNCIA O SENHOR DÁ PARA INICIATIVAS COMO AS PRÁTICAS DE LEITURA E ESCRITA ACADÊMICAS (SACRINI; MARCO, 2018), NOS CURSOS DA FFLCH?

As turmas de ingressantes no curso são sempre heterogêneas. Temos estudantes que trazem melhor formação, outros, a maioria, formação irregular,

e uma parte menor com deficiências sérias. De forma geral, percebe-se que não foram muito estimulados à leitura. Mas não falta capacidade e principalmente interesse. Acho que o problema não é o vestibular, que é só a parte final do processo, é o ensino, nosso sistema educacional, que tem vários problemas. Problemas que não se resolvem sem a adoção de uma política de Estado, de longo prazo. Mas isso é muito complexo para um *e-mail* como este. Essa nova disciplina, em virtude das deficiências de formação, se tornou muito importante e é ótimo que a faculdade a tenha criado. Mas a verdade é que o ideal seria que ela não fosse necessária. O certo seria que nossos estudantes já trouxessem consigo do Ensino Básico os benefícios que ela vem proporcionando.

POR FIM, PROFESSOR, APESAR DE TERMOS CONSCIÊNCIA DE QUE UM E-MAIL NÃO É ADEQUADO PARA RESPONDER ÀS SEGUINTESS QUESTÕES, NÃO QUERÍAMOS NOS FURTAR DE FAZER AO SENHOR ALGUMAS PERGUNTAS QUE CONJUGUEM O CETICISMO E A PRODUÇÃO FILOSÓFICA BRASILEIRA. DEPOIS DE TER SIDO UM DEFENSOR DA ANÁLISE ESTRUTURAL DOS TEXTOS, O PROFESSOR OSWALDO PORCHAT PARECE TER CHEGADO A UMA POSIÇÃO CÉTICA DIANTE DA FILOSOFIA EM GERAL, COMO SUGEREM OS TEXTOS “O CONFLITO DAS FILOSOFIAS”, AULA INAUGURAL DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DO ANO DE 1968, E “MEU CETICISMO”, DISCURSO PROFERIDO NA ABERTURA DO XIX ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA NA GRADUAÇÃO, EM 2016 (AO QUAL NÓS QUATRO ASSISTIMOS). O TEXTO DE 2016 É AINDA MAIS ENFÁTICO: UMA BOA INTERPRETAÇÃO DO ESTRUTURALISMO LEVA AO CETICISMO (“TORNEI-ME CÉTICO”, DIZIA PORCHAT A GOLDSCHMIDT, O QUAL, PARA NOSSA SURPRESA, TERIA RESPONDIDO A NOSSO PROFESSOR: “EU TAMBÉM”). NO ESTRUTURALISMO, SABEMOS, O FILÓSOFO TOMA CADA SISTEMA FILOSÓFICO COMO INATACÁVEL E IMUNE ÀS CRÍTICAS DE OUTROS SISTEMAS ARTICULADOS LOGICAMENTE DE OUTRAS MANEIRAS. O ESTRUTURALISMO, NÃO MERAMENTE COMO TÉCNICA OU ETAPA DE UMA LEITURA, MAS COMO POSTURA HISTORIOGRÁFICA, REDUNDARIA EM UM CETICISMO DIANTE DA FILOSOFIA: CADA SISTEMA TEM SUA LÓGICA PRÓPRIA, NÃO HÁ UMA LÓGICA UNIVERSAL A QUE SE POSSAM SUBMETER OS SISTEMAS DE FILOSOFIA E, CONSEQUENTEMENTE, UM SISTEMA NÃO PODE ATACAR O OUTRO PORQUE, AO FIM E AO CABO, DE UM PONTO DE VISTA “ARQUITETÔNICO”, SÃO HETEROGÊNEOS. O ESTRUTURALISMO GERARIA UMA *DIAPHONÍA* ENTRE OS SISTEMAS FILOSÓFICOS, CUJA CONSEQUÊNCIA É O CETICISMO. O SENHOR CONCORDA COM ESSA POSIÇÃO? SE SIM, O TRATAMENTO DO ESTRUTURALISMO, NÃO MAIS COMO UMA POSTURA FILOSÓFICA, MAS COMO MERA TÉCNICA DE LEITURA (COMO O DISTINGUE A PROFESSORA MARILENA CHAUI EM UM TEXTO DE 2017: “TEXTO E CONTEXTO: A DUPLA LÓGICA DO DISCURSO

FILOSÓFICO”), TERIA COMO POSSÍVEL RAZÃO UM RECEIO DE CAIR NO CETICISMO? AINDA DENTRO DESSA QUESTÃO: POR RECEIO DA PARTILHARMOS A EXPERIÊNCIA CÉTICA DO PROFESSOR PORCHAT, TERÍAMOS SUPERADO O ESTRUTURALISMO QUE NOS TORNARA “O DEPARTAMENTO FRANCÊS DE ULTRAMAR”, COMO O NOMEOU O DIAGNÓSTICO DO PROFESSOR PAULO ARANTES (1994)?

Para terminar, talvez a mais difícil das perguntas. Falar sobre isso em um *e-mail*, para mim, é muito difícil, até porque tratei de alguns desses pontos em textos. Começo com a questão final. O que quer dizer “superar o estruturalismo”? Aliás, eu acho que o Departamento de Filosofia está devendo a seus estudantes um debate sobre esse tema, que ainda assombra nossos corredores. Acho que há sobrevalorização desse “método”, como se fosse ele a razão de não se “fazer filosofia” em nossos cursos. Acredito que esse dilema reflete um pouco o outro dilema, este filosófico, entre dogmatismo e ceticismo. O primeiro dilema é, seguramente, falso: ou se “faz leitura estrutural” ou se “faz filosofia”. Nada mais equivocado do que imaginar que uma coisa exclui a outra. Se isso ocorreu a alguns dos nossos principais professores, como Porchat, foi por razões filosóficas pessoais: a trajetória dele foi como foi, porque sempre entendeu a filosofia à luz dessas dicotomias e dilemas.

Bem, essa é uma posição filosófica mais do que razoável, é bastante presente na história da filosofia. Refiro-me à ideia de que o discurso filosófico aspira a uma “verdade”, no mesmo sentido em que o faz a ciência, no sentido clássico e tradicional da ideia de ciência. Quando se espera encontrar a filosofia verdadeira, no sentido de uma explicação definitiva do mundo, o método estrutural ajuda a exibir tal impossibilidade, e o ceticismo se torna uma alternativa – a outra seria o abandono da filosofia, no caso de Porchat. Há que lembrar que, antes de sua experiência do conflito das filosofias, Porchat fora leitor assíduo e profundo de Aristóteles, o que pode significar que sua concepção de discurso filosófico e, portanto, de dogmatismo, tem como paradigma semelhante concepção “científica” da filosofia. Nisso, é verdade, ele não está sozinho, pois foi o que pensaram muitos filósofos durante séculos. O que me parece importante, para qualquer análise desse tema, é observar que essa concepção de filosofia não é necessariamente a única.

Outra questão que julgo interessante, e que já tentei desenvolver, diz respeito à ideia de que talvez, em algum sentido, o ceticismo não possa se colocar fora do conflito das filosofias, o que só se pode defender reformulando algo na concepção de dogmatismo e na concepção de filosofia e racionalidade. Fica aqui apenas um apontamento nessa direção.

Quero voltar um pouco ao famigerado “método estrutural”. Confesso que nunca ouvi professor meu, em sala de aula, dizer que seu curso seria baseado nesse método (ou em qualquer outro). Tive certamente professores que seguiram a ideia básica de que um filósofo deve ser compreendido, antes de mais nada, no universo interior de seus textos, e que devemos a ele o benefício da coerência interna, devendo, portanto, por assim dizer, defendê-lo de objeções possíveis. Para mim, isso mostra apenas que o que ficou desse método foi a lição da disciplina do pensamento e essa regra metodológica básica, que deveria valer inclusive para uma boa crítica filosófica de qualquer autor: quem quer criticá-lo deve compreender bem o que ele disse, inclusive concedendo-lhe que suas teses possam ser mais sólidas do que aparentam à primeira vista. De forma geral, acredito que não deveríamos pensar mais nesse método, a não ser do ponto de vista da concepção de filosofia que lhe é subjacente – este sim um tema muito interessante.

Espero tê-los ajudado... Boa sorte!

BOLZANI FILHO, R.; OLIVEIRA, E. F.; SOUZA, G. F. R.; RIBEIRO, R. O. A. Interview with Roberto Bolzani Filho: about Philosophy: themes and pathways, the teaching of philosophy and the relation between philosophy and the history of philosophy. *Trans/formação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 17-32, Abr./Jun, 2021.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, P. E. **Um departamento francês de ultramar**. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 60). São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- BOLZANI FILHO, R. Sobre filosofia e filosofar. **Discurso**, v. 35, 2005, p. 29-59.
- CHAUI, M. *Convite à filosofia*. 13. ed. São Paulo: Ática, 2004.
- CHAUI, M. Texto e contexto: a dupla lógica do discurso filosófico. **Cadernos Espinosanos**, n. 37, 2017, p. 15-31.
- COSTA, J. C. **Contribuição à História das Ideias no Brasil**. O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução história nacional. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.
- DE LIBERA, A. Retour de la philosophie médiévale? **Le débat**, Paris, v. 72, n. thématique: *La philosophie qui vient*, nov./dez.1992, p. 155-195.
- FIGUEIREDO, V. (org.). **Filosofia: temas e percursos**. 2. ed. São Paulo: Berleandis & Vertecchia, 2016.

PANACCIO, C. **Les Mots, les Concepts et les Choses**: La Sémantique de Guillaume d'Occam et le Nominalisme d'aujourd'hui. Montréal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1991 (Analytiques, 3).

PANACCIO, C. De la reconstruction en histoire de la philosophie. In: BOSS, G. (éd.). **La philosophie et son histoire**: essais et discussions. Zurique: Grand Midi, 1994, p. 173-195.

PORCHAT, O. O conflito das filosofias. In: PORCHAT, O. **Vida comum e ceticismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993 [1. ed., Brasiliense, 1981, Col. Almanaque].

PORCHAT, O. Meu ceticismo. **Discurso**, v. 46, n. 2, 2016, p. 7-36.

PRADO JÚNIOR, B. O problema da filosofia no Brasil. In: PRADO JÚNIOR, B. **Alguns Ensaios**: Filosofia, Literatura e Psicanálise. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 153-71.

SACRINI, M.; MARCO, V. de. Reflexões sobre o aprendizado formal em Humanidades com base no projeto 'Práticas de leitura e escrita acadêmicas'. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 32, n. 93, maio/ago. 2018.

SILVA FILHO, W. (org.). **O ceticismo e a possibilidade da filosofia**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

TERRA, R. R. Não se pode aprender filosofia, pode-se apenas aprender a filosofar. **Discurso**, v. 40, 2013, p. 9-38.

Recebido: 05/8/2020

Aceito: 07/9/2020

A IDEIA DE COMPOSIÇÃO NOS SALÕES DE DIDEROT

Arlenice Almeida da Silva¹

Resumo: O artigo examina a noção de “unidade na variedade”, na filosofia e crítica de arte de Diderot. Em diálogo com os ensaios publicados na coletânea intitulada *Estéticas de Diderot*, de 2015, na qual vários especialistas examinam a atualidade da estética materialista do filósofo, este artigo aproxima as noções de unidade apresentadas na *Enciclopédia* dos usos e sentidos do termo nos *Salões*. Pretende-se mostrar como Diderot rompe gradativamente com a epistemologia clássica, ao pensar a obra com uma unidade instável, ligada ao tempo e que se constitui apenas no fazer da obra; especificamente, pretende-se ressaltar o tratamento dado à variedade nas obras de Greuze e Vernet, procedimento que aproxima a crítica de arte de Diderot de elementos modernos, tais como os conceitos de sublime e de autonomia da arte, os quais indiciam a relevância da sua filosofia da arte.

Palavras-chave: Diderot. Greuze. Vernet. Sublime. Unidade.

INTRODUÇÃO

Este estudo parte da seguinte questão: a noção de unidade da obra de arte em Diderot assinala uma orientação da sua filosofia na direção da estética moderna ou é o elemento decisivo que a mantém atada à tradição metafísica? Qual a contribuição do caminho original trilhado pela filosofia da arte de Diderot para as alterações epistemológicas da estética nascente, na segunda metade do século XVIII?² A noção de unidade impede pensar a atualidade de Diderot? Os *Cadernos de Filosofia da Universidade de Caen*

¹ Professora de Estética e Filosofia da Arte do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), São Paulo, SP – Brasil. Membro da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII (ABES-18).  <http://orcid.org/0000-0002-3033-7742>. E-mail: arlenice@uol.com.br.

² Anne Elisabeth Sejten (2015, p. 71) sugere que, desde os primeiros escritos de juventude, os problemas filosóficos que preocupavam Diderot já estavam intrinsecamente à *espera* de uma estética.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.03.p33>



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

publicaram, no seu número 51, em 2015, um volume intitulado *Estéticas de Diderot: a natureza do belo* (POURADIER, 2015). Procurando justamente pensar a atualidade da estética de Diderot, os especialistas examinaram, de modos diversos, a especificidade do materialismo diderotiano, articulando metafísica, pensamento da natureza e estética; no entanto, com exceção do ensaio de Maud Pauradier, o tema da unidade foi pouco observado no volume. Certamente, trata-se de um tema difícil na obra do filósofo, mas não menos importante. Este artigo busca contribuir para esse debate, verificando as ocorrências desse conceito em vários textos de Diderot.

Nos *Pensamentos destacados sobre a pintura*, reflexões teóricas que correspondem aos escritos maduros e mais complexos do filósofo, concebidos para servir de sequência ao *Salão de 1775*, Diderot (2008, p. 431) reconhece o problema: “[...] nada é belo sem unidade, nele jamais há unidade sem subordinação. Isso parece contraditório, mas não é. A unidade do todo nasce da subordinação das partes e dela nasce a harmonia que supõe a variedade.” Nas “Lamentações sobre meu velho robe”, ensaio literário que precede o *Salão de 1769*, em um paralelo com a pintura, o sumiço do velho robe indicia que “[...] agora, tudo está em desacordo. Não há mais conjunto, não há mais unidade, não há mais beleza.” (DIDEROT, 2008, p. 407). Observa-se, assim, que, nos *Salões*, a unidade é crucial, mas ela não é uniformidade; nem, tampouco, apenas simetria ou proporção, uma vez que “[...] a pintura é inimiga da simetria” (DIDEROT, 2008, p. 446); nem monotonia, haja vista que se afasta das linhas paralelas e das figuras geométricas. A unidade é certamente subordinação, entendida menos como hierarquia, no sentido de dominação de uma parte pela outra, e mais como relações variáveis de convivência e de afinidade entre as partes. Em nome da unidade, Diderot (2008, p. 434) condena as personagens alegóricas, quase sempre enigmáticas e a própria alegoria, “[...] que é raramente sublime, e quase sempre fria e obscura.”

Por outro lado, como os antigos, concorda que é a unidade realizada na obra que possibilita à pintura transmitir ao observador, sem esforço, calor e vitalidade. Procuraremos, então, demonstrar como a noção de unidade na variedade, em Diderot, se afasta gradativamente de uma epistemologia clássica,³ sem jamais romper totalmente com ela, a fim de se orientar na

³ Para efeitos operacionais, entendemos a epistemologia clássica, nos termos utilizados pelos autores de *Estéticas de Diderot, grosso modo*, como uma concepção metafísica do belo, ou seja, como essência suprassensível. Carole Talon-Hugon, (2015, p. 42), por exemplo, afirma que, “[...] para Platão e Plotino, a beleza só existe por sua participação na Ideia inteligível de beleza, isto é, como beleza absoluta, eterna e imutável. [...] Esta origem transcendente do belo ligava-o ao bem e ao verdadeiro, como podemos

direção da autonomia da obra de arte: “Se a cena é una, simples e coordenada, captarei seu conjunto em um piscar de olhos; mas isso não basta. É preciso ainda que ela seja variada, e o será, se o artista for um observador metuculoso da natureza.” (DIDEROT, 2008, p. 210).

Ao aceitarmos que a unidade na variedade é a marca distintiva do belo, resta esclarecer a origem da noção, as variações de significado, no interior da obra de Diderot, examinando como a unidade é percebida pelo espectador: se, intuitivamente, pelas sensações, como sentimento ou se pelo entendimento, por meio da percepção de relações, isto é, como representação. Em outros termos, procurar-se-á aqui circunscrever o problema estético de fundo, a saber, se a unidade na obra de arte é uma produção subjetiva do criador, uma ideia estética, ou propriedades dos objetos belos. Carole Talon-Hugon, em *Estéticas de Diderot*, (2015, p. 41) adverte sobre a mutação radical em curso, no século XVIII, na maneira de entender o belo, mostrando como a categoria de *Beaux-arts* subverte as categorias antigas, ao provocar uma revolução epistêmica que “[...] reconfigura o campo das atividades humanas, atribuindo a algumas delas uma finalidade acima de tudo estética.”

Para a autora, (2015, p. 44) o belo não é mais uma essência supraempírica, o belo em si, mas apenas coisas belas: “[...] ao afirmar que o belo é a qualidade daquilo que é belo, Diderot exclui toda forma de realismo transcendente.” O que não significa, ainda para Talon-Hugon, que se possa afirmar um realismo de propriedades, o qual sustentaria que as propriedades estéticas decorrem das coisas, coincidindo com as características “reais” dos objetos do mundo. Com efeito, de um lado, Diderot corrobora a subjetivação do sensível, ao caracterizar as ideias estéticas como subjetivas, correlativas a certos estados mentais. De outro lado, no entanto, o belo não é arbitrário, pois se refere às “[...] propriedades que nascem do contato entre o espírito humano e as coisas.” (TALON-HUGON, 2015, p. 45). É por essa razão que, operando com a categoria de “disposição qualitativa”, a qual indicia “propriedades nem estritamente subjetivas, nem objetivas”, Talon-Hugon (2015, p.46) sustenta que Diderot opera com um “realismo moderado”.

Nos *Salões*, todavia, Diderot (2008, p.314) provoca o leitor, afrontando expectativas e convenções, em proposições que ainda exibem tonalidade

ver na *Kalosgagathia* dos gregos e na conversibilidade dos transcendentais na Idade Média.” Por outro lado, também de acordo com Talon-Hugon, (2015, p. 50), como veremos adiante, Diderot não chega a romper com a tradição antiga, a qual, desde a *Arte poética* de Horácio, vê na arte uma destinação moral. Assim, concordamos com Maud Pouradier (2015, p. 58), para quem a concepção dinâmica de beleza em Diderot se opõe à de ordem ou unidade que supõe uma causa única e divina.

metafísica, tais como: “A harmonia é o feitiço do conjunto.” Se a frase faz sentido, até que ponto o conceito de realismo é adequado para pensar a questão da unidade da obra, especialmente na pintura? O primeiro passo na direção de esclarecer o dilema da noção de unidade, em Diderot, é não separar a reflexão teórica da crítica de arte, isto é, comparar a noção de unidade da obra com a sua reflexão sobre o fazer artístico, que é para o crítico o “verdadeiro ponto de vista” sobre a arte. É isso que sugere Diderot (2015, v.2, p. 394), no verbete *Metafísica*, da *Enciclopédia*, ao interpretar a metafísica como a “ciência da razão das coisas”, afastando-a de qualquer pensamento vazio ou abstrato: “[...] interrogai um pintor, um poeta, um músico, um geômetra, e o obrigareis a explicar as operações de sua arte, ou seja, a chegar até a metafísica dessa arte.”

1 O BELO

Com efeito, essa aproximação da crítica com a teoria é realizada nos *Salões*, mas seu pressuposto é, a nosso ver, a *Enciclopédia*, especialmente o verbete sobre o *Belo*, de 1752, onde encontramos as primeiras indicações substanciais sobre o tema da unidade na obra de arte. Nesse verbete, Diderot percorre as fontes antigas e contemporâneas do belo, circunscrevendo temas e problemas, rejeitando uns e outros, bem como suas soluções consideradas insuficientes. Contudo, sobre o tema da unidade, o verbete concorda com a gênese do princípio, em Santo Agostinho, segundo a qual é a “[...] unidade que constitui, por assim dizer, a forma e a essência do belo em todo gênero: *Omnis porro pulchritudinis forma, unitas est*”; e com a assertiva, que dela decorre, de orientação objetiva, de que tais objetos agradam, porque são belos e não o contrário.

Entretanto, se o princípio é verdadeiro, Diderot (2000b, p. 233) inquire empiricamente o Bispo de Hipona: - “Onde vedes, pois, esta unidade que vos dirige a construção de vosso desenho, esta unidade que considerais em vossa arte como uma lei inviolável; esta unidade que vosso edifício deve imitar para ser belo, mas que nada na terra pode imitar perfeitamente, dado que nada na terra pode ser perfeitamente UNO?” Ora, para Diderot (2000b, p. 233), que persegue no verbete mais a fundamentação da natureza do belo e menos o efeito que ele produz, não há “[...] em absoluto verdadeira unidade nos corpos, pois que eles são todos compostos de um número incontável de partes, cada uma das quais é composta de uma infinidade de outras.” Desse modo, a unidade agostiniana pensada como uma “relação exata das partes de um todo

entre si”, objeta Diderot (2000b, p.247) é “[...] mais a essência do perfeito do que do belo.” Lido corretamente, percebemos, no verbete, que Diderot (2000b, p. 224) não descarta o conceito de unidade, mas o reinterpreta em uma curiosa provocação: será que a ideia de unidade de Santo Agostinho não pressuporia as de variedade, regularidade, ordem ou proporção?

Posto o problema na história da filosofia, a equação entre unidade e variedade remete diretamente à *Investigação sobre as nossas ideias da beleza e da virtude*, de Hutcheson (1799, p. 33), que, em 1725, definira a beleza absoluta como “[...] uniformidade em meio a variedade.”⁴

Na verdade, a noção de Hutcheson recebe um tratamento privilegiado e minucioso, no verbete; mesmo assim, Diderot lhe reserva também graves objeções. *Grosso modo*, o princípio da uniformidade na variedade de Hutcheson não pode ser generalizado para todas as produções artísticas, haja vista que, entre outras insuficiências, ele permanece devedor da ideia de “sentido interno”; e também de que haveria “[...] algo obscuro e impenetrável no prazer que o belo nos causa.” (DIDEROT, 2000b, p.238). Em outras palavras, Hutcheson (1799, p. 29) não teria conseguido provar a realidade desse sentido interno, ou seja, não demonstrara como essa “faculdade de receber fortes impressões” seria diferente do cálculo racional. De fato, como esclarece Laurent Jaffro (2014, p. 85-87), embora a “[...] sensação prazerosa surja apenas de objetos em que há uniformidade em meio à variedade”, essa qualidade da beleza em Hutcheson não é percebida pelo espectador por meio da reflexão racional, porque a forma não é contemplada como objeto de conhecimento, mas é apreendida imediatamente como prazer.

De um lado, Hutcheson (*apud* JAFFRO, 2014, p. 89) inauguraria a modernidade estética, com o que concorda Carole Talon-Hugon (2015, p. 44), ao ressaltar que a beleza não existe senão na experiência sensível do sujeito, haja vista que “[...] por beleza absoluta ou original não se entende qualquer qualidade que se supõe estar no objeto, sem relação a qualquer mente que o perceba, pois beleza, como outros nomes de ideias sensíveis, denota propriamente a percepção de alguma mente.” De outro lado, Hutcheson também reconhecera que as propriedades como uniformidade e variedade são qualidades reais dos objetos; embora a realidade que a obra de arte expõe seja – como sublinha Jaffro (2014, p. 89) – “[...] aquela de uma causa de fundo que

⁴ Carole Talon-Hugon (2015, p. 46) observa que a ideia de Diderot do belo como “uniformidade na variedade” vem de Hutcheson, segundo o qual “[...] as figuras que excitam em nós as ideias de beleza parece ser aquelas nas quais há uniformidade no seio da variedade.”

opera no perceptor sem ser conhecida por ele.” Assim, ao propor a noção de unidade na variedade, Hutcheson pensa na apreensão de um equilíbrio entre duas qualidades presentes nos objetos, o que vai de encontro às reflexões de Diderot.⁵

No plano da *Enciclopédia*, sem abrir mão da ideia de unidade na variedade e em busca da generalização não realizada satisfatoriamente por Hutcheson e outros, Diderot sugere que aquilo que é específico ao belo não remete, contudo, a um equilíbrio estável, mas desencadeia no observador uma rede instável de percepção de relações, operação ligada ao entendimento e ao pensamento e não a um sentido interno imediato, desinteressado e distanciado do conhecimento. Além disso, se a beleza em Hutcheson manifesta sinais da presença de uma ordem harmônica e de uma “causa inteligente e sábia do mundo”, é porque a uniformidade na variedade é a qualidade da beleza que indicia alguma utilidade, pois ela é “[...] indiretamente um critério que corresponde à necessidade do nosso entendimento, isto é, de trazer a maior felicidade.” (BROUSSOIS, 2014, p. 117).

Ora, nada mais estranha a Diderot que essa evidência, mesmo que de certo modo ele concorde com o argumento da felicidade, o que ficará cada vez mais claro nos *Salões* e, em 1769, no *Sonho de d’Alembert*, ensaio no qual Diderot nomeará essa ordem universal e geral do mundo vivo de “o todo”, no qual não há evidência de uma causa inteligente, a qual seria recriada na arte, nem tampouco de nenhuma uniformidade estática, harmoniosa e perfeita. Inversamente, desse “todo” se sabe apenas que ele muda sem cessar, que está em “um fluxo perpétuo”,⁶ que é movimento orgânico de criação e degradação das coisas.

Em outros verbetes da *Enciclopédia*, verifica-se, ademais, que em Diderot a unidade não remete tampouco à hipótese da harmonia preestabelecida, isto é, a uma “harmonia das coisas”, na qual a perfeição seria um acordo ou

⁵ O verbe é no mínimo impreciso, ao afirmar que Hutcheson e seus “sectários” só conseguem perceber o belo pelo espírito, como belo absoluto, e não como uma qualidade inerente a um objeto, isto é, como belo relativo. Para Hutcheson, de fato, como esclarece Broussois (2014, p. 109), trata-se de “[...] uma ‘percepção na percepção’. Os sentidos externos (visão, audição, tato, paladar, olfato) percebem duas qualidades presentes no mesmo objeto: uniformidade e variedade. O sentido interno da beleza percebe nas percepções do sentido externo as relações de equilíbrio entre essas duas qualidades. E esse equilíbrio está na origem da formação de nossa ideia de beleza, ideia acompanhada de prazer.”

⁶ “Tudo muda, tudo passa, só o todo permanece. O mundo começa e acaba incessantemente, está a cada instante no início e no fim.” (DIDEROT, 2000, p.172).

identidade na variedade,⁷ para usar a linguagem leibniziana, haja vista que Diderot vê com enorme dificuldade o pressuposto, do qual decorre a noção de harmonia, de uma correspondência entre alma e corpo, fundamentada na existência necessária e absoluta de Deus como fonte de todas as mudanças.⁸ Diferentemente, a unidade de Diderot não segue um plano prévio, nem qualquer *a priori*; ao contrário, ela é imprevisível e experimental no fazer artístico, em consonância com a disposição de nossas faculdades humanas:

Nascemos com as faculdades de sentir e de pensar; o primeiro passo da faculdade de pensar é examinar suas percepções, reuni-las, compará-las, combiná-las, perceber entre elas relações de conveniência e inconveniência [...] faculdades que concorrem, tão logo nascemos, para nos dar as ideias de ordem, arranjo, simetria, mecanismo, proporção, unidade (DIDEROT, 2015, p. 204).

Como primeiro passo para a razão, as ideias estéticas, em Diderot (2008, p. 457), não acatam, tampouco, a separação leibniziana entre percepção e consciência, mundo sensível e mundo inteligível, embora acolham o princípio de continuidade, no sentido de que a natureza não faz nada por saltos, mas por “degraus”; e o princípio dos indiscerníveis, isto é, o da existência da individualidade e variedade entre os seres.⁹ Medindo prós e contras, Diderot (2017, p. 394) recomenda o exame cuidadoso do axioma de Leibniz, segundo o qual “a percepção é engendrada da percepção, assim como o movimento o é a partir de um movimento”, porque tal axioma, lido em um sentido materialista, indiretamente favorece uma noção de orgânico, que não desagrada de todo a

⁷ Confira A Carta de Leibniz a Wolff, de 18 de maio de 1715. Na *Confessio Philosophi* (LEIBNIZ *apud* RATEAU, 2011, p. 200), lemos: “[...] a harmonia é, com efeito, a unidade na multiplicidade; ela é tanto maior quanto mais é unidade de um maior número de elementos desordenados em aparência e restituídos por uma admirável relação, contra todas as expectativas, à maior concordância.”

⁸ Na *Enciclopédia*, no verbete *Harmonia preestabelecida*, escrito pelo abade Yvon, temos: “Cada uma dessas substâncias tem em si mesma o princípio e a fonte de suas próprias mutações. Cada uma atua para si e por si. Mas Deus tendo previsto o que a alma pensaria neste mundo, e o que ela iria querer livremente, de acordo com a situação do corpo, acomodou de tal modo o corpo à alma, que há uma harmonia exata e constante entre as sensações da alma e os movimentos do corpo.” (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2017, v. 6, p. 328).

⁹ No verbete *Filosofia de Leibniz*, da *Enciclopédia*, na caracterização da noção de mônada, Diderot (2017, v. 6, p.393) afirma: “Todo o ser criado está sujeito a mudança. A mônada é criada; e, portanto, cada mônada é uma vicissitude contínua [...] Em geral, não há força, qualquer que seja, que não seja um princípio de mudança. Além do princípio de mudança, é preciso admitir, no que muda, também uma forma, um modelo de especificação e diferenciação. Daí o múltiplo no simples, o número na unidade, pois toda mudança natural é gradativa. Uma coisa muda, outra permanece inalterada. Há na substância, portanto, uma pluralidade de afecções, de qualidades e relações, malgrado a ausência de partes.”

Diderot (2017, p. 399), pela simplicidade de sua enunciação, para a qual uma organização é simplesmente uma “montagem, que forma um todo relativo a outro todo”; tal sugestão, desvincilhada de qualquer finalismo, remete ao vivo enquanto matéria organizada e favorece a ideia de que cada ser receberia nele mesmo uma impressão do todo, daí sentir-se entusiasmado com a ideia da mônada, entendida como um “[...] espelho representativo de todos os seres e de todos os fenômenos” (DIDEROT, 2017, p. 397), ideia que, entre outras, teria revelado o homem de gênio que foi Leibniz.

O verbete sobre o *Belo* é decisivo, então, não só pela recusa de uma causa inteligente anterior às obras, mas por operar, como assinala Frédéric de Buzon (2015, p. 32), com base no princípio da “percepção de relações”, procedimento que marcaria a passagem em Diderot de “uma teoria da percepção como recepção de imagens para uma teoria causal”, o que, para Marian Hobson (2015, p. 19), consolidaria sua estética “puramente humana e atea”. Nessa direção, passando das questões gerais para os casos particulares, os autores examinam esse problema, em *Estéticas de Diderot*, especialmente na música, a fim de constatar se “o todo” agradável ou a harmonia na música é uma operação do espírito, com suas relações estáveis, ou uma operação do sentimento, com suas vicissitudes e instabilidades.

No debate entre Diderot e Rousseau, o problema era saber se toda composição musical se referia a uma “estrutura inaudível” aos ouvidos, embora percebida pelo intelecto - intelectual e racional -, a qual sustentaria uma harmonia ou certa relação de proporção entre os tons, como queria Rameau. Enquanto, para Diderot, tratava-se de uma operação do espírito, na opinião de Rousseau, não haveria nenhuma ordem intelectual evidente, apenas o som sensível, presente e incorporado na própria percepção, de modo que a ausência da estrutura remeteria à conhecida recusa rousseauiana da representação: “[...] le son n’a donc pas besoin qu’on le représente puisqu’il est là.” (ROUSSEAU *apud* HOBSON, 2015, p. 14). Nessa direção, Marian Hobson (2015, p.19; PAURADIER, 2015, p. 58) confirma, portanto, que, no verbete sobre o belo, Diderot

[...] nega, contra Batteux, e igualmente contra Rousseau, que o sentimento seja a base do nosso prazer na música [...] ele afirma que a percepção de relações é a única definição de belo que não está sujeita à relatividade no espaço ou no tempo. [...]. Diderot insiste, portanto, contra Rousseau, sobre o fato de que é a razão e não o sentimento que assegura a regularidade de nossa experiência dessas relações e de sua indeterminação.

Com a ideia de “percepção de relações”, Diderot aparentemente teria resolvido a polêmica contra os sentimentos em favor da razão. No entanto, voltando ao nosso tema, não se pode afirmar que a noção de unidade na variedade seja puramente racional, pois a presença do sensível exige investigar um segundo problema, mais de fundo, que é o de saber como Diderot se posiciona, a partir daí, diante da polêmica entre o empirismo e o racionalismo: se acolhe a ideia da variedade, sujeitando a obra e seu efeito às vicissitudes da história e da cultura; ou se segue a tendência racional que busca, ao modo matemático, a uniformidade das relações harmônicas. De acordo com Frédéric de Buzon (2015, p. 33), a preocupação com a proporção, ordem ou harmonia faz de Diderot um tipo de “pitagórico empírico”, pois se, de um lado, o espírito combina, compara, distingue as relações, de outro lado, percebe relações no corpo como vibrações, provocadas por objetos externos que efetuam neles mesmos, outras relações.

Com efeito, no verbete sobre o *Belo*, da *Encyclopédie*, Diderot destaca que o sentimento da beleza desperta a ideia de relação em um procedimento comparativo, sem que este despertar seja a ocasião para uma relação inteligível transcendente:

A relação é uma operação do entendimento, que considera seja um ser, seja uma qualidade, na medida em que este ser e esta qualidade supõe a existência de um outro ser e de uma outra qualidade; [...] quando digo, portanto, que um ser é belo pelas relações que nele se notem, não estou falando em absoluto das relações intelectuais ou fictícias que nossa imaginação aí transporta, mas das relações reais que aí estão e que nosso entendimento observa com a ajuda de nossos sentidos (DIDEROT, 2000b, p. 254-255).

Ou seja, Diderot gradativamente desenvolve e aprofunda sua pesquisa sobre a objetividade do belo, no sentido daquilo que “tem seu fundamento nas coisas”, isto é, de uma realidade de traços que, na sensação, provocam a ideia de beleza; esse sentimento é provocado por causas externas, que devem possuir nelas mesmas as relações belas. É por essa razão que, para Buzon (2015, p. 36-38), Diderot modifica a herança malebranchista, em relação ao conceito de percepção de relação, ao afirmar a concepção empirista de número, como “matemáticas puras que entram em nossa alma, por todos os sentidos.”¹⁰

¹⁰ Conferir também o ensaio de Sejten (2015, p. 76), que, diferentemente, sugere uma modulação no conceito de sensação, pois “[...] se o sentir é invocado aqui, é porque a obra de arte evoca outra coisa

2 Os SALÕES

A preponderância de uma causa externa na sensação de prazer, contudo, jamais é determinante ou necessária, em Diderot. É o que se pode verificar, quando nos afastamos do verbete sobre o *Belo* e da abordagem geral sobre a arte, para examinarmos sua crítica de arte, nos *Salões*. Por exemplo, no *Salão de 1763*, o quadro *A castidade de José*, de Deshays, enseja a digressão de Diderot sobre o tema da unidade, como paralelo entre música e pintura, o que o reenvia ao debate com Rousseau. Enquanto o músico faz vibrar no órgão auditivo o “acordo perfeito do dó”, com as dissonâncias que lhe correspondem, o pintor, com sua técnica, não procura neutralizá-las na composição, mas “[...] salvar certo número de dissonâncias” (DIDEROT, 2008, p. 80).¹¹ Uma operação que se constitui a partir da materialidade da obra, como um saber prático do artista, conquanto guarde uma forte dimensão aleatória, como sugere Diderot (2008, p. 79):

Ajuntai confusamente objetos de toda espécie e cores, lençóis, frutos, licores, [...] e verás que o ar e a luz, estes dois harmônicos universais, os colocarão em acordo, não sei como, por reflexos imperceptíveis; tudo se ligará, os disparates diminuirão e vosso olho em nada recusará o conjunto.

Enquanto a música se refere ao som, como uma coisa mesma, na pintura não se trata da coisa mesma, mas de pigmentos, que são meios ou substitutos, os quais conquistam autonomia, na tela. É por essa razão que a pintura, diz Diderot (2008, p. 80), é uma trama de falsidades (*tissu de faussetés*) que se encobrem umas às outras. Daí a tarefa maior do pintor, que é a de, em primeiro lugar, escolher os objetos e as cores: “Há alguns objetos que ganham; outros perdem, e a grande magia consiste em aproximar tudo da natureza, fazendo com que tudo perca ou ganhe proporcionalmente; mas então não se trata da cena real e verdadeira, mas, por assim dizer, da sua tradução.” (DIDEROT, 2008, p. 80).¹²

que a sua materialidade [...] e por outro lado, em Diderot trata-se de pensar a partir da arte plástica considerada em sua presença material e concreta.”

¹¹ O termo “salvar a dissonância” é utilizado também por Rousseau, no verbete *Harmonia* (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2017, v. 5, p. 336).

¹² Baudelaire (1995, p. 836) observará, na mesma direção, no Salão de 1859, sobre a paisagem, que Corot tem “[...] um profundo sentimento da construção, que observa o valor proporcional de cada detalhe no conjunto.”

Se essa “grande magia” ou harmonia não pode ser prescrita, como regra, fora da paleta do pintor, ela pode ser apreendida como crítica histórica, na descrição dos quadros exibidos nas paredes do salão “carré” do Louvre. Não é por outra razão que, em quase todos os salões, Diderot esmera-se em provar a tese segundo a qual todo julgamento de gosto é subjetivo, se bem que não se trate jamais de subjetivismo, nem de relativismo: para ele, há algo de objetivo no quadro, que afeta o espectador. Greuze, por exemplo, ao dispor os acidentes ou acessórios na tela, escolhe aqueles que tenham “afinidade de ideias” (DIDEROT, 2008, p. 207), as quais podem ser físicas, científicas, ou religiosas. Além de conhecer as leis particulares da pintura, Greuze possui sensibilidade e instinto (*instinct*) para compor conjuntos claros e simples; é mestre em estabelecer afinidade entre os acidentes, de modo que seus acessórios não são ornamentos neutros, mas unidos por “um fio invisível e finíssimo” (DIDEROT, 2008, p. 207). É por essa razão que, para Colas Dufflo (2013, p. 305), o conceito de “afinidade de ideias” não só é o princípio que confere unidade ao quadro, mas um dos conceitos centrais da filosofia da arte de Diderot.

No verbete *Composição*, da *Encyclopédia*, dedicado à pintura, escrito pelo próprio Diderot (2015, p. 244), a unidade composicional é didaticamente associada ao ponto de vista: “[...] um quadro bem composto é um todo compreendido em um único ponto de vista, no qual as partes concorrem para o mesmo fim e formam, por sua correspondência mútua, um conjunto tão real quando aqueles dos membros de um corpo animal.” Aqui, o ponto de vista não é abstrato, nem intelectual, mas orgânico, constituído no fazer artístico como unidade de elementos sensíveis. Com ele, o espectador pode reconhecer o tema em toda parte da tela. “Vossos episódios ou me aproximarão do tema ou me afastarão dele, e o último desses efeitos é um mal”, adverte Diderot (2015, p. 246). Uma organicidade que antecipa e opera com os mesmos termos da fisiologia orgânica exibida em *O sonho de d’Alembert*.

Nos *Ensaios sobre a pintura*, reflexões escritas para servir de sequência ao *Salão de 1765*, a exigência do todo é posta ao pintor em termos semelhantes:

Procurai, meus amigos, imaginar que a figura é transparente e colocai vosso olho no centro; de lá observareis todo o jogo exterior da máquina; vereis como certas partes se alongam, enquanto outras encolhem; como aquelas murcham, enquanto estas incham, e, incessantemente, ocupados com o conjunto e com um todo, conseguireis mostrar, na parte do objeto apresentada pelo vosso desenho, toda a correspondência adequada àquela que não se vê (DIDEROT, 2008, p. 176).

Por fim, o mesmo raciocínio retorna nos *Pensamentos destacados*: “[...] em toda composição o olho procura em geral o centro e ama descansar no plano do meio.” (DIDEROT, 2008, p. 452).

Escolhido o tema, o passo seguinte, então, é o da delimitação do episódio, ou seja, a questão propriamente dita da figuração da ação, haja vista que “[...] a lei da unidade da ação é ainda mais severa para o pintor do que para o poeta, porque dela decorre a unidade do tempo e do lugar, isto é, a escolha do instante e das circunstâncias próprias da ação.” (DIDEROT, 2015, p. 245). Referindo-se especificamente à pintura histórica, Diderot (2015, p. 245), em novo paralelismo, agora entre pintura e poesia dramática, assevera que “[...] o pintor tem apenas um instante quase indivisível; é a esse instante que todos os movimentos de sua composição devem se relacionar. [...] O pintor escolhe o instante mais interessante, entre uma multidão de instantes diferentes.” Sua escolha não se submete aos gostos nacionais, ao decoro, ao hábito, ironicamente nomeado de “delicadeza do gosto”. Como tem gosto e gênio, ou seja, é um estudioso observador da natureza, ele prefere o mais interessante em detrimento do mais familiar, tendo em vista que na pintura cada instante tem suas vantagens e desvantagens: “Uma vez escolhido o instante, todo o resto é dado”, afirma Diderot (2015, p. 245), pois “[...] a escolha de um instante interdita ao pintor todas as vantagens de outros.”

A doutrina do instante não é uma criação de Diderot, como bem mostrou Jacques Chouillet (1987, p. 131), mas apenas uma aplicação à pintura do século XVIII da regra clássica da unidade de tempo. Todavia, Diderot (2015, p. 245-246) renova a noção de instante pictórico, ao acentuar nele os fluxos múltiplos com suas interrupções e retomadas, capacitando-o a exprimir a duração do tempo, enquanto tal, considerando-se que o instante escolhido é a soma dos que o precederam; nas suas palavras: “[...] há, porém, ocasiões em que vestígios de um instante passado não são incompatíveis com a presença de um instante: por vezes, as lágrimas de dor cobrem um rosto no qual a alegria começa a dominar. Um pintor hábil apreende um rosto no instante em que a alma passa de uma paixão a outra, realizando uma obra-prima.”

Imobilizar o instante escolhido, isto é, a ação, significa não eliminar as dissonâncias e dispersões da duração, apreendendo uma unidade da ação ligada ao tempo. Em Greuze, Diderot encontra a clareza, simplicidade e uma feliz escolha de “ações verdadeiras”. Em *O filho punido*, por exemplo, examinado no *Salão de 1765*, o pintor escolhe figurar o retorno do filho a casa, no instante exato em que o pai acabara de falecer, escolhendo, assim, não um “momento

comum”, mas um momento “particular”, como já afirmara no *Salão de 1763* (DIDEROT, 2008, p. 93). Inversamente, como aqueles que não têm gênio não sabem escolher,

[...] fundem muitas ações em uma, exageram nos episódios e sobrecarregam suas peças na proporção de sua esterilidade [...] Não negamos que uma ação principal não ocasione ações acidentais, mas é necessário que essas últimas sejam circunstâncias essenciais à precedente: é preciso que haja entre elas tamanho vínculo e subordinação que o espectador nunca fique perplexo (DIDEROT, 2015, v. 5, p. 246).

Para que o efeito de conjunto forme uma “massa” responsável por provocar no espectador forte emoção e lições morais claras, a subordinação entre as figuras deve se ater aos efeitos na natureza, ou seja, as partes devem “[...] ser igualmente cuidadas e chamar atenção apenas por sua maior ou menor importância” (DIDEROT, 2015, p. 247): e os objetos subalternos não podem desviar o espectador dos objetos importantes. Por fim, ainda no verbete *Composição*, Diderot (2015, p. 248) recomenda sobriedade e conveniência nos ornamentos:

[o] preceito de embelezar a natureza pode estragar o quadro. Eliminaí de vossa composição toda figura desnecessária; que não a aquecendo, a esfriaria; que as figuras que usardes não sejam esparsas e isoladas; uni-as por grupos, que vossos grupos estejam ligados entre si; que neles as figuras estejam bem contrastadas; [...] que as figuras sejam projetadas umas sobre as outras, de maneira que as partes ocultas não impeçam que o olho da imaginação as veja por inteiro; que as luzes sejam nítidas; observai as leis da perspectiva; sabeí aproveitar o movimento das vestimentas.

A presença do tempo, no quadro, seja como duração ou movimento interno, seja como modificação dos elementos externos, é garantida pela própria materialidade pictórica ou meio técnico, o qual permite dar vida a uma cena. A noção de “fluxo perpétuo da matéria”, de sua filosofia da natureza, combinada ao conceito estético de “afinidade de ideias”, insere o gesto da escolha dos acessórios e das situações do pintor no redemoinho do tempo. Para Duffo (2015, p. 306), nessa “estética do sistema”, não há contradição entre unidade e variedade, haja vista que

[...] a unidade é em Diderot, a condição necessária para que o quadro possua objetivamente a vida que o espectador projeta subjetivamente. [...] A unidade não é uma convenção ou uma técnica de apresentação com a qual se reveste exteriormente um tema, mas algo orgânico e imanente. Um quadro bem realizado é como um animal. Ao se pintar uma massa agitada, ela deve também seguir as leis das paixões e dos interesses, formando um sistema, onde uns reagem aos outros.

Isso pode ser verificado, ainda seguindo sugestão de Duflo, seja em Richardson, no qual não há um só personagem que pense, fale ou aja como outro e, mesmo assim, a unidade do romance é preservada, sem os disparates do romanesco, seja em Greuze, em *O noivo da aldeia (L'Accordée de village)*, no *Salão de 1761*, cuja composição do momento escolhido diferencia cada rosto, atitude ou expressão, que se correspondem nos vários planos do quadro, sem perder a elegância e a graça do conjunto. Do cotejo, é possível reconhecer também outro feliz paralelo de Diderot (2008, p. 132) entre as artes, porque Greuze foi o “[...] primeiro entre nós a tomar providências para apresentar costumes à arte, encadeando os acontecimentos, a partir do qual será fácil fazer um romance.”

A complexa noção de “afinidade de ideias” não oculta, sobretudo, o paradoxo da noção de unidade quando, contra as regras da convenção, Diderot (2008, p. 171) advoga em favor do “tato fino” ou sentido artístico, adquirido a partir da “[...] observação contínua dos fenômenos da natureza, os quais nos fariam sentir uma ligação secreta e um encadeamento necessário.” Mesmo que o pintor opere com suas faculdades, talento e técnica particulares, Diderot continua insistindo, nos *Salões*, que toda composição bela deve estar de acordo com a natureza. De um lado, o pintor é tudo, pois se trata de um problema de execução, experiência e de longos anos de estudo; certamente, de gênio, pois os problemas são resolvidos pelo pintor na obra de arte: “[...] o modelo está na alma, no espírito, na imaginação do artista; e mesmo quando é um modelo exterior, ele precisa ser transposto para a tela, em pinceladas e camadas de tinta.” (DIDEROT, 2008, p. 475).

De outro lado, o criador não pode deslindar as “verdades da natureza”, uma vez que a natureza foi o primeiro modelo da arte, entre os gregos, e continua sendo novamente fonte de criação para os modernos. O que isso significa, para Diderot? Que, se na natureza tudo está esparsa, dispersa, em permanente modificação, ela não fornece modelos, nem solicita ao gênio criações *ex nihilo*; ao contrário, ela sugere ao artista combinar elementos, isto

é, escolher e unir as partes esparsas, introduzindo, assim, uma ordem sutil, momentânea, por assim dizer imperceptível: o “fio invisível finíssimo” de Greuze (DIDEROT, 2008, p. 207). De fato, mesmo que preserve elementos da tradição antiga, não há nenhuma nostalgia ou classicismo em Diderot; assim, sua volta à natureza não é nada mais que a própria exigência de unidade posta pela natureza, que incessantemente inventa combinações de elementos heterogêneos, ou “aglomerados de matéria” (DIDEROT, 2000b, p. 122).

Se as leis da natureza concernem ao “fluxo perpétuo” e à “ligação de tudo com tudo”, os objetos escolhidos para a composição devem ser “[...] distribuídos como se tivessem sido arranjados por si mesmos, isto é, com menos constrangimento e mais com aquilo que é favorável a cada um deles.” (DIDEROT, 2008, p. 446). A analogia entre natureza e arte é, assim, mais precisa ou material em Diderot (2008, p. 442), do que a afirmada, anos depois, no “[...] *é como se*” (*als ob*) kantiano, considerando-se que “uma composição deve ser ordenada de maneira a me persuadir que ela não poderia ser ordenada de outra forma.” Essa disposição para estabelecer afinidades e convivências, sem interromper o movimento, coincide, por isso mesmo, com aquilo que é o verossímil: é preciso, afirma Diderot (2008, p. 438), “[...] que eu possa dizer: eu não vi este fenômeno, mas ele existe.” Aliás, sobre o tema, o filósofo insiste que nem todos os possíveis são admissíveis em uma boa pintura: os possíveis que podem ser empregados são os verossímeis possíveis, os quais têm mais possibilidades de passar, em uma ação, do estado de possibilidade para o de existência. Tal raciocínio está de acordo com a filosofia da natureza de Diderot (2008, p.468), para quem, “[...] na natureza cada objeto é como ele deve ser, isto é, o resultado de causas em função das quais ele experimentou as ações.”

É por essa razão que, para Diderot (2008, p. 427), o gosto é anterior às regras, tendo em vista que ele se constitui lentamente como uma “obra do tempo”; precisamente, o gosto é o aperfeiçoamento do julgamento, dessa capacidade infinita de escolher e unir, a qual é intrínseca ao fazer artístico. Sem dúvida, o gosto é, para Diderot (2008, p. 233), como já afirmara nos *Ensaíos sobre a pintura*, “[...] uma facilidade adquirida, mediante experiências continuas, para captar o verdadeiro e o bom, com a circunstância que o torna belo, e ser por ele imediata e intensamente comovida.”

Todavia, se há aqui menção aos antigos, é porque o forte sentimento de prazer provocado pela arte decorre, paradoxalmente, da unidade instável de cada forma, que é vivida como vestígio do efêmero, isto é, como sinal do próprio tempo; um sentimento que não pode ser expresso por meio de palavras

e que, no limite, guarda sempre algum segredo (DIDEROT, 2008, p. 428). O todo se refere, portanto, a um dinamismo das partes, que individualizadas, fazem do quadro, silenciosamente, um turbilhão de linhas e cores. São essas leis da natureza que servem de norma à arte; leis que não estão fixas diante do pintor, conforme assinala Anne Sejten (2015, p. 80), haja vista que “[...] elas conquistam um lugar no quadro que será feito.”

A unidade é, então, o “efeito do todo” no observador (DIDEROT, 2008, p. 85), aquilo que o pintor busca penosamente, a fim de oferecer uma impressão de conjunto, cujo exemplo maior é uma tela de Rafael. Daí a importância do colorista, visto que o “[...] *accord* de um quadro refere-se à luz e as cores.” (DIDEROT, 2008, p.477). O colorido, a magia do claro-escuro, as nuances visam ao efeito de impedir o olho de se extraviar, dispersar (*papilotter*) ou devanear. Na conclusão sobre a cor, nos *Pensamentos destacados*, Diderot (2008, p. 462) acrescenta: “[...] sem harmonia, ou sem subordinação, o que é a mesma coisa, não é possível ver o conjunto; o olho é forçado a saltitar sobre a tela.” O tratamento do fundo é igualmente importante para garantir a continuidade, pois na arte, como na natureza, nada se faz por saltos, como já vimos. O fundo “[...] é um espaço sem limites, no qual todas as cores dos objetos se confundem ao longe, findando por produzir a sensação de um branco pardacento.” (DIDEROT, 2008, p. 457).

Nos *Salões*, à sua maneira, Diderot (2008, p.174) entrecruza o efêmero com o estável, o instante com a mobilidade, indiciando não só uma natureza que não cessa de mudar, como uma humanidade que se apresenta como organismo, isto é, como “conspiração geral de movimento”. Tais paradoxos da imitação sugerem, na interpretação de Colas Dufflo (2013, p. 307), que a unidade e a variedade se não são contraditórias, não se situam no mesmo plano: “[...] a unidade é a escolha, por parte do artista, do ponto de vista para o pintor de paisagem ou de natureza morta; [...] a variedade se refere ao domínio da natureza, à observação.”

Mesmo que resulte em planos diferentes da atividade do pintor, a nosso ver, eles confluem na obra enquanto tal, especialmente no efeito de prazer que a obra produz, porque a harmonia, para Diderot, pressupõe uma heterogeneidade qualitativa. Sem dúvida, quando a unidade na diversidade é afirmada, o que Diderot contempla são sempre qualidades e não quantidades. É em vista dessas qualidades sensíveis e não substanciais que Greuze transporta seu talento para todos os lugares, catalogando ações, paixões, caracteres e expressões, procedimento que Diderot (2008, p. 175) recomenda aos

iniciantes: “[...] buscai as cenas públicas, sede observadores nas ruas, nos jardins, nos mercados, nas casas, e obtereis ideias precisas sobre o movimento real das ações na vida.” Certamente, como demonstra Belleguic (2000, p. 501), o olhar perspicaz do pintor alimenta-se da multiplicidade das qualidades, que surgem inesgotáveis na esfera da empiria. É, no entanto, a composição de uma unidade que organiza um valor ou virtude, o qual espera ser validado pelo olhar do espectador, como aprovação ou reprovação, ou simplesmente como simpatia.

Nos *Ensaio sobre a pintura*, Diderot (2008, p. 199) define a simpatia precisamente como um impulso repentino que une dois seres ou mais, na “atração momentânea e recíproca de alguma virtude”, constituindo uma “língua comum entre os homens”, ou seja, um mesmo repertório cultural.¹³ As qualidades sensíveis não reenviam a uma ordem matemática, mas operam na obra, introduzindo no tempo um limite sensível, uma circunscrição ou forma, produzidos pela experiência do pintor em sua paleta particular. Daí serem regras de unidade que não podem ser prescritas rigorosamente aos artistas. Como sugere Carole Talon-Hugon, a beleza em Diderot ganha objetividade, ao ser pensada no sentido de ocorrência (*survenance*) - como aquilo que advém -, cuja origem decorre estritamente da manifestação da obra. No seu brilhante ensaio, ao opor as noções de qualidade e quantidade, a autora avalia a dívida de Diderot com as tradições filosóficas, pautadas nas noções de harmonia, ordem e simetria. A *Carta sobre os surdos e mudos*, de 1751, a seu ver, já reformulara a tradição, ao apresentar uma clara ligação entre essas ideias e a noção de percepção de relações:

[...] a proporção é uma relação de grandeza entre as partes de uma coisa ou entre a coisa e uma de suas partes; a simetria é uma relação de similitude entre as partes; a harmonia é uma relação de convivência das partes com o todo para formar um conjunto agradável (TALON-HUGON, 2015, p. 47).

Diderot, afastando-se dos antigos, apoiaria, assim, a qualidade estritamente avaliativa de “ser belo” nas propriedades descritivo-avaliativas; ou

¹³ Michel Delon (DIDEROT *apud* DELON, 2008, p. 548) destaca que, “[...] na *Enciclopédia*, ‘a simpatia é a aptidão que tem alguns corpos de se unir ou incorporar, em consequência de certas semelhanças ou conveniências em suas figuras’. Em anatomia ‘é o acordo mútuo que preside diversas partes do corpo humano por intermédio dos nervos’. Em moral ‘é esta conveniência ou conformidade de afecções e inclinações, a viva inteligência dos corações, comunicada, propalada, sentido com uma rapidez inexplicável, uma conformidade de qualidades naturais, de ideias, de humores e de temperamentos, pelos quais duas almas se procuram, se amam, se ligam uma a outra.’”

seja, no “[...] ser proporcional, simétrico etc. Sua objetividade é maior que a da qualidade puramente avaliadora da beleza e menor que a das propriedades puramente descritivas [...]”. O belo repousaria, por fim, continua Talon-Hugon (2015, p. 48), sobre “[...] traços não estéticos que reenviam às propriedades objetivas mensuráveis e incontestáveis.” Na mesma direção, Maud Pouradier (2015, p. 63) avalia que os valores são mais importantes que as proporções, basta ver que, nos *Salões*, a ideia de relação é aprofundada e suplantada pela “lei das energias e interesses”, que opera em favor do materialismo diderotiano e de uma ideia de representação que estabelece relações entre representante e representado, o que indicaria o primado do todo sobre o indivíduo e uma concepção monista do universo.

Sem dúvida, os ensaios de *Estéticas de Diderot* possibilitam que o debate sobre a qualidade estética possa ser lido com uma entonação menos metafísica, especialmente se iluminado a partir da questão da variedade. *Nos ensaios sobre a pintura*, nas “minhas ideias bizarras sobre o desenho”, a variedade não é, para Diderot (2008, p. 175), mera discrepância, o que o levou a condenar o contraste amaneirado: “[...] o verdadeiro contraste é o que surge do cerne da ação ou da diversidade, seja dos órgãos, seja da conveniência.”¹⁴ Com efeito, o tratamento da variedade é o que constitui a originalidade da crítica de arte de Diderot. Em primeiro lugar, a noção de variedade, em especial, a partir do *Salão de 1767*, reforça o pressuposto básico do seu materialismo, a saber, o “da sensibilidade como propriedade geral da matéria”, que se afirmará no *Sonho de D’Alembert*, em 1769, em conformidade com o qual os seres inanimados, como as pedras e os metais, constitutivos dos pigmentos, não são destituídos de caracteres, nem de mobilidade.

Em segundo lugar, como a variedade na arte visa a uma imobilidade que se alimenta da mudança e não contraria o movimento, nela a diversidade indicia temporalidade.¹⁵ O tempo, por sua vez, é a experiência sensível em si mesma, isto é, a relação que se estabelece na obra entre as circunstâncias e as contingências. “Se a pintura de ruínas não me reenvia às vicissitudes da vida e à vaidade dos esforços humanos”, acentua Diderot (2008, p. 438), “[...] ela é apenas um amontoado informe de pedras.” Isso não significa passividade

¹⁴ Maud Pauradier (2015, p. 59) sugere que, em Diderot, trata-se mais de uma “estética do contraste”, que de uma “estética de resolução”.

¹⁵ Sobre a evolução das concepções estéticas de Diderot, perceptíveis no *Salão de 1767*, Chouillet (1987, p. 139) assevera que “[...] a imobilidade é apenas um caso particular do movimento, e a inércia uma mudança momentânea de energia que engloba tudo, produz tudo, inspirando as formas transitórias da natureza e da arte.”

do artista diante do mundo sensível, haja vista que a variedade estimula a imaginação, ao modo produtivo, na medida em que a arte mistura as “[...] circunstâncias comuns das coisas às mais maravilhosas e as circunstâncias maravilhosas aos sujeitos mais comuns.” (DIDEROT, 2008, p. 472).

Daí Diderot (2008, p. 200) recomendar ao pintor, nos *Ensaíos sobre a pintura*, o cultivo da “sensibilidade da diferença”, como antídoto às regras acadêmicas, frias e afetadas. É preciso estudar as “cenas da vida”, “a ventura e desgraça humana sob todos os seus aspectos”; visitar os historiadores, os poetas, “debruçar-se sobre suas imagens” (DIDEROT, 2008, p. 199). Estabelecer, como Greuze, fisionomias, coleções de expressões diferentes; em suma, aprender a ver o instante no qual uma fisionomia que recebeu determinado traço da natureza se modifica, adquirindo traços de outra paixão. Pelo tratamento dado à variedade, Greuze seria patético; Chardin seria simples e verdadeiro. As naturezas mortas silenciosas do último emocionam Diderot (2008, p. 118), no *Salão de 1765*, pois aproximam inúmeros objetos, estabelecendo afinidades de ideias e acordos os mais perfeitos: “Quantos objetos! Que diversidade de formas e cores! E, no entanto, que harmonia! Que sossego!”. Ao descrever copiosamente a diversidade de gestos e expressões na obra de Greuze, intitulada *O filho ingrato*, Diderot (2008, p. 141) assegura que tudo no quadro é “compreendido, ordenado, caracterizado, claro”.

Nos *Pensamentos destacados*, Diderot condena a simetria, aceitável apenas na arquitetura - quando visa à igualdade das massas, correspondentes a um todo -, para louvar na pintura a variedade de ações e posições, as quais, a seu ver, correspondem ao animal ou ao homem em sua relação com os objetos. É a variedade que dá movimento a uma figura em repouso, por isso se diz que “ela quase se move” (DIDEROT, 2008, p. 431). Com efeito, há abundantes séries de variedades, nos *Salões*: variedade de distribuição dos elementos acessórios em relação ao objeto principal; variedade das posições, visando a uma atitude estrita; variedade das expressões, em busca do verdadeiro caráter; variedade das sombras e luzes, na qual “[...] cada figura adquire da massa geral a porção relativa à sua importância.” (DIDEROT, 2008, p. 436).

Em suma: a variedade é pictórica, refere-se aos “[...] reflexos imperceptíveis dos objetos uns sobre os outros”, em contato com o ar e a luz (DIDEROT, 2008, p. 80). Para Diderot, as cores dos objetos não são fixas, mas variam segundo as cores vizinhas; e é por essa qualidade que os tons, sob o efeito dos reflexos, ou se enfraquecem, entrando em desacordo, ou se harmonizam em acordos surpreendentes. Seguindo essa lógica da variedade,

Diderot (2008, p. 402) é severíssimo com o esboço histórico de Greuze, intitulado *Septimo Severo e Caracalla*, apresentado no Salão de 1769: o efeito, aqui, é nulo, diz ele: “[...] falta harmonia, tudo é embaçado, duro e seco.”

No verbete *Harmonia* da *Enciclopédia*, escrito por Diderot (2015, p. 333), a noção é definida ao modo antigo como a “ordem geral que reina entre as partes de um todo”, que concorrem para o “efeito do todo”, de modo que o desconhecimento de uma delas prejudica o sentimento de harmonia. Em suas palavras: “[...] quanto menos se saiba a respeito das partes, menos condição se terá para se sentir que há harmonia entre elas ou declarar algo a respeito”. No entanto, nos *Salões*, especialmente no de 1767, essa aparente clareza entre as partes de um todo é modulada, uma vez que, diante da valorização da variedade, a harmonia resultaria, por vezes, enigmática; daí o “feitiço do conjunto”, afastando-se de qualquer razão geométrica.

Com efeito, diferentemente de Greuze, a sensibilidade da diferença em Vernet lhe permite efetuar em suas paisagens “uma mágica harmonia”, por meio da qual o olhar do espectador se torna “errante”; em outras palavras, Vernet consegue articular o tempo e o além dele, despertando no espectador um sentimento mais intenso, nomeado de sublime. No passeio *Vernet (Promenade Vernet)*, no *Salão de 1767*, Diderot anula a distância estética, por meio de um procedimento irônico, ao se colocar dentro do quadro, não para provocar o efeito do imediato ou um grau zero da representação, mas, inversamente, para tensionar e desestabilizar os acordos entre natureza e arte; especificamente, para problematizar as relações entre homem e natureza.

É por essa razão que Diderot vê as composições de Vernet como desvios do olhar, nos quais a unidade efetuada desloca o espectador sempre a um “outro plano”, anunciando “[...] um espaço além e aquém, que recua o céu e aproxima objetos¹⁶; ou, melhor dizendo, Diderot (2008, p. 280) captura uma ordem inesperada na capacidade incomum de Vernet de agrupar ações, objetos e cenas particulares ao infinito, de modo que a variedade provoca no observador encantamento, especificamente, a percepção da “[...] imobilidade de tudo que existe; o isolamento do lugar; o silêncio profundo suspende o tempo. Não há nada mais. Nada comparável. o homem torna-se como o eterno.” Ao ordenar uma paisagem, segundo outro ponto de vista, entre

¹⁶ Michel Delon (2008, p. 569), em nota, observa que o termo “horizonte”, muito utilizado na *Promenade*, designa um limite, que sugere o infinito. Citando Michel Collot, afirma: “[...] o horizonte daqui para frente foge, recua, se aprofunda. A linha circular que dividia o universo clássico entre visível e invisível é substituída por uma fronteira imprecisa, indecisa, móvel. A paisagem pictórica abandona a perspectiva geométrica em proveito da perspectiva atmosférica.”

muitos possíveis, Vernet transpõe então a obra de arte em obra da natureza, deslocamento que reconfigura o estatuto do observador, o qual, abalado, sente um prazer intenso, incomum, o que leva Diderot (2008, p. 280) a exclamar:

[...] como é belo, grande, variado, nobre, sábio, harmonioso, vigorosamente colorido. Mil belezas dispersas no universo foram juntadas nesta tela, sem esforço, sem confusão e ligadas por um gosto delicado. É uma paisagem romanesca, na qual se supõe a realidade, em alguma parte.

Segundo Diderot, ao propor um novo espaço pictórico, o artista sugere àqueles que creem saber ver a natureza, como o *cicerone*, vê-la de outro ponto de vista. Não é por outra razão, que as “[...] belas paisagens das obras de arte nos ensinam a conhecer a natureza” e não o contrário (DIDEROT, 2008, p. 467). É no plano da composição que a unidade na variedade, como paisagem em movimento, ganha força e sublimidade, pois Vernet “[...] roubou da natureza seu segredo” (DIDEROT, 2008, p. 88). Como ela, “enlaça um espaço infinito”, que desnorteia o crítico já desestabilizado: “[...] é espantoso o espaço que se imagina para além deste ponto, o objeto mais afastado que vejo.” (DIDEROT, 2008, p. 281).

No *Salão de 1763*, Diderot (2008, p. 87) já registrara que da paleta de Vernet e das suas telas “[...] a natureza como que vinda do caos é iluminada de modo fascinante e retoma todos os seus encantos.” É por essa razão que Vernet trabalha com rapidez e leveza, pois os objetos e figuras mudam de formas o tempo todo; ao final, quase por acaso, uma unidade nova triunfa, porque Vernet domina a “[...] arte infinita de entremesclar o movimento e o repouso, o dia e as trevas, o silêncio e o ruído.” (DIDEROT, 2008, p. 360). Diferentemente da harmonia geométrica de Poussin, equilibrada entre linhas horizontais e verticais, Vernet, para Diderot (2008, p. 281), prefere a perspectiva do plano vertical, com partes iluminadas com semitons e tons obscuros, delineando os objetos bem distintos, bem terminados, como as nuvens interpostas que dão profundidade à cena, efetuando um “obscurcimento da transparência”.

No plano das cores, Vernet, como Chardin, não segue a ordem do arco-íris, pois “[...] mistura a maior variedade, em elevada harmonia, todas as cores da natureza, com todas suas nuances” (DIDEROT, 2008, p. 182). É com certeza uma tendência pictórica que ressalta a invenção e fruição subjetivas; contudo, não se trata de uma relação puramente subjetiva com a natureza, pois, “[...] se Vernet vos ensina a ver melhor a natureza, a natureza de seu lado, vos ensina a melhor ver Vernet.” (DIDEROT, 2008, p. 275). O que encanta

Diderot. na pintura de Vernet, sobretudo, é a afirmação de uma dimensão da existência humana que só desponta em analogia com a materialidade das cores e linhas, sem nenhuma transcendência ou finalismo; tal analogia sugere que a natureza só é sublime na arte e em relação ao homem.¹⁷

A suspensão do tempo e o olhar errante afastam qualquer coerência fixa, idealidade ou sentimento nostálgico de uma “idade de ouro”, inserindo o exercício crítico-literário da *Promenade* na subjetividade moderna, pensada não como interioridade pura, mas ao modo fenomenológico, como uma subjetividade em relação, ou “ser-de-relação”, com suas existências múltiplas e infinitas disposições para vínculos e vizinhanças; aliás, tema frequente na filosofia moral de Diderot, quando reflete especialmente sobre a felicidade humana.¹⁸ Nessa direção, a pintura de paisagem de Vernet, como unidade na variedade, em especial na série de quadros intitulados *Claire de lune*, impõe ao crítico substituir o conceito de belo pelo de sublime:¹⁹ “Como poderei exprimir em palavras a variedade de sensações deliciosas?” – indaga Diderot (2008, p. 304). Como caracterizar a dissipação dos limites, a expansão do espaço, a inclusão do tempo, ora como duração, ora como suspensão; a oposição, na noite escura, entre a luz do fogo e o clarão da lua, os crepúsculos, as massas informes e selvagens de pedras; o espetáculo das águas; a massa de luz que ilumina as rochas, cujo vapor se mistura às nuvens?

Tais imagens provocam no observador, com efeito, sensações múltiplas, forte entusiasmo, surpresa e estranhamento. À noite, subindo uma montanha escarpada, o caminhante declara, em sintonia com Edmund Burke: “[...] eu experimentei um prazer acompanhado de estremecimento.” (DIDEROT, 2008, p. 278). Em outro momento, entre a vigília e o sonho, afirma: “[...] a noite modifica as formas, os barulhos geram horror e o de uma folha, no fundo de uma floresta, coloca a imaginação em jogo; a imaginação sacode as vísceras, tudo se exagera.” (DIDEROT, 2008, p. 324). Diante das paisagens de Vernet, a experiência de si do crítico-espectador não se manifesta como uma

¹⁷ De acordo com Thierry Belleguic (2000, p. 486), na filosofia de Diderot, a abolição de uma metafísica da substância ocorre em proveito de uma antropologia e de uma “física da relação”. Um mundo colocado sob o signo da circulação, dos fluxos.

¹⁸ Cf. a preocupação legítima de Chouillet (1987, p. 155), para quem as ambiguidades e problemas da *Promenade* indiciam a perda, em Diderot, do anterior equilíbrio com o qual tratava a criação artística, em proveito de uma excessiva subjetivação, pois “[...] agora é no interior do espírito humano que vai se desenrolar a sorte da obra de arte.”

¹⁹ Conforme Chouillet (1987, p. 150-159), trata-se de uma “[...] rota perigosa que leva Diderot do belo ao sublime”, tema que não será tratado aqui, por falta de espaço.

experiência de equilíbrio com a natureza, mas de excesso e de desmesura. Se os planos do quadro em permanente oscilação conquistam o “milagre” da frágil estabilização no instante figurado, é porque se trata de uma unidade precária, imprevisível e, por isso mesma, maravilhosa. Uma ordem transitória, que não exclui a desordem; uma ordem que é como um turbilhão, segundo Belleguic, porque deslocamento contínuo, criação e destruição.²⁰ Enfim: a unidade na variedade, como experiência ou sentimento do sublime, seria, assim, a chave moderna para entender a *Promenade Vernet*.²¹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Carole Talon-Hugon, em *Estéticas de Diderot*, se o filósofo condena uma simples aproximação retiniana da arte, é porque a pintura se dirige ao espírito e não à sensibilidade. Ao defender que a pintura deve instruir, Diderot se ligaria à tradição antiga, ainda presente no século XVIII. “Como crítico, Diderot considera os conteúdos éticos dos quadros, contando um defeito ético como um defeito artístico e uma qualidade ética como uma qualidade artística.” (TALON-HUGON, 2015, p. 51) Com efeito, o modo pelo qual Diderot opera com a noção de unidade na variedade ainda é devedor do paradigma da mimesis; entretanto, a constituição de uma ideia singular de composição, nas obras examinadas, não só permite aproximar o *Tratado sobre o Belo* dos *Salões*, como afastar, por exemplo, Vernet de Poussin e de qualquer “espírito matemático”, pois indicia a presença de uma esfera de autonomia da arte, sem finalismo, paralela à natureza.

A *Promenade Vernet*, ao pensar o sublime materialmente, nas obras de arte, por assim dizer, concede ao fazer artístico um novo olhar que o salva da cegueira daqueles que, como o padre *cicerone*, não vê a natureza como turbilhão; para Diderot, em suma, ver um conjunto, ou o todo, é vê-lo em transformação. O todo é físico e não metafísico: é empírico, em mudança constante, como o enxame de abelhas, em *O sonho de d'Alembert*; é uma

²⁰ Para Belleguic (2000, p. 496), na *Promenade Vernet*, os acidentes, as circunstâncias particulares exercem sobre as torrentes declinantes outras forças, além da de atração e peso newtonianos. A *Promenade* “[...] coloca em jogo um grande número de parâmetros, elementos de relações, que se juntam à turbulência geral. A natureza entendida como ‘turbilhão’ aponta para o paradigma epistemológico que tem duas faces: é estável-instável, pois a ordem vem da desordem.”

²¹ Frank Saläun (1999, p. 168), em *Notes sur Le Neveu de Rameau*, na mesma direção, tentando entender a experiência do abjeto, vivida no diálogo pelo filósofo, afirma que, “[...] no fundo dele – mas onde exatamente? – o sobrinho sabe bem que existe outra forma de vida e de satisfações pessoais, tais como o prazer moral e o gozo de si como unidade, como lhe lembram ou lhe faz pressentir a harmonia musical.”

microestrutura móvel, nascida ao acaso de encontros moleculares e de divisões dotadas de uma agitação inquieta. E a pintura de Vernet seria verdadeira, ao efetuar na tela silenciosamente essa agitação ou “fermentação” da natureza.

SILVA, A. A. The idea of composition in Diderot's *salons*. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 33-58, Abr./Jun., 2021.

Abstract: The article examines the notion of “uniformity in variety” in Diderot’s philosophy and art criticism. In dialog with the essays published in the compilation entitled *Aesthetics of Diderot*, of 2015, in which various experts examine the relevance of the materialist aesthetics of the philosopher, this article approaches the notions of unity presented in the *Encyclopedia* with the uses and meanings of the term in the *Salons*. It is intended to show how Diderot breaks gradually with the classical epistemology to think the work with an unstable unit, connected to time and that it is only in doing the work; specifically, highlighting the treatment given to the variety in the works of Greuze and Vernet, a procedure that brings the art criticism of Diderot of modern elements, such as the concepts of sublime and autonomy of art, which indicate the relevance of his philosophy of art.

Keywords: Diderot. Greuze. Vernet. Sublime. Uniformity.

REFERÊNCIAS

- BAUDELAIRE, C. Salão de 1859. In: BAUDELAIRE, C. **Charles Baudelaire**. Poesia e Prosa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.
- BELLEGUIC, T. L’oeil et le tourbillon. Épistémologie et poétique du *pathos* dans la Promenade Vernet. **Dix-huitième Siècle**, n. 32, 2000, p. 485-502.
- BROUSSOIS, L. Francis Hutcheson, da beleza à perspectiva do desígnio. **Discurso**, São Paulo, n. 44, 2014, p. 97-126.
- BUZON, Frédéric de. Diderot, la perception des rapports: la musique prise entre réalisme et empirisme. In: POURADIER, M. **Esthétiques de Diderot**. La nature du beau. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2015, p.23-40.
- CHOUILLET, J. La Promenade Vernet. **Recherche sur Diderot et sur l’Encyclopédie**. v. 2, 1987, p. 123-163.
- DELON, M. Prefáce. In: DIDEROT, D. **Salons**. Paris: Gallimard, 2008.
- DIDEROT, D. O sonho de d’Alembert. In: DIDEROT, D. **Obras I**, Filosofia e Política. São Paulo: Perspectiva, 2000a.

DIDEROT, D. Tratado sobre o belo. *In*: DIDEROT, D. **Obras II**, Estética, poética e contos. São Paulo: Perspectiva, 2000b.

DIDEROT, D. **Salons**. Édition de Michel Delon. Paris: Gallimard, 2008.

DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J, le R. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. v.1- 6. São Paulo: Editora Unesp, 2015-2017.

DUFLO, C. **Diderot philosophe**. Paris: Honoré Champion, 2013.

HOBSON, M. La perception des rapports. Un noeud qui se défait. *In*: POURADIER, M. **Esthétiques de Diderot**. La nature du beau. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2015, p. 11-22.

HUTCHESON, F. **Recherche sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu**. 1799. Disponível em: [https:// gallica.bnf.fr](https://gallica.bnf.fr). Acesso em: 10 jan. 2019.

JAFFRO, L. Hutcheson sobre a importância de ser desinteressado. Um encômio a Shaftesbury. **Discurso**, n. 44, 2014, p.79-96.

POURADIER, M. La défense esthétique du matérialisme diderotien. *In*: POURADIER, M. **Esthétiques de Diderot**. La nature du beau. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2015, p. 55-70.

SALAÛN, F. La forme des moeurs.Notes sur Le Neveu de Rameau. *In*: IBRAHIN, A. **Diderot et la question de la forme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p 159-181.

SEJTEN, A. E. Critique d'art et pensée esthétique: questions de lignes. *In*: POURADIER, M **Esthétiques de Diderot**. La nature du beau. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2015, p 71-88.

TALON-HUGON, C. Callistique et théorie humaniste de la peinture. *In*: POURADIER, M. **Esthétiques de Diderot**. La nature du beau. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2015, p.41-54.

Recebido: 08/02/2019

Accito: 03/4/2020

COMENTÁRIO A “A IDEIA DE COMPOSIÇÃO NOS SALÕES DE DIDEROT”

Luís F. S. Nascimento¹

Referência do texto comentado: Silva, Arlenice Almeida da. A ideia de Composição nos *Salões* de Diderot. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 33 – 59.

Noção de extrema importância para se pensar a arte pictórica, ao menos desde Leon Battista Alberti, a composição já era conceito difundido, quando Diderot escreve a entrada *pintura*, para o verbete *composição* de sua *Enciclopédia*, o qual conta com a autoria de Jean-Jacques Rousseau, em sua entrada *música*. Se compor pressupõe a ideia da disposição de elementos para a formação de algo que se toma como sendo uno (uma música, um quadro), em Diderot, a unidade será pensada de modo inabitual, se considerarmos os termos comumente aceitos, segundo os quais a unidade é algo fixo e rígido. Não que Diderot tenha inventado coisa jamais vista e imaginada (o artigo de Arlenice Almeida da Silva nos lembra da influência exercida pelo britânico Francis Hutcheson e sua *Investigação sobre a origem de nossas ideias de belo e virtude*), contudo, confere a ela um lugar muito especial de sua filosofia, não apenas no que diz respeito ao âmbito das artes, mas também ao da natureza, como buscaremos indicar.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-5744-7370>. E-mail: luisnascimento@ufscar.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.04.p59>



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

O que há de especial na maneira como o francês pensa a unidade que a composição almeja? Tomando de Hutcheson a concepção de que não há unidade sem variedade, relação que gera a ideia de beleza, Diderot verá nesse vínculo uno/variável o dinamismo que preside tanto à criação e à contemplação de belezas artísticas, quanto um modo de entender a natureza, sempre una, apesar da multiplicidade de elementos díspares que a formam. Se o pintor imita o universo natural, ele o faz na medida em que dispõe na tela componentes (como cores, luz, sombras que fazem figuras) que se relacionam mutuamente, em benefício de uma totalidade.

Aprender algo do fluxo contínuo da natureza, que forma e transforma unidades a partir de variedades, é, vale frisar, saber compor artisticamente. Não há unidade sem subordinação, diz-nos Diderot, sem que se componham elementos e se ordenem partes, as quais, uma vez condicionadas à ordem, geram um todo. Temos aqui uma noção orgânica operando, a partir da qual o bom arranjo de diversos componentes produz a beleza. O todo, por sua vez, ganha também características do dinamismo, e o que pode ser primeiramente tomado como totalidade pode se revelar como sendo parte de um todo maior.

O artigo de Arlenice Almeida da Silva nos lembra da célebre imagem do enxame de abelhas que Diderot apresenta, em *O Sonho de d'Alembert*: podemos considerar uma das abelhas como sendo um todo composto por seus membros, mas, então, a abelha se torna parte de totalidade maior, quando se vislumbra a massa formada pelo enxame, como se ele fosse um grande animal. Como dissemos, o bom pintor saberá trabalhar em sua tela, de modo similar: dispondo os elementos de maneira orgânica, relacionando-os, fazendo de cada parte (por exemplo: ao pintar personagens, como ocorre em pinturas históricas) pequenos “todos” que culminam em uma totalidade maior, a saber: o seu quadro como um todo. Não há como não perceber aqui a influência de outro autor britânico: Shaftesbury, em seu tratado sobre a pintura, o *Julgamento de Hércules* (1712) – autor de quem Diderot traduz em, 1745, outro tratado, a *Investigação sobre a virtude ou mérito*, cujo tema também é caro à concepção de arte do francês, visto que o artista deve promover a virtude.

O artigo que agora se publica recorre à bibliografia especializada e atual e nos mostra como a composição foi importante, para que Diderot cumprisse seu papel de crítico, em seus célebres *Salões*, aliando à contemplação estética uma ideia de natureza em constante formação. Leitura instigante e fundamentada, a qual não se furta a acrescentar argumentos originais, o texto de Arlenice Almeida da Silva nos faz lembrar o quão relevante é a obra desse

autor, quando se pretende investigar o estabelecimento da estética como disciplina filosófica, autor que foi considerado como sendo a melhor imagem do que o seu século chamou de *philosophe*.

REFERÊNCIAS

DIDEROT, D.; D'ALEMBERT, J. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências arte e ofícios**. Seleção e organização de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza. Volumes 1-6. São Paulo: Editora da Unesp, 2015-2017.

SHAFTESBURY (Anthony Ashley Cooper). An Inquiry concerning virtue, or merit. In: SHAFTESBURY. **Characteristicks of men, manners, opinion, times**. Editado por Philip Ayres. V. 1. Oxford: Clarendon Press, 1999.

SHAFTESBURY (Anthony Ashley Cooper). The judgement of Hercules. In: SHAFTESBURY. **Anthony Ashley Cooper, the Third Earl of Shaftesbury Standard Edition**. Editado por Wolfram Brenda, Wolfgang Lottes, Friedrich A. Uehlein e Erwin Wolff, *Aesthetics*, I, 5, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2001.

SILVA, A. A. da. A ideia de Composição nos *Salões* de Diderot. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 33 – 58.

Recebido: 18/10/2020

Accito: 03/11/2020

ELEMENTOS BÁSICOS DA TEORIA DA INDIVIDUAÇÃO DE GILBERT SIMONDON

Caio César Cabral¹

Resumo: No presente artigo, será feita uma análise geral do modo como o problema da formação do indivíduo é tratado, na *teoria da individuação* de Gilbert Simondon. O filósofo constata que tanto o atomismo quanto o esquema hilemórfico postulam cada qual um princípio específico que sustenta o processo de individuação: tem-se, pois, um monismo substancialista, no primeiro caso, enquanto, no segundo, um esquema dualista constituinte (matéria/forma). São justamente tais concepções que fazem com que essas escolas se tornem alvo das críticas mais incisivas de Simondon. Para ele, se, ao contrário, a hecceidade do indivíduo não estiver mais vinculada nem ao átomo, nem ao par hilemórfico, então não se terá mais a necessidade de invocar um princípio absoluto de individuação. Abrir-se-á, em vez disso, um caminho para se considerar como primordial, na investigação filosófica, a descrição da operação a partir da qual o indivíduo vem a constituir-se. Assumindo, pois, tal ideia como ponto de partida, Simondon desenvolve e oferece, conforme se mostrará, uma concepção de individuação profundamente original e instigante, capaz de inspirar novas maneiras de se abordar o tema.

Palavras-chave: Indivíduo. Individuação. Informação. Transdução. Gilbert Simondon.

INTRODUÇÃO

As ideias propostas por Gilbert Simondon (1924-1989) costumam surpreender o leitor que tem contato com sua obra pela primeira vez. Chama a atenção, sobretudo, a perspectiva filosófica adotada no tratamento de uma das questões mais importantes da história do pensamento ocidental: a natureza do indivíduo. A perspectiva do autor é essencialmente relacional ou dinâmica

¹ Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-8324-2501>. E-mail: caiock@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.05.p63>



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

e, nela, a formação do indivíduo – tanto a do indivíduo físico quanto a do biológico – consiste em um processo de interação que envolve não somente o ser individual como o mundo, ou o meio, no qual este ser se acha inserido. Em outros termos, o aspecto positivo da filosofia de nosso autor não tem ligação com qualquer representação passiva do mundo, ou com qualquer concepção substancialista do indivíduo, pronta a considerá-lo como consistindo em sua própria unidade, e, portanto, como algo fundado sobre si mesmo.

Simondon ocupa-se, antes, com a ideia de um indivíduo que se encontra em uma relação ativa e permanente com o mundo; relação que, segundo o autor, é o que fundamenta e define o processo mesmo de individuação. Tal processo, por sua vez, é apresentado como sendo o único caminho viável para que se possa obter uma adequada compreensão das características essenciais de todo indivíduo. O ponto de partida de uma abordagem filosófica eficaz do indivíduo significará, portanto, a descrição da ontogênese mesma em todos os seus traços, evitando-se o postulado de um princípio absoluto que fundamentaria, ou orientaria, o processo de individuação.

Exporemos, neste artigo, as razões pelas quais Simondon, ao discutir a problemática da individuação, submete à crítica os conceitos filosóficos tradicionais de forma, matéria, átomo e substância, e elege como prioritários os de “realidade pré-individual”, “devir”, “equilíbrio metaestável”, “energia potencial”, “relação”, “informação” e, principalmente, o de “transdução”.² Observaremos, mais exatamente, o modo como Simondon elimina, por meio dos conceitos elencados, a necessidade de se procurar um princípio absoluto para a individuação. Em vez de um princípio dessa natureza, nosso autor opta por privilegiar, em sua abordagem filosófica, a própria operação a partir da qual o indivíduo vem a formar-se ou constituir-se.³

² Devido à nossa preocupação em manter o máximo de fidelidade à tese de Simondon sobre a individuação, consideramos imperioso dar atenção desde já à tradução que propomos dos termos-chave destacados no texto. Eis os termos originais em francês, extraídos de *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (2005): *devenir* (devir); *réalité préindividuelle* (realidade pré-individual); *équilibre métastable* (equilíbrio metaestável); *énergie potentielle* (energia potencial); *relation* (relação); *information* (informação); *transduction* (transdução) (SIMONDON, 2005).

³ Cabe esclarecer que o exame por nós proposto será, tendo-se em conta os limites deste artigo, de natureza geral e tomará como objeto os modos físico e biológico de individuação, ambos apresentados nas duas primeiras partes de *A individuação à luz das noções de forma e de informação*, obra de Simondon que ora tomamos como norte (respectivamente, na parte I, intitulada “A individuação física”, e na parte II, que tem como título “A individuação dos seres viventes”).

1 OS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA TEORIA DA INDIVIDUAÇÃO

Ao tratar do conceito filosófico de “indivíduo” ou de “ser individual”, em *A individuação à luz das noções de forma e de informação* (2005), Gilbert Simondon depara-se, antes de tudo, com a desvalorização, na história do pensamento, das noções de processo, de relação e de devir.⁴ Na visão do autor, essas noções, em verdade, se revelam essenciais para o tratamento da questão da natureza do indivíduo e, nesse sentido, a teoria da individuação de Simondon entra em cena como uma tentativa importante de superação do referido problema. A desvalorização da noção de relação é, segundo o filósofo, efeito de concepções baseadas em duas formas de pensamento que partem, de um lado, da afirmação da supremacia do par “forma-matéria” e, de outro, de uma valorização de seres em si mesmos já individuados, tudo em detrimento do processo que engendra os indivíduos – o processo de individuação. No hilemorfismo, segundo a leitura que dele faz Simondon (1995, p. 22),

[...] o princípio de individuação não é [...] captado na individuação mesma enquanto operação, senão naquilo de que tem necessidade esta operação para poder existir, a saber, uma matéria e uma forma: supõe-se o princípio contido seja na matéria, seja na forma.

Por seu turno, o atomismo substancialista antigo admite como pressuposto “[...] partículas elementares que existem desde toda a eternidade e que são os verdadeiros indivíduos; o princípio de individuação, no atomismo, é a existência mesma da infinidade dos átomos.” (SIMONDON, 1995, p. 22). De acordo com a interpretação de Simondon, os atomistas consideram o átomo um ser substancial, ilimitado e inalterável, ou seja, que não se corrompe ao longo das combinações de que participa, sendo, portanto, simples. Os atomistas também pensam que a relação entre os átomos é tornada possível graças ao vazio, dando-se, além disso, ao azar, fato este que evidencia a precariedade das condições constitutivas dessa relação. Assim, os compostos resultantes vêm a existir somente por acidente, ou seja, pelo número infinito de encontros ocorridos entre os átomos, no decorrer do tempo (SIMONDON, 1995, p. 140). Simondon constata, com isso, que ambas as escolas de pensamento (hilemorfismo e atomismo) partilham de uma lógica substancialista, segundo a qual tanto a forma, quando considerada

⁴ Convém notar que, no que diz respeito à parte do trabalho de Simondon que trata especificamente dos aspectos físico e biológico da individuação, a estruturação das argumentações do filósofo é a mesma em *L'individu et sa gènes physico-biologique* (1964) e em *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (2005); em verdade, os textos são quase idênticos, em ambas as obras.

transcendente em relação à matéria, quanto os átomos indivisíveis e imanentes terminam por produzir “[...] uma zona obscura que recobre a operação de individuação.” (SIMONDON, 1995, p. 25).

Recusando as formulações acima, por considerá-las insuficientes para dar conta de uma concepção dinâmica dos seres, Simondon desenvolve, então, uma visão do princípio de individuação em que o objetivo é “[...] conhecer o indivíduo através da individuação, em vez de a individuação a partir do indivíduo.” (SIMONDON, 1995, p. 26). Nosso autor, mais exatamente, propõe que não se conceba o indivíduo como princípio, mas sim “[...] como uma realidade relativa” (SIMONDON, 1995, p. 26); como possuidor de uma essência entendida como um estado ou *fase* do ser, a qual consiste em relações que compõem ou formam o indivíduo, e antes da qual existe apenas o que o autor chama de “*realidade pré-individual*” (SIMONDON, 1995, p. 26, grifo nosso). O indivíduo é aquilo que surge como uma fase desse ser pré-individual, antes da qual “[...] não existia nem como indivíduo, nem como princípio de individuação.” (SIMONDON, 1995, p. 26).

As fases às quais alude nosso filósofo devem aqui ser compreendidas como resoluções (ou estruturas) provisórias, parciais, relativas, uma vez que a individuação, por compreender sucessivas incompatibilidades, é sempre rica em potenciais. O indivíduo, por conseguinte, não é um ser em si completo; não é “o todo do ser”, mas sim um momento do ser, o efeito de uma individuação resolutória (SIMONDON, 1995, p. 86). Marin e Lima (2009) acrescentam que a tese de Simondon segundo a qual a individuação contém seu próprio princípio, transformando e atualizando singularidades, interdita

[...] desde o início a ideia de [...] um princípio que prefigure as características do indivíduo a ser constituído. Encontramo-nos, ao ler seus textos (de Simondon), diante de um mundo em tensão permanente, mundo detentor de singularidades, composto de estrutura e energia, de variações: mundo intempestivo, mal dito por um princípio de unidade ou de identidade onde nenhuma transformação parece mais possível (MARIN; LIMA, 2009, p. 275).

Assim, o indivíduo pensado por nosso filósofo, longe de ser tomado como princípio de individuação, é um ser em transformação, nunca terminado ou concluído, já que a individuação prossegue permanentemente.

Ainda conforme a concepção filosófica de Simondon, existem a princípio forças compondo o ser pré-individual, constituindo todo processo

de individuação uma singularidade que se manifesta enquanto sistema, no interior do qual essas forças entram em relação de tensão (SIMONDON, 2009, p. 26). Margairaz (2013, p. 4) entende que Simondon, por meio de tais pressupostos,

[...] dá ao pré-individual o estatuto de possibilidade real, e não simplesmente lógica, de gênese dos indivíduos, descrevendo-o como [...] suscetível de desfasar-se, ou seja, de engendrar a partir de suas próprias tensões um par de realidades complementares que são o indivíduo e seu meio.

Esse sistema, que compreende indivíduo e meio, mostra-se, com isso, rico em *energia potencial*, e é sobretudo desse estado energético, ou tenso, que depende o processo de individuação. Explica Simondon (2009, p. 85) que “[...] a noção de sistema é necessária para definir a condição energética, pois só há energia potencial em relação com as transformações possíveis em um sistema definido.” Nesse ponto, percebemos claramente que Simondon, ao expor sua filosofia da ontogênese, acolhe explicações e constatações da ciência contemporânea (particularmente as da física de seu tempo) para construir sua teoria, o que nos leva, outra vez, a aceitar a interpretação de Margairaz. A comentadora, ampliando nossa compreensão da noção de pré-individual, salienta que tal noção, ao ser extraída por Simondon dos estados em desequilíbrio da termodinâmica, designa também

[...] a situação energética particular de um sistema no qual a repartição desigual de energia entre as moléculas constitui uma forma de energia potencial que pode levar a transformações estruturais em caso de modificação do estado energético do sistema (MARGAIRAZ, 2013, p. 9).

Ocorre, então, no seio do ser pré-individual e com a formação do sistema tenso, um processo de devir, o qual Simondon (2009, p. 26) entende como sendo “[...] uma capacidade que tem o ser de desfasar-se em relação a si mesmo.”⁵ Notemos, nesse ponto, que as expressões “ser individual” e “totalidade pré-individual”, recorrentes na exposição de Simondon, nos permitem afirmar que sua teoria, em vez de apresentar uma concepção do “ser enquanto ser”, isto é, do ser absoluto, puro e sempre igual a si próprio, oferece, antes, uma compreensão segundo a qual a essência do real se constitui como

⁵ Optamos por traduzir como “desfasar-se” a expressão em francês “se déphaser”. Eis o trecho que extraímos do texto original de Simondon: “[...] une capacité que l'être a de se déphaser par rapport à lui-même.” (SIMONDON, 1995, p. 23).

totalidade permanentemente metaestável. Ora, tal totalidade pré-individual indica que o “ser” de que fala Simondon é, antes de tudo, inconciliável consigo mesmo. Assim, na concepção filosófica do autor, o devir, que aqui é sinônimo de aparição de fases do ser (ou seja, o desfasar-se próprio do ser), deixa de ser considerado como aquilo que se opõe ao ser – tradicionalmente, a natureza deste é concebida como perfeita e fixa, enquanto a do devir é entendida como imperfeita, porque cambiante, e por isso carente da imutabilidade característica do verdadeiro ser. Para Simondon (2009, p. 26), é possível, antes, adotar uma visão contrária e conceber o devir “como uma dimensão do ser”.

Chabot (2003) explica o pré-individual de Simondon, explorando a noção de meio amorfo em estado de “caos”. Trata-se, ressalta ele, de um meio amorfo concebido como um caos auto-organizante, uma vez que “[...] é impossível falar do caos sem referência a algum tipo de ordem. O adjetivo ‘amorfo’, que tem a marca de uma ausência, define o meio em termos de sua carência de forma.” (CHABOT, 2003, p. 85). Logo, em vez de definir o caos amorfo em termos meramente negativos, em vez de seguir a perspectiva segundo a qual uma tal expressão não possui em si mesma nenhuma positividade lógica, Simondon, ao conceber o pré-individual, o faz tendo em mente um caos auto-organizante, que em sua própria natureza *aguarda* uma individuação, bastando, para que esta ocorra, que as condições energéticas necessárias sejam cumpridas (CHABOT, 2003, p. 86).

Chabot (2003, p. 86) segue adiante, elucidando que,

[...] em termos aristotélicos, o pré-individual seria potência sem ato – uma pura passividade. Mas Simondon rejeita esta terminologia. Aristóteles dá primazia ao ato e define a potência em termos daquilo que falta para o ato. Tal concepção de potência é elaborada, do ponto de vista lógico, como falta (isto é, em termos de negação).

Mas Simondon faz questão de desviar-se da lógica tradicional: para ele, o pré-individual é profundamente positivo, pois é potência *geradora e criativa* ou, se quisermos dar lugar às palavras de Chabot (2003, p. 86),

[...] sua potência é uma vitalidade ainda não domesticada, uma pura natureza, uma *physis*, uma *natura naturans*. O pré-individual é natureza apreendida em sua fonte, natureza ainda intocada pela determinação, sem forma e ilimitada, mas já plena de uma vitalidade que obterá forma por meio da determinação.

Virno (2004), também discutindo as variações sobre o tema do pré-individual, cita uma passagem de Simondon, a qual revela algo acerca do que nosso próprio filósofo tem em mente, quando utiliza o termo:

Poder-se-ia chamar natureza a esta realidade pré-individual que o indivíduo leva consigo, tratando de encontrar na palavra natureza o significado que lhe davam os filósofos pré-socráticos: os físicos jônicos encontravam aí a origem de todas as espécies de ser, anterior à individuação: a natureza é realidade do possível que, sob as espécies do apeiron de que fala Anaximandro, faz surgir toda forma individuada; a Natureza não é o contrário do homem, mas a primeira fase do ser, sendo a segunda a oposição entre o indivíduo e o entorno (milieu) (SIMONDON *apud* VIRNO, 2004, p. 30).

É Simondon mesmo, por conseguinte, quem situa historicamente a noção de pré-individual com a qual pensa a realidade que antecede toda individuação: tal noção, ou tal realidade, equivale ao “ilimitado” (“apeiron”) de que falava Anaximandro. Margairaz (2013, p. 5) explica que o que interessa a Simondon, na filosofia pré-socrática jônica, “[...] é a concepção de um elemento primeiro, infinito, ilimitado, suscetível de operar uma separação a partir de si mesmo para engendrar seres distintos [...]”

Chabot informa ainda sobre um ponto de vista interessante de Simondon, a respeito dos filósofos pré-socráticos: estes, com seu sentido de Natureza, teriam sido “[...] os verdadeiros pensadores da individuação.” (CHABOT, 2003, p. 86). Chabot nota que Simondon apreciava esses filósofos pelo fato de a ideia que tinham acerca da realidade não ter sido impactada pela fascinação com o ser já individuado, fascinação esta que dominaria os filósofos atomistas, sobretudo Epicuro, a ponto de levá-los a conceber a totalidade do real como a soma de todas as coisas já individuadas. Os pré-socráticos anteriores aos atomistas não se apoiaram sobre um *princípio de individuação*, “[...] um primeiro termo a partir do qual os indivíduos se desenvolvem [...]. Eles tiveram a intuição de um verbo (crescer) e de um meio ainda não-formado, ‘sem fase’, mas em si mesmo vivo.” (CHABOT, 2003, p. 86). O próprio Simondon teria afirmado, sobre os pré-socráticos, que, “[...] para eles, a presente realidade do mundo é entendida por sua gênese, sendo a cosmogonia tangível e concreta, como a progressiva mudança de estado sofrida pela argila, ao absorver mais água pelas mãos do oleiro.” (SIMONDON *apud* CHABOT, 2003, p. 87).

2 DE VIR, EQUILÍBRIO METAESTÁVEL E RELAÇÃO

Percebemos em Simondon, portanto, uma teoria filosófica que privilegia o conceito de *de vir*, e não o conceito de *puro ser*, entendendo-se o *de vir* não só como o próprio desfasar-se do ser, como ainda aquilo de que depende o processo de individuação: “[...] o ser no seio do qual se consuma uma individuação é aquele no qual aparece uma [...] repartição do ser em fases, que é o *de vir*.” (SIMONDON, 2009, p. 27). A partir disso, o ser pré-individual está permanentemente desfasando-se, visto que os potenciais inerentes à realidade pré-individual nunca são esgotados (SIMONDON, 2009, p. 26). Nesse quadro, o pré-individual engendra, através do *de vir*, o par indivíduo/meio, o qual Simondon concebe como indispensável para a resolução das tensões igualmente oriundas do pré-individual, e ao mesmo tempo para “[...] uma conservação destas tensões.” (SIMONDON, 2009, p. 27)⁶.

O autor concebe, em decorrência, a individualidade como sendo essencialmente um “sistema tenso, sobressaturado”, no seio do qual se dá o processo mesmo de individuação (SIMONDON, 2009, p. 27). A sobressaturação, estado que Simondon aponta como verificável exclusivamente no nível da individuação física (notadamente na gênese dos cristais), produz as várias singularidades ou fases do ser, sendo as noções de “unidade” e de “identidade” – advindas da lógica clássica – aplicáveis unicamente, conforme o filósofo, a essas fases que se produzem, ou seja, aos resultados da operação de individuação, e ainda assim de maneira parcial. Tais noções nunca podem ser aplicadas à realidade pré-individual em si, uma vez que Simondon a supõe, por encontrar-se ela em estado metaestável, incapaz de apresentar uma “identidade durável” ou uma “unidade captável”.⁷ Ela, em vez disso, encontra-se em um estado primitivo rico em potenciais (podendo manifestar-se, do ponto de vista físico, ora como onda, ora como corpúsculo, quando o assunto é a natureza

⁶ No estágio da individuação física, já é possível identificar como constituintes desse par, por exemplo, o cristal (enquanto indivíduo) e a matéria ou substância amorfa presente no entorno; de tal matéria o sistema individuante constantemente se apropria, estruturando-a ou organizando-a (SIMONDON, 2009).

⁷ É outra vez Margairaz (2013) quem nos explica ser esta, com efeito, “[...] uma hipótese crítica, cuja função consiste em referir-se a um aspecto da realidade que não podemos conceber senão de forma negativa, como uma dimensão do real não individuada que, como tal, escapa à percepção tanto quanto à unidade e identidade dos conceito.s” (2013, p. 2). O pré-individual tem, entretanto, um aspecto positivo, podendo dar lugar “[...] a uma individuação, mas ainda se mantendo após esta operação enquanto potencial restante, permitindo, assim, à realidade individuada continuar sua individuação.” (MARGAIRAZ, 2013: 2).

da luz), indícios estes de uma “metaestabilidade primitiva e original” desta totalidade pré-individual (SIMONDON, 2009, p. 29).

O *equilíbrio metaestável* é, com efeito, outra noção importante a ser empregada, para que a individuação possa ser pensada adequadamente, porque, de acordo com Simondon, só se conhecia, até então, “[...] uma única forma de equilíbrio: o equilíbrio estável.” (SIMONDON, 2009, p. 28). Mas essa primeira concepção perde de vista o processo do devir, já que o equilíbrio estável

[...] corresponde ao mais baixo nível de energia potencial possível; é o equilíbrio que se alcança em um sistema quando todas as transformações possíveis foram realizadas e já não existe nenhuma força; todos os potenciais foram atualizados e o sistema, tendo alcançado seu nível energético mais baixo, não pode transformar-se de novo (SIMONDON, 2009, p. 28).

Simondon afirma ser o equilíbrio metaestável radicalmente diferente do estado de repouso característico do equilíbrio estável, pelo fato de este não poder intervir de nenhum modo na busca do princípio de individuação. Tal princípio somente pode ser apreendido, em todas as suas modalidades, como “[...] um caso de resolução de um sistema metaestável.” (SIMONDON, 2009, p. 28). Para Simondon, a concepção de equilíbrio metaestável “[...] deve muito ao desenvolvimento das ciências”, tendo como base sobretudo a noção de “[...] energia potencial de um sistema” (SIMONDON, 2009, p. 28).⁸ Ele toma como ponto de partida a ideia de energia potencial presente em um sistema físico para construir o conceito de metaestabilidade: tal energia se manifesta com nitidez, quando

[...] se supõe, por exemplo, que um corpo aquecido de maneira homogênea – e que não possui, portanto, nenhuma energia térmica potencial, já que apenas ele constitui um sistema – possa servir para fazer surgir uma energia potencial quando se o coloca em presença de outro corpo de temperatura diferente (SIMONDON, 2009, p. 92).

⁸ O caso paradigmático de estruturação a partir de um estado metaestável é, na visão de Simondon, o da cristalização. Reproduziremos aqui o modo sucinto com que Margairaz (2013) nos explica a natureza de tal modificação energética: “[...] para que um cristal sólido se forme a partir de uma solução líquida, é preciso que esta última se encontre numa situação energética de sobrefusão, ou seja, um estado de equilíbrio relativamente estável, mas que não corresponde ao estado de estabilidade obtido por um sistema em que todas as transformações possíveis ocorreram, e que está no seu nível mais baixo de energia potencial. Em seguida, basta um contato mínimo, um simples contato com um germe cristalino, para que surja do encontro entre a solução e esta pequena quantidade de matéria vinda de fora uma malha cristalina de estrutura geométrica.” (MARGAIRAZ, 2013, p. 9).

Nesse caso, a energia potencial advém por meio de uma relação de heterogeneidade em um sistema; ou seja, os dois corpos, com temperaturas diferentes, sofrem transformações, ao serem postos em contato. Assim, “[...] a capacidade de uma energia para se tornar potencial está estreitamente ligada à presença de uma relação de heterogeneidade, de dissimetria em relação a outro suporte energético.” (SIMONDON, 2009, p. 92). Simondon (2009, p. 93) entende que, no caso de qualquer objeto individual,

[...] o fato de formar parte de um sistema define a possibilidade de ações mútuas em relação com os demais objetos que constituem o sistema, o que faz com que o fato de pertencer a um sistema seja definido por uma reciprocidade virtual de ações entre os termos do sistema.

A esta altura, parece-nos já ser possível apreender a relevância conferida por nosso autor à ideia de *relação*: “[...] a *individuação necessita de uma verdadeira relação*, que só pode existir em um estado de sistema que encerra um potencial.” (SIMONDON, 2009, p. 93). Na visão de Simondon, a relação, em verdade, é mais do que uma necessidade da individuação, possuindo o estatuto de ser e, assim, constituindo uma dimensão da individuação: a relação com o mundo “[...] é uma dimensão da individuação, na qual participa o indivíduo a partir da realidade pré-individual que se individua etapa por etapa.” (SIMONDON, 2009, p. 34). A relação aqui não é algo apenas pensado; não se trata de uma relação simplesmente *conceitual* entre dois termos extremos, como a forma, de um lado, e a matéria, de outro. De acordo com Simondon, (2009, p. 37),

[...] a relação é uma modalidade do ser [...]. Uma relação deve ser captada como relação no ser, relação do ser, maneira de ser, e não simples relação entre dois termos, aos quais poderíamos conhecer adequadamente mediante conceitos, já que teriam uma efetiva existência separada.

Quer isto dizer que o próprio indivíduo não é caracterizado por Simondon como sendo apenas termo de uma relação; ele é, “[...] pelo contrário, teatro e agente de uma relação; [...] é teatro ou agente de uma comunicação interativa.” (SIMONDON, 2009, p. 84). Para nosso autor, “[...] o indivíduo, propriamente falando, não está em relação nem consigo mesmo, nem com as demais realidades; é o ser *da* relação, e não ser *em* relação, pois a relação é operação intensa, centro ativo.” (SIMONDON, 2009, p. 84). Por isso, o princípio de todo indivíduo “[...] é o indivíduo mesmo em sua atividade, que é relacional em si mesma.” (SIMONDON, 2009, p. 84).

3 INFORMAÇÃO, ALAGMÁTICA E TRANSDUÇÃO

Como vimos, a atividade relacional implica a metaestabilidade, traço característico de todo regime que encerra potencialidades; contudo, trata-se aqui de um regime ou sistema tenso que o indivíduo – especialmente o indivíduo vivo – mantém permanentemente. Mais que isso, o indivíduo impulsiona esse regime, pois sempre transporta consigo “[...] uma certa carga associada de realidade pré-individual, animada por todos os potenciais que a caracterizam.” (SIMONDON, 2009, p. 32).⁹ Devido a essa carga, outras individuações são possíveis, já que essa natureza pré-individual ligada ao indivíduo é considerada fonte segura de estados metaestáveis posteriores.¹⁰ Nesse contexto, a forma é pensada não como aquilo que age ou que vem do exterior, influenciando a operação de individuação, mas, antes, como significando o processo mesmo de *informação*. A informação, não tendo ligação com uma forma fixa ou previamente dada, também não é definida por nosso autor em seu sentido tradicional de simples transmissão tecnológica de mensagem – informação como aquilo que circula entre emissor e receptor.

Ora, o estado metaestável do ser pré-individual, em meio ao qual se dá o que Simondon chama de uma “informação primeira”, é anterior à dualidade emissor/receptor e, por conseguinte, a qualquer mensagem a ser transmitida (SIMONDON, 2009, p. 36). A informação significa, então, a operação de uma *tomada de forma* que surge quando uma operação de individuação se encontra em situação na qual dois níveis díspares de realidade podem tornar-se sistema: “[...] a informação é, portanto, um *início de individuação*, uma exigência de individuação, nunca é algo prévio.” (SIMONDON, 2009, p. 36, grifo nosso). Ela só ocorre devido à tensão de um sistema, sendo inerente somente a uma problemática; há, pois, um problema a ser solucionado através da comunicação, mediada pelo indivíduo, entre ordens distintas de magnitude

⁹ Combes (2013) explica que “[...] um sistema físico é dito estar em equilíbrio metaestável (falso equilíbrio) quando o mínimo de modificação dos parâmetros do sistema (pressão, temperatura, etc.) é suficiente para quebrar o equilíbrio do sistema.” (COMBES, 2013, p. 3). Ainda no nível físico, mais precisamente sobre o estado energético do ser pré-individual, o qual antecede todo processo de individuação, acrescenta o comentador que, “[...] antes de cada individuação, o ser pode ser entendido como um sistema que contém energia potencial. Ainda que exista em ato no interior do sistema, esta energia é dita potencial porque ela necessita, para se estruturar, ou seja, para se atualizar segundo certas estruturas, de uma transformação do sistema.” (COMBES, 2013, p. 3).

¹⁰ Margairaz (2013) entende que a ideia segundo a qual o pré-individual constitui uma carga da natureza, ou do *apeirón*, que o indivíduo leva consigo, não deve ser interpretada num sentido em que o pré-individual constitui um peso ou fardo para o indivíduo, mas no sentido de ser ele “[...] semelhante a uma carga elétrica, uma reserva de energia potencial disponível para novas transformações [...]” (MARGAIRAZ, 2013, p. 7).

(dessa maneira é que surge, por exemplo, o cristal enquanto indivíduo mediador das ordens micro e macrofísica).

Sem admitir, portanto, a presença de qualquer elemento pressuposto (como a forma prévia) a conduzir a solução ou operação de informação, Simondon entende que “[...] a informação é aquilo pelo que a incompatibilidade do sistema não resolvido se torna dimensão organizadora na resolução.” (SIMONDON, 2009, p. 36). E mais: “[...] a informação é a fórmula da individuação, fórmula que não pode preexistir a essa individuação; pode-se dizer que a informação é sempre presente, atual, pois é o sentido segundo o qual um sistema se individua.” (SIMONDON, 2009, p. 36).

Chabot (2003) nos fornece esclarecimentos adicionais acerca da importância que o conceito de informação tem, para Simondon. Explica primeiramente que esse conceito se estende para além da filosofia da tecnologia, aplicando-se também à física, à biologia e outros campos, e acrescenta que a informação pode ser compreendida em três sentidos principais: sintático, semântico e pragmático. Vejamos cada um deles:

[...] o primeiro sentido concerne aos problemas de transmissão de informação. Sua aplicação inicial é estritamente técnica. As questões de sintaxe dizem respeito a como a informação é codificada, aos canais de transmissão, às capacidades físicas dos sistemas de informação [...]. A informação também pode ser abordada por um ângulo semântico. Em tal caso, a questão primária concerne ao significado dos símbolos que constituem a mensagem. Uma questão importante para a semântica é identificar as convenções comuns que devem ser compartilhadas pelo transmissor e pelo receptor de um sinal de modo que o sentido da informação transmitida possa ser mutuamente compreendido. Finalmente, a informação presta-se a uma análise pragmática: como isso afeta as condutas do transmissor e do receptor? (CHABOT, 2003, p. 80).

Ora, Chabot destaca que é esse terceiro sentido que importa para a teoria da individuação de Simondon, uma vez que o estudo pragmático sobre a informação pode ser comparado com a investigação escolástica das formas. Essa comparação evidencia uma diferença importante entre as duas abordagens. Enquanto, no período escolástico, o assunto primário é descobrir o *efeito* da forma sobre a matéria, na teoria da informação, tal questão é reformulada da seguinte maneira: qual o *efeito* da informação sobre o meio no qual ela ocorre? Prossegue Chabot (2003, p. 80): “[...] insatisfeito com a concepção lógica da forma, Simondon revisitou a questão medieval da individuação com a noção

de informação em mãos.” O comentador se refere, como se nota facilmente, à recepção escolástica do hilemorfismo aristotélico e, sem citar nomes de filósofos ou fazer qualquer referência a obras desse período, declara que

[...] alguns escolásticos consideravam que todas as formas eram estáticas. Aqueles que acreditavam em uma forma única, rígida, sustentavam que a sua única função era seu efeito determinante sobre a matéria. Tal função é diametralmente oposta ao dinamismo: seus adeptos recusam aceitar que uma forma possa ser ativa em si própria, independentemente de seu papel na especificação das propriedades das coisas individuais. Simondon foi a favor da interpretação oposta. Em sua teoria, a forma e a ação estão combinadas em uma única noção: informação (CHABOT, 2003, p. 80).

O que torna a interpretação de Simondon diferenciada é a proposição de acordo com a qual a informação é uma operação. Não se tem mais a velha determinação, em sentido aristotélico; o sentido principal desse conceito passa a ser, pois, o de mutação. Chabot também se refere à informação como o “gatilho da mudança”; frisa que ela “[...] se torna o fator que põe em movimento o processo de individuação.” (CHABOT, 2003, p. 80). Ou seja, o comentador não deixa de reforçar a ideia, que destacamos há pouco, de que a informação é o início da individuação.

A informação, supondo tensão e início de estruturação de um sistema, remete-nos a outro elemento importante da teoria da individuação de Simondon, para o qual já sinalizamos mais atrás: a *alagmática* (*allagmatique*, no original em francês). O termo “alagmática” refere-se à teoria de Simondon acerca da operação (ou do processo genético), a qual “[...] é, na ordem das ciências, simétrica à teoria das estruturas, constituída por uma união sistemática de conhecimentos particulares: astronomia, química, biologia.” (SIMONDON, 1995, p. 261).¹¹ Nosso autor explica que, se se considera

[...] uma estrutura como sendo o resultado de uma construção, pode-se dizer que a operação faz aparecer a estrutura tanto quanto a modifica. A operação é o complemento ontológico da estrutura e vice-versa. O ato contém tanto a operação como a estrutura. Assim, a atenção, segundo o lado do ato no qual ela se prende, retém o elemento operação ou o

¹¹ Quanto à origem do termo *alagmática*, informa-nos Domingues (2013), em entrevista concedida à revista *IHU On-Line*, que esse nome se origina do grego *allatein* (*modificar e trocar*), tendo o significado de teoria geral das trocas e das mudanças de estados, ou ainda de ciência das operações. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5243&secao=430. Acesso em: 20 jul. 2016.

elemento estrutura, deixando de lado seu complemento (SIMONDON, 1995, p. 261).

Simondon (1995, p. 262) apresenta o exemplo da atividade de um geômetra, cujo foco pode deslocar-se, enquanto executa seu ato, da estrutura para a operação:

[...] se o geômetra traça uma paralela a uma linha reta, ele presta atenção apenas ao elemento estrutural que interessa ao pensamento geométrico, qual seja, o fato de que uma reta é traçada, e com uma tal relação a uma outra reta. A estrutura do ato é o paralelismo de uma reta em relação a uma outra reta. Mas o geômetra poderia prestar atenção ao aspecto operacional de seu ato, ou seja, ao gesto pelo qual ele traça, sem se preocupar com o que está traçando. O gesto de traçar possui seu esquematismo próprio. O sistema é operatório, não estrutural. O gesto procede de uma volição, a qual é um gesto mental. Ela supõe a disponibilidade de certa energia que é liberada e comandada pelo gesto mental através de todos os elos de uma cadeia de causalidades.

A alagmática, para Simondon, significa, portanto, uma preocupação com o aspecto operatório de um ato, de uma mudança, e mesmo de uma dada ciência. Mas, mais que uma preocupação, para Simondon, a alagmática é a possibilidade de se realizar efetivamente uma teoria da operação: sua própria teoria da individuação é, antes de tudo, uma teoria sobre a *operação* de individuação.

Guchet (2005) nos dá uma boa elucidação do aspecto crítico da alagmática, afirmando que Simondon busca, através dela, evitar a cisão entre o sujeito e o objeto, cujo legado é a perda de todo dinamismo operatório (GUCHET, 2005, p. 191). Entretanto, como ocorre tal perda? Simondon entende que os filósofos, ao lidarem com a questão específica do conhecimento, costumam dar mais importância à estrutura que à operação, ao estático em vez de ao dinâmico, ao ser em vez de ao devir. Nesse cenário, a crítica mais incisiva de Simondon, mostra-nos Guchet, recai sobre Kant. Para o filósofo alemão, a operação cognitiva não é parte integrante do objeto, mas do sujeito; é somente quando concebida como dispositivo pertencente ao sujeito que a operação pode conduzir ao conhecimento objetivo.

Todavia, ocorre que a ciência, fundada sobre o sujeito, tem acesso aos fenômenos e mesmo à objetividade das estruturas, sem, no entanto,

conhecer o próprio sujeito e seu dinamismo espontâneo. Com efeito, o sujeito transcendental não pode ser conhecido, mas apenas postulado, o que faz com que qualquer reflexão sobre as operações do sujeito não possa ser considerada como conhecimento objetivo. Diz-nos, então, Guchet que, para Simondon, se o sujeito, enquanto postulado transcendental, não pode ser conhecido, então sua própria ontogênese é questão que fica de fora do processo cognitivo (GUCHET, 2005, p. 191-2). Cristaliza-se, assim, um hábito filosófico que acaba acarretando o desprezo pela operação, atitude que Simondon, como já sabemos, busca evitar desde o início, em sua teoria da individuação.

Fortemente ligado à alagmática, encontramos ainda outro importante conceito na teoria de Simondon, possuidor de “[...] uma multiplicidade de aspectos e de domínios de aplicação: o de *transdução*.” (SIMONDON, 2009, p. 38). Destaquemos a definição que o autor nos dá do conceito:

Entendemos por transdução uma operação física, biológica, mental, social, pela qual uma atividade se propaga progressivamente no interior de um domínio, fundando-se tal propagação sobre certa estruturação do domínio operada aqui e ali: cada região de estrutura constituída serve de princípio de constituição da região seguinte, de modo que uma modificação se estende progressivamente, ao mesmo tempo em que a operação estruturante (SIMONDON, 2009, p. 38).

A transdução, portanto, é o processo de individuação *em progresso*, sendo o caso mais elementar o do cristal, em cujo crescimento vemos as capas moleculares acumularem-se, formando “uma estrutura reticular amplificante” graças à presença do germe cristalino, um dos sustentáculos da operação (SIMONDON, 2009, p. 38). Contudo, no nível puramente físico, a transdução efetua-se apenas como estruturação repetida, ou ainda como repetição progressiva, ao contrário do que ocorre no domínio biológico, em que vemos a individuação avançar de modo constantemente variável e não repetitivo. Com isso, Simondon acrescenta que a transdução pode ser compreendida como “[...] uma operação vital, expressando em particular o sentido da individuação orgânica.” (SIMONDON, 2009, p. 39). No nível biológico, o ser vivo individua-se, ao resolver problemas ou superar tensões, e isso ocorre por estar ele em comunicação ativa com o meio. Essa relação com o ambiente é capaz de tornar o indivíduo sujeito a modificações em sua estrutura interna.

Porém, a principal responsável por tais mudanças é, conforme Simondon, uma atividade que parte de um centro do ser vivo, ou seja, de sua *interioridade*, a qual Simondon vincula a uma problemática interna própria do vivente, e que, graças sobretudo ao estado de equilíbrio metaestável, se estende em diversas direções. A metaestabilidade existe, logo, no próprio indivíduo enquanto sistema e não apenas no sistema “[...] que o indivíduo forma com seu meio.” (SIMONDON, 2009, p. 31). O indivíduo biológico torna-se, nesse contexto, capaz de intervir *ele próprio* como um elemento dos problemas de ordem vital a serem resolvidos, já que ele mesmo é chamado por Simondon de “[...] *sistema individuante e sistema individuando-se.*” (SIMONDON, 2009, p. 31). Assim, para Simondon, e em se tratando principalmente da individuação biológica, “[...] a transdução é aparição [...] de estruturas em um ser em estado de tensão pré-individual” (SIMONDON, 2009, p. 39); ou seja, é atividade estruturante inerente a um ser em permanente estado de incompatibilidade, cuja natureza não pode, por isso, ser apreendida enquanto unidade e identidade em sentido tradicional.

A transdução é uma atualização constante de potenciais que guardam forte relação com a incompatibilidade primeira, qual seja, a do ser pré-individual ainda sem fases – o que significa que a transdução é concebida como o prosseguimento da informação. Nosso autor admite primeiramente a existência de uma incompatibilidade ontogenética primordial, ou seja, uma tensão entre forças que antecede qualquer processo de individuação. Para Simondon, essa condição primeira “[...] é o que há de mais positivo no estado do ser pré-individual, a saber, a existência de potenciais.” (SIMONDON, 2009, p. 40). Ora, se a individuação, resultante dessa condição primeira, implica não a eliminação, mas a permanência de tensões desta natureza, então cada superação de tensão, enquanto efeito da operação transdutiva, é resultado sempre temporário no processo total de individuação. Assim, nosso filósofo assume que a individuação, enquanto ocorre, não é mais que o “[...] desfazer-se do ser a partir do seu centro pré-individual de incompatibilidade potencializada.” (SIMONDON, 2009, p. 40).¹²

12 Encontramos em Mackenzie (2003) uma percepção penetrante da natureza abarcadora do conceito de transdução: “[...] o conceito de transdução é uma via para teorizar e figurar as coisas em termos de relacionalidade, como processos de recontextualização e em termos de generatividade. Como conceito, permite pensar acerca da metaestabilidade ou da abertura dos contextos aos acontecimentos. Também designa um estilo de pensamento que envolve

Em suma, podemos compreender que *a informação é uma operação transdutiva de tomada de forma*, operação que caracteriza todo processo de individuação. Esse processo, por seu turno, possibilita a emergência dos indivíduos a partir de um “fundo” pré-individual e por meio de uma defasagem do ser (ou deste fundo) em indivíduo e meio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pressupor a existência prévia de um princípio de individuação, como o átomo ou o composto matéria/forma, significa desprezar qualquer vínculo essencial do indivíduo com *o processo mesmo de individuação*; nos casos do atomismo e do hilemorfismo aristotélico, significa postular o indivíduo como algo já dado e sem qualquer relação com a operação pela qual ele se constitui enquanto indivíduo. A subversão que Simondon promove, ao investigar a individuação, consiste em recusar o indivíduo já constituído ou o ente individuado como ponto de partida para a explicação desse processo. Simondon deseja, mais exatamente, “[...] conhecer o indivíduo através da individuação, em vez de a individuação a partir do indivíduo” (SIMONDON, 2009, p. 26); isso leva o filósofo a conceber o indivíduo como uma realidade relativa, como possuidor de uma essência entendida como uma fase do ser, na qual se dão relações tensas que compõem o indivíduo.

Na visão do filósofo, toda individuação significa o advento de uma fase do ser pré-individual, o que identifica ou ao menos relaciona a individuação com a noção de devir e não com a de puro ser. O indivíduo não é, assim, considerado como idêntico ao ser, pois o ser é mais rico, mais durável e mais amplo que o indivíduo: o indivíduo não é constituinte primeiro e elementar do ser, porém, um modo de ser ou, ainda, um momento do ser.

Graças a esse ser mais amplo, o indivíduo constituído sempre é palco de outras individuações, posto que a individuação nunca esgota os potenciais desse ser pré-individual, o qual está sempre presente: “[...] o primeiro estado pré-individual do ser pode continuar existindo, associado ao resultado de uma primeira individuação.” (SIMONDON, 2009, p. 485).

O estado primordial de unidade tensa do ser pré-individual é o que possibilita o aparecimento das fases do ser. O ser pré-individual, pleno de

acompanhar e participar da ontogênese ou individuação das coisas num dado domínio.” (MACKENZIE, 2003, p. 9).

potencial energético, é anterior a toda aparição de fases; dele é que depende todo processo de individuação. Indispensável é notar que não se trata de um ser em estado estável, coerente consigo mesmo, mas de um ser em estado metaestável. O ser a que alude Simondon não é uno e imutável, não se reduz à noção de Parmênides, para quem “o ser simplesmente é”; em vez disso, o ser é capaz de expansão a partir de si mesmo, pois sempre se encontra potencializado, existindo como ser e também como energia. A individuação depende, antes de qualquer outra coisa, de uma defasagem dessa realidade prévia, quando dois níveis díspares de realidade abrem caminho para a tomada de forma de um indivíduo.

CABRAL, C. C. Basic elements of Gilbert Simondon's theory of individuation. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 59-82, Abr./Jun, 2021.

Abstract: In this paper, we will do a general analysis of how the problem of individual formation is treated in the theory of the individuation of Gilbert Simondon. The philosopher notes that both atomism as hileomorphic scheme postulate a specific principle that supports the individuation process: there is a substantialist monism in the first case, and in the second, a constituent dualistic scheme (matter/form). It is precisely such conceptions that make these schools the target of the most incisive criticism of Simondon. For him, if, on the contrary, the essence of the individual is not bound to the atom nor to the hileomorphic pair, then there is no longer the need to invoke an absolute principle of individuation. Instead, a path is opened to consider, in philosophical inquiry, the description of the operation from which the individual comes to be constituted. Assuming this idea as a starting point, Simondon develops and offers, as we will show, a deeply original and instigating conception of individuation, capable to inspire new ways to approach the theme.

Keywords: Individual. Individuation. Information. Transduction. Gilbert Simondon.

REFERÊNCIAS

CHABOT, P. **The Philosophy of Simondon: Between Technology and Individuation.** New York: Bloomsbury, 2003.

COMBES, M. **Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual.** Cambridge: The Mit Press, 2013.

DOMINGUES, I. **A tecnologia na ótica de Simondon.** 2013. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5243&sec=ao=430. Acesso em: 20 jul. 2016.

GUCHET, X. Simondon, La cybernétique et les sciences humaines: genèse de l'ontologie simondonienne dans deux manuscrits sur le cybernétique. **Chiasmi International**. Memphis: University of Memphis, n. 7, 2005, p. 187-206.

MACKENZIE, A. **Transduction: invention, innovation and collective life**. 2003. Disponível em: <http://www.lancs.ac.uk/staff/mackenza/papers/transduction.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2014.

MARGAIRAZ, S. **Entre apeiron présocratique et métastabilité thermodynamique: l'idée de préindividuel chez Gilbert Simondon**. 2013. Disponível em: <http://methodos.revues.org/3191>. Acesso em: 10 jul. 2014.

MARIN, A.; LIMA, A. Individuação, percepção, ambiente: Merleau-Ponty e Gilbert Simondon. **Educação em revista**, v. 25, n. 03, 2009, p. 265-281.

SIMONDON, G. **L'individu et sa genèse physico-biologique**. Grenoble: Jérôme Millon, 1995.

SIMONDON, G. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. Grenoble: Millon, 2005.

SIMONDON, G. **La individucción a la luz de las nociones de forma y de información**. Buenos Aires: Cactus y La Cebra, 2009.

VIRNO, P. Multidão e princípio de individuação. **Lugar Comum – Estudos de Mídia, Cultura e Democracia**. Rio de Janeiro: LABTeC / UFRJ, n. 19, 2004, p. 27-40.

Recebido: 18/2/2019

Aceito: 23/2/2020

COMENTÁRIO A
“ELEMENTOS BÁSICOS DA TEORIA DA INDIVIDUAÇÃO DE
GILBERT SIMONDON”: PROVOCAÇÕES SOBRE A INDIVIDUAÇÃO
EM SIMONDON

*Fernando Maia Freire Ribeiro*¹

Referência do texto comentado: Cabral, Caio César. Elementos básicos da teoria da individuação de Gilbert Simondon. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 63 – 82.

Apartir da composição entre as noções de campo (conforme desenvolvida pelo eletromagnetismo de Maxwell) e de informação (tomada especialmente dos trabalhos de Shannon e de Wiener), Simondon desenvolve uma teoria da individuação que se afasta dos quadros clássicos, tanto do substancialismo quanto do hilemorfismo. Duas teses que falhariam, justamente, por pressupor aquilo que deveria ser o objeto de explicação: o indivíduo constituído, e que, por isso, promoviam um processo de individuação a reboque. Eis a novidade do projeto simondoniano: deslocar o interesse do processo, passar do indivíduo feito, que é somente uma fase no processo, para os regimes, para os modos de individuação.

A novidade vem sustentada por um novo modelo técnico: enquanto o hilemorfismo se baseava na fabricação de tijolos observada por quem,

¹ Docente na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ –Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0003-1476-5736>. E-mail: fmaiafr@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.06.p83>



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

literalmente, não colocou a mão na massa, a individuação com Simondon remete às válvulas tríodo. A diferença entre os dois modelos aponta para a necessidade de se situar em meio ao processo energético envolvido na produção do indivíduo, sem pressupor um princípio de individuação já contido, seja na forma, seja na matéria. Aqui se estabelece uma distinção cara a todos os que se deparam com a filosofia de Simondon, a diferença entre molde e modulação: moldar é modular de maneira definitiva, esse é o modelo da olaria vista de fora; modular é moldar de maneira contínua e perpetuamente variada, modelo da válvula com sua grade de comando que regula o fluxo de elétrons no interior da válvula, conforme alterações se processam nos meios envolvidos. Fundamental se torna, então, pensar o indivíduo e o meio como efeitos de uma relação. Isso leva a outra ideia forte: o novo estatuto da relação, categoria que, de quase marginal no sistema aristotélico, ganha o estatuto de ser.

Tudo isso vem, a seu modo, muito bem apresentado nos *Elementos básicos da teoria da individuação de Gilbert Simondon*, de Caio César Cabral, mas, como nesse trabalho não se especula sobre efeitos dessa filosofia, gostaríamos de apontar alguns elementos e levantar uma questão que incomoda alguns leitores de Simondon (entre eles, Bruno Latour e Isabelle Stengers): como se situar, hoje, em relação a esse pensamento?

Desde Gilles Deleuze, um dos primeiros a levar a sério e a usar de modo efetivo a filosofia de Simondon, alguma filtragem dos conceitos é exigida. Deleuze, por exemplo, adota o pré-individual, a metaestabilidade e usa sem parcimônia as singularidades, mas evita as conclusões a que o sistema leva e se recusa, especialmente, em levar a transdução a toda parte. Assim como Deleuze, algumas leituras da própria obra de Simondon e de seus comentadores revelam algo incômodo: uma certa oscilação na dinâmica do processo, o qual, ao mesmo tempo que se volta para as relações e para um mundo se fazendo, parece querer remontar a uma unidade perdida.

Não é o que ocorre na narrativa dos *Modos de existência dos objetos técnicos*, quando todos os diferentes modos surgem por defasagens de um modo único e se resolvem na unidade do sétimo e último modo (modo neutro, que, embora apareça apenas como tendência, levaria à superação da defasagem entre ciência e ética)? Não por acaso, a referência de Simondon ao ser anterior à individuação é ao *apeiron* de Anaximandro, espécie de plano do possível que, numa tensão interna, se defasa, produzindo em si fases transitórias. Ao rejeitar as filosofias da individuação que só levavam em conta o indivíduo

constituído, Simondon apontava, enfim, para um retorno à *physys*, a uma filosofia da natureza enquanto início e finalidade de todo processo.

Ao mesmo tempo que constatamos esse gosto pela unidade, percebemos uma tendência à generalização da experiência com o conceito de transdução retirado da gênese dos cristais e entendido conforme as teorias da informação. Esse é o modelo geral que será utilizado para a explicação dos diferentes modos de individuação (mantendo as características de cada operação, seja ela física, seja biológica, mental ou social, mas sempre tendo como referência o modelo de estruturação progressiva do cristal): a individuação do cristal que cresce pelas bordas, numa adesão, numa compatibilização do germe cristalino com meio amorfo metaestável, produzindo uma reverberação comum do sistema. Emissor e receptor devem ser compatíveis, ou encontrar uma compatibilidade, para que haja informação e para que, daí, se efetuem indivíduo e meio.

Na sua polêmica contra a Gestalt e no deslocamento do sentido da “boa forma”, Simondon deixa claro o que vem a ser esse tipo de informação que ele distingue das formas clássicas. Ele pretende que tal forma deixe de ser a forma estável, para se tornar aquela capaz de atravessar, de animar, de estruturar domínios cada vez mais heterogêneos. Essa perspectiva que ronda toda a filosofia de Simondon se revela também no funcionamento do transindividual que é a verdadeira ferramenta universal de explicação dos agenciamentos coletivos: aqui as tensões internas do sujeito, solidão e angústia, encontram numa individuação coletiva sua compatibilização.

Ao mesmo tempo autoconstituição do germe e desindividuação do meio a exigir novas individuações, o transindividual é um bom exemplo de que as possibilidades criativas das relações com suas capturas, hesitações, torções, assimetrias... se tornam um caso de adesão, de compatibilização, receptores que aderem, ou não, à tensão de informação. A unidade recobrada da aventura dos modos se reflete aqui como unidade teórica que faz o caso cair na generalidade de um modelo que tudo explica. É por isso que Simondon incomoda, por um certo gosto pela resposta que distingue os que sabem dos que vivem na crença. Aqueles que sabem explicam tudo por meio de uma fórmula geral capaz de dar conta das experiências inusitadas, arriscadas, das construções criadas caso a caso, são os que partem da energia potencial e de uma natureza pré-individual dotada do poder de tudo explicar e de tudo unificar.

Essa junção de uma atmosfera unificadora e um desejo de estabelecer uma teoria geral, com a ideia de um processo de individuações em ato

sem pressuposição do indivíduo feito e sem princípio, aparece na forma de oscilações que apontam ora para o *se fazendo*, ora para a generalização unificadora. Por isso, os comentadores de Simondon precisam se esforçar e anunciar todo o tempo que não rebatem o devir no ser, produzindo, assim, curiosas elaborações, sendo uma das mais reveladoras desse duplo movimento a “ontologia *do devir*”.

Assim, se, por um lado, Simondon abre a porta para um pensamento relacional capaz de se lançar nas aventuras criativas dos encontros, por outro, parece fechar essa mesma porta, com um gosto pela unificação, pela generalização explicativa e pela compatibilização, as quais abortariam os desvios e – por que não dizer? – o realmente novo. Para herdar Simondon, não seria preciso manter aberta a porta do pensamento relacional com tudo que ele pode oferecer e que levaria à ousadia especulativa de radicalizar o *entre*, o *meso* (não pensá-lo somente em termos de adesões e compatibilizações), no rumo das aventuras criativas que, afinal, já se realizam numa outra ecologia?

REFERÊNCIA

CABRAL, Caio César. Elementos básicos da teoria da individuação de Gilbert Simondon. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 63 – 82.

Recebido: 30/3/2020

Accito: 03/4/2020

O GOVERNO BIOPOLÍTICO DO MIGRANTE DE SOBREVIVÊNCIA: UMA LEITURA CRÍTICA DA LÓGICA DO CAPITAL HUMANO NA ERA NEOLIBERAL¹

Cesar Candiotto²

Resumo: Neste artigo, retoma-se o significado do verbo “governar” como sendo a disposição correta dos homens mediante sua relação com as coisas. Essa definição foi proposta por Michel Foucault, em *Segurança, território, população*, a partir de sua leitura do pensador renascentista Guillaume La Perrière. Desdobra-se essa designação deixada por Foucault, para analisar a maneira de governar da biopolítica neoliberal contemporânea dos chamados *migrantes de sobrevivência*, conforme a denominação de Alexander Betts. Na governamentalidade biopolítica neoliberal, a regulação da circulação dos migrantes de sobrevivência é realizada pela sua dependência da circulação das coisas, no caso, o livre fluxo transnacional do capital econômico. Cogita-se que o critério normativo para diferenciar entre a boa e a má circulação dos migrantes, na época contemporânea, não ocorre no terreno da política, mas na esfera neoliberal da biopolítica, especialmente pelos seus desdobramentos no conceito de capital humano. Dele se depreende que não somente o trabalho produtivo, mas também a vida completa dos indivíduos é avaliada em termos de investimentos e riscos pela aquisição de competências, desenvolvimento de performances e mobilidade contínua. Em *Nascimento da biopolítica*, de 1979, Foucault considera que a migração é um dos investimentos mais arriscados na aquisição de capital humano, porém, ele a situa de maneira homogênea, como se qualquer migrante pudesse se subjetivar como um empresário e investidor de si mesmo. Sustenta-se que a objetivação negativa dos migrantes de sobrevivência, como improdutivo e indesejáveis, tem como possível causa sua identificação

¹ O presente artigo foi elaborado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Chamada Universal 28/2018, Processo: 422565/2018-0, intitulado: “As novas fronteiras da biopolítica contemporânea”; e como resultado parcial da Bolsa de Produtividade em Pesquisa, do CNPq (2018-2021), Processo: 307257/2018-5, intitulado: “Migrantes pobres e indivíduos improdutivo: novas formas de governo da vida e gestão dos ilegalismos na biopolítica contemporânea” (2019-2022), ambos executados na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

² Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-7172-4618>. E-mail: ccandiotto@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.07.p87>



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

indiferenciada a qualquer outro migrante econômico que busca qualificar seu capital humano. Ao se apresentar esse argumento, evidencia-se o mecanismo de economização da vida que permeia a subjetivação neoliberal e os reducionismos dele resultantes, tal como a redução da vida ao conceito de *homo oeconomicus* e sua designação como capital humano. Propõe-se que uma maneira de evitar esses reducionismos consiste na tentativa de conversão do olhar em relação ao migrante de sobrevivência, a começar pelo desnudamento da racionalidade que alimenta a produção biopolítica de sua existência.

Palavras-chave: Biopolítica. Governamentalidade. Migração de sobrevivência. Capital humano. Neoliberalismo.

INTRODUÇÃO

Um dos aspectos característicos do mundo contemporâneo é a intensificação da circulação de populações e dos fluxos de capital. Do ponto de vista político, ela coincide com a queda do Muro de Berlim e a suposta vitória do capitalismo sobre o comunismo, da democracia liberal sobre o socialismo. Da perspectiva econômica, ela é concomitante à ascensão da globalização e do livre mercado, em detrimento da nacionalização da economia. Mesmo antes dos anos noventa do século passado, os processos de produção do capital mudaram significativamente, passando de um modelo fordista, seriado e rígido, cuja referência é a fábrica, para um modelo taylorista da economia flexível, cujo ícone são os bancos e bolsas de valores. Desde então, depara-se com a customização dos bens, o crescimento do setor de serviços, a flexibilidade das relações de trabalho e a preponderância do capital financeiro sobre o capital industrial.

A circulação dos fluxos de capital e sua desnacionalização podem ser constatadas pelo deslocamento de grandes indústrias dos países ricos para os países pobres, em busca de mão de obra barata, isenção de impostos e flexibilidade legal em relação aos controles antipoluentes. Dessa forma, as peças que compõem o mesmo produto podem ser fabricadas em diferentes países, sem que sejam montadas em nenhum deles. Essa circulação, inerente à globalização, é concomitante, na esfera do conhecimento tecnológico, ao surgimento da rede global de comunicações – a Internet –, com sua velocidade inaudita de circulação de dados e informações em tempo real. A informação rápida e o acesso ao conhecimento nas novas empresas desterritorializadas de tecnologia, como as do Vale do Silício, acumulam um capital financeiro desproporcional em relação ao espaço físico que ocupam e à mão de obra que empregam, se comparadas a uma indústria de meados do século XX.

No entanto, essa velocidade da circulação e acúmulo de capital é indissociável do estabelecimento de novas fronteiras de circulação entre as pessoas, muitas delas rígidas e institucionalizadas. Se, por um lado, a circulação do capital é alheia aos regimes políticos, comunista ou capitalista, por outro, o movimento de pessoas está cada vez mais sujeito a dispositivos de segurança, especialmente pela ameaça do terrorismo, do tráfico de pessoas e armas e do crescimento das migrações dos países pobres em direção dos países ricos.

A formação de comunidades transnacionais pela livre circulação de serviços, bens e pessoas, como no caso da criação, em 1985, do Tratado Schengen e sua ampliação posterior a vários países da Europa, corresponde à criação de “zonas” que deixam de identificar-se com as fronteiras nacionais da soberania política, tornando-se áreas de segurança máxima gerenciadas por empresas privadas. Em consequência, se a livre circulação de pessoas e coisas é ampliada no interior dessas “zonas”, os dispositivos securitários são cada vez mais rígidos para aqueles que pretendem nelas ingressar e residir.

A tentativa de ampliação da circulação de bens, serviços e pessoas coincide com a proposta de criação da ALCA - Área de Livre Comércio das Américas - pelos Estados Unidos, um bloco econômico que seria composto por 34 países, menos Cuba. A primeira reunião é realizada em Santiago do Chile, em 1998, sendo que o início das atividades estava previsto para 2005. Contudo, as negociações falharam, pois, se, de um lado, o futuro bloco propunha a eliminação paulatina das tarifas alfandegárias, de maneira a facilitar a livre circulação de mercadorias, capitais e serviços, por outro, o governo dos Estados Unidos não aceitou a livre circulação de pessoas e trabalhadores dos países integrantes em seu território, especialmente dos latino-americanos.

Como entender essa relação paradoxal entre a circulação das coisas e o fluxo de populações que buscam sobrevivência? Quais são as descontinuidades que mobilizam o acontecimento contemporâneo das migrações e a objetivação dos migrantes pela sua captura e apreensão biopolítica? As análises de Foucault, na segunda metade da década de 1970, em torno da governamentalidade, da biopolítica, do neoliberalismo e do capital humano são mobilizadas neste artigo, tanto em suas possibilidades como também em seus limites, a fim de averiguar se realmente se trata de um paradoxo ou, antes, se consiste na própria dinâmica inerente à racionalidade de governo do neoliberalismo contemporâneo.

1 FOUCAULT E O SENTIDO MATERIAL DO GOVERNO

No curso de 1978, no Collège de France, *Segurança, território, população*, Foucault circunscreve os diversos sentidos do neologismo *gouvernementalité*. Dentre eles, destacam-se dois: o sentido moral, centralizado nos processos de subjetivação, envolve tanto a condução da conduta de um grupo quanto a condução da conduta individual. Já seu sentido material, em uma ampla aproximação semântica, refere-se ao “[...] deslocamento no espaço, ao movimento que se refere à subsistência material, à alimentação” de uma determinada população (FOUCAULT, 2004a, p. 126).

O sentido moral da governamentalidade é objeto de desdobramentos significativos, nos anos 80, em suas análises das técnicas de si no cristianismo monástico e nas filosofias grega e romana. Quanto ao seu sentido material, é mencionado discretamente no curso de 1978, mas jamais desenvolvido. Essa ausência é compreensível, porque as grandes ondas migratórias em direção à Europa e, mais tarde, à União Europeia, ainda não constituíam um acontecimento problemático, algo que merecesse, talvez, ser transformado em um objeto de análise conceitual. Os trabalhos mais expressivos a esse respeito surgem somente nos anos 1990 e no começo do século XXI, coincidentes com o advento da globalização econômica e das relações, quase sempre conflitivas, entre os migrantes que buscam socorro na União Europeia e nos Estados Unidos.³ A outra razão da ausência de uma análise pontual sobre as populações migrantes concerne aos deslocamentos das pesquisas de Foucault, as quais, nos anos oitenta, oscilam entre o projeto, iniciado em 1976 e várias vezes redimensionado, da *História da sexualidade*, e os estudos sobre as técnicas de governo de si mesmo e dos outros. Dessa feita, as análises sobre biopolítica, população e neoliberalismo praticamente desaparecem nas suas genealogias dos anos 1980.

Defendo que as pistas de trabalho deixadas sobre o sentido material da governamentalidade, em 1978, embora pouco trabalhadas por Foucault, podem

³ A esse respeito, pode-se mencionar o livro de Étienne Balibar. *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple* (BALIBAR, 2001). Além de permanecer somente no contexto do mundo europeu, Balibar considera que a perspectiva da racialização étnico-social, tal como a diferença entre cidadão e sujeito, tem, cada vez mais, esgarçado a noção de povo. Diante da cidadania *na Europa* que surge com a formação da União Europeia, temos, de um lado, um cidadão sem um Estado específico; e, de outro, o migrante, um sujeito condenado ao não-direito absoluto. Em decorrência, surge a pergunta de Balibar (2001, p. 240): “[...] *quem é o povo na Europa*, quer dizer como a *soberania popular* aí é pensada e organizada, desde o momento em que a Europa almeja ser o espaço e o exemplo de uma política ‘democrática?’”

ser acionadas para a problematização das populações que migram em busca de sobrevivência, nas últimas décadas. Seguindo a designação de Alexander Betts, nomeio essa população de “migrantes de sobrevivência”.⁴ Esse conceito, além de ir ao encontro do vértice material e biopolítico da governamentalidade, contempla a maior parte dos migrantes involuntários, refugiados ou não. Nem todo migrante de sobrevivência é um refugiado, embora o refugiado tenha sido tornado frequentemente um migrante de sobrevivência. Essa designação contrapõe-se à diferença ambígua e homogeneizante entre migrante político – no caso, o refugiado – e migrante econômico – todos os que migram por razões econômicas, desde os que procuram aumentar seu capital, até os que fogem da fome extrema. É temerário situar os migrantes de sobrevivência como simples migrantes econômicos, pois essa inclusão envolve admitir a indistinção entre as migrações involuntárias em busca de alimento e as voluntárias, as quais almejam qualquer lucro econômico.

Assim, a definição de migrante econômico apresenta-se adequada para alguém que livremente troca seu país de residência por outro, em busca de melhores condições de vida e dispõe de meios suficientes de retornar a seu país quando desejar. Já por migrante de sobrevivência – e ampliando a definição de Betts – compreendem-se todos os que lutam e arriscam tudo pelo direito a fugir da miserabilidade e perseguição na qual se encontram e dependem totalmente do país no qual buscam socorro e acolhida, como garantia do direito a viver.

Sustento que esses migrantes têm sido objetivados em termos biopolíticos, como parte de uma população marcada pela ideia de má circulação em razão de sua relação com os critérios de gestão do fluxo do capital. Não procuro saber por que a fabricação biopolítica do sujeito migrante se afasta da condição política do cidadão. Antes, questiono-me por que o estatuto político da cidadania é esgarçado pela constituição biopolítica de outras populações, como a dos migrantes de sobrevivência.

Nas principais análises de 1976, Foucault indica que a população emerge como um objeto conceitual moderno especificado pela sua determinação biológica, seja como efeito do nascimento do dispositivo da sexualidade (como no último capítulo do livro *A Vontade de Saber*, volume I da *História da sexualidade*), seja pela emergência do racismo estatal (como na última aula do

⁴ Alexander Betts (2010, p. 366) denomina os deslocamentos involuntários *migrações de sobrevivência* (*Survival Migrations*). Esse tipo de deslocamento está inserido nas *migrações internacionais*, embora nem todas as migrações internacionais sejam de sobrevivência.

curso *Em Defesa da sociedade*). Dois anos depois, no curso *Segurança, território, população*, a população é problematizada como objeto de governo encarregado de gerir e regular seu deslocamento e comportamento coletivo em um meio qualquer.

Em 1976, as técnicas reguladoras de poder (que ainda não eram chamadas de dispositivos de segurança) estão frequentemente relacionadas à forma do saber da biologia do século XIX, especialmente em sua versão darwiniana. A emergência da biopolítica, e da população como seu objetivo privilegiado, tem como referência o limiar da modernidade biológica. Em 1978, os dispositivos de segurança, considerados a principal técnica de poder governamental moderna, estão envolvidos com os diferentes saberes sobre o movimento e a gestão das populações, como a demografia, a estatística e, principalmente, a economia política.

Na sequência, busco diagnosticar a regulação da população dos migrantes de sobrevivência e entender o paradoxo em torno de sua circulação, pela perspectiva governamental da biopolítica, o que exigirá o exame da relação entre dispositivos de segurança e economia política. Ao investigar esse paradoxo, proponho desestabilizar a racionalização política e os excessos de poder que o constituem e o alimentam.

2 A BOA E A MÁ CIRCULAÇÃO

Foucault estuda a circulação da produção, no âmbito da economia política moderna, em 1966, no livro *As Palavras e Coisas*.⁵ Do ponto de vista arqueológico, a descontinuidade da relação entre as palavras e as coisas entre dois espaços de saber ou *epistemes* envolve o desaparecimento de certos objetos a serem conhecidos e o nascimento de outros. Cada *episteme*, cada espaço arqueológico tem uma gramática correspondente, de modo que um objeto, apreensível na disposição de um espaço de saber, deixa de sê-lo em outro. Assim ocorre com as palavras, as quais, a depender do espaço de saber em que se encontram, são reconfiguradas, quando ocupam outras funções, deixando de ter a mesma designação.

Dessa maneira, na Idade Clássica e no domínio das coisas que têm valor econômico, seu *a priori* histórico é a Análise das Riquezas, e a rede

⁵ Veja-se especialmente a análise sobre a Economia Política, de David Ricardo, no Capítulo VIII, “Travail, vie, langage”, em *Les mots et les choses* (1966, p. 265-275).

de relações que as tornam compreensíveis é a *episteme* da Representação. A Representação regula o valor de cada mercadoria, bem como determina com certa justiça a ação econômica, concentrada na troca entre as coisas. No entanto, na Modernidade, a relação entre as coisas deixa de ser a mesma. Em vez da importância das trocas e da Representação que determinam seu valor, surgem o trabalho, a produção e sua circulação, no âmbito do *a priori* histórico da Economia política e sua relação com a *episteme* da História. Do ponto de vista da arqueologia do saber, é a centralidade do trabalho produtivo e seu envolvimento com aquele que trabalha que permitem o nascimento do homem moderno como *homo oeconomicus*, ou seja, o homem do trabalho e da produção. É a Economia política o saber que possibilita a esse homem ver-se como ser finito, marcado pelo sofrimento do trabalho e pela escassez das coisas. Dessa forma, ele precisa sempre produzir mais, em sua luta contra essa escassez, na tentativa de superação de sua condição finita.

Em uma das definições modernas da governamentalidade do curso de 1978, *Segurança, território, população*, é retomada a centralidade do saber da Economia política moderna, a qual é situada pelo seu envolvimento com a técnica de poder mais enfatizada desde a segunda metade do século XVIII, que são os dispositivos de segurança. Logo, a governamentalidade designa um poder constituído por táticas e cálculos que envolvem diferentes instituições, procedimentos e análises, das quais a população é produzida como o alvo mais evidente, a economia política é a forma de saber privilegiada e as tecnologias de segurança apresentam-se como o principal dispositivo de poder. Vê-se que, no interior da governamentalidade, o saber da economia política deixa de ser o correlato do nascimento do homem moderno como seu objeto, correspondendo doravante à emergência da população.

Se, em 1966, o conceito de Economia política é estudado arqueologicamente e se, em 1976, a emergência da população no limiar da Modernidade é indissociável do nascimento da biopolítica, já em 1978, a emergência da população é focalizada pela perspectiva genealógica da descontinuidade das artes de governar, no domínio da política. No modelo clássico da política, identificado por Foucault em *O Príncipe*, de Maquiavel, a primeira preocupação do governante é a manutenção da segurança do território e, por meio dela, a finalidade da conservação do poder soberano e a manutenção da paz social. Focado na administração territorial, o poder soberano inibe que a população seja evidenciada como preocupação principal do governante.

Em contrapartida, na literatura anti-Maquível, da qual um dos representantes é Guillaume La Perrière, o poder soberano e sua indexação à lei, no século XVI, é deslocado em direção a um novo dispositivo de poder que se impõe na Modernidade, marcado por uma forma específica de governar. Para fins deste artigo, interessa-me somente constatar que, no livro *Le miroir politique*, o governo é definido por La Perrière como a “[...] disposição correta das coisas, das quais cuidamos para levá-las ao fim conveniente.” (FOUCAULT, 2004a, p. 99).

Por “disposição”, Foucault entende a distribuição ou deslocamento das coisas em um meio, e de maneira adequada. Por “coisas”, ele compreende a complexidade da relação dos “homens com as coisas”. O governo está preocupado com a condução dos homens em suas relações com as riquezas, com os recursos e meios de subsistência, mas também com os costumes, hábitos, modos de fazer e pensar. Os objetos do governo são homens em suas relações com acidentes e infelicidades, fome, epidemias, morte. Portanto, a economia política moderna é inseparável da criação de um dispositivo de segurança dedicado ao governo dos homens ou de uma população em sua relação com as coisas.

A releitura da fisiocracia do século XVIII efetuada por Foucault enseja colocar o exercício do governo da população na raiz da economia política moderna. Ela pode ajudar a entender o paradoxo, aludido no início de minha exposição, entre a ampliação contemporânea da livre circulação das coisas e os dispositivos de regulação e controle da migração de sobrevivência.

Foucault sublinha que o predomínio de uma política econômica de autorregulação dos preços dos grãos pela sua livre circulação entre os fisiocratas franceses é concomitante à emergência de dispositivos de segurança populacionais extremamente restritivos. Em razão do perigo da fome e dos miasmas que as cidades enfrentam, naquele momento, é estabelecido um rígido controle do movimento de populações oriundas do campo para a cidade, especialmente de mendigos e sem-teto, segundo enfatiza Foucault (2004a, p. 20): “Tratava-se de organizar a circulação, eliminar o que era perigoso, separar entre boa e má circulação, maximizar a boa circulação, reduzir a má circulação.”

Na opinião de Jeanpierre (2015, p. 216), a leitura da fisiocracia elaborada por Foucault não se limita ao governo *das* circulações das coisas, estendendo-se ao governo da população *“pelas* circulações” ou a uma maneira

econômica de governo dos homens, cuja referência é a circulação das coisas dotadas de valor. Trata-se de um paradoxo que coincide com a emergência histórica do liberalismo econômico e que, ressalvadas suas descontinuidades, persiste na governamentalidade neoliberal.

Em outras palavras, o acontecimento da desigualdade na regulação do fluxo migratório não pode ser analisado sem se levar em conta a relação que, já no século XVIII, é observada na divisão entre boa e a má mobilidade de uma população, para facilitar a livre circulação das coisas.

Sustento que essa relação é reconfigurada nos séculos XX e XXI, mediante a liberalização do fluxo do capital *pelo* controle de certas populações por parte dos dispositivos de segurança. Uma coisa não contradiz a outra: o saber que apregoa a liberalização da economia não tem eficácia sem a regulação diferencial da circulação dos migrantes, entre bons e ruins. O descompasso entre a liberdade de circulação econômica e a liberdade de mobilidade de pessoas, assim como a desigualdade entre a ampla circulação de algumas populações à custa da severa restrição do fluxo de outras, são os efeitos mais notáveis de uma racionalidade governamental biopolítica neoliberal.

Demonstrarei, na sequência, o efeito de subjetivação derivado dessa nova relação entre homens e coisas, entre trabalhadores e capital, no âmbito da governamentalidade neoliberal, e como dela depende a forma como os migrantes de sobrevivência são governados, na atualidade.

3 A ECONOMIZAÇÃO DA VIDA

No curso *Nascimento da biopolítica*, de 1979, a relação entre economia política e dispositivos de segurança é demarcada pelas descontinuidades da relação entre os homens e as coisas. Essa descontinuidade pode ser elaborada pelos deslocamentos teóricos da noção de trabalho produtivo, na modernidade, de pensadores do século XVIII e XIX, como David Ricardo e Karl Marx, a autores contemporâneos da segunda metade do século XX, como Theodore Schultz e Gary Becker. Se, na modernidade, o trabalho é associado à produção e ao homem que produz pela extração da mais-valia, já na época contemporânea ele é evidenciado pela lógica do capital e sua subjetivação correspondente, a do capital humano. Ao fazer esse recorte, almejo mostrar como o governo dos homens, em sua relação com as coisas, ou seja, dos trabalhadores, em sua imbricação com a produção e acúmulo do capital, é indissociável da

constituição de um sujeito determinado e afeta diretamente a maneira como os migrantes de sobrevivência são regulados e ao mesmo tempo objetivados, enquanto população, pela governamentalidade biopolítica neoliberal.

De sorte a refinar meu recorte, analisarei somente algumas passagens do curso de 1979 sobre o anarcoliberalismo americano, mais conhecido como a Escola de Chicago, especialmente a leitura feita por Foucault do conceito de capital humano, nos trabalhos de Gary Becker. Consoante esse pensador, diferentemente das análises modernas de Ricardo e, mais tarde, de Marx, que enquadraram o trabalho pela sua função abstrata como força de trabalho, ele pode e deve ser entendido pela sua função concreta, a saber, da perspectiva daquilo que se pretende com seu resultado: o investimento em um capital a ser aperfeiçoado continuamente, diante das transformações da dinâmica do fluxo dos bens, no mundo contemporâneo. Quanto aos homens e mulheres trabalhadores, eles e elas devem desenvolver uma mobilidade contínua, a fim de que se adaptem aos novos imperativos da lógica competitiva que compõe, não somente sua vida econômica, mas também o conjunto de sua existência.

No entender de Marx, o homem que despende sua força de trabalho não se reconhece nas coisas que produz, porque se trata de uma força explorada pela mais-valia, que o impede de nelas reconhecer-se, já que essa força produz somente uma parte dessas coisas, jamais tomadas em seu conjunto; porque, ainda, elas não podem ser possuídas por aquele que as produz. Enfim, porque as coisas produzidas são estranhas àquele que as produz. Já consoante Gary Becker, problematizar o trabalho, em sua concepção concreta, envolve delimitá-lo pelas escolhas do trabalhador de seu investimento em capital. Além disso, o trabalhador imagina a si mesmo como um produtor de capital. Se o *homo oeconomicus* clássico é o homem da troca, se, na modernidade, ele é o sujeito produtivo, na época contemporânea, ele é, conforme Revel (2018, s/p), “[...] ao mesmo tempo sujeito produtivo e sujeito-capital” ou, ainda, produtor *porque* capital. É a possibilidade de capitalizar-se permanentemente pela mobilidade intermitente como capital humano que faz dele um sujeito produtivo.

Quem “renuncia” à constante mobilidade, em busca da acumulação de seu capital humano e adaptação de suas competências e habilidades às inovações decorrentes da lógica de modificação das variáveis do ambiente competitivo de mercado, é ameaçado pela automarginalização econômica e social. Nessa nova lógica, a oposição entre trabalho e capital é dissolvida, pois a população dos trabalhadores deixa de ser apreendida pelo seu ser explorado e pela sua

resistência à acumulação de capital. Os trabalhadores são objetivados em função das escolhas e prioridades dos resultados de seu trabalho. Perguntam-se permanentemente como investir em si mesmos no trabalho que realizam e, finalmente, subjetivam-se como os principais responsáveis pelas escolhas de investimento, no intuito de se tornarem empreendedores de si mesmos.

Essa delimitação está intimamente relacionada à perspectiva de que o trabalho produtivo, na configuração neoliberal, é uma forma de capital cujas condições de proteção e acumulação não são de responsabilidade do Estado e das instituições, pois delegadas exclusivamente aos indivíduos. A função do Estado limita-se a chamar a atenção para a *responsabilidade* dos indivíduos e das populações, a respeito da qualidade de suas escolhas. Se na governamentalidade política dos *Welfare States*, uma das funções do Estado é garantir a proteção social (nesse caso, do trabalho), na governamentalidade neoliberal, ele se torna um agente moralizante. Por essa razão, a responsabilidade há que entender-se como *responsabilização*, ou seja, uma regulação encarregada de desonerar as responsabilidades dos Estados e transferi-las aos próprios indivíduos, doravante os únicos sujeitos de seu êxito ou fracasso.⁶

O trabalho deixa de ser percebido como uma força abstrata cuja extração e alienação é condição para a mais-valia. Ele é igualmente irreduzível à mera mercadoria intercambiável, no interior de um sistema de equivalências. Esfuma-se, portanto, na lógica do capital, de modo que sua função se esgota na produção de capital humano, o qual, uma vez adquirido, não pode ser vendido como uma mercadoria qualquer. De acordo com Brown (2016, p. 62), “[...] quando tudo é capital, a força de trabalho desaparece como uma categoria, assim como sua forma coletiva, a classe, e, ao desaparecer, carrega consigo a base analítica para a alienação, exploração [...]”

Conforme já salientado, o capital humano deixa de ser demarcado somente pela perspectiva moderna do indivíduo produtivo deduzido de suas relações de trabalho, conjugando-se, cada vez mais, com a imagem do sujeito investidor de si mesmo, em todos os aspectos da vida. Além de sentir-se produtivo, considerando-se como empresa, é necessário sentir-se um investimento atraente, com um portfólio amplo, o qual envolve preferências de lazer, trabalho voluntário, seletividade de amizades promissoras e escolha

⁶ Como sublinha Brown (2016, p. 220, tradução nossa). “[...] a responsabilização, especialmente como política social, é a atribuição de peso moral à entidade que se encontra no final da cadeia. A responsabilização atribui ao trabalhador, ao estudante, ao consumidor ou ao indigente a tarefa de discernir ou adotar as estratégias corretas de autoinvestimento e espírito empreendedor, para prosperar e sobreviver. Nesse sentido, trata-se de uma manifestação da capitalização humana.”

de parceiros afetivos. O capital humano produtivo, enfatizado por Foucault, em 1979, tem sido reconfigurado, segundo Brown, diante da importância concedida nos últimos decênios ao capital humano financeiro. Nesse caso, “financeiro” não quer dizer monetizável, posto que designa a adesão a uma racionalidade que considera todas as atividades da vida como objetos de investimento, cujo efeito maior é a “economização” da vida.⁷

Tempo de trabalho e tempo de vida, espaço de trabalho e espaço de ociosidade mantêm entre si uma relação inseparável. Uma normalização assujeitadora brota da lógica da governamentalidade neoliberal: a exigência da constante mobilidade dos indivíduos e populações em direção da melhoria contínua, do aprimoramento e adaptação de suas faculdades cognitivas, físicas e emocionais. Trata-se de saber mais, prevenir-se para manter-se saudável e emocionalmente controlado, a fim de produzir mais. Como se não bastasse, é necessário procurar ser mais acessado, mais valorizado, mais *curtido* nas redes sociais e assim por diante. Busca-se a constituição de um sujeito da *performance*, pelo qual sua verdade e seu ser são aquilutados pelo seu sucesso ou fracasso no contexto de um governo administrativo da vida (DARDOT; LAVAL, 2010, p. 442).

A mobilidade perpétua pela qual indivíduos e populações são objetivados e se subjetivam, segundo a racionalidade do fluxo do capital financeiro, é criadora de um tipo específico de sofrimento decorrente do possível fracasso na definição das escolhas certas, da falta de calibragem para assumir riscos com previsão de resultados seguros, da chance sempre presente de ser esquecido e preterido pelos pares. Depara-se com a emergência de um processo de sujeição inseparável do sentimento de culpa moral, para a qual não se tem mais perdão nem salvação.

⁷ A economização da vida engloba, em primeiro lugar, o fato de que somos somente *homo oeconomicus* em toda a esfera da vida, enquanto economistas clássicos, como Adam Smith e David Ricardo, estabelecem a relação entre vida política e vida econômica, sem reduzir a primeira à segunda. Em seguida, ela caracteriza o *homo oeconomicus* como uma forma de capital humano para fortalecer seu ser competitivo, e não tanto para valorizar sua figura de homem do interesse ou da troca, como entre os clássicos. Em terceiro lugar, ela indica que o modelo específico do capital humano é cada vez mais extraído do modelo do capital financeiro e de investimento e não somente do capital produtivo e empresarial (BROWN, 2016, p. 51-53). Embora W. Brown valorize mais o capital humano financeiro baseado no autoinvestimento, penso que este último não está ausente na análise de Foucault de 1979, embora ele não se refira ao autoinvestimento da mesma maneira e, até mesmo porque, há aproximadamente quarenta anos, quando a economia do capital flexível e a tecnologia das redes sociais ainda era embrionária, o capital humano produtivo continua a ser relativamente mais valorizado que o capital financeiro. A financeirização da economia é mais evidente a partir da década de 1990, com o advento da globalização e o rápido desenvolvimento das tecnologias da informação.

4 LIMITES DA RELAÇÃO ENTRE CAPITAL HUMANO E MIGRAÇÃO EM FOUCAULT

A governamentalidade neoliberal, ao menos na leitura proposta por Foucault a respeito do pensamento de Gary Becker, inaugura uma relação entre homens e coisas, entre circulação de populações e fluxo do capital, segundo a qual a restrição da primeira deve estar à serviço da expansão infinita do segundo. Quando indivíduos e populações são *estimulados* a se subjetivarem como capital humano, há uma dinâmica que remonta à fisiocracia do século XVIII, ainda que não se refira mais aos mesmos objetos de análise. Essa dinâmica considera que não é a produção do fluxo desigual entre as populações que deveria obrigar a mudança do fluxo das coisas e do capital. Pelo contrário. A mobilidade das populações torna-se governada e regulada de modo diferencial, conforme a racionalidade da circulação das coisas, sendo normalizada como uma forma de fluxo e produção de capital.

No âmbito dessa racionalidade, as migrações de sobrevivência, de países pobres para os países ricos, são objetivadas negativamente. Ao mesmo tempo que a lógica do capital humano valoriza os indivíduos e populações que investem em sua mobilidade, no sentido de não se conformarem ao lugar no qual se encontram (tanto o local em que vivem como também, denotativamente, as funções que ocupam, no âmbito das relações de produção e reprodução do capital), ela também regula essa mobilidade, separando-a entre a boa e a ruim. A lógica neoliberal do capital humano é biopolítica, porque aprecia os indivíduos que assumem riscos elevados, em seu autoinvestimento, ao mesmo tempo que abandona ao seu próprio destino aqueles que arriscam tudo, inclusive as próprias vidas, em busca de sobrevivência. Em consequência, é valorizado o risco, mas não qualquer risco; incentivada a mobilidade, mas não toda mobilidade.

Em uma única passagem do curso de 1979, *Nascimento da biopolítica*, Foucault (2004b, p. 236-237) estabelece a relação entre capital humano e migração:

Entre os elementos constituintes do capital humano, também é necessário contar a mobilidade, ou seja, a capacidade de um indivíduo de se deslocar, especialmente a migração. [...] A migração é um investimento, o migrante é um investidor. Ele é um empreendedor de si mesmo que faz um certo número de despesas de investimento para obter uma certa melhoria. A mobilidade de uma população e a capacidade que ela tem de fazer escolhas de mobilidade que são escolhas de investimento para obter uma melhoria nos salários, tudo isso permite reintroduzir esses fenômenos, não como efeitos puros e simples de mecanismos econômicos que desbordariam

os indivíduos e que, de alguma forma, os vincularia a uma imensa máquina da qual não seriam senhores; isso permite analisar todos esses comportamentos em termos de empresa individual, de empresa em si mesmo com investimentos e rendas.

A passagem indica que a migração é um dos exemplos mais importantes para a aquisição de capital humano, mas também um dos mais arriscados. O migrante que se desloca voluntariamente é considerado um empresário de si mesmo, alguém capaz de gerar mais renda, em virtude de sua mobilidade arriscada. Surpreende, contudo, que o autor de *Vigiar e punir* não vai além da referência correspondente à objetivização neoliberal da “boa migração”, dando a sensação de uma tácita homogeneidade entre as diferentes migrações e como essa problemática denota sempre uma produção discursiva e não-discursiva. Por certo, a equação entre “escolha de mobilidade” e “escolha de investimento” é reservada aos migrantes voluntários, os quais agregam alto valor em capital humano ou dinamizam o fluxo de capital, nos países de acolhida.

Mesmo no contexto dos anos setenta do século passado, e em razão mesmo das análises que realizara da circulação de pessoas e coisas, no âmbito da fisiocracia do século XVIII, Foucault poderia ter percebido que a “boa migração” é correlata da produção neoliberal e biopolítica da “migração ruim”; que a acolhida do migrante econômico investidor de si mesmo é completamente assimétrica em relação à recusa frequente daqueles que se deslocam involuntariamente, por causa das guerras civis e da fome; ou ainda das dificuldades enfrentadas por parte daqueles que possuem algum capital humano, mas cujo valor é pouco ou quase nada reconhecido, nos países que os recebem. Dessa feita, a regulação restritiva da “má mobilidade” dos migrantes de sobrevivência é indissociável da dinamização da expansão da “boa circulação” do fluxo do capital, especialmente do *homo oeconomicus* como capital humano. Depreende-se que a migração mais arriscada não é aquela que objetiva o acúmulo de capital humano, porém, é a que arrisca tudo, inclusive a própria vida física.

De resto, haveria que retomar a afirmação de Foucault, no texto *A filosofia analítica da política*, de que o grande problema do século XX, pelo menos na Europa, não é tanto o das lutas contra o empobrecimento e a miséria daqueles que justamente produzem a riqueza, contudo, o excesso de poder demonstrado pelo fascismo e nazismo. Foucault não diz que o problema da miséria e as lutas contra a exploração econômica tenham completamente

desaparecido, mas ressalta que a marca do século XX são as lutas contra o abuso do poder político. Esse excesso, materializado no fascismo e no estalinismo, é uma “dobra” da exploração da produção e distribuição das riquezas do século XIX. Ressalta Foucault (2001, p. 536):

[...] fascismo e estalinismo somente prolongaram uma série de mecanismos que já existiam nas estruturas sociais e políticas do Ocidente. Afinal de contas, a organização dos grandes partidos, o desenvolvimento dos aparelhos policiais, a existência de campos de repressão como os campos de trabalho, tudo isso é uma herança constituída das sociedades liberais que o estalinismo e o fascismo somente recolheram.

Evidentemente, ele pretende fazer uma crítica da racionalidade política e, nesse sentido, toma distância da análise que apresenta o excesso do poder político como “derivação” da exploração econômica, ao modo da relação entre superestrutura e infraestrutura.

Ora, essas relações são muito mais complexas e circulares. Além disso, se elas deixarem de limitar-se ao contexto exclusivamente europeu e pautadas por preocupações que transcendem o interesse teórico direto de Foucault, só reforçam a complexidade aludida por ele. Talvez tivesse sido interessante que, em suas análises, fosse prestada maior atenção ao fato de que a produção e a distribuição das riquezas na Europa, tanto no século XIX quanto no século XX, são indissociáveis do acontecimento da colonização, especialmente da África. Se o problema da miséria na Europa do século XX deixou de ser tão “urgente”, já o excesso e constante abuso do poder político, bem como a produção da miserabilidade e da morte pela exploração econômica e extrativista, decorrente da colonização, têm tornado muitos países e regiões verdadeiros “estados de urgência” intermináveis.

Se a atitude crítica é legitimamente exercida como tentativa de limitação do excesso do poder político, ela também pode ser pensada como o exercício da circunscrição e minimização do abuso do poder econômico, não somente dos governantes de onde partem os migrantes, mas também daqueles que colonizaram esses países durante séculos e que, de alguma forma, ainda colaboram na produção e manutenção de sua extrema pobreza. Não seria o excesso de poder colonial e neocolonial um dos produtores da exploração econômica e, por extensão, da migração de sobrevivência que atualmente ressoa como um efeito reverso?

Não deixa de ser igualmente surpreendente que o neoliberalismo, em suas diferentes versões, jamais seja problematizado por Foucault, em suas externalidades, ou seja, em seus efeitos negativos, diante do efeito esperado do acúmulo do capital. No máximo, ele dá a entender que, na sua versão radical behaviorista, o indivíduo é eminentemente governável, todavia, não sublinha até que ponto seus dispositivos de segurança são também produtores de “pobreza e miséria”. Se, de um lado, ele trabalha a pobreza e a miséria, de outro, elas estão sempre associadas à problemática da normalização moral, como em *História da loucura*, onde é destacada a percepção moralizante do pobre e do miserável, na Idade Clássica, mas sem que ela seja considerada um dos efeitos da desigualdade social produzida pela exploração, concomitante ao advento econômico e político da burguesia. Se, conforme entende G. Le Blanc (2011), os migrantes de sobrevivência podem ser assemelhados aos pobres da Idade Clássica, no entanto, é insuficiente que sua objetivação seja limitada à sua percepção moral.

Assim, ao mesmo tempo que os migrantes de sobrevivência são moralmente concebidos como clandestinos, vagabundos e potencialmente terroristas, eles também são política e economicamente explorados e, por isso, úteis. Tem-se uma utilidade política, pois o estabelecimento de novas fronteiras sociais e antropológicas reforça o retorno arcaico de identidades coletivas nacionalistas voltadas para a reafirmação de uma soberania já erodida, no âmbito das quais os migrantes são produzidos como ameaça permanente ao *vivre-ensemble*. Trata-se também de uma utilidade econômica, porque ela refina e perpetua os mecanismos de exploração, tornando os corpos dos migrantes economicamente úteis, sempre que não proporcionem uma baixa dos salários e não diminuam a lucratividade de um patronado que usufrui do trabalho informal e mal pago.

Em relação aos migrantes de sobrevivência, a racionalidade do capital humano opera ao modo de suavização e adesão subjetiva a essa dupla utilização política e econômica. Sendo eminentemente uma lógica produtora de desigualdade, ela tenta convencer que toda migração é homogênea, que todos os migrantes são fracassados e perigosos. Essa homogeneização da lógica neoliberal do capital humano é indissociável da divisão que Foucault evidencia, na fisiocracia clássica, entre a boa e a má circulação, mas que não alcança identificá-la na maneira neoliberal de governar.

No entender de Revel (2018), seria uma posição cínica tentar enquadrar os migrantes totalmente desprotegidos que chegam à Europa ou alhures como

investidores radicais, em sua escolha de mobilidade e investimento, à medida que o risco que correm é muito maior que todos os demais. O grande fluxo da migração de sobrevivência não tem essa possibilidade de escolha, posto que ela é, de antemão, apresentada como ameaça à dinâmica do capital humano. Considera-se que os migrantes de sobrevivência não sabem onde investir, onde morar, com quem se casar, com quem estabelecer amizades, quando migrar ou aperfeiçoar-se. Eles são os responsáveis por sua condição, porque não aderiram, no momento certo, à única alternativa estimulada pela condução da conduta neoliberal, que é a da economização da vida.

Consoante a perspectiva neoliberal, não há razão para acolher esses migrantes, no interior da lógica do autoinvestimento em capital humano. Como os únicos responsáveis por sua situação de pobreza e miserabilidade, eles constituem o exemplo excelso dos indesejáveis do mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A racialização dos migrantes de sobrevivência, ou seja, sua representação simbólica como inimigo potencial e perigo político e econômico, não pode ser atribuível somente à sua cultura ou etnia, embora tais dimensões sejam dela constitutivas. Essa racialização também pode ser considerada como o efeito da construção real e simbólica da racionalidade do capital humano neoliberal, cuja regulação separa, de um lado, as populações portadoras de capital humano produtivo, criativo e inovador, e, de outro, as que não exteriorizam senão a marca da miserabilidade e necessidade de socorro e acolhida. Destarte, o sempre insaciável aumento qualitativo e quantitativo de capital humano, na sua versão neoliberal, pode ser designado como a reconfiguração do imperativo biopolítico do *fazer viver*, cujo reverso é o *deixar viver-deixar morrer* populações consideradas improdutivas, porque *irresponsavelmente* não souberam ou escolheram investir em si mesmas.

Diante da regulação normativa assentada no fluxo ininterrupto do capital (humano), um dos grandes desafios de nosso tempo consiste em saber como podemos freá-lo, mesmo tendo consciência de que é deveras difícil impedi-lo. Um dos caminhos pode ser o da conversão do olhar consistente em deixar de ver os migrantes de sobrevivência, especialmente das chamadas zonas improdutivas ou campos de detenção, como populações que ameaçam meu trabalho e minha vida. Criar condições políticas e institucionais para tornar esse *outro* visível, evidenciando suas demandas de socorro, acolhida,

pertença e reconhecimento é uma maneira de nuançar os limites da aparente neutralidade da circulação “natural” do capital, a qual, na verdade, tem se revelado uma grande produtora de novas sujeições.

Enfim, não desconsidero que os migrantes de sobrevivência sejam mal acolhidos ou até mesmo barrados nas fronteiras, por conta de seu modo de vida e seus costumes, de sua cor de pele ou de sua história. Procurei antes enfatizar que a objetivação moral negativa que lhes é atualmente impetrada tem como parâmetro uma lógica que os torna os únicos responsáveis por seu fracasso, desobrigando, dessa forma, as comunidades políticas que têm a obrigação de acolhê-los, pois todas elas são Estados-parte comprometidos com a Declaração Universal dos Direitos humanos de 1948, a qual garante o direito a migrar.

A dissimetria entre a circulação das coisas e a mobilidade dos migrantes de sobrevivência, inicialmente paradoxal, apresenta-se perfeitamente compatível com a lógica neoliberal pela qual o aumento do fluxo do capital, o qual absorve não somente o trabalho, mas também se estende à existência completa dos indivíduos, tem como contraponto os dispositivos restritivos de segurança aplicados àqueles que não souberam investir em si mesmos. Seria ininteligível a valorização da boa circulação de pessoas, sem a criação de uma zona de regulação restritiva de sua má circulação. Além disso, seria ingênuo pensar que essa gestão diferencial da circulação de pessoas se encontra dissociada da circulação das coisas ou do fluxo e acúmulo do capital (humano). Resulta que, se quisermos enfatizar as lutas em torno de uma política migratória, um de seus flancos consiste na dissecação da racionalidade que a sustenta e dos efeitos que ela proporciona.

CANDIOTTO, C. The biopolitics government of survival migrant: a critical reading of the logic of human capital in the neoliberal era. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 87-106, Abr./Jun, 2021.

Abstract: In this article I follow the meaning of the verb “to govern” as *the right disposition of men in their relation with things*. This definition is proposed by Michel Foucault in *Security, territory, population* through his reading of the renaissance thinker Guillaume de La Perrière. I unfold and spread this meaning by analyzing the way of government that characterizes contemporary neoliberal biopolitics in its relation with the so called migrants of survival according to the definition of Alexander Betts.

On the neoliberal biopolitical governmentality, the regulation of survival migrants is structured by its dependence on the circulation of things; in this case, the transnational flow of economic capital. I consider that the normative criterion that distinguishes good and bad circulation of migrants nowadays isn't based on classical political ground. It's made by the neoliberal axis of biopolitics, especially by the unfoldings of human capital concept. From this concept comes the idea that not only the productive work, but also the entire life of individuals is evaluated in terms of investments and risk to the acquisition of competences, on the development of performance and permanent mobility. On *The Birth of Biopolitics*, in 1979, Foucault considers that migration is one of the riskiest ways to earn human capital. Nevertheless he considers migration in an homogenous way, as if any migrant could subjective himself as a self-entrepreneur. I consider that the negative objectivation of survival migrants as unproductive and undesirables has as its possible cause their undifferentiated identification with any economical immigrant that searches to qualify his human capital. In presenting this argument, I point the mechanisms of economization of life which crosses neoliberal subjectivation and the reductionisms that results from it, as the reduction of life to *homo economicus* and its designation as human capital. I propose that a manner to avoid those reductionisms consists in the conversion of the look pointed to the survival migrants, starting by showing the rationality which feeds the biopolitical production of their existences.

Keywords: Biopolitics. Gouvernemnt. Survival Migrant. Human Capital. Neoliberalism

REFERÊNCIAS

- BALIBAR, E. **Nous, citoyens d'Europe?** Les frontières, l'État, le peuple. Paris: La Découverte & Syros, 2001.
- BECKER, G. Crime and punishment: an economic approach. **Journal of Political Economic**, v. 73, n. 2, 1968, p. 196-217.
- BETTS, A. Survival Migration: A New Protection Framework. **Global Governance: A Review of Multilateralism and International Organizations**, v. 16, n. 3, 2010, p. 361-382.
- BROWN, W. **El Pueblo sin atributos**: la secreta revolución del neoliberalismo. Traducción de Víctor Altamirano. Barcelona: Malpaso, 2016 (Edición E-book).
- DARDOT, P.; LAVAL, C. **La nouvelle raison du monde**: essai sur la société néolibérale. Paris: La Découverte, 2010.
- FOUCAULT, M. **Les mots et les choses**. Paris: Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, M. La philosophie analytique de la politique. In: **Dits et écrits II. 1976-1988**. Paris: Quarto/Gallimard, 2001. v. II, p. 534-551.
- FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population**. Cours au Collège de France. 1977-1978. Ed. François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Sennellart. Paris: Gallimard; EHESS; Seuil, 2004a.
- FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**. Cours au Collège de France, 1978-1979. **Édition établie** par François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris: Gallimard; Seuil, 2004b.

JEANPIERRE, L. Capitalisme et gouvernement des circulations. *In*: LAVAL, Ch.; PALTRINIERI, L.; TAYLAN, F. (org.). **Marx & Foucault**. Lectures, usages, confrontations. Paris: La Découverte, 2015, p. 213-227.

LE BLANC, G. História da loucura na Idade Clássica: uma história da pobreza. *In*: MUCHAIL, S. T.; FONSECA, M. A. da; VEIGA-NETO, A. (org.). **O mesmo e o outro**: 50 anos de História da loucura. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 173-189.

REVEL, J. Ne pas faire vivre et laisser mourir. **Revue Esprit**, juil./août 2018. Disponível em: <https://esprit.presse.fr/article/judith-revel/ne-pas-faire-vivre-et-laisser-mourir-41602>. Acesso em: 10 fev. 2020.

Recebido: 28/3/2020

Accito: 09/7/2020

COMENTÁRIO A “O GOVERNO BIOPOLÍTICO DO MIGRANTE DE SOBREVIVÊNCIA”

*Thiago Fortes Ribas*¹

Referência do texto comentado: CANDIOTTO, Cesar. O governo biopolítico do migrante de sobrevivência: uma leitura crítica da lógica do capital humano na era neoliberal. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 87 – 106.

Como entender a situação das fronteiras nacionais, na contemporaneidade, cada vez mais abertas ao livre mercado internacional e mais fechadas às populações em busca de condições de subsistência? O artigo de Cesar Candiotto sobre o governo biopolítico do migrante de sobrevivência nos mostra que, diante da expansão da racionalidade neoliberal, não há efetivamente um paradoxo na constatação de que os estímulos para a livre circulação comercial são acompanhados do recrudescimento de dispositivos securitários que incidem sobre o fluxo de pessoas. Ao contrário, trata-se justamente de uma das consequências necessárias do processo de economização da vida, no qual a liberdade de mercado não compactua com ideais de liberdade humana, supostamente sustentados por direitos universais.

Os moldes da liberdade requerida pelo neoliberalismo se encaixam exclusivamente na lógica do capital, a qual agora é aplicada sobre a totalidade

¹ Professor do Departamento de Fundamentos da Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-4883-8737> E-mail: filosofathiagoribas@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.08.p107>



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

das nossas existências. Assim, para o funcionamento de um sistema de capitalização das vidas humanas, não caberia às instituições governamentais qualquer intervenção visando à proteção dos indivíduos ou ao acolhimento de populações em perigo. Antes, trata-se de governar com foco na manutenção da liberdade econômica, mediante a responsabilização individual e das populações pelos êxitos ou fracassos de seus investimentos sobre si mesmos.

Já em 1979, no curso *O Nascimento da biopolítica*, Foucault apontava que, para o pensamento neoliberal norte-americano, conhecido principalmente através da Escola de Chicago, a forma econômica do mercado generaliza-se como “[...] princípio de decifração das relações sociais e dos comportamentos individuais.” (FOUCAULT, 2004, p. 249). Nessa racionalização, quaisquer comportamentos humanos passam a ser julgados nos termos de um cálculo econômico determinante dos resultados futuros, na vida dos indivíduos, considerados como empresas em competição. Sistemas de amparo social por parte do Estado seriam contrários à cobrança de um aperfeiçoamento contínuo dos comportamentos individuais. Como contrapeso aos estímulos do mercado, a institucionalização de medidas de proteção ou redistribuição de renda para populações precarizadas é considerada um freio ao desenvolvimento “natural” do mercado.

Enquanto apenas elementos de um mundo comercializável, indivíduos e populações são objetivados em um horizonte de sentido no qual aquilo que importa é a capacidade de capitalização. Pensados como capital humano, são medidos pelos termos de bons ou maus investimentos, sendo naturalmente abandonados, quando em falência. A ameaça de ficar obsoleto diante de uma sempre renovada competição gera um imperativo moral de atualização de si mesmo, em um ambiente de hostilidade entre pessoas. Com isso, por meio da naturalização desse modo de enxergar o mundo pelos termos neoliberais, essas pessoas se voltam umas contra as outras, em disputas que agravam a incapacidade de criticar e resistir à organização social que se alimenta da precarização das condições sociais.

Cesar Candiotto esclarece, em seu artigo, que a gestão econômica dos fluxos opera, então, por critérios que definem a boa e a má circulação (de coisas e de pessoas), estimulando aquilo que se mostra rentável e marginalizando o que não é capaz de agregar valor ao mercado ou fazer frente ao ambiente de competição. Logo, ao invés de o mercado ser regulado por ações governamentais para atender às necessidades das populações, em regime neoliberal, são as populações que devem optar entre a normalização, respondendo aos estímulos

para aperfeiçoarem a si mesmas continuamente, em vista das demandas do mercado e da ameaça do desamparo na miséria.

Dessa forma, a migração voluntária de um “empresário de si mesmo” pode ser uma forma de capitalizar-se, sendo um bom investimento tanto para ele próprio quanto para o país que o acolhe. Ao migrante voluntário isso se daria pelo acréscimo de renda e de valorização de si e de suas atividades, enquanto, para o local que o recebe, sua migração corresponde à expectativa de impulso econômico e de recursos para desenvolvimento de conhecimentos. Por sua vez, ao migrante de sobrevivência não há, de fato, escolha possível, a não ser pela conservação de sua vida. Seu deslocamento não é uma forma de investir em si como capital humano. Ao país de sua chegada, esse tipo de migrante não oferece a expectativa de qualquer vantagem econômica ou de aquisição de saberes apreciados pelo mercado. Pelo prisma do capital humano, portanto, faz-se uma diferenciação biopolítica das formas de mobilidade das populações. Aos incentivos a certa mobilidade migratória se opõe radicalmente o combate rigoroso à migração de populações miseráveis, pelo qual se deixam vidas humanas em situação de completa vulnerabilidade.

Mas como se justificam tais medidas, enquanto políticas de Estado? Sobre esse ponto, Foucault, na última aula do seu curso intitulado *Em defesa da sociedade*, traz uma questão fundamental, ao explicar uma das funções do racismo de Estado moderno. Se, por um lado, na modernidade, o poder político passou a ter como objetivo principal a promoção da vida da população, desde a emergência da biopolítica, o racismo será inserido nos mecanismos do Estado como “[...] uma maneira de fragmentar esse campo biológico de que o poder se incumbiu, uma maneira de defasar, no interior de uma população, uns grupos em relação aos outros.” (FOUCAULT, 1999, p. 304). Será pelo racismo que se opera o corte biopolítico entre as vidas a serem protegidas e aquelas que devem ser deixadas para morrer.

Este me parece ser um dos motivos de o artigo de Cesar Candiotto enfatizar, em suas considerações finais, a racialização dos migrantes de sobrevivência. Estes, como afirma Candiotto, são representados simbolicamente “como inimigo potencial e perigo político e econômico”. Culpabilizados pela sua miséria e vistos como incapazes de contribuir à economia local, tornam-se uma massa de indesejáveis, nos quais não se admitem as trocas culturais enaltecidas nos “bons migrantes”. Se o racismo é o meio pelo qual o governo biopolítico legitima a exposição de certas populações à morte, a racialização

dos migrantes de sobrevivência se acentua, quando imbuída da lógica desagregadora da competição pelo mercado.

Com isso, percebe-se que um dos efeitos da racionalidade neoliberal é a formação de estigmas que agravam o sofrimento de variadas populações. De fato, o governo biopolítico da circulação de pessoas é uma forma contemporânea de controle, a qual regula não somente as migrações internacionais, mas também os espaços públicos em geral, como podemos constatar em qualquer cidade do Brasil. Lembro-me dos emblemáticos episódios de “rolezinhos”, que marcaram um movimento pelo direito de uma população marginalizada de frequentar locais, nos quais eram historicamente proibidos. Poderíamos também recordar todo movimento de expulsão das populações pobres dos centros urbanos.

A luta por melhores condições aos migrantes de sobrevivência aparece, portanto, atrelada a questões mais globais, a saber, o combate tanto à racionalidade neoliberal, em sua mercantilização de vidas humanas, quanto aos mecanismos biopolíticos que operam pela segregação de vidas que importariam menos. Tendo em vista que uma das principais funções da filosofia contemporânea é “[...] vigiar os poderes excessivos da racionalidade política” (FOUCAULT, 1994, p. 224) e, para que o combate a tais excessos seja eficaz, cabe à atividade crítica difundir formas alternativas de pensar a nós mesmos e ao mundo, na construção e reforço de outras relações sociais. É justamente o que o artigo em questão realiza.

REFERÊNCIAS

CANDIOTTO, C. O governo biopolítico do migrante de sobrevivência: uma leitura crítica da lógica do capital humano na era neoliberal. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 87 – 106.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir. *In* : **Dits et écrits IV (1980-1988)**. Paris: Gallimard, 1994, p. 222-243.

FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

Recebido: 12/10/2020

Accito: 20/10/2020

¿TOLERANCIA O AUTONOMÍA? DOS UTOPIÁS LIBERALES DE LA SOCIEDAD: KUKATHAS Y KYMLICKA¹

Daniel Loewe²

Felipe Schwember Augier³

Resumen: Se suele admitir que las diferentes concepciones del liberalismo se distribuyen a través de un arco en cuyos polos se ubican la tolerancia y la autonomía. En el presente trabajo examinaremos dos teorías que se ubican en los extremos opuestos de ese arco, la de Kukathas y la de Kymlicka, con el objeto de indagar en sus respectivas utopías. Sostendremos que de la primera, “teoría liberal de la tolerancia”, se sigue no una utopía, sino más bien una distopía libertaria. Sostendremos que la segunda, “la teoría liberal del multiculturalismo”, puede entenderse como una utopía en el sentido usual del término, es decir, como un proyecto político imposible o impracticable. Del análisis y comparación de ambas utopías concluiremos que el liberalismo, en sus distintas versiones, puede ser comprendido como una utopía *sui generis*, en la medida en que espera poder alojar y mediar entre comunidades que son incompatibles entre sí o incompatibles con el marco general del liberalismo. Por esta misma razón, sostendremos que el liberalismo es además una utopía en sentido de aspirar a un imposible: que todas las comunidades renuncien a sus pretensiones de modelar el Estado y el conjunto de la sociedad según sus propias concepciones del bien.

Palabras claves: Liberalismo. Utopía. Tolerancia. Multiculturalismo.

¹ El presente trabajo forma parte de los proyectos Fondecyt regular n° 1200370 y n° 1200532. Los autores agradecen a los árbitros de la revista. Sus sugerencias y observaciones han permitido hacer mejoras en el presente trabajo.

² Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez (UAI), Santiago – Chile.  <https://orcid.org/0000-0003-2230-8893>. E-mail: daniel.loewe@uai.cl.

³ Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez (UAI), Santiago – Chile.  <https://orcid.org/0000-0002-7004-0839>. E-mail: felipe.schwember@uai.cl.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.09.p111>



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

INTRODUCCIÓN

Es usual sostener una dicotomía entre dos concepciones de liberalismo⁴. Por una parte, están aquellos que consideran que el núcleo del liberalismo se encuentra en el valor de la autonomía. Por otra parte, aquellos que consideran que dicho núcleo se encuentra en el valor de la tolerancia o de la diversidad. Por cierto, hay distintas versiones de cada una de estas concepciones, y éstas se traslapan parcialmente. Por lo mismo, esta es una distinción problemática y escurridiza. Sin embargo, a pesar de las dificultades propias de la definición, de un modo general es posible identificar esos dos grupos de autodenominados “liberales”. En este artículo queremos mostrar que, pese a sus dificultades, esta contraposición entre las dos clases de liberalismo es productiva por dos razones. Primero, porque permite distinguir entre dos formas de “utopía” que puede engendrar el liberalismo, que llamaremos “utopía liberal de la tolerancia” y “utopía liberal multicultural”, respectivamente. En segundo lugar, porque esa contraposición permite esclarecer la relación que el liberalismo, en sus diferentes versiones, tiene con la utopía como discurso y aspiración política. Usualmente se considera el liberalismo como una teoría política incompatible con la utopía, antiutópica⁵. En el presente trabajo procuraremos matizar esa afirmación. Sostendremos que, bajo los diferentes ropajes que le prestan los distintos polos de la contraposición señalada, existe una utopía liberal meramente formal, cuyo proyecto puede quedar resumido en el siguiente aserto: las distintas concepciones del bien pueden quedar todas albergadas bajo el paraguas del liberalismo, siempre y cuando renuncien a colonizar el espacio público. La utopía liberal, para bien o para mal, es, entonces, la utopía de la proliferación y coexistencia de las microutopías, la utopía de la privatización total del concepto de lo bueno. Los dos modelos utópicos del liberalismo que aquí examinaremos – el de la utopía liberal de la tolerancia y el de la utopía liberal del multiculturalismo – dan cuenta, pese a sus profundas diferencias, de esa aspiración utópica común a las teorías políticas liberales.

Procederemos en cinco pasos. Primero nos referiremos someramente a la distinción señalada entre dos tipos de liberalismo. Para ello nos orientaremos a partir de la filosofía de dos autores liberales contemporáneos, cuyas posiciones

⁴ De parte de la tolerancia o diversidad: (GRAY, 2001; GALSTON, 1995; KUKATHAS, 1997, 2003; LARMORE, 1987; MOON, 1993). De parte de la autonomía, no sólo Kant y Mill (1859), en autores contemporáneos también (KYMLICKA, 2010; HERZOG, 1989; MACEDO, 1990; WALDRON, 2000; y neokantianos como KORSGAARD, 1996; HERMAN, 1993; O’NEILL, 1989).

⁵ Popper y Hayek son tal vez los principales responsables de esa concepción. Al respecto (POPPER, 2006; HAYEK, 2011).

son, a este respecto, paradigmáticas: Kukathas y Kymlicka. Luego delinearemos el concepto de utopía para pasar en seguida a esbozar el concepto de “utopía liberal” a partir de los trabajos de los autores señalados. Para efectos de este trabajo consideraremos como rasgos definitorios de la utopía: (i) su carácter global, (ii) la promoción de una cierta concepción sustantiva del bien, (iii) su apego a las reglas constitutivas del mundo y (iv) la imposibilidad de su realización cabal en el mundo empírico⁶.

A continuación analizaremos críticamente la utopía liberal de Kukathas que se basa en la tolerancia. Para ello nos enfocaremos particularmente en el trato que, conforme a la misma, se debe prodigar a los grupos culturales. Luego contrastaremos esta teoría con la de Kymlicka, quien considera que el núcleo del liberalismo es el valor de la autonomía. El examen y la comparación de ambas permitirá dos cosas. Primero, distinguir entre dos formas de utopía liberal, una libertaria y otra propiamente liberal; segundo, exponer sus flaquezas (el momento en que se vuelven distópicas) o el aspecto en que son, precisamente, utópicas en el sentido de “irrealizables” o “no factibles”. Con todo ello esperamos mostrar que, en ciertos aspectos, el liberalismo (en cualquiera de sus variantes) solo puede ser entendido muy impropriadamente como una utopía; pero que en otros, sin embargo, se presenta como una utopía lo suficientemente ambiciosa como para pretender contener y abrazar a todas las utopías⁷.

⁶ La definición del concepto de “utopía” es una tarea imposible. Tal imposibilidad se explica, primero, por la diversidad misma del género utópico (entre los que se puede incluir las utopías propiamente tales, las distopías y las ucronías); en segundo lugar, por la amplitud y polisemia del concepto: “utopía” hace referencia a la obra homónima de Tomás Moro; más en general a obras similares que describen sociedades ideales; también mienta los proyectos políticos imposibles o los ideales políticos que son deseables, pero impracticables. Para algunos autores el concepto de “utopía” tiene un carácter peyorativo (por ejemplo, Popper, Hayek o Berlin), precisamente (aunque no solo) por su impracticabilidad. Para otros, en la estela de Wilde, una teoría política que no tiene una utopía resulta indigna de cualquier atención. Dado, además, la multiplicidad de utopías (socialistas, conservadoras, anarquistas, capitalistas, ecologistas, transhumanistas, etc.) resulta imposible definir la utopía por su contenido programático (si es que acaso debe entenderse que la utopía debe tener un contenido programático). En este trabajo utilizaremos el concepto de “utopía” ya indicado. Para un examen acerca del concepto de utopía, su historia, su función, su importancia en la teoría política (BLOCH, 1964, 2007; MANNHEIM, 1987; SAAGE, 1989, 1990, 1991, 1997; KUMAR, 1987, 1991; LEVITAS, 1991). Para la vigencia y posibilidades del concepto de utopía en la actualidad, se puede consultar en español Martorell Campos (2019).

⁷ Uno de los árbitros de la revista se pregunta si acaso, más que una utopía, el liberalismo no es un ideal regulativo. La pregunta suscita varias dificultades, en las que aquí no podemos entrar. Sin embargo, la respuesta más corta a esta pregunta podría rezar: “es ambas a la vez”. Fuera de las reivindicaciones explícitas de la utopía en la tradición liberal (vgr. NOZICK), se podría probar la relación de no exclusión entre un ideal regulativo y la utopía por el pasaje en que Kant afirma que “la idea de una constitución en consonancia con el derecho natural [...] se halla a la base de todas las formas de

1 DOS TIPOS DE LIBERALISMO

La distinción entre dos formas de liberalismo ha sido profusamente afirmada en la literatura. Así sostiene Kymlicka que el debate entre liberales versa sobre “cuál es el valor fundamental de la teoría liberal, la autonomía o la tolerancia” (KYMLICKA, 2010, p. 214)⁸. Si bien la referencia a estos valores es correcta, la diferenciación dicotómica es problemática. La tolerancia o diversidad, por una parte, y la autonomía por la otra, no son conceptos independientes; y como parte de una teoría liberal, no son excluyentes. Es una tesis liberal conocida que la práctica de la autonomía genera diversidad (RAWLS, 1993), del mismo modo que el hecho de la diversidad (o del pluralismo) protege y fomenta la autonomía. Todos estos valores juegan un rol no sólo sistemático en las estructuras argumentativas liberales, sino que también se dejan retrotraer a su génesis histórica.

La importancia otorgada a la tolerancia o diversidad se sigue del horror de las luchas religiosas, a las cuales ofreció una solución. Mediante un turbulento proceso, la coexistencia de distintas religiones dio lugar a la libertad de culto, primero como una libertad parcial – *i.e.*, libertad para practicar el propio culto, pero no para renegar de él –, luego como una libertad completa, que pronto se extiende a otros aspectos de la vida⁹. Si no hay razones atendibles para penalizar a los individuos por su religión, entonces tampoco las hay para hacerlo por sus planes de vida y concepciones del bien. La tolerancia liberal pertenece así al núcleo de esta doctrina. Este aspecto del liberalismo es expresamente reconocido por Rawls – autor al que se suele posicionar del lado de la autonomía. De hecho, el liberalismo político rawlsiano intenta ofrecer

políticas y la comunidad que es pensada conforme a esa idea mediante conceptos de la razón pura se denomina ideal platónico (*respublica noumenon*), el cual no es una vana quimera, sino la eterna norma para cualquier constitución civil en general distante de toda guerra” (KANT, Ak VII, 90-91; tomado de la traducción de Alianza de RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto). Quizás no sería muy aventurado definir la utopía en jerga kantiana diciendo que la utopía es un esquema (una representación en el tiempo) de un ideal regulativo. Por lo demás, para la relación entre el concepto de “contrato social” (una de las ideas heurística-regulativas más socorridas) y la utopía, consultar los trabajos de Saage ya citados.

⁸ También para Gray el liberalismo tendría “dos caras” (GRAY, 2001). Según Galston, “as we inspect the liberal philosophical tradition, there emerge two quite different strands of liberal thoughts based on two distinct principles, which I shall summarize under the heading of autonomy and diversity” (GALSTON, 1995, p. 521). Kymlicka se posiciona de parte de la autonomía, que correctamente retrotrae a Kant. Kukathas se posiciona de parte de la tolerancia, mientras que Galston y Gray sostienen concepciones liberales basadas en la diversidad, que se asemejan a las basadas en la tolerancia.

⁹ Para una historia general de la tolerancia (FETSCHER, 1994; FORST, 2003). Para la relación de la tolerancia en el iusnaturalismo moderno y el surgimiento del liberalismo (FORST, 2003, p. 223 y ss).

una solución al problema de la estabilidad que se sigue del hecho del pluralismo de las sociedades contemporáneas. Lo hace apelando a valores políticos que, una vez aceptados, dejan un amplio espacio de tolerancia para las diferentes manifestaciones doctrinarias, concepciones del bien, planes de vida, etc., aun cuando, por otra parte, la adhesión a tales valores no sea consecuencia de una adhesión particular al liberalismo (RAWLS, 1993).

Pero restringir la doctrina liberal a la tolerancia sería incorrecto. Como sostiene Raymond Geuss a propósito de las propuestas que retrotraen el liberalismo exclusivamente al proyecto de la Reforma y lo entienden como protección de diversidad humana: “Esto no es falso, pero es, pienso, un acercamiento superficial – sólo una parte muy pequeña de toda la historia, y una parte altamente engañosa si se la considera aisladamente” (GEUSS, 2001, p. 4)¹⁰. O siguiendo a Rawls, el liberalismo no sólo es hijo de la Reforma – y de ahí la importancia de la tolerancia – sino también de la Ilustración. Como tal sostiene la importancia del valor de la autonomía. Por cierto, la autonomía se entiende de modos diferentes. El mismo Rawls transita de una concepción de la autonomía como valor moral (RAWLS, 1971/2000) a una como valor político (RAWLS, 1993). De un modo general, la referencia a la autonomía expresa la idea de que los individuos deben poder ser considerados como soberanos de la construcción de sus vidas. La autonomía se puede entender de un modo negativo, como un valor cuya realización implica la no intervención coactiva de los otros (en ocasiones, esta concepción negativa se relaciona con un liberalismo basado en el valor de la diversidad o tolerancia). Esta concepción es corriente en el mundo libertario. Nozick, por ejemplo, lo expresa mediante el concepto de “voluntariedad”, que a su vez define precisamente como la ausencia de coacción física¹¹. O se la puede entender positivamente, ya sea como un valor político (RAWLS, 1993) o, de modo aún más exigente, como un valor moral, cuya realización implica intervenciones del Estado, incluyendo medidas perfeccionistas de diferente intensidad. Este es, por ejemplo, el concepto de Raz de la autonomía personal (RAZ, 1986)¹².

¹⁰ En todos aquellos casos en que no hay traducciones disponibles de los textos, ellas han sido realizadas por los autores.

¹¹ Para el concepto de voluntariedad y coacción en Nozick (NOZICK, 1999, p. 27-71; 1974, p. 262-265; SCHWEMBER, 2017).

¹² Ronald Dworkin ha realizado una potente crítica al paternalismo que resulta atingente para la discusión acerca de la autonomía (DWORKIN, 2000, p. 216 y siguientes). Dworkin distingue entre el paternalismo “duro” o “crítico” (es decir, aquel que sostiene que el valor moral de una acción o conducta es independiente de las convicciones del individuo que es forzado a realizarla) y el paternalismo “blando”, (aquel que va en contra de los intereses volitivos de un individuo pero que

En este artículo no discutiremos esta distinción. Aceptaremos que, *grosso modo*, una distinción de este tipo se encuentra a la base de diferentes concepciones liberales, – debiéndose, por cierto, en cada caso identificar cómo se definen o utilizan los conceptos correspondientes. Pero la distinción no es dicotómica. Más bien, ella debe ser entendida en un sentido más limitado: diferentes posiciones liberales acentúan uno u otro aspecto.

2 UTOPIA Y UTOPIAS LIBERALES

La utopía está bajo el signo de la bipolaridad. Mientras muchos localizan en ella la realización de sus anhelos, deseos o valores, otros consideran su realización como una pesadilla que frustra esos mismos (u otros) anhelos, deseos o valores. El lugar que no está en ningún lugar puede ser visto como un precipitado de la inventiva y de los deseos humanos. Pero también como un precipitado de horrores y temores (POPPER, 2006; GRAY, 2008). En este último caso, las utopías serían más bien una señal de alerta acerca de nuestros límites. Uno de los rasgos característicos del pensamiento utópico (no así al distópico) es su irrealizabilidad. La utopía es el lugar que no está en ningún lugar y que *no puede estar* en ningún lugar. Hay que distinguir la utopía, entonces, de los ideales, pero también de las fantasías. Un ideal es la máxima realización posible de un estado de cosas en el mundo. Cuánto y cómo se diferencie nuestro mundo actual de las condiciones que establece el ideal, constituye la diferencia y por tanto la distancia entre la realidad y el ideal. Así, los ideales se transforman en ideas regulativas. Por su parte,

sin embargo corresponde a sus convicciones). Al momento de enfrentar el problema de cómo evaluar la vida del individuo, esta distinción se torna relevante. Si optamos por el punto de vista aditivo, se debe considerar si los componentes de la vida de un individuo desde nuestro punto de vista hacen de esta una buena vida. Así, los componentes y la afirmación de la propia vida y su valor (*endorsement*) son elementos separados del valor (DWORKIN, 2000, p. 218), de modo que una vida puede ser valiosa aún cuanto el sujeto no la afirme, aunque si la afirma se agrega aún más valor. Pero si se opta por el punto de vista constitutivo, hay que considerar cómo el individuo mismo juzga estos componentes de su vida, de modo que sin afirmación (*endorsement*) ningún elemento agrega valor a la vida de un individuo. Según Dworkin el punto de vista aditivo es inapropiado para considerar el valor de la vida de un individuo. Por el contrario, esta consideración siempre exige la afirmación de la propia vida, como sostiene el punto de vista constitutivo. Según Dworkin, es “implausible to think that someone can lead a better life against the grain of his most profound ethical convictions than at peace with them” (DWORKIN, 2000, p. 218). Sostener el punto de vista constitutivo –como él hace– debe llevar a adoptar el liberalismo y rechazar el paternalismo. De este modo, la autonomía no puede ser coaccionada (mediante medidas paternalistas) en razón del mejoramiento de la vida del individuo. Como veremos más adelante, el punto de vista constitutivo y el principio de la afirmación (*endorsement*) dworkinianos resultan centrales para entender el liberalismo de la autonomía sostenido por Kymlicka. Agradecemos a un árbitro por hacernos ver este punto

la fantasía no requiere la condición de realización en el mundo. Fantasías generan mundos, en tanto estipulan – y varían permanentemente si así se desea – las reglas constitutivas de esos mundos. Pero la fantasía no aspira a realizarse en el mundo. La utopía, a diferencia de la fantasía, sí respeta las reglas constitutivas del mundo en que se desenvuelve – nuestro mundo –, pero a diferencia de los ideales, su realización cabal es imposible, incluso bajo condiciones de laboratorio¹³.

Pero si, como fue descrita en el párrafo anterior, el concepto de utopía es paradójico, referirlo al liberalismo para hablar de una utopía liberal parece ser derechamente un oxímoron. Hay buenas razones para creerlo. Si por utopía entendemos realizaciones sociales que se organizan en base a concepciones sustantivas del bien o de una buena vida, la contradicción es evidente¹⁴. Siguiendo la nomenclatura rawlsiana, para el liberalismo lo justo tiene prioridad por sobre lo bueno (RAWLS, 1988). De un modo general, esto quiere decir que, desde una perspectiva liberal, la aspiración no es dictar cómo los individuos han de vivir sus vidas, sino simplemente establecer un entramado institucional justo que sirva de marco para que los individuos puedan desarrollar, perseguir y revisar sus planes de vida. Si la aspiración utópica implica organizar las instituciones sociales según alguna concepción sustantiva de lo bueno, entonces la realización de la utopía violaría la prioridad de lo justo por sobre lo bueno; con ello limitaría las oportunidades para la realización de los planes de vida de todos aquellos que no comparten la concepción de la felicidad sancionada por la utopía y, en fin, se atentaría contra la aspiración liberal de extender y proteger la libertad individual. Si ese fuese el caso, el liberalismo sería una doctrina eminentemente antiutópica. Sin embargo, hay otra acepción de utopía, compatible con la tradición liberal: si asumimos como premisa normativa la autoridad del individuo en aquello que refiere a sus decisiones particulares, en la medida que ellas no violen los derechos de los otros (como sea que se los especifique materialmente), la utopía liberal toma la

¹³ Podría ahondarse en la diferencia entre la utopía y los ideales diciendo que la primera describe, a partir de un conjunto coherente de ideales, todos los aspectos fundamentales de la vida y organización de una sociedad imaginada. Los ideales, en cambio, hacen referencia a aspiraciones puntuales (la abolición de la esclavitud, por ejemplo) o a metas muy generales de la acción política (por ejemplo, la igualdad, la libertad, etc.).

¹⁴ El siguiente pasaje de Aristóteles ilustra bien este punto: “El que se proponga hacer un estudio adecuado del régimen mejor tendrá que definir primero necesariamente cuál es la vida más preferible, pues mientras esto no esté en claro, tampoco podrá estar, forzosamente, el régimen mejor [...] Por eso tenemos que ponernos de acuerdo ante todo acerca de cuál es la vida más preferible, por decirlo así, para todos” (ARISTÓTELES, *Pol.* IV, 1323a14-20).

forma entonces de un entramado institucional que permite simultáneamente a todos formar, perseguir y revisar sus propios planes de vida.

La utopía es una construcción social. Si bien es posible imaginar utopías individuales (por ejemplo, una vida cuyos aspectos se organizan según una concepción de valor particular), las utopías tienen elementos sociales y comunitarios: se trata de formas institucionales – con mayor o menor formalidad – de organización de la vida colectiva, incluyendo reglas de interacción y cooperación. Pero esto no implica necesariamente que el espacio [*scope*] de realización deba ser la sociedad políticamente organizada. La utopía puede ubicarse en radios que superen a una sociedad nacional o a la organización estatal (por ejemplo en alguna visión de una sociedad mundial) o en radios de alcance menor (por ejemplo, en las utopías comunitarias)¹⁵. En este trabajo nos concentraremos en el espacio de la sociedad políticamente organizada que se expresa en la figura del Estado-nacional y sostendremos que la utopía liberal sí tiene sentido. Concretamente, la utopía liberal consiste en la privatización de las utopías individuales: individual o colectivamente, los individuos intentar vivir en ella según sus propias concepciones del bien, ensayando sus propios experimentos de vida y desplegando su libertad en el mundo sin miedo a la interferencia de los otros o del Estado. Nos referiremos a estas utopías privadas como “utopías de primer orden”, para contraponerlas a las “utopías de segundo orden”¹⁶. La utopía liberal sería una utopía de segundo orden, que consiste en la realización de una estructura institucional que posibilite la consecución – ciertamente no el éxito – de las utopías de primer orden (aquellas que desarrollan y persiguen los individuos). Esto es lo que Nozick denomina una “metautopía” (NOZICK, 1974).

En las próximas dos secciones sostendremos que la forma que adquiera esta estructura institucional – y la utopía liberal, por tanto – se relaciona directamente con la particular concepción liberal que le subyace. La utopía

¹⁵ Para un compendio de experimentos utópicos, cf. Meißner; Meyer-Kahweg; Sarkowicz (2001).

¹⁶ Según esta clasificación, utopías clásicas como las de Moro, Campanella o Bacon serían utopías de segundo orden. Sin embargo, y desde la perspectiva de esas mismas utopías, también podría objetarse la división que aquí hemos hecho entre utopías de primer y segundo orden: en ellas en realidad no existe ni es posible una distinción entre la “utopía privada” y la “utopía colectiva”, pues todos los aspectos de la vida personal y política (vida familiar, aspiraciones, organización económica y orden público, etc.) son modelados por los mismos valores (por la misma doctrina comprensiva, en términos rawlsianos). Esta constatación permite formular la distinción entre el liberalismo (o la utopía liberal) y otras doctrinas políticas en los siguientes términos: las utopías liberales son aquellas que creen que es posible y deseable la distinción entre utopías privadas (de primer orden) y utopías colectivas (de segundo orden).

liberal de la autonomía es diferente, y quizás incompatible, con la utopía liberal de la tolerancia o la diversidad. Las diferencias entre estas utopías se expresan claramente cuando se contrastan los modos en que cada una de ellas se hace cargo de las utopías de primer orden. Aquí pondremos en evidencia esas diferencias contrastando los modos en que estos dos tipos de liberalismo se hacen cargo del pluralismo cultural valórico¹⁷.

A) LA UTOPIA LIBERAL DE LA TOLERANCIA: “ISLAS DE TIRANÍA EN UN MAR DE INDIFERENCIA”

Kukathas rechaza las concepciones liberales comprensivas que se basan en el valor de la autonomía. En su lugar defiende una concepción liberal que se basa en el valor de la tolerancia. La tolerancia, dice, debe retornar “a un lugar más central en la teoría liberal” (KUKATHAS, 1997, p. 99). Kukathas articula un argumento epistémico en favor de la tolerancia como valor independiente: “En el reconocimiento de nuestra propia falibilidad nos inclinamos a tolerar lo que creemos que está errado” (KUKATHAS, 2003, p. 126 y siguientes). Pero este argumento no debe ser entendido en el sentido que afirmar que el valor de la tolerancia es meramente instrumental porque, por ejemplo, eventualmente posibilitaría que prevalezcan los valores verdaderos. El punto de Kukathas – que él articula por referencia a Kant, pero mediado por la interpretación que del mismo hace O’Neill – es que el uso de la razón pública exige libertad. Así, la tolerancia sería central porque restringir la libertad para el uso público de la razón dañaría a la razón misma. En tanto promueve la razón, la tolerancia es precondition para la emergencia de cualquier modo razonado de vida. Y ya que el liberalismo está comprometido con el uso público de la razón, los liberales deberían reconocer el valor independiente de la tolerancia y extender su validez a las relaciones entre todos los grupos, incluso a los no liberales. Esta última extensión se funda en que las disputas que pueda haber con los grupos no liberales son disputas sobre la razón pública misma. El hecho de que en ocasiones no existan diálogos (por ejemplo, en el caso de los grupos que buscar separarse de la sociedad y no quieren participar en alguna discusión de la razón pública) no implica que no hayan disputas: ya la existencia de esos grupos y sus

¹⁷ No todo pluralismo cultural es valórico. Este último es una subclase del primero. De la misma forma, no todo conflicto entre grupos es cultural, aun cuando las partes enfrentadas así lo entiendan. Si lo es en el sentido de ser un conflicto acerca de valores o incluso acerca de supervivencia de una cultura. En muchos casos, los llamados conflictos culturales son acerca de estatus y poder. Compare Loewe (2009). Por otra parte, y para una valoración general del liberalismo igualitario como de las críticas de que ha sido objeto, confira Villavicencio Miranda (2010).

valoraciones implica disputas acerca de la razón. Kukathas intenta especificar aún más su argumento: el valor de la tolerancia no descansa en que promueva la razón (después de todo, hay grupos que no la promueven), sino en que “si se renuncia a la tolerancia, también se lo hace a la razón” (KUKATHAS, 2003, p.130). La tolerancia “honra” la razón – que la promueva o no, es meramente contingente –, porque desecha el uso de la violencia y es consistente con la idea de que las creencias deben ser examinadas.

Ciertamente Kukathas reconoce que, de un modo general, la tolerancia es relevante en las teorías liberales. Pero esta relevancia se derivaría de otros principios: los principios de justicia que la teoría considere correctos. Pero esto sería un error: “No hay una razón para comenzar a asumir que existe un 'nosotros' establecido, de la misma forma en que los estados que poseen la autoridad para determinar qué tanto tolerar a los grupos disidentes en su entorno” (KUKATHAS, 1997, p. 94). La esfera pública de la sociedad liberal se caracteriza por desacuerdos (KUKATHAS, 2003, p. 128). El Estado es una comunidad compuesta por comunidades, y no tiene demandas legítimas propias como grupo (KUKATHAS, 1997, p. 97). Su propuesta es que la tolerancia debiese ser considerada un valor independiente: “A no ser que ellos [los grupos] amenacen con 'innovación violenta', no hay razón para no dejarlos tomar su propio camino” (KUKATHAS, 1997, p. 96). El Estado no tendría autoridad frente a las comunidades culturales, para tornar obligatorios estándares de moralidad. Lo único importante para Kukathas serían las condiciones de asociación de los diferentes grupos que lo componen. Esto no se debe confundir con un *modus vivendi*, esto es el equilibrio a que se arriba según la correlación de fuerza y capacidad de negociación de los diferentes grupos de interés. Por el contrario, “debiéramos pensar de la esfera pública como una arena de convergencia de diferentes prácticas morales” (KUKATHAS, 1997, p. 96). La idea es que las comunidades negocian permanentemente las condiciones de su vida en común, y en este proceso generan *settlements*, esto es, un tipo de convergencias prácticas. Estas convergencias prácticas son válidas y pueden ser exigidas. Pero cuando una comunidad se separa de la sociedad que la alberga, en el sentido de que no aspira a interactuar con ella, ella y sus prácticas deben ser toleradas, incluso cuando nos parezcan intolerables y se opongan a las convergencias prácticas.

Lo anterior no implica afirmar algún estatus moral u ontológico especial de los grupos. Kukathas aspira a articular una teoría liberal y, correspondientemente, afirma que los individuos, no los grupos, son fuentes

de valor moral¹⁸. Su valor es subsidiario de la libertad individual. Es por esto que, en su interpretación, los grupos deben ser entendidos como asociaciones voluntarias. Evidentemente no todos los grupos son voluntarios en el sentido fuerte de que la pertenencia a ellos se siga de una decisión consciente y deliberada. Nacemos y somos socializados en grupos diversos, sin que se pueda afirmar que esa pertenencia sea voluntaria en sentido fuerte. Pero este no es el sentido en que Kukathas refiere a la voluntariedad: “Debiera aclararse que la teoría que se está proponiendo aquí [...] no entrega un gran peso a la elección, y no enfatiza tanto en la importancia de las decisiones (asociarse o disociarse) en ser voluntarias, como el valor de no ser forzado a ello” (KUKATHAS, 2003, p. 112). Que los grupos de nuestra pertenencia o identidad sean objeto de decisiones conscientes o procesos activos de elección, o simplemente espacios de socialización, es irrelevante. La tesis de Kukathas es que los grupos deben ser entendidos como asociaciones voluntarias en tanto los individuos no escojan salir de ellos:

Las comunidades culturales pueden ser consideradas asociaciones voluntarias al punto en que los miembros reconocen como legítimo en términos de asociación y la autenticidad que los sostiene. Lo **único** que es necesario como evidencia para ese reconocimiento es el hecho de que los miembros elijan no abandonar (KUKATHAS, 1992, p. 116).

En la medida que el derecho de asociación y su correlato, el derecho de salida, resultan fundamentales, no habría razones para intervenir en los asuntos de los grupos. Por el contrario, existirían buenas razones para dejar a los individuos vivir de acuerdo a las formas de vida de las comunidades a las que eligen pertenecer. El derecho de asociación tendría primacía por sobre otros derechos y libertades liberales tradicionales, como, por ejemplo, la libertad de expresión o de culto (KUKATHAS, 1992, p. 116). Todo lo que hay que garantizar para asegurar el carácter voluntario del grupo es el derecho de salida. Pero ¿qué implica la garantía del derecho de salida? La respuesta de Kukathas es minimalista: la teoría es liberal “en la medida en que no sancione la inducción forzada o al encarcelamiento de ningún individuo en una comunidad cultural” (KUKATHAS, 1992, p. 125).

¹⁸ Según Kukathas: “Liberal theory looks at fundamental political questions from the perspective of individual rather than that of the group or culture or community. Such collectives matter only because they are essential for the well-being of individual” (KUKATHAS, 1992, p. 112). Nozick es aún más enfático: “Hay sólo personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales” (NOZICK, 1988, p. 44).

Posteriormente Kukathas elabora su posición (KUKATHAS, 2003, p. 113 y siguientes). Un individuo es libre en una asociación, cuando (i) puede dejar la comunidad a la que está asociado si así lo prefiere, y (ii) cuando no tiene deseo de abandonarla, incluso si ignora que dispone de la posibilidad de hacerlo. Así, un individuo es libre cuando vive una vida que no ha rechazado y no es forzado a vivir una vida que no puede aceptar. Según Kukathas, habría por tanto una “libertad interior” (*inner freedom*) – que, rápidamente nos recuerda el autor, no debe confundirse con autonomía – que se expresaría como libertad de consciencia. La idea es la siguiente: esta libertad existe cuando un individuo puede vivir bajo la guía de su propia consciencia (que identifica las conductas correctas e incorrectas) y otros no le impiden hacerlo. Esto vale también para los casos de consciencia errónea: en estos casos la consciencia sigue siendo vinculante para el individuo, pues no se debe ejercer violencia contra otros individuos, aun cuando estén equivocados. En la interpretación de Kukathas, el derecho de asociación protegería la libertad de consciencia, ya que garantizaría que la consciencia de los miembros no sea violentada “ya que requiere permitir que las personas se disocien de con quienes no pudieron, en buena consciencia, asociarse” (KUKATHAS, 2003, p. 105).

Kukathas sostiene que garantizar libertad de consciencia no implica disminuir, por ejemplo mediante mecanismos legales, los costos de salida, que corrientemente los grupos elevan estratégicamente para así mantener su integridad. Esto se debe a que no sólo vale la libertad de consciencia de los que disienten, sino también la de las mayorías en el grupo (aunque estas no sean otra cosa que las facciones dominantes del mismo). No permitir elevar los costos de salida amenazaría la libertad de consciencia de esas mayorías. Según Kukathas, los términos bajo los cuales la separación tiene lugar no pueden ser establecidos como un asunto de derechos fundamentales, porque lo que estaría en disputa son justamente esos derechos.

La utopía liberal de la tolerancia que así surge es una en la cual los diferentes grupos pueden vivir según sus propias valoraciones y concepciones del mundo sin temer la intervención estatal. En la medida en que los grupos participen de un modo más activo en la sociedad amplia, las convergencias prácticas (*settlements*) pueden establecer exigencias normativas ulteriores a su respecto. Pero en la medida que los grupos opten por separarse de la sociedad, es decir, en la medida que disminuya su interacción con ella, entonces pueden vivir según sus propias concepciones particulares, bajo la condición de que no retengan a sus miembros mediante coacción física. Kukathas (1997, p. 87) es

claro con respecto al escenario social que la implementación de su teoría puede implicar:

En ese tipo de sociedad habría (la posibilidad de) comunidades que crían a los niños sin escolarización y analfabetos; que imponen matrimonios arreglados; que niegan tratamiento médico convencional a sus miembros (incluyendo niños); y que someten a castigos crueles e “inusuales”. Todo aquello es posible en el nombre de la tolerancia.

Siguiendo sus ejemplos podemos ampliar la lista de prácticas que en su utopía liberal deben ser toleradas (KUKATHAS, 1997, p. 70): prácticas que limitan las oportunidades de la mujeres, negándoles el derecho de propiedad, o limitando su acceso a educación, o forzándolas en matrimonios desiguales; costumbres de crianza que restringen las oportunidades de los niños para poder vivir fuera de la comunidad original¹⁹; prácticas que ordenan operaciones – realizadas con o sin consentimiento – que son físicamente dañinas, tales como cliteridectomía o cicatrices rituales; prácticas que exponen a los miembros de la comunidad a altos riesgos, como algunos ritos de iniciación; prácticas que implican tratar a los animales de un modo que puede ser considerado cruel, en el deporte, la ciencia o alimentación.

Por cierto, Kukathas está plenamente consciente de que, aunque se puede considerar a los grupos como asociaciones voluntarias, estas prácticas y costumbres pueden implicar formas de opresión y tiranía dentro de los grupos. Pero ante la alternativa de la tiranía de un sistema que establece exigencias normativas generales, serían preferibles estas “islas de tiranía en un mar de indiferencia” (KUKATHAS, 1997, p. 89)²⁰.

B) LA UTOPIA LIBERAL MULTICULTURAL

Desde una perspectiva etimológica, “autonomía” refiere a “uno mismo” y “regla” o “ley”, es decir a la idea de autolegislación. “Autonomía” tiene tanto una referencia individual como una colectiva. En contextos

¹⁹ Nozick de hecho se refiere a este problema al momento de tratar la meta-utopía libertaria. Dice que en ella “los niños representan problemas aún más difíciles. De alguna manera tiene que garantizarse que ellos están *informados* de las clases de alternativas que hay en el mundo” (NOZICK, 1988, p. 317).

²⁰ Para la defensa de Kukathas del derecho de salida de las críticas de Okin y Shachar, confira Kukathas (2012). Una crítica posterior del “derecho de salida simple” de Kukathas y una propuesta alternativa para lidiar con las fricciones entre autonomía y derechos culturales para el caso de las mujeres indígenas, confira Villavicencio Miranda *et al.* (2018).

institucionales se expresa su forma colectiva mediante conceptos tales como “autodeterminación”, “autogobierno”, “independencia”, etc. A pesar de que desde una perspectiva histórica, primero surgió el concepto colectivo articulado de un modo político como designación de una entidad política autónoma, y luego se desarrolló su carácter individual²¹, lo usual hoy es entender el concepto colectivo por analogía al individual. En lo que sigue utilizaremos el concepto principalmente en su acepción individualista, es decir como predicado de seres humanos, y recurriremos a la forma colectiva sólo como expresión institucional de aquella.

Kymlicka ha sostenido que es la autonomía, y no la tolerancia o la diversidad, la que constituye el núcleo del liberalismo. Como vimos con Rawls, el liberalismo no es sólo hijo de la Reforma, sino también de la Ilustración. En tanto fuerza liberadora de relaciones sociales y políticas de poder injustificadas, el liberalismo abraza la idea de la autonomía: cada cual debe responder frente a la corte de la propia razón. Es fácil notar cómo la importancia que la tradición liberal otorga a los derechos civiles se puede retrotraer a la autonomía. Como Kymlicka afirma, para poder ser autor de la propia vida en el sentido crítico de la autonomía, los individuos deben disponer de los “[...] recursos y las libertades necesarias para guiar sus vidas según sus creencias sobre el valor, sin temor a la discriminación o al castigo” (KYMLICKA, 2000, p. 119). Y ya que los individuos requieren precondiciones culturales para poder realizar un examen inteligente de la propia vida, de la adhesión a la autonomía como supremo valor político se sigue la preocupación liberal por la educación, la libertad de expresión, de prensa, artística, entre otras (KYMLICKA, 1989a, p. 13).

El concepto de autonomía incluye múltiples elementos, de modo que no siempre es evidente lo que se desea significar con éste (DWORKIN, 1988, p. 6). Una distinción relevante es la que se da entre autonomía moral y personal. Siguiendo a Raz – quién también considera que la autonomía constituye en núcleo del liberalismo – la primera trata acerca de la especificidad de la doctrina moral. Se relaciona, como lo es ejemplarmente en Kant, con la autolegislación de la ley moral. Por el contrario, la autonomía personal es sólo un aspecto específico de un ideal moral, y por lo tanto, constituye sólo un aspecto de una doctrina moral. En este texto entendemos autonomía como autonomía personal. Quizás la idea fundamental que ella expresa es que, a pesar de las múltiples diferencias entre los seres humanos, no hay buenas razones para

²¹ Para la influencia del concepto de “voluntad general” de Rousseau en Kant, confíra Rubio Carracedo (1988).

pensar que una persona debe emplear su vida para perseguir las metas, fines, o preferencias o intereses de otras personas, a menos que ella misma así lo decida²². Notamos cuánto nos importa la autonomía personal cuando nos enfrentamos a limitaciones paternalistas molestas. En esos casos, lo que nos disgusta es que tiene lugar una intromisión de espacios o en decisiones que consideramos propios.

La persona autónoma es parcialmente autora de su vida²³. Esto no quiere decir que de una vez y para siempre decida cómo organizar su vida y desde ese momento indefectiblemente persiga ese plan de vida. Hay muchos fines y objetivos en la vida de una persona. Algunos son más comprensivos, y su consecución influye en muchos aspectos de la vida y requiere tiempo. Corrientemente, se trata de fines muy valiosos para una persona. Pero hay también muchas decisiones pequeñas o de menor importancia. Una vida autónoma incluye ambos aspectos. Una vida autónoma puede exigir planes de vida de mayor o menor alcance y complejidad organizacional. Por ejemplo, Rawls ha articulado una concepción de planes de vida muy académica, en razón de lo que él denomina “el principio aristotélico”, según el cual “[...] en circunstancias iguales, los seres humanos disfrutan del ejercicio de sus capacidades hechas realidad (sus facultades innatas o adquiridas), y que este disfrute aumenta cuando aumenta la capacidad que se realiza, o cuanto mayor es su complejidad” (RAWLS, 2000, p. 376). Pero este no es el único modo en que se puede caracterizar una trayectoria vital autónoma. Como afirma Raz a propósito de Mackie, el ideal de la autonomía personal no es lo mismo que el ideal de una vida consistente (RAZ, 1986, p. 375; MACKIE, 1978) Una vida autónoma puede perseguir múltiples y variados fines. De este modo, una persona que a menudo cambia sus preferencias, puede ser tan autónoma como otra que mantiene las mismas preferencias de por vida. Tampoco hay que confundir la autonomía personal con el ideal de la auto-realización. Nuevamente con Raz (1986, p. 375) es posible afirmar que: “Tampoco es la autonomía una precondition de la autorrealización, ya que uno puede dar con una vida de autorrealización, o ser manipulado hacia ella, o alcanzarla en

²² Este sentido de autonomía se aproxima a los atributos jurídicos de la personalidad de que habla Kant, la “libertad” (*Freiheit*) la “independencia” (*Unabhängigkeit*) y la “igualdad” (*Gleichheit*) (KANT, Cf. AK VI, p. 237-238).

²³ En eso consiste –al menos parcialmente– el sentido de la vida, insinúa Nozick, en tener la oportunidad de poder vivir la propia vida (NOZICK, 1974, p. 50). Si Nozick está en lo cierto, el paternalismo político atenta contra una de las condiciones del sentido de la vida de las personas.

alguna otra forma que es inconsistente con la autonomía”. Una vida autónoma no es un estado final, sino que un modo de dar forma a la vida.

Como veíamos, Rawls establece una distinción entre liberalismo comprensivo y liberalismo político. De acuerdo al primero, que anima *A Theory of Justice* (1971), el liberalismo incluiría una concepción substantiva del bien, según la cual el valor de la autonomía refiere a cada aspecto de la vida. Este tipo de liberalismo se expresaría bien en la idea de Mill de que la reflexión racional debe aplicarse “para informar nuestro pensamiento y conducta como un todo” (RAWLS, 1987, p. 6). Rawls lo contrasta con su liberalismo político, en el cual la autonomía se restringe al contexto político. Esta es la posición que él mismo adopta en su obra *Liberalismo Político*, donde, en base a una concepción política de la persona, determina derechos y responsabilidades. Rawls supone que se puede aceptar la concepción política de la autonomía sin tener que aceptar la concepción comprensiva, es decir: “Sin estar comprometido en otras partes de la vida a ideales morales comprensivos a menudo asociados con el liberalismo, por ejemplo, las ideas de autonomía e individualismo” (RAWLS, 1985, p. 245).

Kymlicka ha criticado esta idea afirmando que, si aceptamos la concepción de persona que está a la base del liberalismo político de Rawls, se debe aceptar una concepción comprensiva de la autonomía²⁴. Dado que el valor de la autonomía personal es el fundamento del principio de libertad rawlsiano, se requeriría la libertad de elección para indagar lo que es valioso en la vida, así como para formar, considerar y revisar ideas propias acerca del valor. Puesto que las capacidades requeridas para ello deben ser fomentadas, esta concepción de la persona nos llevaría a una concepción comprensiva del liberalismo²⁵. A diferencia de Rawls, Kymlicka sostiene una concepción comprensiva de la autonomía. Pero a diferencia de Raz, quien desde una

²⁴ Ciertamente Rawls reconoce que la concepción política de la autonomía puede llevar a la comprensiva, ya que ella posibilita –aunque no exige– el desarrollo y aplicación de la reflexión crítica. Es el caso, por ejemplo, de las exigencias educativas a las que están sujetos desde la perspectiva del liberalismo político los niños que pertenecen a sectas religiosas (RAWLS, 1993, p. 199). Pero la crítica que aquí nos interesa apunta a la incompatibilidad conceptual que se daría al querer sostener la autonomía como valor político, pero no como valor comprensivo.

²⁵ Esta crítica no es certera. La teoría de Rawls no nos dice que las personas deban actuar autónomamente, o que ellas deban conducir una vida autónoma. Ella dice mucho menos: en una sociedad liberal debe ser posible conducir una vida de modo autónomo. Y para eso se requieren derechos y libertades. Todo aquel que no conociese su posición en la sociedad (como en la posición original en tanto modulación de una situación de elección imparcial) tendría un interés en esos derechos y libertades. Pero esto no significa que las personas actuarán de manera autónoma en el mundo.

concepción comprensiva de la autonomía sostiene un perfeccionismo suave, Kymlicka sostiene una concepción neutral del Estado²⁶. Hay buenas razones para pensar que este movimiento teórico es implausible. Thomas Hurka, por ejemplo, ha criticado la teoría de Kymlicka porque por una parte reconoce que hay mejores modos de vida (las vidas conducidas de modo autónomo), pero por otra parte propone la neutralidad estatal en vez de una teoría perfeccionista que fomente esos modos de vida más valiosos (KYMLICKA, 1995). La teoría de Kymlicka no podría, por tanto, excluir medidas no neutrales. El mismo Kymlicka parece sostenerlo al afirmar que “la gente está peor al negárseles las condiciones sociales necesarias para cuestionar su compromiso de forma libre y racional” (KYMLICKA, 1989a, p. 18). El error al fundar una concepción liberal neutral en el valor de la autonomía personal yace en que una concepción del bien como autonomía no puede implicar que todas las concepciones del bien sean igualmente valiosas. Esas concepciones del bien sólo son valiosas en la medida en que tengan el origen correcto, es decir, en la medida que cumplan con los criterios definitorios de una decisión autónoma.²⁷

En lo que sigue, entenderemos la concepción liberal de Kymlicka como una que se basa en una concepción comprensiva de la autonomía, pero no nos pronunciaremos acerca de si los alcances de su teoría pueden ser considerados neutralistas o no²⁸. A continuación presentaremos muy sucintamente su conocida justificación de derechos culturales, y luego examinaremos sus alcances para una utopía liberal asociativa que se basa en el valor de la autonomía personal. Su estrategia de justificación de derechos culturales ha sido intensamente discutida, así que no nos concentraremos en ella o en las críticas que se le han realizado. Baste recordar que, según su argumento, un contexto cultural “rico” y “seguro” es necesario para posibilitar la autonomía de los individuos (KYMLICKA, 1989a; 1995):

²⁶ Para la concepción de autonomía de Kymlicka, compare sobre todo (KYMLICKA 1988; 1989; 1989b; 1990).

²⁷ Siguiendo a Barry: “Por tanto, es improbable que se promueva el bien como autonomía distribuyendo recursos de un modo que no tenga en cuenta los orígenes autónomos o no autónomos de las verdaderas concepciones que la gente tenga del bien” (BARRY, 1997, p. 187).

²⁸ Sin embargo, sostener una concepción comprensiva de la autonomía y simultáneamente un posicionamiento estatal neutralista, como hace Kymlicka, no es necesariamente un oxímoron, como los críticos sostienen. Esta concepción remite a la postura de Dworkin, según la cual el valor de una vida es indisoluble de la afirmación (*endorsement*) de su valor por parte del individuo (ver supra nota 10). Una política estatal no neutral, justamente pone en cuestión el punto de vista constitutivo mediante el cual se evalúa el valor de la vida.

Los liberales deberían estar atentos al destino de las estructuras culturales, no porque ellas tengan algún estatus moral por sí mismas, sino que porque **únicamente** disponiendo de una estructura cultural rica y segura es que la gente puede llegar a ser consciente, de un modo vivaz, de las opciones disponibles para ellos, y examinar su valor de un modo inteligente (KYMLICKA, 1989a, p. 165).

La pertenencia cultural, debiese ser entendida como un bien primario rawlsiano (KYMLICKA, 1989a, p. 167), porque nos ofrece opciones y criterios de valoración, ambos necesarios para poder formar, revisar y perseguir la propia concepción del bien. El contexto de elección sería una “cultura societal”, caracterizada, entre otros, por una lengua y una historia compartida (KYMLICKA, 1995). En la modernidad, las culturas societales tomarían la forma de la nación. La protección de la autonomía implicaría, por tanto, proteger una cultura nacional rica y segura²⁹, de lo cual se seguirían derechos culturales para las minorías que están amenazadas o bajo presión por parte de la sociedad dominante, y cuyas opciones culturales y criterios de valoración están en peligro.

Nos enfocaremos en una crítica a este argumento que apunta, por una parte, a la tensión inmanente que subyace a la defensa de derechos culturales para minorías culturales en razón de la importancia de la autonomía de sus miembros y, por otra, a la innegable realidad de que muchas de estas culturas y de sus autoridades no aprecian la autonomía. En principio, mediante la protección de los derechos culturales (que se justifican en base a la autonomía) se pueden perpetuar sistemas de opresión de la autonomía personal. A modo de ejemplo, para los Amish, como otros grupos religiosos, la autonomía no es valiosa. Ya que las capacidades críticas desarrolladas mediante el sistema de enseñanza obligatorio llevan a que los jóvenes abandonen la comunidad (poniendo en peligro así la salvación de su alma), los Amish han argumentado en las cortes, y con éxito, a favor de una excepción para retirar a sus niños de la escuela antes de lo que la escolaridad obligatoria establece.³⁰ Siguiendo a Raz, una vida autónoma depende del carácter general de nuestro entorno y cultura. Así, culturas o sociedades liberales fomentan mejor la autonomía personal que culturas no liberales. La pregunta es cómo deberíamos tratar a los grupos que reprimen la autonomía de sus miembros. Desde la perspectiva de un

²⁹ Una crítica al argumento de Kymlicka en Loewe (2007).

³⁰ El caso clásico es *Wisconsin v. Yoder*. Una discusión, así como múltiples referencias bibliográficas, en Loewe (2015).

liberalismo que se basa en la autonomía, se sigue que hay, *prima facie*, razones para intervenir esos grupos así como aquellas de sus prácticas que menoscaben o inhiban el desarrollo y expresión de la autonomía personal. Esto se puede hacer, por ejemplo, mediante el sistema de enseñanza o mediante tribunales que den cabida a las demandas de los miembros de los grupos contra sus autoridades comunitarias. Pero esto es diferente de la estrategia de Kymlicka, que aspira a institucionalizar una cierta protección de los grupos contra opciones y criterios de valoración externos a ellos.

La estrategia argumentativa de Kymlicka consiste en establecer una distinción entre derechos culturales que ofician como “restricciones internas” y como “protecciones externas”. La primera “implica la reivindicación de un grupo contra sus propios miembros”. La segunda “implica la reivindicación de un grupo contra la sociedad en la que está englobado” (KYMMLICKA, 2010, p. 58). Con esta estrategia pretende Kymlicka eliminar la tensión entre los derechos individuales propios de la tradición liberal y el aspecto colectivo de los derechos culturales, y de este modo compatibilizar el liberalismo y los derechos culturales colectivos. La idea es que, desde una perspectiva liberal, los grupos culturales tienen demandas legítimas frente a la sociedad, aun cuando no puedan utilizar el poder estatal para limitar la libertad de sus miembros³¹. Pero si bien esta distinción parece ser apropiada, en la práctica es difícilmente sostenible. Los conflictos entre “restricciones internas” y “protecciones externas” son difícilmente evitables. Incluso el mismo Kymlicka (1989a, p. 146) reconoce que “[...] la viabilidad de las comunidades indicadas depende de la restricción coerciva de la movilidad, residencia y los potenciales derechos tanto de indios como de no indios”.

Podemos considerar el caso del derecho de un grupo cultural frente a la sociedad para mantener o instaurar formas de propiedad colectiva inalienable de la tierra, y así proteger la capacidad vital del grupo contra intervenciones de la industria y presiones del mercado. El mismo Kymlicka refiere a este caso al describir las ventajas de las reservas. Cuando los individuos no pueden disponer de la propiedad, se conserva la totalidad de la tierra común, lo que forma la base de la capacidad vital de ciertas comunidades culturales. ¿Pero qué sucede con aquellos miembros que no quieren perder una oportunidad de mercado

³¹ La distinción entre “protecciones externas” y “restricciones internas” que Kymlicka sostiene, es consistente con el punto de vista constitutivo del valor defendido por Dworkin (supra nota al pie número 10). Así considerado, ya que las restricciones internas pueden violar la cláusula de afirmación (*endorsement*) de la propia vida, no pueden agregar valor a la propia vida. Este tipo de limitaciones de la autonomía individual estarían completamente descartadas.

e invertir los recursos generados mediante una venta en otros aspectos de sus planes de vida? Más allá de los problemas que suscita la propiedad colectiva e inalienable de la tierra (aquí no estamos argumentando ni a favor ni en contra de esas formas de propiedad), el punto es si esa forma de propiedad, concebida como una forma de protección del grupo frente a las influencias externas, funciona o no como una eventual restricción interna de la libertad de los individuos. Kymlicka sostiene que, en el caso de las reservas (con propiedad colectiva inalienable de la tierra), no hay tensión con la libertad individual, ya que sus miembros “obtienen una cuota per cápita de los fondos de la franja si es que deciden dejar la reserva.” (KYMICKA, 1989a, p. 145). Sin duda, esto es más que lo que ofrecen muchos grupos religiosos, pero sigue siendo un precio muy alto (abandonar la comunidad para no perder una oportunidad de mercado) para perseguir lo propios planes de vida. Kymlicka sostiene que estos costos se justifican por los efectos positivos de la institución de la propiedad colectiva inalienable: dicho régimen evita los problemas de coordinación que surgirían al dispersar en individuos y propietarios particulares la responsabilidad de preservar la comunidad y su identidad cultural. Es ciertamente una pregunta abierta si ese precio se justifica o no. Pero, más allá de ella, la solución de Kymlicka suscita el problema de si acaso ella no supone compensar las restricciones a la libertad con las pretendidas ventajas de la supervivencia del grupo. Asegurar las oportunidades del grupo cultural mediante “protecciones externas” implica, por definición, afectar y limitar las oportunidades de los individuos. Es posible que haya buenos argumentos para escoger la solución propuesta por Kymlicka a los problemas de acción colectiva que la propiedad privada de la tierra genera, con sus consecuencias desintegradoras en la capacidad vital del grupo. Pero eso es una cosa muy distinta a afirmar una dicotomía falsa entre protecciones externas (que desde la perspectiva liberal son deseables) y restricciones externas (que serían indeseables).

De un modo general, la utopía asociativa que así surge es la de una sociedad en la que los grupos culturales pueden mantener la riqueza de sus opciones culturales originales, así como sus propios criterios de valoración. Dicha preservación tiene lugar mediante la protección de derechos culturales que desarticulan las presiones que la sociedad mayoritaria o dominante ejerce sobre el grupo. La idea subyacente es que la posibilidad de sobrevivir como grupo cultural no debiese estar mediada por la capacidad para resistir los efectos desintegradores del mercado en las prácticas culturales, o por el carácter cultural idiosincrático (la cultura de la mayoría) de los bienes públicos que la sociedad produce y garantiza. En esta sociedad, la autonomía de todos los miembros

de los grupos culturales estaría garantizada mediante derechos culturales. Simultáneamente, dada la distinción ya discutida entre restricciones internas y protecciones externas (insostenible como distinción analítica conceptual), los miembros de los grupos podrían desplegar su libertad en la formación, revisión y consecución de sus planes de vida, sin temer intervenciones por parte del grupo en las elecciones que realicen. Dado que lo que está a la base de la teoría es la protección de la autonomía, “[...] cualquier forma de derechos diferenciados en función del grupo que restrinja las libertades civiles de los miembros del grupo es, por eso mismo, incoherente con los principios liberales de libertad e igualdad” (KYMLICKA, 2010, p. 227). Así, toda vez que los grupos amenacen la autonomía de sus miembros, el Estado debiese legítimamente intervenir en favor de la preservación de la autonomía de esos miembros. Este es el caso evidente de prácticas culturales que, al menos directamente, apuntan a menoscabar la capacidad autonómica de los miembros, sea reprimiendo sus manifestaciones, o evitando su desarrollo. En tanto los grupos no amenacen esta capacidad de autonomía, no deben temer la intervención externa estatal, y en la medida que por sí mismos no puedan mantenerse como conjunto viable de opciones ricas y de criterios de valoración, tienen el derecho legítimo a que se los proteja mediante derechos culturales diferenciados.

3 LA UTOPIA DE LA TOLERANCIA Y LA UTOPIA DEL MULTICULTURALISMO ¿UTOPIAS LIBERALES?

Si se entiende que el liberalismo es la doctrina que sostiene que todas las personas deben poder vivir según sus propias concepciones del bien y perseguir sus propios planes de vida, ya sea en forma individual o colectiva, entonces es menester concluir que se trata inevitablemente de una doctrina utópica (en los términos antes descritos), ya que la estructura institucional que la posibilitaría es irrealizable. Esto se debe a que las utopías de primer orden – esto es, los planes de vida, proyectos, culturas, etc. – tienen contenido proposicional, y esos contenidos se oponen y contradicen entre sí³². Así entendida, la utopía liberal de segundo orden sería una en la que todos estos contenidos incompatibles entre sí pueden realizarse simultáneamente. Pero esta no es la pretensión a la base de las teorías examinadas. Ambas concepciones de liberalismo (la de la tolerancia y la de la autonomía) reconocen la incompatibilidad entre los contenidos proposicionales de las diferentes concepciones del bien y, por

³² Esta es una conocida y atingente crítica a los programas multiculturales extremos. Compare Gutmann (GUTMANN, 1994, p. 5); variaciones de este argumento en Waldron (WALDRON, 2002; 2007).

tanto, la imposibilidad de su realización total y simultánea. Por lo mismo, articulan marcos institucionales que regulan la interacción, como ilustran las convergencias prácticas de Kukathas o los derechos liberales que Kymlicka reconoce. Así, en razón de sus bases normativas, establecen, en cada caso, marcos institucionales en que algunas utopías son realizables, pero no otras. Dado que la delimitación del espacio para la realización de las utopías de primer orden depende de las bases normativas de las teorías, algunas utopías de primer orden son compatibles con algunas teorías, pero no con otras.

En este artículo hemos contrastado dos concepciones del liberalismo, uno basado en la tolerancia o diversidad, y otro basado en la autonomía; hemos examinado el tipo de utopía liberal que sus criterios asociativos implican en el caso de grupos culturales. Las diferencias entre las utopías asociativas basadas en la tolerancia o diversidad y las basadas en la autonomía se expresan claramente, al contrastar el modo en que cada una de ellas se hace cargo de las utopías privadas de primer orden, especialmente de aquellas que se expresan mediante valores que atentan contra la autonomía entendida como un valor independiente. De un modo general, el liberalismo de la tolerancia o la diversidad, esto es, aquel que considera que la tolerancia o la diversidad son valores independientes (y que en este artículo fue examinado por referencia a la teoría de Kukathas), tiende a ofrecer un espacio más amplio para el desarrollo de las utopías privadas de primer orden. Por lo mismo, la utopía de segundo orden a que da lugar, esto es, la utopía de la tolerancia liberal, es normativamente mucho menos exigente. Pero al ser menos exigente, paradójicamente dificulta el desarrollo de utopías de primer orden inspiradas en la autonomía, cuando los individuos o grupos de socialización la desprecian. Como examinamos, la teoría de Kukathas permite, en nombre de la tolerancia, limitar la educación de niños y mujeres (incluso a costa del analfabetismo), formas de castigo cruel, matrimonios arreglados, cliteridectomía, cicatrices rituales, etc.

Por su parte, el liberalismo basado en la autonomía, que examinamos por referencia a la teoría de Kymlicka, hace depender el concepto de tolerancia del valor de la autonomía como principio normativo independiente. Por tanto, la tolerancia encuentra aquí sus límites en todos aquellos casos en que las utopías de primer orden violen este principio. La utopía liberal de segundo orden es, entonces, una que se articula en torno a principios más o menos sustantivos de justicia, en base a los cuales limita el espacio de expresión de las utopías de primer orden. Como veíamos, Kymlicka propone una teoría liberal basada en la autonomía que se expresaría como una teoría de la neutralidad

estatal. De este modo, cuando los grupos y sus prácticas culturales violan la autonomía de sus miembros, en principio pueden ser intervenidos.

¿Pero por qué se trataría de “utopías” liberales? Lo característico de una utopía es que, a diferencia de la fantasía, ella aspira a encontrar un correlato en la realidad. Pero a diferencia de los ideales, este correlato es irrealizable aún bajo condiciones de laboratorio. Sostenemos que la utopía que se sigue de la teoría de Kukathas no es liberal sino libertaria³³; y que la de Kymlicka contiene una arquitectura teórica inconsistente y, por tanto, una implementación contradictoria.

La teoría de Kukathas puede ser pensada sin contradicción: es concebible la existencia de una sociedad cuyas comunidades o grupos puedan imponer sus prácticas y normas de conducta a sus miembros (pero no a los que no pertenecen a ellos, sin perjuicio de las convergencias prácticas), mientras no les impida el ejercicio de su derecho de salida mediante coacción física. Sin embargo, no queda claro por qué la de Kukathas sería una utopía *liberal* (BARRY, 2001). Las teorías liberales pueden identificarse y clasificarse a partir del peso relativo que conceden a dos elementos fundamentales: la tolerancia y la autonomía. Aunque estos dos elementos puedan estar presentes en grado variable, es esencial que lo estén efectivamente en alguno para que una teoría pueda ser calificada como “liberal”. La teoría de Kukathas se aproxima a formas de liberalismo libertario, y por tanto, la autonomía es presupuesta como ausencia de coerción física al momento de ejercer el derecho de salida. Pero esta concepción meramente negativa de la autonomía impone una condición – el derecho de salida – que resulta insuficiente para configurar una teoría liberal. Con ella no se asegura las condiciones materiales que hacen posible toda una serie de derechos y libertades tradicionalmente atribuidas al liberalismo, tales como la libertad de culto, o la integridad física. Kukathas intenta justificar su teoría apelando a los riesgos de la tiranía estatal: las “islas de tiranía en un mar de indiferencia” son preferibles a la tiranía centralizada (KUKATHAS, 2003, p. 137). Pero este es un falso dilema: la política no consiste (o no normalmente) en la elección entre distintas formas de tiranía³⁴. Por lo demás, no es plausible decir que cualquier Estado mayor a un Estado mínimo es una tiranía, como insinúa Kukathas. Tener un ministerio de

³³ Por tanto, en este trabajo estaremos haciendo una contraposición entre “liberalismo” y “libertarianismo”.

³⁴ Por lo demás, para quien cree eso es más razonable decantarse por el anarquismo. Kukathas está cerca del anarquismo, ciertamente. Por de pronto, critica a Nozick por no tomarse en serio el desafío del anarquismo.

educación que garantice alguna obligatoriedad educativa no torna al Estado en tiránico, es decir, en un Estado que desconoce y atenta gravemente contra los derechos fundamentales de sus miembros. Como tampoco es tiránico uno que impide prácticas como la mutilación genital femenina.

En la medida en que la teoría de Kukathas deja la realización de la autonomía librada, en último término, únicamente al ejercicio (gravoso en muchos casos) del “derecho de salida”³⁵; en que, como él mismo admite, el marco regulatorio de su sociedad permite la proliferación de múltiples comunidades paternalistas, opresivas, etc., que sofocan o impiden el desarrollo y ejercicio de la autonomía (también en su sentido negativo); y en la medida, en fin, que no contempla la satisfacción de ninguna de las condiciones materiales mínimas para el desarrollo efectivo de la libertad individual, desde una óptica liberal su teoría bien puede ser tenida como una distopía libertaria³⁶.

En el caso de la teoría liberal de Kymlicka, en cambio, estaríamos propiamente frente a una utopía liberal. Se trataría de una utopía porque no es posible, sin contradicción, afirmar por una parte la importancia de la autonomía personal y, por otra, otorgar poder jurídico a los grupos y sus autoridades para limitar la autonomía de sus miembros. No se puede pretender tener todo lo bueno de una idea y al mismo tiempo rechazar lo malo que se sigue de ella. Y como examinamos, la dicotomía conceptual entre restricciones internas y protecciones externas, no es capaz de solucionar esta tensión. Esta tensión es inevitable en tanto se sostenga, como hace Kymlicka, una teoría basada en la autonomía que, simultáneamente, abogue por la neutralidad estatal. Un mejor argumento a favor del liberalismo basado en el valor de la autonomía se puede construir a partir de alguna forma de perfeccionismo. Otro se puede encontrar en aquellas que parten de algún tipo de liberalismo político (en el sentido rawlsiano del término). Ciertamente, las primeras limitan mucho

³⁵ El derecho de salida de Kukathas recuerda, por una parte, el argumento de Locke del consentimiento tácito a favor de la autoridad del magistrado: quien permanece en un lugar se entiende que consiente en la autoridad de ese lugar (LOCKE, *TTG* II, §119). Hume criticó mordazmente ese argumento: “¿Podemos afirmar en serio que un pobre campesino o artesano es libre de abandonar su país, cuando no conoce la lengua o las costumbres de otros y vive al día con el pequeño salario que gana? Sería como si afirmásemos que, pues sigue en el barco, un hombre consiente libremente en obedecer a su capitán, aunque lo llevaron a bordo mientras dormía y para dejar el navío tendría que saltar al mar y perecer” (HUME, 2006, p. 105). La objeción de Hume se aplica, *mutatis mutandis*, al ejercicio del derecho de salida de Kukathas.

³⁶ Las derivas distópicas de la utopía de Kukathas podrían haberse mitigado para el caso de los menores de edad, por ejemplo, si se adoptara la opinión (aceptable dentro de un paradigma libertario) de que los niños no son propiedad de sus padres y de que, en consecuencia, no pueden decidir cualquier cosa por y para ellos. Nozick (1974, p. 38-39), por ejemplo, es de esta opinión.

más el espacio de desarrollo de las utopías de primer orden que aquellas que sostienen la neutralidad del Estado³⁷. Las segundas, en razón de la concepción política del valor de la autonomía y de las políticas neutralistas que de sus premisas se siguen, son menos limitantes que concepciones comprensivas como la afirmada por Kymlicka.

CONCLUSIONES: LIBERALISMO Y UTOPIA

El examen de las diferentes utopías liberales nos permite ahora esclarecer al menos un aspecto de la relación entre el liberalismo (en sus diversas variantes, incluida la libertaria) y la utopía. Por una parte, el liberalismo (en cualquiera de sus variantes) parece reñido o, más aún, incompatible con la utopía, por la prioridad que otorga a lo justo por sobre lo bueno. De hecho, esta prioridad necesariamente excluye el segundo de los requisitos que aquí hemos estipulado para las utopías, a saber, la promoción de alguna concepción sustantiva del bien. ¿Demuestra eso que el liberalismo no es ni puede ser una utopía? No. Sólo demuestra que el liberalismo puede ser una utopía en un sentido cualificado o impropio. Primero porque la renuncia a las concepciones sustantivas de bien es reemplazada por una pretensión quizás menos atractiva, pero con seguridad más ambiciosa: la pretensión de englobar y albergar simultáneamente a todas las concepciones particulares del bien. Esta pretensión hace del liberalismo, como ya advirtiera Nozick (1974), no una utopía, sino una metautopía.

Pero además, el incumplimiento del requisito de promover o inspirarse en una concepción sustantiva del bien no quita que el liberalismo satisfaga todos los demás requisitos antes enunciados. Por de pronto, como hemos visto, las utopías liberales cumplen con el de la imposibilidad o no factibilidad. La metautopía liberal aspira a un imposible, es irrealizable. En primer lugar, porque el acomodo de todas las microutopías al marco metautópico liberal transformará con seguridad esas microutopías³⁸. Tal vez algunas resulten desfiguradas o sea irreconocibles una vez que se las adapte al

³⁷ Este es el caso de la teoría articulada por Raz. En estos casos, la protección y fomento de la autonomía implica, como examinamos, generar un espacio público liberal, mediante intervenciones que apunten tanto a la calidad de las opciones disponibles, como al desarrollo de las capacidades requeridas para poder escoger, pero también la ausencia de relaciones de dominación que hacen difícil la autonomía (RAZ, 1986). Así entendida, se trataría de un ideal liberal realizable Cf bajo condiciones de laboratorio, que puede fungir como idea regulativa.

³⁸ Tomamos este concepto de Misseri, que se refiere a él como una versión minimalista del utopismo o como una «reducción de las proyecciones globales de la tradición utópica desde una “sociedad utópica” a “grupos sociales utópicos” (MISSERI, 2011, p. 76).

marco³⁹. En este sentido, no resultaría exagerado afirmar que el liberalismo es el lecho de Procusto de las utopías. En segundo lugar, la utopía liberal no es realizable porque demanda que los partidarios de las microutopías no liberales que quedan bajo su alero, renuncien a la realización global de sus propias aspiraciones utópicas. O dicho de otro modo, la utopía liberal espera que los no liberales renuncien a sus pretensiones políticas (tal vez porque admiten la razonabilidad del liberalismo) y se resignen a permanecer como microutopías (o utopías de primer orden). Cualquiera que sea el margen que le queden a las utopías de primer orden, todas las formas de liberalismo suponen una privatización, un confinamiento de las aspiraciones utópicas al ámbito personal, familiar o comunal. La misma distinción que hemos hecho aquí entre utopías de primer y segundo orden, podría tomarse como una prueba de esa privatización. El liberalismo, por tanto, procura ampliar el espectro de microutopías posibles al precio, claro está, de desterrar la utopía (las *otras* utopías, dirían sus detractores) del ámbito público. Tal vez exigir ese precio a los no liberales sea el rasgo más utópico del liberalismo. Después de todo, significa pedirle a sus detractores que renuncien a la política. Ni más ni menos.

LOEWE, D.; AUGIER, F. S. Tolerance or Autonomy? Two Liberal Utopias of Society: Kukathas and Kymlicka. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 111-142, Abr./Jun, 2021.

Abstract: It is often admitted that the different conceptions of liberalism are distributed along an arch at whose opposite ends stand tolerance and autonomy. In this work, we shall examine two theories which encapsulate these two polar opposites, put forth by Kukathas and Kymlicka, in order to delve into their respective Utopias. We shall sustain that, with the former (the “liberal theory of tolerance”), what is pursued is not, in fact, a Utopia but rather a libertarian dystopia. We shall also sustain that, with the latter (the “liberal theory of multiculturalism”), it can be taken to mean a Utopia in the conventional sense of the word, *i.e.* a political project that is impossible to put into practice. Based on our analysis and comparison of these two Utopias, we conclude that the different versions of liberalism can be interpreted as a one-of-a-kind Utopia in that it aspires to embrace communities which are actually incompatible among themselves or incompatible with the general framework of liberalism, and act as arbitrator between them. For this very reason, we shall go one step further and sustain that liberalism is, in fact, a Utopia in the sense that it seeks the impossible: that all communities give up their goal to model the State and the whole of society according to their own conception of what is good.

Keywords: Liberalism. Utopia. Tolerance. Multiculturalism.

³⁹ Para una descripción hipotética de esa desfiguración, así como de sus causas y consecuencias, cf. Schwember y Loewe (2018).

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Trad. de Julián Marías, María Araujo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- BARRY, Brian. John Rawls and the search for stability. *Ethics*, v. 105, n. 4, 1995a, p. 874-915.
- BARRY, Brian. *Justice as impartiality*. Oxford: Oxford University Press, 1995b.
- BARRY, Brian. *La justicia como imparcialidad*. Trad. de José P. T. Abadía. Barcelona: Paidós, 1997.
- BARRY, Brian. *Culture and Equality*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964.
- BLOCH, Ernst. *El Principio Esperanza*. Tomos 1 a 3. Trad. de Felipe González Vicén). Madrid: Trotta, 2007.
- DWORKIN, Gerald. *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- DWORKIN, Ronald. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- FETSCHER, Iring. *La tolerancia*. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales. Trad. de Nélica Machain. Barcelona: Gedisa, 1994.
- FORST, Rainer. *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- GALSTON, William. A. Two concepts of Liberalism. *Ethics*, v. 105, n. 3, 1995, p. 516-534.
- GEUSS, Raymond. *History and Illusion in Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GRAY, John. *Las dos caras del liberalismo*. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal. Trad. de Mónica Salomon. Barcelona: Paidós, 2001.
- GRAY, John. *Misa negra*. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía. Trad. de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2008.
- GUTMANN, Amy. (ed.). *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- HAYEK, Friedrich A. *Camino de servidumbre*. Trad. de José Vergara Doncel. Madrid: Alianza, 2011.
- HERMAN, Barbara. *The Practice of Moral Judgement*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

HERZOG, Don. **Happy Slaves: A Critique of Consent Theory**. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

HUME, David. **Ensayos políticos**. Trad. de César A. Gómez. Madrid: Tecnos, 2006.

HURKA, Thomas. Indirect perfectionism: Kymlicka on liberal neutrality. **The Journal of Political Philosophy**, v. 3, n. 1, 1995, p. 36-57.

KANT, Immanuel. **Kants Gesammelte Schriften**. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.

KORSGAARD, Christine. **The Sources of Normativity**. New York: Cambridge University Press, 1996.

KUKATHAS, Chandran. Are there any cultural rights? **Political theory**, v. 20, n. 1, p. 105-139, 1992. Re-publicado en: KYMLYCKA, Will. **The Rights of Minority Cultures**. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 228-255.

KUKATHAS, Chandran. Cultural toleration. *In*: SHAPIRO, Ian; KYMLICKA, Will (ed.). **Nomos XXIX: Ethnicity and Group Rights**. New York: New York University Press, 1997, p. 69-104.

KUKATHAS, Chandran. **The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom**. New York: Oxford University Press, 2003.

KUKATHAS, Chandran. Exit, Freedom, and Gender. *In*: BORCHERS, Dagmar; VITIKAINEN, Annamari (ed.). **On Exit**. Interdisciplinary Perspectives on the Right of Exit in Liberal Multicultural Societies. Berlin: De Gruyter, 2012.

KUMAR, Krishan. **Utopia and Anti-utopia in Modern Times**. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

KUMAR, Krishan. **Utopianism**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

KYMLICKA, Will. Liberalism and Communitarism. **Canadian Journal of Philosophy** v. 18, 1988, p.181-203.

KYMLICKA, Will. **Liberalism, Community and Culture**. Oxford: Clarendon Press, 1989a.

KYMLICKA, Will. Liberal Individualism and Liberal Neutrality. **Ethics**, v. 99, 1989b, p. 883-905.

KYMLICKA, Will. **Contemporary Political Philosophy**. An Introduction. Oxford: Clarendon Press, 1990.

KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship**. A Liberal theory of Minority Rights. Oxford: Clarendon Press, 1995.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural**. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Trad. de Carmen Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 2010.

LARMORE, Charles. **Patterns of Moral Complexity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LARMORE, Charles. Political Liberalism. **Political Theory**, v. 18, n. 3, 1990, p. 339-360.

LEVITAS, Ruth. **The Concept of Utopia**. Witney: Peter Lang, 2011.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre el gobierno civil**: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil. Trad. de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2000.

LOEWE, Daniel. Teorías de Justicia Igualitaria y Derechos Culturales Diferenciados. **Isegoría**, n. 36, 2007, p. 275-302.

LOEWE, Daniel. Multiculturalismo, Educación y Paz. **Conjectura: Filosofia e Educação**, v. 14, n. 3, 2009, p. 145-166.

LOEWE, Daniel. Liberalismo político, educación y particularismo religioso: Wisconsin V. Yoder y el valor de la educación. **Revista de Estudios Políticos (nueva época)**, Madrid, n. 170, oct.-dic. 2015, p. 121-154.

MACEDO, Stephen. **Liberal Virtues**: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism. Oxford: Clarendon Press, 1990.

MACKIE, John L. Can there be a right-based moral theory. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 3, 1978, p. 350-359.

MEIßNER, Joachim; MEYER-KAHWEG, Dorothee; SARKOWICZ, Hans. **Gelebte Utopien**. Alternative Lebentwürfe. Frankfurt am Main: Insel, 2001.

MANNHEIM, Karl. **Ideología y utopía**. Trad. de Salvador Echavarría. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1987.

MARTORELL CAMPOS, Francisco. **Soñar de otro modo**. Cómo perdimos la utopía y de qué forma recuperarla. España: La Caja Books, 2019.

MILL, John Stuart. **On Liberty**. New York: Norton, 1859/1975.

MISSERI, Lucas E. Microutopismo y fragmentación social: Nozick, Iraburu y Kumar. **En-claves del pensamiento**, v. 5, n. 10, 2011, p. 75-88.

MOON, J. Donald. **Constructing Community**: Moral Pluralism and Tragic Conflicts. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.

NOZICK, Robert. **Anarchy, State, and Utopia**. New York: Basic Books, 1974.

NOZICK, Robert. **Anarquía, Estado y utopía**. Trad. de Rolando Tamayo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1988.

NOZICK, Robert. **Puzzles socráticos**. Trad. de Agustín Coletes. Madrid: Cátedra, 1999.

O'NEILL, Onora. **Constructions of Reason**: Exploration in Kant's Practical Philosophy. New York: Cambridge University Press, 1989.

POPPER, Karl. R. **La sociedad abierta y sus enemigos**. Trad. de Eduardo Loedel. Barcelona: Paidós, 2006.

RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1971. [**Teoría de la Justicia**. Trad. de María Dolores González. México: Fondo de Cultura Económica, 2000].

RAWLS, John. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. **Philosophy and Public Affairs**. v. 14, n. 3, 1985, p. 223-51.

RAWLS, John. The idea of an overlapping consensus. **Oxford Journal of Legal Studies**, v. 7, n. 1, 1987, p. 1-25.

RAWLS, John. The Priority of Right and Ideas of the Good. **Philosophy & Public Affairs**, v. 17, n. 4, 1988, p. 251-276.

RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

RAZ, Joseph. **The Morality of Freedom**. New York: Clarendon Press, 1986.

RUBIO CARRACEDO, José. El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant. *In*: GUIÁSÁN, Esperanza (ed.). **Esplendor y miseria de la ética kantiana**. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 29-74.

SAAGE, Richard. **Vertragsdenken und Utopie**. Studien zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

SAAGE, Richard. **Das Ende der politischen Utopie?** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

SAAGE, Richard. **Politischen Utopien der Neuzeit**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.

SAAGE, Richard. **Utopieforschung**. Eine Bilanz. Darmstadt: Primus, 1997.

SCHWEMBER AUGIER, Felipe. Volenti non fit iniuria: Consentimiento, intercambio productivo y precio justo en anarquía, estado y utopía de Robert Nozick. **Revista chilena de derecho**, Santiago, v. 44, n. 2, 2017, p. 519-537.

SCHWEMBER AUGIER, Felipe; LOEWE, Daniel. Si el mundo fuera completamente justo: Nozick y los límites de la utopía liberal. **Revista de Estudios Políticos**, v. 182, 2018, p. 43-69.

VILLAVICENCIO MIRANDA, Luis. Privatizando la diferencia: El liberalismo igualitario y el pluralismo cultural. **Revista de derecho (Valdivia)** v. 23, n. 1, 2010, p. 37-57.

VILLAVICENCIO MIRANDA, Luis; VALENZUELA OYANEDER, Cecilia; MARCHANT LETELIER, Francisca; MARTÍNEZ VERA, Cristian. El "Derecho De Salida" Por Razones Culturales Y Las Mujeres Indígenas. **Isegoría**, v. 59, 2018, p. 595-614.

WALDRON, Jeremy. Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative. *In*: KYMLICKA, Will; NORMAN, Wayne (ed.). **Citizenship in diverse societies**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 155-174.

WALDRON, Jeremy. One Law for All: The Logic of Cultural Accommodation. **Washington and Lee Law Review**, v. 59, n.3, 2002, p. 3-34.

WALDRON, Jeremy. Status versus Equality: the Accommodation of Difference. *In*: SHABANI, Omid. P. **Multiculturalism and Law: A Critical Debate**. Cardiff: University of Wales Press, 2007, p. 129-155.

Recebido: 19/7/2018

Accito: 22/02/2020

COMENTARIO A “¿TOLERANCIA O AUTONOMÍA?”

*Luis Villavicencio Miranda*¹

Referência do texto comentado: LOEWE, Daniel; SCHWEMBER, Felipe Augier. ¿Tolerancia o autonomía? Dos utopías liberales de la sociedad: Kukathas y Kymlicka. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 111– 142.

Agradezco la oportunidad que me ofrece la Revista *Trans/Form/Ação* para comentar el excelente trabajo titulado “¿Tolerancia o Autonomía? Dos Utopías Liberales de la Sociedad: Kukathas y Kymlicka”. Comparto, en general, la tesis normativa del artículo. Dicha tesis sostiene, en las propias palabras de los autores, que el liberalismo

[...] procura ampliar el espectro de microutopías posibles al precio, claro está, de desterrar la utopía (las *otras* utopías, dirían sus detractores) del ámbito público. Tal vez exigir ese precio a los no liberales sea el rasgo más utópico del liberalismo. Después de todo, significa pedirle a sus detractores que renuncien a la política. Ni más ni menos (LOEWE; SCHWEMBER, 2021, p. 136).

El planteamiento se acerca bastante a la postura del segundo Rawls. En el Liberalismo político la estabilidad ya no depende de la aceptación por parte de los ciudadanos y ciudadanas de una visión comprehensiva que incluya

¹ Profesor en la Universidad de Valparaíso, Valparaíso – Chile.  <https://orcid.org/0000-0002-3115-3312>. E-Mail: luis.villavicencio@uv.cl.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.10.p143>



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

a la justicia como equidad, sino que se muestra como la concepción de la justicia que puede constituirse en el foco de un consenso por superposición de doctrinas comprensivas inconmensurables entre sí, pero razonables. En fin, la razón pública se erige como el criterio que permite evaluar la justicia de las políticas públicas, conforme a razones que no radiquen en el carácter superior de una determinada forma de vida, sino en argumentos que puedan ser aceptados por sujetos que mantienen profundas divergencias precisamente sobre ese punto.

A diferencia de Rawls, los autores declaran explícitamente que no consideran realizable la metaautopía liberal. De ese modo, la pretensión liberal de eludir cualquier compromiso con alguna doctrina comprensiva es inalcanzable. El liberalismo político lograría superar aquellas objeciones que acusan al liberalismo de comprometerse, a nivel público, con un escepticismo ético incompatible con la neutralidad que la teoría busca defender. Sin embargo, no logra zafarse del reproche que culpa a la concepción política de caer en las redes de la *paradoja de la razón pública*, esto es, ¿por qué razones estaríamos dispuestos a dejar de lado nuestra propia doctrina comprensiva cuando se discuten en el ámbito público los temas más fundamentales?

La cuestión clave, creo, es que la respuesta rawlsiana al problema de la verdad u objetividad no es problemática por el método de elusión cuasiepistémico en que se funda (que podríamos considerar emparentado con la tesis de Kukathas, tal como la presentan los autores), ya sea que la razonabilidad la interpretemos cognitivamente como el criterio de corrección normativo que busca representar las cargas del juicio o que la comprendamos como la imposibilidad política de intentar imponer la propia doctrina comprensiva por medio del poder coercitivo del Estado, sino más bien en la dificultad de distinguir clara y establemente el ámbito público del no público. El gran cuestionamiento que subyace a esta objeción es que la exclusión de las consideraciones morales sustentadas en las diferentes doctrinas comprensivas, cuando se discuten cuestiones que tienen que ver con el diseño de la estructura básica de la sociedad, supone necesariamente tomar partido, en parte al menos, por la visión comprensiva en la que se cree, es decir, implica suscribir una doctrina comprensiva que defiende la separación entre lo político y no político.

La pregunta para la que no tiene respuesta la metaautopía liberal es la siguiente: ¿qué sucede con las doctrinas comprensivas que se empeñan en ser irrazonables? ¿qué hacemos frente a aquellas religiones o culturas que

desprecian la convivencia pacífica? Es precisamente en este punto donde se cuela el carácter comprensivo del liberalismo político al excluir del consenso a aquellas doctrinas que están dispuestas a sacrificar la estabilidad por la “verdad” de sus convicciones. La pregunta que Rawls deja sin respuesta es por qué una doctrina religiosa fundamentalista aceptaría la separación entre el ámbito público y privado si, conforme a su visión comprensiva, para ella no tiene sentido alguno tratar a todos como ciudadanos libres e iguales.

Loewe & Schwember (2021, p. 111) comparten que el liberalismo aspira, entonces, a “[...] un imposible: que todas las comunidades renuncien a sus pretensiones de modelar el Estado y el conjunto de la sociedad según sus propias concepciones del bien”. Al revisar los defectos de las concepciones liberales opuestas de Kymlicka y Kukathas el trabajo ratifica esa conclusión.

Con todo, ¿hay otra posibilidad? Me parece que podemos mantener las tesis normativas liberales haciéndolas compatibles con presupuestos no liberales. El camino por recorrer es abandonar lo que Parekh llama una obsesiva compulsión por la identidad doctrinaria de las teorías. En vez de hablar de tal o cual teoría, sería más provechoso desfragmentar los distintos principios que consideramos valiosos (muchos de ellos liberales) y permanecer abiertos a aceptar algunos y rechazar otros, combinándolos con aquellos que provengan de otras fuentes. Tal como la visión liberal de la vida, otras formas de vida contienen visiones valorables de la inmensa complejidad y diversidad de ésta y encarnan valores, en principio, estimables. Debemos llevar estos entendimientos y valores a un diálogo creativo y crítico entre todas las visiones, y abrir las posibilidades de nuevos sistemas de pensamiento, cruzar las fronteras doctrinarias con soltura y confianza, y resistir las rotulaciones esencialistas (PAREKH, 2006, p. 367-372). La cuestión clave es que esa misma actitud habrá de aplicarse al propio multiculturalismo. Luego, solo un multiculturalismo tenue sería admisible en desmedro de un multiculturalismo denso (BAUMEISTER, 2000, p. 58), pues éste último caería preso de la misma compulsión que afecta a un liberalismo ciego a la diferencia.

A estas alturas se podría deducir que la concepción que habremos de adoptar es el multiculturalismo de Parekh, pero esta es una conclusión apresurada. Para Parekh al ser las culturas imperfectas, limitadas, internamente plurales, y permeables a influencias externas, la promoción del diálogo entre ellas es algo mutuamente beneficioso y ese intercambio dialógico sería posible debido a que cada cultura acepta a las otras como participantes iguales en el plano discursivo. El problema es que no queda para nada claro cómo Parekh

pasa de presupuestos pluralistas en los que se funda su planteamiento a tesis normativas que promueven el diálogo intercultural. Es decir, no basta que el debate cultural fluya. Esa sería una respuesta baladí para los grupos oprimidos por razones culturales, los que no pueden esperar, pues su situación de explotación requiere respuestas normativas dramáticamente urgentes. Baste, a modo de ilustración, la inhumana subordinación que sufren las mujeres en muchas culturas. Okin (1999) ha criticado, con razón, que las reivindicaciones multiculturales pueden suponer (y de hecho suponen) vulneraciones graves e intolerables a la igualdad entre el hombre y la mujer. Lo que debe determinarse es si la apelación a la cultura es una justificación válida para no aplicar un catálogo de derechos básicos y, en términos más abstractos, si existen razones persuasivas para no distribuir con pretensiones de universalidad el valor de la autonomía. Si defendemos una posición multiculturalista nos encontraríamos en medio del dilema de considerar como válidas aquellas culturas –desgraciadamente demasiadas desde nuestra propia cosmovisión– que suponen la discriminación de la mujer o, en cambio, sostener normativamente la igualdad de la mujer. Pero en este último caso, apelaríamos a valores de moralidad crítica universales que no todas las versiones del multiculturalismo podrían justificar. ¿Se podrá superar esta paradoja? Creo que sí.

Si se concede que una cultura puede justificar la no aplicación de los derechos básicos a un grupo determinado – en el caso que nos ocupa, las mujeres– estaríamos dejándonos atrapar por lo que Benhabib denomina una *sociología reduccionista de la cultura* (BENHABIB, 2002, p. 4). En vez de eso, desde su interior una cultura nunca aparece como un todo homogéneo. Necesitamos sacudirnos de esa concepción estática y tosca de la cultura que compartiría el liberalismo, algunos multiculturalismos y, al parecer, también los autores. Al contrario, la única versión consistente del desafío cultural es tomarse en serio las consecuencias de asumir el carácter dinámico de las culturas. De no hacerlo, se petrificaría la cultura a costa de la autonomía de algunos de sus miembros impidiendo que éstos cuestionen su pertenencia a la cultura. La cultura dejaría de ser, como nos aseguran los propios autores multiculturalistas, permeable e influenciable externamente. Lo decisivo es que comprendidas de este modo las culturas, el lecho liberal sería lo suficiente cómodo y flexible para acoger el embate cultural y administrar el diálogo entre culturas satisfactoriamente. Habría llegado Teseo para hacerse cargo de Procusto.

REFERENCIAS

BAUMEISTER, Andrea. **Liberalism and the 'Politics of Difference'**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

BENHABIB, Seyla. **The Claims of Culture**. Equality and Diversity in the Global Era. Princeton University Press, 2002

LOEWE, Daniel; SCHWEMBER, Felipe Augier. ¿Tolerancia o autonomía? Dos utopías liberales de la sociedad: Kukathas y Kymlicka. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 111– 142.

OKIN, Susan Moller. **Is Multiculturalism Bad for Women?** Princeton: Princeton University Press, 1999.

PAREKH, Bhikhu. **Rethinking Multiculturalism**. Cultural Diversity and Political Theory. 2. ed. London: Palgrave MacMillan, 2006.

Recebido: 15/4/2020

Accito: 20/4/2020

HISTÓRIA DA CIÊNCIA, EPISTEMOLOGIA E DIALÉTICA

*Edson Pereira Silva*¹

*Fernanda Gonçalves Arcanjo*²

Resumo: Neste trabalho, são discutidas teses sobre a atividade científica, na sua realidade histórica concreta, fundamentando-se no racionalismo aplicado de Bachelard e no materialismo histórico-dialético de Marx e Engels. Para tanto, são definidos e analisados dois aspectos da atividade científica, chamados de aspectos epistemológico e ontológico. Neles são abordadas, respectivamente, as relações de tensionamento e dupla realização entre a ciência e o seu referencial (a realidade) e as relações materiais estabelecidas entre os elementos presentes na produção do conhecimento científico (linguagem, tradição, técnicas, condições socioeconômicas etc.), sempre se lançando mão de episódios ilustrativos da história da biologia. Em consequência, a realidade histórica concreta da ciência é definida como aquela de um movimento de contradições e sínteses, animado pela acumulação quantitativa e episódios de saltos qualitativos.

Palavras-chave: Materialismo histórico-dialético. Gaston Bachelard. Filosofia da Ciência. História da Biologia.

INTRODUÇÃO

O termo “epistemologia” (do grego: *episteme* - conhecimento - e *logos* - estudo) é reconhecido por apresentar utilização diversificada. Originalmente, foi concebido em oposição a *doxa*, que pode ser compreendida como

¹ Professor Associado, Instituto de Biologia, Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, RJ – Brasil. Laboratório de Genética Marinha e Evolução.  <https://orcid.org/0000-0002-3210-1127>. E-mail: edsonpereirasilva@id.uff.br.

² Doutoranda, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo (USP), Ribeirão Preto, SP – Brail.  <https://orcid.org/0000-0002-1190-9768>. E-mail: fgarcnjo@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.11.p149>



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

conjunto de opiniões ou crenças (AUDI, 1999, p. 243; 273). Entretanto, nenhum desses termos de origem grega possui uma definição rígida. Vários pensadores modernos, de diferentes tradições filosóficas, lançaram mão do termo “epistemologia”, para indagar sobre a natureza do conhecimento. Por exemplo, sabe-se que a palavra “epistemologia”, em inglês (*epistemology*), é sinônimo de algo semelhante à teoria do conhecimento. Esse significado anglo-saxônico para epistemologia tem origem nos trabalhos de Bertrand Russell (1872-1970) e na filosofia analítica (BRENNER, 2015).

A filosofia analítica, com forte influência do empirismo, nasce de uma insatisfação com a fundamentação metafísica da filosofia idealista que entendia que a ciência não poderia jamais alcançar as suas verdades fundamentais (DONNELLAN; STROLL, 2017). Russel, em oposição, lançou mão da matemática e da lógica, para propor uma fundamentação lógica da linguagem na filosofia, no intuito de que a análise filosófica alcançasse um patamar científico (RUSSELL, 1905). Para Russell, as formas válidas de conhecimento eram aquelas obtidas por um método científico empírico. A epistemologia foi definida, então, como o trabalho de análise da natureza do conhecimento, a partir de métodos formais, discutindo as noções de justificação, evidência, certeza, dúvida etc (KUKLA, 2015).

Por outro lado, no uso francês do termo (*épistémologie*), o significado de epistemologia é sinônimo de história e filosofia da ciência. Tal divergência é representada pela reconhecida oposição entre a tradição da filosofia analítica (que se desenvolveu principalmente na Inglaterra e, posteriormente, nos Estados Unidos) e a tradição da epistemologia histórica (*épistémologie historique*), a qual foi de grande influência na Europa continental (LECOURT, 2008, p. 51). Em contraste com a abordagem formal da filosofia analítica, a epistemologia histórica propôs uma reflexão filosófica sobre a ciência baseada em sua história, ou seja, fundamentada na história da prática dos cientistas (LECOURT, 1969; BRENNER, 2014). As origens da epistemologia histórica serão exploradas a seguir. Contudo, neste ponto, o importante é compreender que, enquanto a tradição da filosofia analítica lançou mão da lógica para a fundamentação do conhecimento científico, a epistemologia histórica propôs colocar a história em primeiro plano, para dali extrair uma compreensão mais factual sobre o desenvolvimento do conhecimento científico.

Porém, independentemente dessa descontinuidade de significado (e de outras variações de uso), o termo “epistemologia” sempre diz respeito a um metaconhecimento. Isso quer dizer que o exercício da epistemologia

produz um conhecimento que é de segunda ordem, pois pretende conhecer/compreender atividades epistêmicas de primeira ordem (como, por exemplo, a ciência). Este será, em suma, o sentido usado neste trabalho.

No século XX, popularizaram-se algumas teorias em epistemologia (no sentido aqui tomado) que tentavam lidar, direta ou indiretamente, com as revoluções relativística e quântica na física, com a geometria não-euclidiana, com a química quântica etc. Um dos filósofos mais notáveis desse período foi Karl Popper (1902-1994). A epistemologia de Popper foi fortemente influenciada pelo Círculo de Viena (1922-1936). Adeptos da doutrina positivista e animados por uma rejeição à interpretação metafísica do conhecimento, os membros do Círculo de Viena assumiram que o conhecimento científico era o único dotado de significado e se empenharam na formulação de um critério de demarcação para o conhecimento científico fundamentado na lógica clássica. No manifesto do Círculo de Viena, Rudolf Carnap (1891-1970) e seus colegas propuseram o critério da verificabilidade, afirmando que enunciados científicos deveriam ter uma comprovação ou verificação baseada na observação ou experimentação (HAHN *et al.*, 1986 [1929]).

Alguns enxergam em Popper um opositor do positivismo lógico do Círculo de Viena, outros veem sua teoria apenas como uma reforma deste (NARANIECKI, 2010). Sua epistemologia³, também conhecida como falsificacionismo, apresenta, ainda, um critério racional de demarcação para a ciência. No entanto, Popper (1975, p. 75) rejeitou o critério da verificabilidade, assumindo que “[...] todo o nosso conhecimento é impregnado de teoria, inclusive nossas observações.” De acordo com Silveira (1996), Popper entendia que não haveria caminho estritamente lógico que levasse à formulação de novas teorias e, mais que isso, não seria papel da filosofia da ciência entender em que condições o cientista formulou a teoria, apenas compreender, por meios

³ É comum ver a teoria popperiana descrita como uma “filosofia da ciência” e não tanto como uma “epistemologia”. Isso está, em muito, relacionado com o manifesto do Círculo de Viena, o qual, como pontua Brenner (2002), proclamou a fundação de uma nova disciplina, com um novo modo de reflexão sobre a ciência e, portanto, rompeu com a tradicional teoria do conhecimento. A partir de então, as teorias da linhagem da filosofia analítica voltadas para problemáticas em ciência, como aquela de Popper, passaram a ser especificadas como concernentes a um campo chamado “filosofia da ciência”. Somado a isso, na segunda metade do século XX, as ideias positivistas começaram a entrar em decadência e o termo “epistemologia”, como teoria do conhecimento, passou a dizer respeito à análise dos mais variados modos de conhecimento (não apenas o científico), de maneira que a “filosofia da ciência” se estabelecesse como campo de estudo paralelo àquele da epistemologia anglo-saxônica. Ainda assim, devido ao sentido assumido por epistemologia, neste trabalho, temos a liberdade de falar de uma epistemologia popperiana.

lógicos, como a inspiração “[...] veio a ser reconhecida como conhecimento.” (POPPER, 1985, p. 32).

Para Popper, o caráter científico de uma proposição seria reconhecido na medida em que tal proposição é vulnerável à sua própria refutação pelos dados empíricos e não na medida em que ela é verificável por eles. Ainda assim, a teoria popperiana, de modo semelhante ao manifesto do Círculo de Viena, define um método inteiramente pautado no papel da observação empírica, pelo qual o progresso científico pode estar assegurado. Essa teoria influenciou diretamente os trabalhos de outros importantes filósofos da ciência desse período, como Thomas Kuhn (1922-1996), autor de *A estrutura das revoluções científicas* (1998 [1962]); Imre Lakatos (1922-1974), que propôs uma reforma metodológica do falsificacionismo popperiano, e Paul Feyerabend (1924-1994), autor do polêmico e intransigente *Contra o método* (2007 [1975]).

Se, no início do século XX, a epistemologia, na Inglaterra e nos Estados Unidos, estava dominada pelos pressupostos da filosofia analítica, na Europa continental, o panorama era muito diferente. Nessa época, começava a surgir na França uma perspectiva epistemológica que pretendia assimilar os feitos do empreendimento científico moderno, através dos fatos históricos. A primeira menção a uma *épistémologie historique* ocorreu em 1907, nos trabalhos do filósofo francês Abel Rey (BRAUNSTEIN, 2012, p. 35). Rey (1873-1940) foi professor da disciplina História e Filosofia das Ciências na Universidade de Sorbonne e um dos grandes disseminadores da história da ciência, na França, tendo fundado o *Institut D'histoire des Sciences et des Techniques* (Instituto de História das Ciências e das Técnicas), em 1932 (CHIMISSO, 2008, p. 86).

Depois de sua morte, Gaston Bachelard (1884-1962), aluno de Rey, viria a sucedê-lo como diretor do Instituto. Bachelard, portanto, foi contemporâneo do Círculo de Viena e teve grande contato com o empirismo lógico. Todavia, embora compartilhasse de um descontentamento pela tradição metafísica da teoria do conhecimento, ele foi um grande crítico de concepções positivistas da ciência⁴ (BRENNER, 2015). Mais tarde, ele viria a

⁴ É importante atentar para o fato de que, embora Bachelard seja descrito como um dos grandes opositores da filosofia do empirismo lógico, a relação entre a epistemologia histórica e a filosofia da ciência anglo-saxônica não é de simples oposição. A epistemologia francesa é composta de muitos outros importantes pensadores anteriores e contemporâneos a Bachelard, tais como Auguste Comte (1798-1857), Henri Poincaré (1854-1912); Pierre Duhem (1861-1916) e Alexandre Koyré (1892-1964). Alguns destes aparecem como fortes influências para os filósofos da corrente da filosofia analítica. O conceito de convencionalismo proposto por Poincaré foi muito explorado por Rudolf Carnap (1891-1970) e outros dos membros do Círculo de Viena (BRENNER, 2002). O problema da dicotomia

ser reconhecido como responsável pela fundação da tradição da epistemologia histórica na França (LECOURT, 1969).

Mais do que uma rejeição ao positivismo, a teoria bachelardiana é inteiramente pautada numa crítica à noção ingênua de que o conhecimento científico é um reflexo do mundo real (LOPES, 1996). Ele entendia que era papel da filosofia da ciência de seu tempo superar a noção estabelecida pelos filósofos do século XIX de que o pensamento científico e crítico é sempre posterior à apreensão do real. Bachelard criticou a própria noção de que o investigador, em sua prática científica, acessa diretamente o mundo real. Segundo Bachelard, o trabalho do cientista com o mundo real é, em todas as suas etapas, mediado pela razão e sua ação sobre o mundo – as técnicas. Afinal, ele só pode agir sobre o mundo, se for, antes de tudo, instruído por teorias e equipado por instrumentos. Assim, os fenômenos descritos não devem ser reconhecidos como a realidade ela mesma, pois eles já são fruto da intervenção do cientista sobre o mundo.

Sua teoria do racionalismo aplicado é, ainda hoje, uma das mais expressivas marcas da lógica não aristotélica na epistemologia. Bachelard, assim como Popper, também influenciou o trabalho de uma série de outros filósofos, porém, diferentemente dos “discípulos” de Popper, estes aplicaram suas ideias a objetos de estudo diversos daquele de Bachelard. Um desses filósofos é Georges Canguilhem (1904-1995), que sucedeu Bachelard como diretor do *Institut D'histoire des Sciences et des Techniques* e foi o principal continuador da epistemologia histórica, na segunda metade do século XX, trabalhando especialmente com a história da biologia, da medicina e da psicologia. Outro é Louis Althusser (1918-1990), que discutiu uma filosofia da ciência marxista e se debruçou sobre a psicanálise (ALTHUSSER, 1985).

Entende-se que todo esse conjunto de modelos e ideias epistemológicas que emergiram no século XX estabeleceu uma nova maneira de entender e produzir história da ciência. No entanto, uma questão que essas teorias epistemológicas careceram de aprofundar foi o papel das determinantes sociais, no empreendimento científico. Popper, por exemplo, ignora a influência da sociedade na ciência, ao lançar mão de uma definição aristotélica

entre teoria e sua base empírica, discutido por Duhem, teve importante papel no desenvolvimento das teorias de Popper, Kuhn e Lakatos (CHIAPPIN; LEISTER, 2015). Portanto, a relação entre essas duas vertentes da epistemologia requer uma análise mais profunda, tal como pode ser encontrada nos trabalhos de Anastasio Brenner (2002, 2015). Tal análise, embora muito relevante, não será discutida neste texto, já que, não por acaso, nosso foco está nos muitos pontos em que essas duas tradições epistemológicas estiveram em posição de contradição.

para o problema da escolha de teorias. Kuhn, por outro lado, é o primeiro da vertente anglo-saxônica a apontar a insuficiência da explicação popperiana. Porém, embora ele defenda a relevância dos fatores psicológicos e sociológicos no desenvolvimento da ciência, não se preocupa em definir meios para uma investigação racional desses fatores. Bachelard reconhece, igualmente, as faces pouco objetivas do empreendimento científico, mas, deliberadamente, não se dedica a discutir esse problema.

Nesse sentido, nosso objetivo, neste trabalho, é desenvolver teses sobre as, chamadas aqui, condições concretas de produção do conhecimento científico, as quais pretendem incorporar ao estudo da epistemologia e da história da ciência a presença de elementos econômico-político-sociais no desenvolvimento da ciência. Para tanto, nossa discussão está fundamentada no materialismo histórico-dialético de Marx e Engels e, também no racionalismo aplicado de Bachelard. Os episódios que usaremos em apoio a essas teses são originários, principalmente, da história da biologia. Essa opção se deveu à relevância que essa área tem assumido entre as atividades científicas na contemporaneidade.

A primeira tese que propomos, neste texto, é uma definição de ciência a partir de dois aspectos, um de caráter epistemológico e outro de caráter ontológico. O aspecto epistemológico da ciência diz respeito, fundamentalmente, à relação entre o conhecimento científico e o seu referente, a realidade concreta. O aspecto ontológico da ciência concerne às relações entre os elementos concretos do empreendimento científico, tais como a tradição científica, a linguagem, as técnicas e o contexto socioeconômico – ou seja, refere-se aos elementos que constituem a história da ciência.

Em princípio, o aspecto epistemológico deveria ser entendido como originário do aspecto ontológico, uma vez que o último representa as causas materiais da ciência. No entanto, assumimos que a ciência em sua atividade concreta é, também, definida pela sua relação com a realidade. Dessa forma, elementos ontológicos e epistemológicos se relacionam em contínua ação recíproca. Nesse sentido, remetemos o leitor à fita de Moebius (ou Möbius), na qual, tendo sido determinado um momento, os lados podem ser definidos independentemente, todavia, na continuidade do movimento, são ambos o mesmo e os dois lados (Figura 1). Do mesmo modo, na continuidade da atividade científica, os aspectos ontológicos e epistemológicos representam uma unidade – tal unidade é a própria síntese de múltiplas determinações.

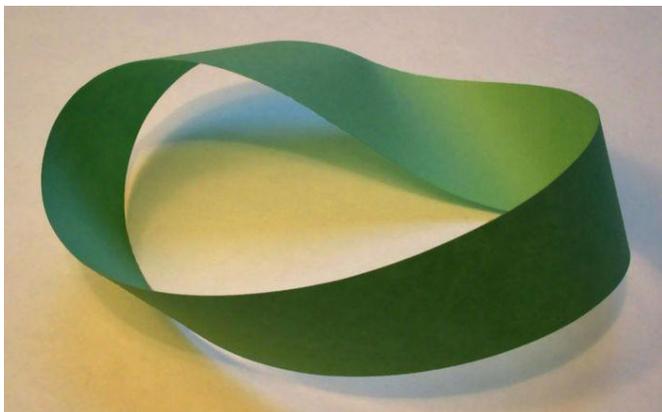


Figura 1 – Fita de Moebius

Fonte: Foto de David Benbennick. GNU Free Documentation License. Disponível em: “https://commons.wikimedia.org/wiki/File:M%C3%B6bius_strip.jpg”. Acesso em: 30 abr. 2018.

1 UMA VISADA DIALÉTICA

A palavra “dialética” tem origem na Grécia Antiga e é, geralmente, atribuída às ideias de Sócrates (471-399 a.C.) e Platão (428-347 a.C.). Nessa época, a palavra tinha sentido semelhante a “diálogo” e correspondia a um método de desenvolvimento de ideias em busca da verdade, por meio do debate, da contradição de argumentos (AUDI, 1999, p. 232-233). Hoje, no entanto, a palavra tem variadas conotações. Seu sentido mais convencional deriva, em primeiro lugar, dos trabalhos de Georg Hegel (1770-1831), que apresentava uma concepção idealista da dialética.

Para Hegel, a racionalidade é a própria realidade (a essência do ser) e, ao mesmo tempo, a realidade e, portanto, a razão são sempre historicamente produzidas. Esta é considerada uma das grandes novidades da teoria hegeliana. Entretanto, essa novidade é incompatível com a lógica clássica que assume a razão como estática e, portanto, não admite a identificação da razão com o devir histórico. Definir história como razão é negar a própria história, afirmando que as mudanças históricas são apenas aparentes, quando, na verdade, tudo permanece. Hegel superou tal paradoxo, ao pôr a história em primeiro plano e elaborar sua concepção de realidade sob a ótica de outra lógica, uma lógica dialética. Segundo a lógica dialética, o movimento é a regra e se dá a partir da contradição de ideias e sua superação, na forma de uma síntese. Ou seja,

nega-se a lógica formal e se estabelece uma lógica dialética, para a qual o motor do pensamento e, portanto, da história são as contradições e sínteses. Dessa forma, a história não é senão razão em realização (MARCONDES, 2008).

Os trabalhos de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) subverteram a dialética de Hegel a uma concepção materialista da história. A dialética marxista, assim como a hegeliana, caracteriza um movimento de produção de realidade. Contudo, para Marx, não é mais a ideia, a razão, o fundamento da realidade, mas sim as bases materiais da sociedade sobre as quais as ideias são, então, produzidas (MARX, 1974). Os elementos dessa base material que determinam o processo histórico da sociedade são as forças produtivas, os modos de produção e as relações de produção. A contradição primária gerada por esses elementos é a luta de classes, sendo esta o verdadeiro motor da história e, pois, da realidade (MARX, 2013 [1867]). Em suma, a dialética hegeliana e a marxista não concordam quanto à concepção de realidade. Enquanto Hegel defendeu que o racional é real e o real é racional (a máxima do idealismo), para Marx e Engels, a realidade material da luta de classes é que condiciona o pensamento, a razão. Nas palavras de Marx (2013 [1867], p. 129):

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem.

No entanto, Engels tomou a dialética como a realidade em si mesma: para ele, “[...] as leis da dialética atuavam numa natureza que existia objetivamente e independente da mente humana.” (MCLELLAN, 1979, p. 70). Enquanto isso, Marx a tomou mais como uma abordagem teórica para compreender a realidade. Em *O Capital*, Marx (1996 [1867], p.140) afirmou que sua pesquisa era destinada a “[...] captar detalhadamente a matéria, analisar suas várias formas de evolução e rastrear a sua conexão íntima. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento do real.” Nas palavras de Mcllellan (1979, p. 71):

[...] para Marx, qualquer tentativa de construir uma espécie de base objetiva para o estudo do processo histórico fora desse mesmo processo estava condenada ao insucesso, pois todo pensamento era social e sua significação somente seria apreendida através do estudo da sociedade.

Neste trabalho, muito mais em sintonia com o posicionamento de Marx, não tomamos a dialética como um meio para definir a realidade ela própria, mas sim como uma ferramenta epistemológica e historiográfica. Ou seja, utilizamos uma lógica dialética para discutir a natureza de um objeto cuja realidade já é de segunda ordem: o conhecimento científico (Tabela 1). O que segue, portanto, é uma proposta de interpretação do empreendimento científico e, assim, de um *modus operandi* para a história da ciência, a partir de dois aspectos denominados ontológico e epistemológico. A despeito do caráter dialético da relação entre esses dois aspectos (unidade na diversidade, dada a partir da ação recíproca e síntese de múltiplas determinações), eles serão definidos a seguir, separadamente.

Tabela 1 – Acredita-se que a ciência é uma atividade epistêmica de primeira ordem, pois ela produz conhecimento, em função da ação sobre a realidade. A ciência pretende compreender o real. Desse modo, a realidade do objeto da ciência é aquela de primeira ordem. Por consequência, a epistemologia deve ser entendida como uma atividade epistêmica de segunda ordem, pois ela pretende compreender a própria ciência. A ciência, nesse caso, passa a ocupar o lugar de objeto de estudo, o qual se pode dizer, então, ser de segunda ordem. Note-se que a terceira linha foi incluída, apenas, por motivo de ilustração.

	ATIVIDADE EPISTÊMICA	OBJETO DE ESTUDO
<i>Primeira Ordem</i>	Ciência	Realidade
Segunda Ordem	História da Ciência Epistemologia	Conhecimento científico
Terceira Ordem	História da Epistemologia	Conhecimento epistemológico

Fonte: Elaboração dos autores.

2 ASPECTO ONTOLÓGICO

Com relação ao aspecto ontológico da atividade científica, defendemos que ele diz respeito às relações materiais estabelecidas entre elementos presentes na produção do conhecimento, tais como a tradição científica do momento, a linguagem convencional, as técnicas científicas disponíveis, as problemáticas sociais presentes no momento histórico etc. Nesse ponto, é

preciso deixar claro que aquilo que estamos chamando de aspectos ontológicos da atividade científica tem sido, geralmente, reconhecido como elementos de caráter epistemológico pela filosofia da ciência (BACHELARD, 1983; KUHN, 1998 [1962]; HESSEN, 1999). Subvertemos essa terminologia, neste texto, por considerarmos que a realidade concreta do conhecimento científico – objeto de estudo da epistemologia e da história da ciência – já é de segunda ordem. Dessa maneira, elementos de natureza epistemológica podem ser compreendidos como elementos ontológicos de um conhecimento de segunda ordem.

O aspecto ontológico da ciência concerne, portanto, ao desenvolvimento material da ciência. Primeiramente, defendemos que esse desenvolvimento é construído através de embates científicos. Em oposição a visões continuístas, tanto na história da ciência quanto na filosofia da ciência, que apresentam as teorias científicas sendo substituídas por outras melhores numa reta do tempo (AGASSI, 1973; POPPER, 1982; DUHEM, 1991 [1954]), acreditamos que a ciência se constrói concretamente, através de suas contradições. Olhando, por exemplo, para o intervalo entre séculos XVII e XIX da história da biologia, podemos reconhecer um importante exemplo dessas contradições, na discussão sobre o problema da origem da vida.

A princípio, a contradição primária relacionada ao problema da origem da vida era aquela entre uma visão mecanicista da natureza (assumindo que todo organismo vivo é regido apenas por leis físicas e funciona de maneira análoga às máquinas) e uma gama de concepções antagônicas que pressupunham que o ser vivo não poderia ser reduzido a uma máquina, tendo como principal argumento a autonomia (o ser vivo pode se autoproduzir e se autossustentar, enquanto as máquinas dependem do homem). Ao longo do século XVIII, o argumento da autonomia do ser vivo prevaleceu, mas logo se instaurou uma nova pergunta: qual a relação entre o vivo e o não vivo?

Assim, a partir da superação da contradição anterior (mecanicismo x não-mecanicismo), foi instaurada uma nova contradição entre a abiogênese (concepção, também conhecida como geração espontânea, que prevê que a vida pode ser originada, em primeira instância, da matéria bruta, ou seja, prevê uma continuidade entre o vivo e o não vivo) e a biogênese (concepção de que a vida tem origem apenas na vida pré-existente, assumindo que há uma descontinuidade entre a história do vivo e do não vivo). Do mesmo modo, a superação dessa nova contradição fez surgir novas questões e contradições (como, por exemplo, se a origem da vida teria base molecular em compostos

proteicos X compostos de ácidos nucleicos), as quais mantiveram em movimento a compreensão do fenômeno da vida até a atualidade (ANDRADE; SILVA, 2011).

Para compreendermos a realidade concreta de uma ciência, porém, não basta enumerar as contradições em sua história. É necessário, ainda, buscar quais as determinantes dessas contradições, quais as razões de sua emergência e de sua eventual superação. Somente assim se torna possível compreender o movimento da ciência, na história. Tomando como exemplo a contradição que se sucedeu na história natural, ao longo dos séculos XVIII e XIX, entre o fixismo (noção de que as espécies são imutáveis) e o transformismo (perspectiva que prevê a modificação das espécies ao longo do tempo), é possível identificarmos uma série de elementos que definiram a sua história.

Na Grécia antiga, Platão e Aristóteles defendiam que a forma das espécies era fixa, em contraposição a outros pensadores gregos, como o filósofo Empédocles, que defendia a vida como originária da matéria inanimada, sem a pressuposição de que a estrutura dos seres vivos fosse mantida através de muitas gerações (BOWLER, 2010). No entanto, essa questão foi eventualmente suprimida pela visão de mundo cristã. Amplamente defendido pela Igreja Católica, o fixismo foi a perspectiva dominante principalmente entre os séculos XVI e XVIII, período marcado pelas interpretações literais da história bíblica, na qual consta que Deus teria criado a natureza e todos os seus elementos em perfeita harmonia, os quais permaneceriam imutáveis ao longo do tempo.

Contudo, entre os séculos XV e XVII, foram levadas a cabo as grandes navegações, período que ficou conhecido como a Era dos Descobrimentos. O contato com novos continentes foi mostrando, aos poucos, que a quantidade de espécies prevista pelas descrições fixistas da natureza era uma subestimativa em relação à realidade. Juntamente, os estudos de fósseis, que já eram comuns nesse período, forneciam cada vez mais evidências da existência de diversas espécies já extintas, algumas das quais, inclusive, exibiam memorável semelhança com espécies vivas. Essas evidências biológicas começaram a enfraquecer o argumento fixista. Somada a isso, na geologia, uma nova linha de argumentação defendia que os continentes estavam em movimento contínuo. Desse modo, o fixismo, que queria manter a imutabilidade das espécies, enfrentava problemas para manter a estabilidade da Terra onde elas viviam. Uma natureza de caráter tão mutável não correspondia, certamente, à noção de perfeição, especialmente junto a espécies fixas (DARWIN, 1859; NOLA, 2013).

A produção dessas ideias acontecia estimulada por avanços tecnológicos, tais quais navios que empreendiam as grandes navegações; técnicas de coleta de espécimes vivos e de escavação, datação e conservação de fósseis que mudavam a biodiversidade conhecida e novos equipamentos para o registro das mudanças geológicas. Ao mesmo tempo, os embates teóricos se davam no terreno movediço de revoluções sociais e políticas, como a reforma protestante, que teve início no século XVI, e o iluminismo, com seus pensadores materialistas criticando a criação divina e ridicularizando a existência de uma alma (BOWLER, 2001). Foi nesse cenário que uma série de teorias transformistas, como as do Comte de Buffon (1707-1788), Erasmus Darwin (1731-1802), Robert Chambers (1802-1871) e Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), começaram a desenhar a contradição fixismo x transformismo como contradição primária da história natural. Tal contradição começaria a ser superada apenas no século XIX, através da publicação de *A origem das espécies*, de Charles Darwin (SILVA, 2001).

Este é apenas um pequeno resumo de um longo e muito mais complexo período da história da biologia.⁵ Não nos cabe aqui entrar em maiores detalhes, mas, para os fins de nossa discussão, é interessante lembrar, também, que essa contradição entre fixismo e transformismo surgiu no período no qual sucedeu uma importante transição social: a passagem do feudalismo para o capitalismo. A organização social da Idade Média concentrava poder e dinheiro entre determinadas famílias, que se mantinham nessa posição, através do argumento do direito divino legitimado pelo clero.

Na sociedade aristocrata feudal, portanto, não havia possibilidade de mobilidade entre classes sociais. A crise do feudalismo mudou, paulatinamente, esse cenário. Com o surgimento do comércio e da moeda, com o desenvolvimento dos burgos e das cidades e o avanço das cruzadas (isso tudo entre os séculos IX e XIV) e, por fim, com as revoluções inglesa (meados do século XVII) e francesa (final do século XVIII), o feudalismo, o absolutismo e a aristocracia deram lugar ao capitalismo, e o monopólio de poder passou para as mãos da burguesia, a classe revolucionária (ENGELS; MARX, 2014 [1848]; MARX; ENGELS, 2007 [1932]).

A detenção dos meios de produção passava das mãos de uma classe, que defendia o direito divino da sua propriedade, para as mãos de outra, a qual justificava a sua propriedade pela acumulação do capital. A ascensão

⁵ Para mais informações, ver o artigo “A short history of evolutionary theory” (SILVA, 2001) e o livro *The growth of biological thought* (MAYR, 1982).

e o declínio econômico-social do indivíduo seriam definidos pelo trabalho e pelo mérito. Em suma, houve uma grande mudança de racionalização da sociedade. Antes, no feudalismo, a regra era a estabilidade, garantida por sua determinação divina. Agora, a sociedade era mutável, cambiante. Nesse sentido, é possível pensar que a emergência da possibilidade concreta de mudança dentro da sociedade tenha permitido o surgimento de argumentos científicos pautados na noção de mudança, como o transformismo dentro da história natural, questionando o dogma fixista-criacionista há tanto tempo estabelecido na comunidade científica.

De qualquer modo, a hipótese que defendemos aqui é que, para compreender a realidade concreta de uma ciência, é necessário compreender o movimento concreto da história, que envolve, além de contradições teóricas, o estado presente das técnicas e as influências políticas, econômicas e culturais do momento. Em suma, o empreendimento científico se faz em um espaço de múltiplas determinações, dentre as quais ele próprio é uma das forçantes.

No entanto, é importante compreender que esses elementos (teoria, técnica, linguagem e demais determinantes sociais objetivas), que repetidamente ressaltamos, constituem

[...] uma abstração, mas uma abstração razoável na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição. Entretanto, esse universal, ou o comum isolado por comparação, é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações (MARX, 2011 [1857/58], p. 41).

Um bom exemplo de como essa múltipla articulação tem sido trabalhada, na história da biologia, são os trabalhos de Allen (2000, 2014) sobre a história da genética. Allen pontuou diversos aspectos, até então não explorados pela literatura, que influenciaram na redescoberta dos trabalhos de Mendel e no nascimento e estabelecimento da genética clássica, ao longo da primeira metade do século XX. Entre esses aspectos, podem ser destacados o papel da filosofia materialista mecanicista na ciência e, em particular, na biologia, o movimento de profissionalização dessa ciência e, ainda, o impacto que a urbanização e a industrialização da agricultura, nos Estados Unidos e na Inglaterra, tiveram sobre o aporte de recursos para as pesquisas na recém-estabelecida área da genética.

Dessa forma, se no empreendimento da análise epistemológica as abstrações são possíveis e, inclusive, necessárias, é papel fundamental da história da ciência o reconhecimento das forças históricas concretas. Nessa linha, afirmou Marx (2011 [1857/58], p. 44), sobre a produção: “[...] as assim chamadas condições universais [...] nada mais são do que esses momentos abstratos, com os quais nenhum estágio histórico efetivo [...] pode ser compreendido.” Por conseguinte, o aspecto ontológico da atividade científica, enquanto fundado na história da ciência, trata do movimento concreto da atividade científica, que só pode ser compreendido através da análise meticulosa da relação dialética entre seus múltiplos elementos em ação recíproca que provocam, dependendo do ponto de análise, a unidade da diversidade ou a diversidade da unidade.

3 ASPECTO EPISTEMOLÓGICO

O aspecto ontológico definiu a ciência em relação às suas condições concretas de produção. Já o aspecto epistemológico, o qual discutiremos aqui, pretende definir a ciência em relação ao seu referencial, que, no caso, é a realidade concreta. Ou seja, o aspecto epistemológico se refere às relações de primeira ordem da atividade científica.

Em primeiro lugar, assumimos que a relação do conhecimento científico com o seu referencial é de tensionamento e não de aproximação. Como defendido anteriormente, acreditamos que o conhecimento científico é resultado de um processo de síntese, síntese de determinações teóricas e intelectuais em relação de ação recíproca com as técnicas disponíveis, a linguagem e o contexto político e socioeconômico. Tal síntese pode ser compreendida, sob o aspecto epistemológico, como um processo de ascensão de conceitos mais simples e abstratos rumo a uma totalidade, que é a reprodução da realidade concreta, por meio do pensamento (MARX, 2011 [1857/58]). Dizer que o conhecimento científico é uma reprodução racional da realidade significa dizer que o pensamento produz de novo a realidade. Ou seja, assumimos que o conhecimento científico é o pensamento que, através da síntese de múltiplas determinações, produz uma nova realidade em relação de tensão dialética com a realidade concreta.

Consequentemente, assumimos que o conhecimento científico é, por excelência, não representativo. Isto é, acreditamos que a ciência produz informação na tensão com a realidade concreta sem, obrigatoriamente,

representá-la. Deve estar claro que essa nova realidade, estruturada pela atividade racional do cientista, possui, como contraparte real, uma dada totalidade material existente. Portanto, não se trata de um retorno à dialética hegeliana, segundo a qual a existência dada é pura abstração. A consequência dessa perspectiva, na verdade, é que toda e qualquer forma ingênua de empirismo é descartada, pois entendemos que não é a experiência ou o contato direto com o real que permite a racionalização científica, mas sim que experiência e razão estão inextricavelmente ligadas. Nas palavras de Marx (2011 [1857/58], p. 54): “O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida.”

Se nosso ponto de vista está pautado, por um lado, no conceito de concreto de pensamento de Marx, por outro lado, ele está pautado no conceito de fenomenotécnica proposto por Bachelard, entre as décadas de 1920 e 1930. Segundo Bachelard, na observação da realidade, as dimensões teóricas e técnicas são indissociáveis. Ou seja, nenhum fenômeno em ciência é observado sem o auxílio de uma teoria e a sua contraparte material, a técnica. Bachelard quer dizer que todas as observações em ciência são, na realidade, recriações a partir de outro registro, aquele da conjunção entre fenômeno e técnica científica. A técnica deve reformular e reconstituir a experiência imediata. Portanto, todo dado já é em si mesmo um resultado (BACHELARD, 1978, 1983).

Como se pode notar, tanto o concreto de pensamento de Marx quanto a fenomenotécnica de Bachelard radicalizam o problema da relação entre conhecimento científico e realidade, uma vez que supõem que não existem observações em ciência que não sejam construções do pensamento. Nesse sentido, o fenômeno, na ciência, não pode mais ser entendido em sua acepção comum. Ele não é mais um dado, nem fruto da observação. Muito pelo contrário, ele representa uma nova realidade que não aquela do senso comum, do contato sensível.

Há, todavia, uma diferença crucial entre os pontos de vista de Marx e Bachelard. Bachelard define a ciência a partir de duas determinantes apenas: teoria e técnica. Este trabalho, enquanto pautado na teoria de Marx, não relativiza o lugar da teoria e da técnica, mas as põe em relação de ação recíproca com quantas outras determinantes puderem estar influenciando o desenvolvimento de determinado conhecimento, em especial as determinantes de caráter social. Pois, como pontua Marx (2011 [1857/58], p. 55) em sua

definição de concreto de pensamento, “[...] também no método teórico o sujeito, a sociedade, tem de estar continuamente presente como pressuposto da representação.”

Porém, independentemente dessa diferença, a consequência de ambos os postulados de Marx e Bachelard é que o trabalho da ciência se dá em um mundo outro que não aquele da realidade empírica, mas numa construção racional da realidade. Bachelard, trabalhando especificamente com a história da física e da química, deu a essa construção racional do cientista o nome de real científico – um universo no qual, de fato, se origina o conhecimento científico, no qual os fenômenos científicos ganham existência. Marx (2011 [1857/58], p. 54-55), ainda que não tratando diretamente do empreendimento científico, deixou margem para essa conclusão, ao definir o concreto de pensamento como “[...] o modo do pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo.” Também ao afirmar que “[...] o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem” (MARX, 2013 [1867], p. 129), ele parece aludir a um processo no qual é produzido, justamente, aquilo que Bachelard chamou de real científico. Nesse sentido, a nossa proposta é entender a atividade científica como trabalho (categoria central da teoria marxiana) que produz os meios teóricos e técnicos, abstratos e concretos, para o enfrentamento da realidade. O trabalho racional do cientista está, portanto, fundado na concretude e, ao mesmo tempo, produz concretude.

Diferente do fenômeno que carrega em si a história e a contingência do movimento do real, o objeto científico é encarado na epistemologia bachelardiana como uma construção teórica que permite ao cientista alcançar o fenômeno e atuar sobre ele. O objeto, que deixa de ser coisa, se torna, por conseguinte, a expressão mais clara do conceito marxista de concreto de pensamento: “[...] um produto da cabeça pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível.” (MARX, 2011 [1857/58], p. 55). O exemplo que Bachelard usa para ilustrar seu ponto de vista é o modelo atômico da microfísica do século XX. O átomo, de fato, não existe e nunca teve de existir. Ele foi, quando proposto (e pode continuar sendo assim), apenas uma suposição teórica que servia ao físico como uma âncora que conferia sentido ao movimento, de outro modo incognoscível, do fenômeno da eletricidade.

O ponto a ser defendido, portanto, é que não é possível assumir que o objeto/concreto de pensamento, tal como uma âncora racional – produto da ação do cientista sobre o mundo –, seja qualquer coisa efetivamente parecida com o movimento do real existente. Há, entre eles, um hiato, uma interrupção

de continuidade fundamental que se dá pelas limitações constitutivas da relação entre o sujeito e o mundo. Assim, a existência empírica do objeto científico – a observação e a experiência sensível – não pode ser entendida senão como uma ilusão: o objeto não tem mais significado por si mesmo, não tem propósito quando está isolado. Ele está, pois, sempre associado a uma hipótese científica. A hipótese que, antes, era entendida como a maneira do cientista expressar a experiência que veio ao seu encontro, passa a constituir o próprio sentido do fenômeno. Nas palavras de Bachelard (1983, p.17):

No século XIX tomavam-se as hipóteses científicas como organizações esquemáticas ou mesmo pedagógicas. Gostava-se de insistir em que elas eram simples meios de expressão. Acreditava-se que a ciência era real por seus objetos, e hipotética pelas ligações estabelecidas entre os objetos. [...] O novo físico inverteu, pois, a perspectiva [...]. Agora os objetos é que são representados por metáforas; é sua organização que representa o papel de realidade. Em outras palavras, o hipotético agora é o nosso fenômeno.

A fenomenotécnica é, portanto, uma engenharia racional do cientista por meios teóricos e técnicos, para a construção de uma hipótese e/ou um objeto que vai possibilitar a realização do fenômeno. É, assim, o *modus operandi* da ciência, destituindo dela sua função de reprodutora da realidade e passando a enxergá-la como produtora de realidade.

É possível, por exemplo, visualizar essa situação no sistema experimental da teoria mendeliana. Era pressuposto teórico dos experimentos de Mendel que eles partissem de linhagens purificadas de caracteres discretos definidos *a priori* (ervilhas lisas x rugosas; ervilhas verdes x amarelas etc.). Para tal, Mendel procedeu, no seu jardim, ao endocruzamento de espécimes coletados na natureza, até que se chegasse às linhagens puras que lhe interessavam, tendo o cuidado de excluir todo e qualquer polinizador natural do seu sistema experimental. Controladas as variáveis indesejadas, Mendel iniciou o cruzamento entre suas linhagens puras e obteve, na primeira geração, 100% de um dos fenótipos trabalhados, na segunda geração obteve 75% de um caráter e 25% do outro. Repetindo o experimento, ele encontrou seguidas vezes resultados que corroboravam a proporção 3/1 dos caracteres estudados. Dos resultados encontrados no seu jardim, ele procedeu à sua conclusão teórica: a herança de tais caracteres se dava a partir de fatores hereditários, os quais, no indivíduo, se encontravam em dupla dose e, durante a formação dos gametas na reprodução sexuada, se segregavam independentemente (MENDEL, 1966 [1866]).

Temos como primeiro ponto a ser defendido que a “realidade” com a qual Mendel trabalhou era, de fato, uma construção cuidadosa com o objetivo de responder a uma pergunta bem definida: como tais caracteres atravessavam as gerações? Não existiriam, sem a intervenção racional de Mendel, linhagens puras de ervilhas-de-cheiro ou jardins isolados de polinizadores. No entanto, esses elementos não deixaram de ser reais, estavam concretamente no mundo. Portanto, o real com o qual Mendel trabalhou era um racional no mundo, mas, ao mesmo tempo, um real agindo sobre a razão. Esta alça real-racional-real (ou racional-real-racional) é a representação da relação de tensionamento entre conhecimento e realidade e que foi aqui metaforizado pela fita de Moebius da Figura 1.

O segundo ponto que defendemos é que a conclusão teórica de Mendel não estava dada automaticamente pelos seus resultados (enredos fenomênicos), todavia, decorreu de uma interpretação teórica particular (enredo explicativo) desses resultados. O melhor exemplo disso é que, curiosamente, Charles Darwin realizou experimentos similares aos de Mendel, encontrou resultados semelhantes à proporção 3/1 e chegou a conclusões inteiramente diferentes.⁶ Ou seja, os fatores hereditários de Mendel foram, em si, uma construção teórica racional.

Segue de tudo que foi dito que, a despeito da sua não representatividade, o conhecimento científico e seu referente estão articulados numa relação dialética (de tensionamento). Ao contrário de assumir que não há relação entre ciência e realidade, assume-se que a relação entre conhecimento científico e realidade é de dupla realização. “Cada um deles não apenas é imediatamente o outro, nem tampouco apenas o medeia, mas cada qual cria o outro à medida que se realiza.” (MARX, 2011 [1857/58], p. 48). Ou seja, a realidade produz conhecimento. na mesma medida em que o conhecimento produz realidade. O real se realiza na razão. na mesma medida em que a razão se realiza no real.

Por fim, é interessante esclarecer que não submetemos o aspecto epistemológico ao aspecto ontológico, pois entendemos que essa relação entre

⁶ Darwin, autor de *A origem das espécies*, não se debruçou apenas sobre o problema da transformação dos seres vivos, ao longo do tempo, mas também sobre o problema de herança. Menos conhecida do que sua teoria evolutiva, Darwin publicou, em 1868 (três anos depois da publicação dos trabalhos de Mendel com ervilhas de cheiro), sua teoria da pangênese, para explicar a herança, baseada em noções como a herança dos caracteres adquiridos (DARWIN, 1868). Seus pressupostos teóricos, radicalmente diferentes daqueles de Mendel, permitiram que ambos tivessem conclusões inteiramente diferentes a respeito de um mesmo fenômeno (MAYR, 1982, p. 23; BIZZO; EL-HANI, 2009; ARCANJO; SILVA, 2017).

conhecimento científico e realidade também afeta, dialeticamente, as relações materiais definidas pelo aspecto ontológico, movimento por nós representado pela fita de Möbius. Queremos dizer, com isso, que a atividade científica, ainda que materialmente determinada, é dotada de uma liberdade que surge principalmente em momentos de crise (na definição de Kuhn, em *A estrutura das revoluções científicas*), nos quais é possível questionar o sentido “imposto” à realidade e se abrem brechas para um pensamento que não obedece à lógica (teórica, técnica, linguística) vigente.

4 DESENVOLVIMENTO EM ESPIRAL

O empreendimento científico, como o caracterizamos até aqui, expôs um caráter intrinsecamente plural. Não só ele se dá no movimento concreto da história que envolve contradições teóricas, as técnicas, as influências políticas, econômicas e culturais do momento, mas, igualmente, está pautado numa relação dialética com seu referente, a realidade. Nessa perspectiva, há mais uma característica do empreendimento científico que emerge sob a ótica de uma epistemologia histórico-dialética, característica essa que deriva de uma das leis mais centrais da lógica dialética, a lei da passagem das acumulações quantitativas em transformações qualitativas.

Como já foi discutido, uma contradição científica é, necessariamente, sucedida por sua superação, a qual traz consigo as sementes de uma nova contradição. Acreditamos que, na passagem de uma contradição para outra, mediada pelo processo de superação (ou síntese), ocorre uma transformação de quantidade em qualidade, que acarreta uma incomensurabilidade entre os dois momentos (salto qualitativo, porque essa passagem produz uma ruptura qualitativa marcada por novos pressupostos teóricos, linguagem diferenciada, novas técnicas etc. Desse modo, a contradição anterior não faz mais sentido, se não quando aproximada pelo panorama histórico-social anterior.

Sob a perspectiva do aspecto epistemológico da ciência, o qual prevê o real científico como um recorte racionalmente organizado da realidade, no momento em que se dá a superação da contradição que move uma determinada comunidade científica, acontece uma mudança das bordas do recorte do mundo que é estudado. Isso ocasiona a alteração de toda a racionalização que norteava a atividade científica daquele campo, no momento anterior. Não mudam apenas as respostas, mas, também, as perguntas. Os problemas

antes perseguidos são superados, de maneira a sequer fazer sentido nesse novo contexto.

Entretanto, é fundamental reconhecermos que o salto qualitativo não representa incoerência e desordem na atividade científica. A ruptura ocasionada não é senão resultado de um processo contínuo de acúmulo quantitativo da pesquisa científica que se desenvolve dentro de uma contradição. Assim, a mudança de racionalização à qual aludimos não incorre em um irracionalismo da atividade científica, pois, a despeito da ruptura proporcionada pelo salto, ainda é possível traçar os fenômenos de uma e outra tradição científica, em continuidade dialética. Em suma, há avanço na atividade científica e ele é marcado, ao mesmo tempo, por continuidade e descontinuidade. E quanto ao progresso? No momento em que assumimos tal perspectiva rupturista, o referencial deixa de ser uma realidade absoluta. Sem um referencial desta ordem, a ideia de progresso perde seu valor. Ou seja, se não há uma verdade bem definida em direção da qual a ciência possa caminhar, o problema do desenvolvimento científico deixa de ser uma questão de essência para ser um problema materialista da realidade histórica concreta, que se define pela organização da produção e as relações de produção daí decorrentes, com todos os seus problemas, teorias, interesses e forma de ver e organizar a realidade.

Notemos que, sob a presente perspectiva histórico-epistemológica, ainda é possível falar de progresso e melhora, mas isso depende de se estabelecer um referencial concreto particular. O conceito de progresso passa, então, a ser definido de maneira materialista pela história concreta das relações de produção da sociedade, na qual a ciência, teoria ou conceito específico estão inseridos. Voltando à questão da contradição entre fixismo x transformismo, se tomarmos, por exemplo, a visão materialista do mundo como referencial, veremos na teoria evolutiva de Lamarck um inequívoco progresso em relação às teorias fixistas e cristãs, uma vez que Lamarck propõe o primeiro sistema explicativo mecanicista para a transformação das espécies, sem lançar mão de explicações divinas ou sobrenaturais. Incluindo, ainda nessa análise e sob o mesmo referencial, a teoria evolutiva darwiniana, há de reconhecermos um novo progresso, já em relação à teoria lamarckista.

Embora Lamarck tenha proposto uma teoria, em si, materialista, ela ainda estava sob forte influência de noções metafísicas, como progresso (no absoluto) e perfeição da natureza. Darwin, por outro lado, desenvolve uma perspectiva materialista da variação (base da biodiversidade e do processo de transformação), na qual não existe um centro (essência ou tipo) de comparação

para os variantes observados. Dessa forma, a variação interindividual passa a ser a realidade das populações naturais. A origem dessa variação, embora não claramente definida, está pautada na noção de acaso. A teoria darwiniana, apoiada pela variação aleatória associada à força de seleção natural, definiu o processo de especiação como um processo de transformação de variação intrapopulacional em variação interpopulacional, definindo a origem das espécies na sua completa materialidade.

Logo, fica claro que, se definirmos um referencial *a posteriori*, é possível caricaturar relações de progresso entre conceitos, hipóteses e teorias científicas. Mas, sob a ótica de uma epistemologia materialista histórico-dialética, baseada no movimento produzido por contradições e sínteses, não faz nenhum sentido enxergar a história da ciência através de um processo contínuo de substituição de teorias, pautado em progresso. Isso não significa incorporar qualquer elemento de irracionalidade sobre o empreendimento científico, pois é claro que o cientista, em sua prática, atinge em alguma medida as relações que definem o fenômeno em sua realidade material.

Porém, essa “alguma medida” é exatamente isso: indefinida. Não há critérios absolutos que reflitam uma aproximação à realidade na prática científica. Sob a ótica de uma lógica dialética, a única regra é a da mudança, do movimento. E não se trata ainda, de modo algum, de um movimento circular, mas sim um movimento em espiral animado pelos episódios de salto qualitativo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho, assumimos certa indissociabilidade entre história da ciência e epistemologia, defendendo uma proposta para a compreensão da ciência e sua história que se estrutura em algumas teses. Em primeiro lugar, aquela da compreensão da atividade científica, a partir de dois aspectos, um que diz respeito às relações materiais que a constituem (o qual, portanto, foi chamado de aspecto ontológico) e o outro, que concerne à relação com seu referente (e, pois, chamado de aspecto epistemológico). Assim, é o papel da história da ciência (re)construir essas relações, que só podem ser assim separadas numa investida didática como a apresentada neste trabalho, pois em seu movimento real formam uma unidade.

Em segundo lugar, a noção de múltiplas determinações do conhecimento científico, o que se relaciona em grande medida ao aspecto ontológico da ciência, uma vez que afirma que os seus elementos concretos estão todos em relação de ação recíproca. Contudo, associa-se também ao aspecto epistemológico, já que é evidente que o real científico é inseparável da técnica, que é inseparável das relações de produção presentes na sociedade em um dado momento. Assim, o movimento se dá sempre na base de contradições que representam determinados contextos históricos e sínteses que representam rupturas. O que se tem, por conseguinte, é a caracterização da atividade científica como uma unidade na diversidade.

Em terceiro lugar está o conceito de dupla-realização entre conhecimento e realidade, que, baseado no pressuposto da não-representatividade do conhecimento científico, assume que há uma relação de tensionamento entre razão e real. O que defendemos aqui é que a realidade produz conhecimento, pois os componentes do fenômeno científico e os componentes da técnica científica estão concretamente no mundo, mas conhecimento também produz realidade, visto que tanto o fenômeno quanto a técnica só se constituem como tais enquanto produtos de um racional agindo sobre o mundo.

Por último, tem-se a noção de desenvolvimento em espiral. A despeito da aparente continuidade de uma linha em espiral – apesar da aparente continuidade daquilo que chamamos de acumulação quantitativa – o desenvolvimento da ciência é marcado, sobretudo, pelo corte, pela ruptura. Seu desenho em espiral é definido nos momentos de salto qualitativo, ou seja, pelos episódios de superação da contradição primária.

Desse modo, a proposta materialista histórico-dialética, defendida neste trabalho como uma nova visada para o empreendimento científico, rompe com o referencial de verdade, incorpora as condicionantes sociais à atividade científica, porém, não rejeita suas bases racionais. Caracteriza o desenvolvimento científico como avanço, abarcando, ao mesmo tempo, continuidade e descontinuidade. Assim, o que nós propusemos aqui foi uma caracterização da história da ciência como o movimento dos elementos concretos da ciência, através de contradições e sínteses, um movimento em espiral construído em rupturas.

SILVA, E. P.; ARCANJO, F. G. History of science, epistemology and dialects. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 149-174, Abr./Jun, 2021.

Abstract: This work discusses theses on scientific activity in their concrete historical reality based on the applied rationalism of Bachelard and the historical-dialectical materialism of Marx and Engels. For that, two aspects of scientific activity, called epistemological and ontological aspects, are defined and analyzed. They discuss, on the one hand, the tension and double realization relations between science and its referential (reality) and, on the other, the material relations established between the elements present in the production of scientific knowledge (language, tradition, techniques, socioeconomic conditions etc.), always using illustrative examples of the history of biology. Consequently, the concrete historical reality of science is defined as that of a movement of contradictions and syntheses, animated by quantitative accumulation and episodes of qualitative leaps.

Keywords: Historical-dialectical materialism. Gaston Bachelard. Philosophy of Science. History of Biology.

REFERÊNCIAS

- AGASSI, J. Continuity and discontinuity in the history of science. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, v. 34, n. 4, out./dez. 1973, p. 609-626.
- ALLEN, G. E. The reception of mendelism in the United States, 1900-1930. **Comptes Rendus de l'Academie des Sciences: sciences de la vie**, Paris, v. 323, n. 12, dez. 2000, p. 1081-1088.
- ALLEN, G. E. Origins of the classical gene concept, 1900–1950: genetics, mechanistic, philosophy and the capitalization of agriculture. **Perspectives in Biology and Medicine**, Cambridge, v. 57, n. 1, jan./mar. 2014, p. 8-39.
- ALTHUSSER, L. **Freud e Lacan. Marx e Freud**. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- ANDRADE, L. A. B.; SILVA, E. P. **Por que as galinhas cruzam as estradas?** A história das ideias sobre a vida e sua origem. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2011.
- ARCANJO, F. G.; SILVA, E. P. Pangênese, genes, epigênese. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, jul./set. 2017, p. 707-726.
- AUDI, R. **The Cambridge dictionary of philosophy**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BACHELARD, G. **A filosofia do não**. Seleção de José Américo M. Pessanha. Tradução de Joaquim José Moura Ramos. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 1-87 (Coleção Os Pensadores).
- BACHELARD, G. **A epistemologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

BIZZO, N.; EL-HANI, C. N. Darwin and Mendel: evolution and genetics. **Journal of Biological Education**, London, v. 43, n. 3, dez. 2009, p. 108-114.

BOWLER, P. J. **Evolutionary ideas**: pre-darwinian. Encyclopedia of Life Sciences, 2001. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1038/npg.els.0001691>. Acesso em: 13 ago. 2020.

BOWLER, P. J. **Evolution**: history. Encyclopedia of Life Sciences, 2010. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9780470015902.a0001517.pub2>. Acesso em: 13 ago. 2020.

BRAUNSTEIN, J. Historical epistemology, old and new. In: SCHMIDGEN, H. **Epistemology and History**: from Bachelard and Canguilhem to today's History of Science. Berlin: MPIGW Preprint 434, 2012, p. 33-40.

BRENNER, A. The French connection: conventionalism and the Vienna circle. In: HEIDELBERGER, M.; STADLER, F. (ed.). **History of Philosophy and Science**: new trends and perspectives. Dordrecht: Kluwer Academic, 2002, p. 277-286.

BRENNER, A. Epistemology historicized: the French tradition. In: GALAVOTTI, M.; DIEKS, D.; GONZALEZ, W.; HARTMANN, S.; UEBEL, T.; WEBER, M. (ed.). **New directions in the Philosophy of Science**. The Philosophy of Science in a European perspective. V. 5. New York: Springer, 2014, p. 727-736.

BRENNER, A. Is there a cultural barrier between historical epistemology and analytic philosophy of science? **International Studies in the Philosophy of Science**, London, v. 29, n. 2, 2015, p. 201-214.

CHIAPPIN, J. R. N.; LEISTER, C. Duhem como precursor de Popper, Kuhn e Lakatos sobre a metodologia da escolha racional de teorias: da dualidade à triadidade metodológica. **Veritas**, Porto Alegre, v. 60, n. 2, nov. 2015, p. 313-343.

CHIMISSO, C. **Writing the history of the mind**: philosophy and science in France, 1900 to 1960s. Aldershot: Ashgate, 2008.

DARWIN, C. R. **On the origin of species**. London: John Murray, 1859.

DARWIN, C. R. **The variation of animals and plants under domestication**. London: John Murray, 1868.

DONNELLAN, K. S.; STROLL, A. Analytic Philosophy. **Enciclopaedia Britannica**, 2017. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/analytic-philosophy>. Acesso em: 09 set. 2018.

DUHEM, P. **The aim and structure of physical theory**. Princeton: Princeton University Press, 1991 [1954].

ENGELS, F.; MARX, K. **Manifesto do Partido Comunista**. 2. ed. Petrópolis: Vozes de Bolso, 2014 [1848].

FEYERABEND, P. **Contra o método**. São Paulo: Editora UNESP, 2007 [1975].

HAHN, H.; NEURATH, O.; CARNAP, R. A concepção científica do mundo: o Círculo de Viena. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 10, 1986 [1929], p. 5-20.

HESSEN, J. **Teoria do conhecimento**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998 [1962].

KUKLA, R. Delimiting the proper scope of epistemology. **Philosophical Perspectives**, v. 29, n. 1, dez. 2015, p. 202-216.

LECOURT, D. **L'Épistémologie historique de Gaston Bachelard**. Paris: Vrin, 1969.

LECOURT, D. **Georges Canguilhem**. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

LOPES, A. R. C. Bachelard: o filósofo da desilusão. **Caderno Catarinense de Ensino de Física**, Florianópolis, v. 13, n. 3, dez. 1996, p. 248-273.

MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

MARX, K. Introdução [À Crítica da Economia Política] e Prefácio para a crítica da economia política. In: MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 107-138. (Coleção Os Pensadores - v. 35).

MARX, K. **O capital: crítica da economia política (Livro Primeiro)**. São Paulo: Nova Cultural, 1996 [1867].

MARX, K. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858 e Esboços da crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2011 [1857/58].

MARX, K. **O capital: crítica da economia política. Livro 1**. São Paulo: Boitempo, 2013 [1867].

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007 [1932].

MAYR, E. **The growth of biological thought: diversity evolution and inheritance**. Cambridge; London: Belknap Harvard, 1982.

MCLELLAN, D. **As ideias de Engels**. São Paulo: Cultrix, 1979.

MENDEL, G. Experiments of plant hybrids. In: STERN, C.; SHERWOOD, E.R. (ed.). **The origins of genetics: a Mendel source book**. San Francisco: W.H. Freeman & Company, 1966 [1866], p. 1-48.

NARANIECKI, A. Neo-positivist or neo-kantian? Karl Popper and the Vienna circle. **Philosophy**, Cambridge, v. 85, n. 4, out. 2010, p. 511-530.

NOLA, R. Darwin's arguments in favour of natural selection and against special creationism. **Science & Education**, v. 22, n. 2, Fev, 2013, p. 149-171.

POPPER, K. R. **Conhecimento objetivo**. São Paulo: EDUSP, 1975.

POPPER, K. R. **Conjecturas e refutações**. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

POPPER, K. R. **Lógica da pesquisa científica**. São Paulo: EDUSP, 1985.

RUSSEL, B. On denoting. **Mind**, Oxford, v. 14, n. 4, jan. 1905, p. 479-493.

SILVA, E. P. A short history of evolutionary theory. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, set./dez. 2001, p. 671-687.

SILVEIRA, F. L. A filosofia da ciência de Karl Popper: o racionalismo crítico. **Caderno Catarinense de Ensino de Física**, Florianópolis, v. 13, n. 3, dez. 1996, p. 197-218.

Recebido: 04/4/2019

Accito: 09/7/2020

COMENTÁRIO A
“HISTÓRIA DA CIÊNCIA, EPISTEMOLOGIA E DIALÉTICA”:
CIÊNCIA, ONTOLOGIA E REALIDADE: MARX PARA ALÉM DA
DIALÉTICA

*Antônio José Lopes Alves*¹

Referência do texto comentado: SILVA, Edson Pereira; ARCANJO, Fernanda Gonçalves. História da ciência, epistemologia e dialética. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 149 – 174.

Instado por *Transformação* a produzir um breve comentário a “História da Ciência, Epistemologia e Dialética”, apresenta-se aqui um conjunto de glosas, cujo mote é tanto registrar algumas observações críticas ao artigo quanto explicitar sucintamente os lineamentos que nortearam a leitura, o estudo e a crítica daquele trabalho.

Inicialmente, questiona-se a tentativa de conversação aproximativa entre Marx e Bachelard. Em que sentido poderia uma aproximação dessa natureza ser pertinente e autorizada pelos pressupostos de ambos os autores?

Em Marx, temos uma propositura científica de caráter analítico e materialista, a qual parte da pressuposição de que as categorias são *formas*

¹ Professor Titular da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e docente do Colégio Técnico, credenciado no Programa de Pós-Graduação em Educação: conhecimento e inclusão social e no Mestrado Profissional em Educação e Docência, ambos da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-6365-3514>. E-mail: ajlopesalves@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.12.p175>



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

de ser, determinações da existência (Daseinsformen, Existenzbestimmungen) (MARX, 2011, p. 59), de que cientificamente reproduzem o referente como *concreto pensado*. No crítico francês da epistemologia, tem-se a independência relativa do objeto do conhecimento, conceitualmente elaborado, em relação à realidade mesma. O objeto de conhecimento é desconectado do existente, é um produto da operatividade *técnico-conceitual* da atividade científica, não ponderável pela realidade. Num, o pressuposto ontológico da objetividade finito tornado objeto. Noutro, o conceito como produto de uma atividade que não é a rigor parametrizada pela objetividade, nem da totalidade real, nem do recorte experimental.

Ademais, partindo do entendimento do materialismo marxiano e de seu “estatuto ontológico” (CHASIN, 2009, p. 39-86), julga-se igualmente pertinente tecer uns comentários acerca de outro aspecto problemático do texto: existiria um paradigma científico do “materialismo histórico-dialético”? Um esquema de inteligibilidade cunhado por Marx e Engels, a partir da apropriação crítica que supostamente fizeram da dialética hegeliana? Este é um tema de questionamento recorrente tanto nos círculos marxológicos quanto fora deles, interna ou externamente à tradição marxista. Aliás, é importante ressaltar que a formulação de tal padrão de referência é algo jamais enunciado por Marx e somente bem depois de sua morte, na passagem do século XIX para o XX, encontra elaboração (CERQUEIRA, 2015, p. 826).

Marx jamais manejou os elementos da dialética como um conjunto de regras metodológicas ou lógicas, e sim como nome geral de aspectos que objetivamente podem ser flagrados, discernidos e compreendidos na analítica do objeto. Afora isso, como encadeamento das categorias enquanto *processo transitivo de desenvolvimento, modo de apresentação* por meio do qual se expõe o evoluir do processo. Portanto, a dialeticidade existente no *Forschungsweise* não é necessariamente a mesma do *Darstellungsweise* (MARX, 2013, p. 90) e, por sua vez, a do *Daseinsweise* é diferente simultaneamente de ambos os modos pelos quais o existente finito realmente existente é apreendido e exposto (MARX, 2011, p. 54-55).

O caráter materialista de Marx se formula pela crítica do fundamento especulativo (a identidade entre *Ser e Ideia*) que propriamente apenas ao logicismo, algo que preocupava mais a Engels, na tentativa de encontrar à cientificidade moderna uma ancoragem em supostas leis universais da dialética. Acerca disso, veja-se em *Dialética da Natureza*, por exemplo, a indicação, para cada relação natural objeto das ciências, um princípio dialético

que estaria cosmicamente nelas pressuposto (ENGELS, 1979, p. 34-40). Algo deveras diferente da forma como Marx toma a questão; não “provar” as leis da dialética, por meio da cientificidade corrente. Quando muito, assinalava que diversos *insights* hegelianos, originalmente expressos especulativamente, quando despidos de seu caráter lógico-idealista, acabavam sendo confirmados por diferentes investigações das variadas ciências.

À especulação hegeliana Marx produz uma crítica de caráter ontológico, a recusa da identidade entre *racionalidade* e *realidade*. Para Marx, o real não é “racional”, no sentido de uma lógica de *raison d'être*. Certamente, não é um caos, possui uma dada configuração ou concatenação de determinações, mas estas não necessariamente se coadunam ou se identificam com apriorismos lógicos ou teoréticos. Marxianamente, não se trata de traduzir a lógica hegeliana em termos materialistas, nem de “convertê-la ao materialismo”, porém, de encontrar a “lógica” específica da coisa específica, de reproduzir conceitualmente, por meio da “transposição” e da “tradução” em categorias, a malha categorial que *in rebus* que constitui o *por-si* do que se estuda, em sua independência aos atos pelos quais pode ser modificado ou conhecido.

Não significa uma *adequatio* e sim uma aproximação reprodutiva de caráter categorial. Conhecer é uma atividade humana peculiar, um conjunto de atos social e historicamente determinados e possibilitados por condições societárias materiais e espirituais, as quais dependem dos modos pelos quais os seres humanos vivos e ativos operam na realidade e produzem seus meios de existência. Transpor e traduzir são dois pôres que constituem a apreensão *como* pensamento daquilo que *está-aí*, do *Dasein*, do *existente*. São aproximações efetivadas, cumulativamente ou não, pelas quais o mundo, em sua diversidade, é apropriado mental e conceitualmente. Ou seja, trata-se do capturar a espessura ontológica dos processos finitos em sua especificidade, sua *differentia specifica*. Nunca do acomodar a diversidade da realidade dentro de um molde ou esquema genérico explicativo *a priori*, seja este de talhe formal ou “dialético”. O que, ressalte-se, nada tem de empirismo, pois os conceitos não são resultado de meros decalques ou impressões produzidas por um mundo obscuro e/ou caótico, em nossas condições transcendentais ou neuronais de percepção.

Resulta daí que, no contexto da elaboração marxiana, o conhecimento não tem uma resolução epistêmica ou metodológica, mas sim ontológica. Consequentemente, a dialética não é nem sustentação metodológica tampouco um suposto princípio racional a atravessar o mundo e a consciência que o

faceia. Marx não “lê dialeticamente” a realidade econômica ou histórica, nem pressupõe ser “a” contradição o elemento essencial, “a verdade” do mundo. A contradição é, antes, aspecto apreendido na análise, no escrutínio de relações e processos. Não por azar, uma das imagens mais recorrentes utilizadas por Marx para caracterizar seu padrão teórico é a do *anatomista*, como se observa a partir de meados de 1843 até os seus últimos manuscritos (ALVES, 2015a, p. 201-232).

Finalizando, considera-se agora o modo como o teor ontológico das proposições marxianas é tratado no artigo comentado. A determinação do pensar as coisas pelo seu ser não é sequer referida explicitamente. O “aspecto” ontológico da prática científica é desnaturado como uma mera metacrítica externa ao processo de produção do conhecimento, como um sociologismo do conhecimento. Conseqüentemente, reduz-se a espessura do real que continua a existir fora da cabeça de quem a pesquisa, e a se impor como metro da aproximação, a uma expressão direta dos limites da sociabilidade, o que empobrece igualmente o entendimento das relações entre cientificidade e sociedade e da vida social como objeto de pesquisa em Marx.

Esse equívoco se explicita inclusive como as citações marxianas são apostas ao texto, sem remetimento ao contexto original. Tome-se, por exemplo, a da página 55 da edição usada. Diferentemente do que é discutido no parágrafo, não se trata lá da questão da determinação social do pensamento, tema igualmente importante para a discussão das formações ideais (ALVES, 2015b, p. 231-246.). É acerca da determinação do conceito pela efetividade: situa-se a *sociedade* aqui na posição de *objeto* da economia política e não de condição à cientificidade. Por isso, Marx emprega o termo *Subjekt, sujeito*, que equivale a *referente concreto e finito* das categorias da economia política e de sua *crítica da economia política* (MARX, 2011, p. 55).

Ademais, parece não se atinar existam, pois, “dois concretos” em jogo: 1) o finito tal este é, em sua forma de existência – social – objetiva, sejam os produtos do trabalho humano *como* mercadoria, seja a população como totalidade contraditoriamente articulada de suas classes e estratos; 2) a concretude “re-produzida” como *concreto pensado*, produção de formas ideais exprimindo a seu modo, conceitualmente, a articulação das *Daseinsformen* na realidade social. Caso contrário, ou bem teríamos Hegel e a concretude como produto do ato de pensá-la, ou bem Weber e as abstrações razoáveis reduzidas a tipos ideais que formatam no, e para o, pensamento uma realidade por si absolutamente caótica e sem concatenação imanente. Que a imanência

seja contraditória, não resulta daí que esta seja um caos de indeterminação, mas sim que a articulação que os elementos apresentam entre seus predicados mais importantes um caráter de contradição imanente e dinâmico, no desenvolvimento de seu peculiar modo de existência de articulação das formas de ser que a perfazem.

REFERÊNCIAS

ALVES, Antônio J. L. A metáfora do anatomista e a possibilidade do conhecimento objetivo da realidade social em Marx. **Princípios – Revista de Filosofia**. UFRN, Natal, v. 22, n. 38, maio/ago. 2015a, p. 201-232.

ALVES, Antônio J. L. Ontologia, *Standpunkt* e ideologia: para além das teorias do falso. In: TORRIGLIA, Patrícia L. (org.). **Ontologia e crítica do tempo presente**. Florianópolis: Editoria Em Debate – UFSC, 2015b, p. 231-246.

CERQUEIRA, Hugo E. A. da G. Breve história da edição crítica das obras de Karl Marx. **Revista Brasileira de Economia Política**, v. 35, n. 4, 2015, p. 821-844.

CHASIN, José. **Marx**: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

ENGELS, Friedrich. **Dialética da natureza**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARX, Karl. **Grundrisse** – Manuscritos econômicos de 1857-58: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O capital** – crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

SILVA, Edson Pereira; ARCANJO, Fernanda Gonçalves. História da ciência, epistemologia e dialética. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 149 – 174.

Recebido: 12/9/2020

Aceito: 19/9/2020

DA ORIGEM DA POESIA: SURGIMENTO E DECLÍNIO DAS LÍNGUAS EM CONDILLAC

*Fernão de Oliveira Salles*¹

Resumo: Trata-se de mostrar a importância das considerações sobre a poesia, para a teoria de Condillac acerca da gênese e dos progressos da linguagem. Tais considerações parecem, à primeira vista, apenas passos necessários para completar a história desse processo. Examinadas mais de perto, porém, elas adquirem um outro sentido e importância, pois, na medida em que indicam que o uso metafórico ou trópico dos signos é uma possibilidade dada desde o início da comunicação verbal, permitem pensar a respeito de suas vantagens e perigos. Esse último aspecto tem consequências graves para a concepção condillaciana do progresso da humanidade, as quais se pretende apenas indicar aqui.

Palavras-Chave: Poesia. Tropos. Signo. Linguagem de ação.

INTRODUÇÃO

Por que falar de poesia, na filosofia de Condillac? Ao contrário de diversos contemporâneos seus, esse autor não se destaca no emprego de recursos literários para dar forma a suas teses. Apesar da importância fundamental da linguagem para a filosofia condillaciana, seu estilo é, *via de regra*, cuidadosamente econômico e até mesmo árido. Condillac é extremamente parcimonioso no uso de metáforas, imagens e outras figuras de linguagem, buscando sempre eliminar ambiguidades e equívocos e visando, sobretudo, à exatidão e à nitidez (*netteté*) em seu discurso. Mais que

¹ Docente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-2920-6590>. E-mail: fernao.salles@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.13.p181>



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

isso, a bem da verdade, suas considerações sobre a arte poética parecem, à primeira vista, um tanto marginais a seus argumentos.

No *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746), por exemplo, o tema do surgimento dessa arte é abordado no curso de uma longa argumentação que pretende expor os progressos da linguagem e se orienta, primordialmente, para o desenvolvimento da fala e das diversas línguas. Anos mais tarde, em *A arte de escrever* (1775), a poesia será tratada tendo a prosa como termo de comparação – além de ser, de modo geral, descrita como um uso da linguagem que visa mais ao agrado que ao conhecimento, principal preocupação do filósofo. Não que não haja mistura de ambas, ou que a poesia não possa em alguma medida instruir, mas, enquanto ela se faz principalmente com o intuito de agradar ao gosto, é a prosa que ensina a análise precisa dos objetos e das ideias, bem como de suas relações. Filósofo e poeta buscam atingir objetivos distintos: a poesia, à semelhança da pintura, emprega imagens e apresenta suas ideias em “massas”, misturadas, talvez possamos dizer, de maneira agradável à nossa sensibilidade, pouco se preocupando com o rigor analítico que caracteriza a filosofia.

Com efeito, essa disciplina objetiva a descoberta ou a demonstração da verdade, e o método que emprega para tanto é justamente a análise que deslinda e decompõe as ideias que aparecem misturadas em nossa experiência, bem como a determinação das relações que se pode estabelecer entre elas. Por isso mesmo, a prosa se constitui como o uso da linguagem mais adequado à filosofia, e as exigências de seu estilo serão, em princípio, pensadas com vistas mais à exatidão e à clareza do que à beleza e à fruição. Em se tratando do texto filosófico, resta à poesia uma função meramente auxiliar, como deixa claro o texto de *A arte de escrever*:

O filósofo analisa para descobrir uma verdade ou para demonstrá-la. Se por vezes emprega imagens é, não é tanto por querer pintar quanto por querer tornar mais sensível uma verdade, as imagens encontram-se sempre subordinadas ao raciocínio. Um escritor que queira pintar, e apenas pintar, escreve sobre verdades conhecidas, ou sobre opiniões que se consideram verdadeiras. Como não precisa decompor suas ideias ele as apresenta em massas: são imagens em que seu assunto se encontra mesmo que pareçam dele se desviar. Se raciocina, é unicamente para dar mais variedade aos quadros que pinta, e seus raciocínios, subordinados sempre ao desenho, são precisos, rápidos, contidos às vezes numa expressão que em si mesma é uma imagem (CONDILLAC, 2018, p. 328).

Se é assim, é natural que a poesia pareça, a princípio, merecer considerações um tanto marginais no sistema de Condillac. Dada a conhecida preocupação do abade em relação à teoria do conhecimento e à metafísica, se a função da poesia em relação à filosofia se resume ao papel acessório de tornar a verdade sensível ao leitor, a arte poética parece, à primeira vista, relegada a segundo plano. A leitura que se pretende fazer aqui, no entanto, visa a mostrar que o capítulo do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, onde o surgimento da poesia é reconstituído, não apenas cumpre o papel de inserir a gênese desse modo de expressão no quadro de geral de uma história da linguagem e das artes, mas termina por tornar claros alguns traços dos próprios signos linguísticos, cuja importância para a teoria da linguagem condillaciana nos parece inegável.

Trata-se de evidenciar, em outras palavras, que as considerações a respeito da poesia, sobretudo do uso dos signos que a caracteriza, ocupam um lugar estratégico na filosofia condillaciana, pois, como se verá, elas são reveladoras de algumas virtudes e perigos inscritos na própria natureza dos signos.

1 POESIA E FIGURAÇÃO

Esse lugar é indicado, antes de mais, pelo próprio ponto no qual a investigação acerca da gênese da poesia se inscreve, na argumentação condillaciana. Com efeito, tal exame finaliza um bloco de argumentos que visa a explicar como diversas artes contidas num germe comum - a *linguagem de ação* - se despregam dessa raiz, passando a constituir registros linguísticos próprios.

Essa linguagem originária, composta de gestos, contorções da face e sons inarticulados, é a semente da qual germinam a dança, a declamação, a pantomima, o canto, a música e, por fim, a poesia. Cada um desses, por assim dizer, sistemas de expressão² irá desdobrar algum aspecto contido, mas inicialmente não explicitado, nesse germe inicial, segundo podemos ler no *Ensaio*:

² Convém notar que Condillac concebe as artes enquanto sistemas linguísticos. Quer dizer, objetos tão diferentes quanto a dança, a pantomima e a poesia são considerados como linguagens, sempre derivadas daquela raiz comum que se encontra na linguagem de ação.

[...] encontrei na linguagem de ação o germe das línguas e de todas as artes que possam servir à expressão de nossos pensamentos; observei as circunstâncias propícias ao desenvolvimento de tais germes; e não somente mostrei como da linguagem nascem as artes, como segui os seus progressos (CONDILLAC, 2018, p. 281).

A poesia, como as outras artes, será vista, portanto, como o desenvolvimento de alguma possibilidade dada de modo confuso na linguagem dos gestos; possibilidade essa que, conforme a necessidade se apresentar, se distinguirá das restantes; se constituirá como prática e, por fim, estabelecerá suas próprias regras, tornando-se, numa palavra, uma arte autônoma. Trata-se, pois, de explicar o que Condillac considera como sendo propriamente um processo de geração.

Termo oriundo da fisiologia, a palavra “geração” fornece a chave e o modelo pelo qual Condillac compreenderá tanto o surgimento e os progressos da linguagem quanto o nascimento e a evolução das faculdades do homem. Por isso, pode-se dizer que fazer a história da linguagem equivale, para o filósofo, a descrever a maneira como algo se plasma a partir de um germen, respondendo a determinadas necessidades e se nutrido de certas condições. Trata-se de um processo pelo qual algo se constitui, passando por diversas etapas, ligadas umas às outras, e desenvolvendo diferentes potencialidades, até chegar a uma determinada forma. Ressalta o *Dicionário de sinônimos*:

A palavra geração é mais relativa ao que se passa numa coisa que se forma, e marca o desenvolvimento que nela se faz por graus. A palavra produção é mais relativa à causa, e marca somente que uma coisa que não existia começa a existir; geração se diz propriamente dos animais, mas a estendemos aos vegetais e a todos os corpos. Fala-se até da geração das ideias, quando se quer explicar a maneira como nascem umas das outras (CONDILLAC, 1951, p. 299).

Ora, o primeiro passo dessa, por assim dizer, história natural³ da poesia consiste em demonstrar como tal arte está ligada à linguagem de ação. Ao contrário do que se poderia pensar, quando o uso poético da linguagem

³ O uso da expressão “história natural” nos parece legítimo aqui, dado que o exame da poesia está inscrito no interior da reconstituição da gênese da linguagem e, com ela, das faculdades superiores da alma. E, em ambos os casos, o termo “gênese” tem, como se tentou sublinhar, sua raiz na constituição do animal. Não nos parece, aliás, ser por acaso que, em seu já clássico comentário, André Charrak (2003, p. 21) se refira à empreitada do filósofo no *Ensaio* como uma “história natural da alma”.

se institui, as línguas ainda se encontram em estado precário, dispondo de vocabulário pobre e, exatamente por isso, necessitando do auxílio dos gestos e da entonação de voz para exprimir nossas ideias. Ou seja, dada a insuficiência do léxico, nesse momento, linguagem de ação e fala encontram-se ainda misturadas. Por isso mesmo, nessa etapa do desenvolvimento da linguagem, a prosódia se aproxima do canto e as palavras são empregadas de maneira a imitar os gestos, gritos e contorções faciais. Nesse momento, como observa o filósofo, a fala imita o procedimento próprio da linguagem de ação e torna-se uma espécie de pintura, por meio de sons articulados:

Se na origem das línguas a prosódia teria se aproximado do canto, o estilo, a fim de copiar as imagens sensíveis da linguagem de ação, adotaria toda sorte de figuras e metáforas, e seria a verdadeira pintura. Na linguagem de ação, para dar a ideia de um homem ferido, não haveria outro meio a não ser imitar seus gritos e contorções. Quando se quisesse comunicar essa ideia por via de sons articulados, recorrer-se-ia a todas as expressões que pudessem apresentá-la em detalhe (CONDILLAC, 2018, p. 221).

É importante notar que os aspectos que, aos olhos de Condillac, constituem o núcleo característico da poesia já estão dados nessa situação inicial. Por um lado, a musicalidade própria a essa arte está presente numa prosódia que retém as variações melódicas e rítmicas características dos gritos da *linguagem de ação*, presentes também na raiz do canto. Por outro, nesse momento inicial, o uso das palavras é imagético, remetendo-se ao aspecto visual dos gestos e contorções faciais daquela primeira forma linguística. Se a linguagem de ação era, desde o início, figurativa, se era pela imitação ou indicação seus objetos que ela comunicava, a fala recorrerá à copiosidade reiterativa de palavras e imagens verbais ou, talvez possamos dizer, às figuras de linguagem, para transmitir as ideias e emoções que se quer comunicar (COSKI, 2006, p. 162). Nos termos do autor:

Na linguagem de ação, para dar a ideia de um homem ferido, não haveria outro meio a não ser imitar seus gritos e contorções. Quando se quisesse comunicar essa ideia por via de sons articulados, recorrer-se-ia a todas as expressões que pudessem apresentá-la em detalhe. Uma palavra sozinha que nada pintasse seria muito fraca para suceder a linguagem de ação. Essa linguagem era tão bem proporcionada à grosseria dos espíritos, que sons articulados só poderiam suplementá-la na medida em que as expressões se acumulassem umas sobre as outras (CONDILLAC, 2018, p. 221).

Nesse momento, o uso poético da fala não se deve, porém, a uma ação deliberada ou a um desígnio dos homens. Ele é, em certa medida, contingente e inadvertido, dado que é a própria limitação das primeiras línguas que acarreta esse *modus operandi*. Ainda distantes da riqueza terminológica, da abstração e da estrutura complexa das línguas modernas, as línguas primitivas devem, de acordo com as hipóteses levantadas no *Ensaio*, ter recorrido a figuras de linguagem e metáforas, para dizer aos ouvidos o que era dito aos olhos, através dos gestos e contorções faciais. O uso poético, presente já nos primórdios da fala, é nessa medida decorrência do caráter rudimentar de nossa condição primitiva. É, sobretudo, a pobreza lexical das primeiras línguas, a escassez de termos próprios para designar estados da alma e objetos, que impelem os homens a recorrerem a figuração característica da poesia, na tentativa de ampliar sua capacidade de expressão:

A pobreza das línguas não permitiria que se falasse de outro jeito. Como dificilmente forneceriam o termo próprio, só seria possível adivinhar um pensamento à força de repetirem as ideias mais parecidas com ele (CONDILLAC, 2018, p. 221).

Tal uso só se tornará arte, no entanto, conforme as línguas forem enriquecendo seu vocabulário e a *linguagem de ação* for perdendo espaço. Noutras palavras, a diversificação dos termos linguísticos é condição para que o uso poético da língua deixe de ser decorrente de mera necessidade e se converta em arte autônoma. Num movimento apenas aparentemente paradoxal, o enriquecimento do léxico libertará progressivamente a língua da *linguagem de ação*, distanciando cada vez mais o signo verbal do gesto e da pintura, abrindo espaço para um emprego mais abstrato e menos figurativo das palavras, constituindo, assim, a possibilidade da prosa.⁴ O paradoxo é apenas aparente, pois a poesia passará a ser empregada visando aos efeitos e às vantagens que lhe são próprios, e não a fim de contornar as limitações da língua. Em vez de ser abandonada, a poesia passará, então, a ser cultivada com vistas à realização de certos fins.

Isto é, se, apesar do surgimento da prosa, a poesia se constitui como arte, ou seja, como prática realizada mediante regras próprias para sua execução, é porque, malgrado essa nova variação, ela mantém alguma

⁴ “Quando as línguas se tornassem mais abundantes, porém, a linguagem de ação seria aos poucos abolida, a voz variaria menos, o gosto por figuras e metáforas, por razões que explicarei, diminuiria gradualmente, e o estilo se aproximaria daquele de nossa prosa.” (CONDILLAC, 2018, p. 222).

utilidade. Sempre supondo os homens ainda em estado primitivo, Condillac atribui a sobrevivência da poesia ao fato de que o discurso poético, por sua vivacidade, se fixa facilmente na memória. A poesia se presta, assim, ao registro daquilo que é importante para as sociedades nascentes. Odes, hinos e salmos devem, conforme conjectura o autor, ter servido para registrar os feitos dos grandes homens, as leis e os princípios religiosos etc., em sociedades ainda desprovidas da escrita (CONDILLAC, 2018). Por isso, a despeito da diferenciação entre prosa e poesia, esta última, longe de ser abandonada, será agora premeditadamente cultivada.

Cabe, contudo, esclarecer mais exatamente como a poesia se torna arte.⁵ Seguindo um esquema recorrente em sua argumentação, Condillac faz a constituição das regras arte derivarem de sua própria prática, e não o contrário:

Mas os autores continuariam a adotar a linguagem antiga, como a mais viva e mais apta a ser gravada na memória, único meio de transmissão à posteridade. Dar-se-iam diferentes formas a essa linguagem, imaginar-se-iam regras para ampliar sua harmonia, criar-se-ia, para tanto, uma arte particular (CONDILLAC, 2018, p. 222).

Como no caso de outras tantas artes e mesmo das ciências, as regras são descobertas à medida que os homens experimentam, como que por tateios, e vão constatando quais seriam as práticas mais bem-sucedidas. No caso da poesia, é enquanto empregam os recursos poéticos na produção de seus discursos que eles observam as combinações silábicas mais agradáveis, ajustam os ritmos, as inflexões de voz e estabelecem modelos de número, harmonia e versificação. É nesse processo que a poesia se distingue definitivamente dos outros usos da linguagem.

Se já se instituíra a diferenciação entre poesia e prosa, é à medida que a prática poética se aperfeiçoa, tornando-se cada vez mais consciente de suas próprias regras, que ocorre, por exemplo, a diferenciação entre poesia e música. “A música e a poesia, até então inseparáveis, se dividiriam gradualmente, à medida que se aperfeiçoassem, em duas artes diferentes (CONDILLAC, 2018, p. 225).” A invenção da escrita coroa esse movimento de diferenciação. Com efeito, a escritura substituirá a poesia, na função de prestar socorro à memória,

⁵ O termo “arte”, conforme o *Dicionário de sinônimos*, designa o seguinte: “A palavra ‘arte’ é então de uma grande extensão: é o nome que se dá a todo sistema de regras próprias para dirigir a prática. [...] Um sistema de leis que não se reporta à prática, ou que é considerado ao fazer a abstração da prática, é o que se nomeia ‘ciência’. Pode-se ser artista sem possuir ‘ciência’ da ‘arte’. Pode-se ser conhecedor da ‘arte’ sem ser ‘artista’.” (CONDILLAC, 2016, p. 272).

liberando a atividade do poeta para outros fins. A partir desse momento, o exercício dessa arte será orientado principalmente às “coisas do puro agrado”, e a poesia finalmente tomará máxima distância da fala comum e da “linguagem ordinária”, colocando a instrução dos homens em segundo plano.

O cultivo autônomo da poesia, entretanto, não se dá sem riscos: se, nesse ponto de seu desenvolvimento, as metáforas e outras figuras de linguagem podem ser empregadas para tornar a exposição dos avanços do conhecimento humano mais “radiante” e “sublime”, seu uso desmedido pode, em contrapartida, sobrecarregar o discurso, a ponto de os adornos se tornarem mais importantes do que aquilo que supostamente deveriam destacar, tornar sensível e embelezar:

A época de sua decadência inicia-se quando parecem querer se apropriar das maiores belezas. Vemos as metáforas e as figuras se acumularem, saturando o estilo com ornamentos a tal ponto que o fundo parece se tornar acessório (CONDILLAC, 2018, p. 267).

2 LINGUAGEM E PENSAMENTO

Afirmar que a sobrecarga de adornos está associada à decadência de uma língua não é pouca coisa para Condillac. Em sua filosofia, pensamento e linguagem estão estreitamente ligados. Afinal, é somente com o uso do signo, segundo ele, que realizamos as operações mais complexas do espírito e obtemos o que poderíamos chamar de conhecimento teórico.⁶ Sequencialmente dispostos e ligados em uma proposição, os signos linguísticos ordenam os objetos da experiência e instauram com clareza uma série de relações que nossos sentidos divisam apenas obscuramente, permitindo-nos, desse modo, generalizações, valorações e abstrações que seríamos totalmente incapazes de realizar sem a linguagem.⁷

⁶ Refiro-me a importante distinção entre conhecimento teórico e conhecimento prático, elaborada pelo autor no *Tratado das sensações*: “Mas é preciso distinguir, como fiz mais acima, conhecimentos teóricos e conhecimentos práticos. Ora, é para os primeiros que temos necessidade de uma linguagem, porque consistem numa sequência de ideias distintas, e por conseguinte foi necessário usar signos para classificá-los com ordem e determiná-los. Os conhecimentos práticos, pelo contrário, são ideias confusas, que regem nossas ações, sem que sejamos capazes de observar como nos fazem agir.” (CONDILLAC, 1993, p. 211).

⁷ É interessante notar que os mesmos objetos admitem diferentes representações, conforme vária a perspectiva da análise. Como indica a *Língua dos cálculos*: “Diferentes expressões representam a mesma coisa sob diferentes relações, e as visões do espírito, vale dizer, as relações sob as quais consideramos uma coisa, determinam a escolha que devemos fazer.” (CONDILLAC, 2016, p. 214).

Em suma, os signos são fundamentais para o pensamento, pois é por meio dessas “alavancas”⁸ do espírito que nos tornamos aptos a decompor e ordenar a massa de dados que os sentidos nos apresentam, de modo simultâneo e confuso.⁹ Essa operação é, na concepção de Condillac, a responsável pela descoberta da verdade, conforme se pode ler na carta ao Conde Potocki, datada de 23 de janeiro de 1779: “Ela [a análise] faz encontrar as verdades ao mesmo tempo que as demonstra e forma o espírito para a arte de inventar.” (CONDILLAC, 1948, p. 553). Empregada de modo exemplar nas matemáticas, ela deve ser estendida aos demais campos do conhecimento, para garantir-lhes sua cientificidade.¹⁰ conforme a formulação do *Ensaio*:

Em todas as ciências, a exemplo da aritmética, a verdade só se deixa descobrir por composição e decomposição. Se o raciocínio ordinário não é dotado dessa mesma justeza, é porque ainda não encontrou regras certas para compor e decompor as ideias sempre com exatidão, o que por sua vez provém de não ter sabido como determiná-las (CONDILLAC, 2018, p. 286).

Estritamente analítica, essa concepção de conhecimento repousa sobre a tese de que conhecer é tornar nítido aquilo que a experiência nos oferece de forma confusa, isto é, separar o que os sentidos nos apresentam misturado, formando, desse modo, um sistema, como ressaltará o autor, na mesma carta ao Conde Potocki: “É nossa atividade que extrai de nossas sensações tudo

⁸ Utilizamos aqui o termo “alavancas”, glosando o texto da *Lógica*: “Ora, assim como a arte de mover grandes massas possui suas leis nas faculdades do corpo e nas alavancas das quais nossos braços aprenderam a se servir, a arte de pensar tem as suas nas faculdades da alma e nas alavancas das quais nosso espírito igualmente aprendeu a se servir.” (CONDILLAC, 2016, p. 20).

⁹ Para que se tenha a dimensão da importância desse ponto, o qual não iremos desenvolver aqui, vale mencionar a observação de Alain-Marc Rieu sobre o papel desempenhado pela linguagem, no empirismo francês do século XVIII: “A ordem das ideias não pode ser reduzida à ordem das percepções de um sujeito psicológico. Esse é o problema que as filosofias copernicanas têm a resolver: a consciência está em ruptura com o que ensina a percepção e, entretanto, ela repousa sobre a observação e a experiência que, somente elas, permitem descobrir as leis da natureza. O signo designa essa colocação das percepções em ordem no *tableau* uniforme das ideias. Ele mostra, e pode ser que dissimule também, a ruptura entre as duas ordens; a qual é reduzida por Condillac à oposição entre o sucessivo e o simultâneo [...]” (RIEU, 1982, p. 30).

¹⁰ O lugar das matemáticas, em Condillac, não é simples de determinar. Se as matemáticas fornecem aqui um modelo, não é no mesmo sentido que se dá nos sistemas racionalistas. Essas ciências são, como mostrará a última obra de Condillac, a *Lingua dos cálculos*, casos exemplares da boa análise e de línguas bem-feitas. Assim, devem ser examinadas para que, a partir delas, possamos compreender melhor a própria operação da análise e a formação de uma língua bem-feita. Trata-se, como indica Auroux, de compreender, *a posteriori*, a “gramática” dessas ciências e extrair daí uma compreensão mais fina da análise em geral (AUROUX, 1981, p. XVIII).

aquilo que elas encerram.” (CONDILLAC, 1948, p. 553). Essa atividade é a própria análise, operação mental que envolve um duplo movimento de distinção, ou separação de seus objetos e de reconstituição da ordem e das relações sob as quais eles se apresentam. Afirmo Condillac, no *Tratado dos sistemas*:

O método que emprego para fazer esses sistemas, eu chamo de análise. Pode-se ver que ele encerra duas operações: decompor e compor. Pela primeira, separamos todas as ideias que pertencem a um assunto e as examinamos até que tenhamos descoberto a ideia que deve ter sido o germe de todas as outras. Pela segunda, as dispomos conforme a ordem de sua geração. Mas quanto mais mal feita for a decomposição, tanto mais distantes estaremos de apreender a verdadeira geração (CONDILLAC, 1947, p. 213, nota b).

Embora, em sua obra posterior, o autor vá esposar a opinião de que essas operações podem, em certa medida, ser realizadas pelos sentidos, sem o auxílio da linguagem, os signos linguísticos são, desde o *Ensaio*, as ferramentas indispensáveis para seu desenvolvimento pleno. Não por acaso, em suas últimas obras, Condillac vai defender a tese de que as línguas devem ser entendidas como diferentes métodos analíticos, segundo se pode ler em *A Língua dos cálculos*, obra póstuma do filósofo: “Toda língua é um método analítico, e todo método analítico é uma língua.” (CONDILLAC, 2016, p. 213). Desenvolvida em toda sua amplitude apenas na obra tardia, essa concepção da linguagem como método de análise, vale notar, já se insinua no *Ensaio*, onde a necessidade de analisar a experiência e a utilidade da linguagem para esse fim são exploradas de forma extensa e constituem elementos sem os quais o filósofo não seria capaz de explicar o surgimento das faculdades superiores do espírito.

Esse aspecto, no entanto, não esgota a relação entre linguagem e pensamento, em Condillac. As sensações, as quais constituem a referência última dos termos linguísticos, nos afetam de modo prazeroso ou doloroso, ligam-se a diferentes ideias e adquirem diferentes valores, que vão infletir sobre o sentido das palavras. Esse último, aliás, evocará significados acessórios que vão depender de contingências históricas peculiares às diferentes comunidades humanas. Ou seja, a língua não só é determinante para o desenvolvimento pleno do pensamento, mas, simultaneamente, reflete o que o filósofo chamará de “gênio das nações” e, simultaneamente, reflui sobre ele, contribuindo para sua formação. Os termos linguísticos não apenas servem à análise, mas, além disso, seus usos exprimem e condicionam o caráter dos povos, refletindo

suas inclinações e valorações. Em síntese, a linguagem de cada povo expressa diversos aspectos e valores de suas culturas, conforme o termo, que designa esta ou aquela ideia principal, se faz acompanhar do que o Condillac chama de ideias acessórias.

Os signos são arbitrários, quando são empregados pela primeira vez. Talvez por isso alguns creiam que eles não teriam caráter próprio. Mas eu pergunto: não é natural que cada nação combine suas ideias segundo o gênio que lhe é próprio, e acrescente, a um estoque de ideias principais, ideias acessórias, que afetam os homens diferentemente? Essas combinações, autorizadas por um longo uso, são propriamente o que constitui o gênio de uma língua. [...] Se ele fosse abandonado, falar-se-ia uma língua estranha e incompreensível. Cabe ao tempo realizar mudanças mais consideráveis, colocando o povo como um todo em circunstâncias tais que o levem a ver as coisas de um jeito diferente (CONDILLAC, 2018, p. 280).

Assim, por exemplo, a agricultura, como lembra o *Ensaio*, era positivamente considerada entre os antigos romanos e se fazia acompanhar de ideias de nobreza e dignidade. Entre os francos, contudo, a mesma atividade era vista como ocupação servil e indigna, ideias acessórias sempre evocadas pelos termos que a designam:

No latim, por exemplo, termos de agricultura implicam ideias de nobreza que estão ausentes de nossa língua. A razão disso é evidente. Quando os romanos lançaram os fundamentos de seu império, não conheciam mais do que as artes necessárias. Tinham por elas uma estima tão maior por ser essencial que cada membro da república se ocupasse delas: desde cedo, o povo acostumou-se a considerar a agricultura com os mesmos olhos do general que a cultivava. [...] A estima dos francos pela arte militar, à qual deviam um poderoso império, só poderia levá-los a desprezar artes que não eram obrigados a cultivar por si mesmos e que entregavam aos cuidados de escravos. Daí que as ideias acessórias ligadas por eles aos termos de agricultura fossem bem diferentes das encontradas no latim (CONDILLAC, 2018, p. 269).

Não parece exagero, por conseguinte, afirmar que diferentes línguas produzirão diferentes modos de pensar, ou seja, diferentes recortes analíticos da experiência, bem como valorações distintas. Toda língua expressará a maneira própria de pensar de seus falantes e retroagirá sobre ela. Derivado inicialmente das condições do clima, do governo, da economia e da história, o gênio de um povo plasma e, reciprocamente, é plasmado pela língua falada por

esse mesmo povo (LIFSCHITZ, 2012, p. 550). Talvez, por isso, a corrupção das línguas seja identificada por Condillac como sendo uma das causas do declínio de uma nação.¹¹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eis o que chamamos inicialmente de “lugar estratégico” da análise condillaciana da origem da poesia. Aparentemente secundárias, as observações do filósofo acerca desse tema põem em relevo dois elementos centrais dos perigos da linguagem estreitamente ligados ao declínio das civilizações. Tais observações, em primeiro lugar, chamam a atenção para um elemento constitutivo da concepção condillaciana de linguagem: a possibilidade do uso trópico ou metafórico dos signos. Em segundo lugar, elas fornecem pistas sobre consequências - tanto positivas quanto negativas - decorrentes desse emprego dos signos.

O primeiro ponto, vale esclarecer, decorre do fato de que, para Condillac, os signos da *linguagem de ação* (matriz de todas as outras formas linguísticas) são elaborados a partir de reações do corpo (o grito de dor, por exemplo), ligadas a certas sensações com as quais não possuem nenhuma relação essencial. Ora, se é assim, os signos derivados dessa raiz serão igualmente desprovidos desse tipo de relação com os conteúdos que designam (KOSSOVITCH, 2011, p. 60).

Ora, não é difícil constatar as implicações profundamente antimetafísicas dessa genealogia da linguagem, já que, desde o início, ela exclui a hipótese segundo a qual o signo teria, no dizer de Foucault, “identidade de conteúdo” com aquilo que ele significa.¹² Posto de outra maneira, para o abade, não há relações internas ou essenciais entre os objetos e suas designações na linguagem. E não poderia ser de outro modo, pois, no quadro do empirismo radical de Condillac, no qual é impossível o conhecimento das essências, é a partir da “aparência” dos objetos e de nossa conformação fisiológica que são instituídos seus signos (CONDILLAC, 2016, p. 167). No limite, é porque somos capazes de manipular a voz, por exemplo, que, dadas certas sensações e

¹¹ Como afirma Coski: “O gosto e a estética do gênio literário são inseparáveis de um conceito mais amplo de progresso. Todas as artes, não só as ‘belas artes’, mas, também, as liberais, as mecânicas, militares e políticas se beneficiam da onda de evolução linguística que é inflamada pelo escritor.” (COSKI, 2006, p. 166).

¹² Como afirma Foucault, em *As palavras e as coisas*: “O grito não se assemelha ao medo, a mão estendida não se assemelha à fome. Tais signos foram, de uma vez por todas, instaurados pela natureza, mas não exprimem a natureza daquilo que designam.” (FOUCAULT, 2002, p. 211).

emoções, podemos nomeá-las, não necessitando para isso de conhecer o em si que tais sensações poderiam, porventura, representar. Se quisermos considerar a questão de um ponto de vista alargado, podemos sustentar que o abade se encontra no extremo oposto da tradição inaugurada talvez pelo *Crátilo* de Platão, como Condillac indica, em sua *Gramática*.

O que importa é que, se é assim, está aberta a possibilidade da linguagem figurada. Afinal, se a palavra não exprime essência alguma, o sentido primeiro de um vocábulo qualquer sempre poderá ser deslocado para designar novos conteúdos, ou seja, o nome próprio admite um uso figurado que estende sua esfera de significação. Mais que isso, como afirmará mais tarde o autor, levando essa constatação ao extremo, em *A arte de escrever*: “[...] em sua origem, a linguagem é sempre figurada”, e a significação de um nome sempre poderá ser deslocada de sua acepção original para designar um objeto ainda não nomeado ou descrever características de um outro. Em suma, todo nome pode ser convertido em um *tropo*, termo que, na filosofia condillaciana, diferentemente do que ocorre na retórica, designa de maneira geral os deslocamentos de sentido, como se pode ver, no verbete “Tropo”, do *Dicionário de sinônimos*:

Tropo. s.m. De um termo grego que significa virar (*tourner*). É o uso que se faz de uma palavra desviando-a de sua significação primitiva. *Metáfora*, a consultar a etimologia, é a mesma coisa. Mas os retóricos comumente dão esse nome apenas as figuras que são resultados de uma comparação (CONDILLAC, 1951, p. 544).

Observe-se que essa não é necessariamente, por assim dizer, uma má notícia. A importância dos *tropos* é capital, pois, como nota Leon Kossovitch, com eles, o “campo se amplia”:

O termo inicial é o nome próprio: é tomado no sentido primitivo quando significa a ideia para a qual foi estabelecido; mas quando esse termo significa outra ideia, adquire novo sentido, o do empréstimo, passando a chamar-se tropo ou figura (KOSSOVITCH, 2011, p. 60).

O bom uso dos *tropos* confere plasticidade à linguagem, permitindo-nos designar coisas para as quais não teríamos nomes, dar corpo àquelas que não caem sob nossos sentidos e atribuir a cada pensamento o caráter que lhe é próprio. Em suma, a possibilidade de deslocar o sentido original de um termo, desde que se tenha como ponto de partida alguma analogia que permite ver qual sua relação com seu sentido original, representa um enriquecimento da

linguagem. Um exemplo evidente desse aspecto positivo é o da alma e de sua descrição, apresentadas pelo autor, em *A arte de escrever*:

Nomeamos, por exemplo, alma ou espírito essa substância que é a única que sente, a única que pensa. Tais denominações originariamente significavam apenas um sopro, um ar sutil. Deseja-se falar de suas qualidades? Parecemos comunicar a elas as do corpo, dizemos: “a extensão, a profundidade, os limites do espírito; as tendências, as inclinações os movimentos da alma” (CONDILLAC, 1947, p. 560).

A mobilidade do signo é, portanto, fundamental para o próprio desenvolvimento da linguagem. É a partir dela que novas designações podem ser criadas e o sistema linguístico pode alargar-se, estendendo-se para além de seus limites originais. As designações, e com elas o conhecimento, se ampliam, na medida em que tanto ideias de coisas que não se apresentam diretamente aos sentidos (caso da alma) quanto ideias gerais (como a ideia de humanidade) podem ser pensadas graças a esses deslocamentos e associações.

Todavia, como o capítulo sobre a poesia (ao condenar o uso excessivo de figuras e metáforas) já alerta o leitor, se o deslocamento semântico amplia o campo do pensável e do analisável, ele abre, ao mesmo tempo, a possibilidade dos abusos de linguagem. A invenção apropriada de novos signos e o bom uso dos *tropos* dependem da observância atenta da analogia; relação que deve servir de fio condutor nessa elaboração, evitando que a referência inicial fornecida pelas sensações se perca, perdendo-se com ela a própria inteligibilidade dos sistemas linguísticos. O perigo do abuso é sempre considerável, mas será sempre maior em se tratando das “línguas vulgares”, pois, no caso dessas últimas, não é o guia fornecido pela analogia, porém, a contingência histórica que introduz a variação. Formadas no decorrer da história, resultantes de diferentes interações entre as nações, elas são, na verdade, como se afirma na *Língua dos cálculos*, “[...] detritos de línguas que não são mais faladas.” (CONDILLAC, 2016, p. 263). Nelas, a analogia entre os signos não é clara e coerente (como na língua “controlada” da matemática), razão pela qual tais línguas terminam por constituir instrumentos precários de análise da experiência e por impor dificuldades ao raciocínio.

Em suma, a mesma propriedade que amplia as possibilidades da linguagem encerra o germe de sua corrupção, conforme assinala o autor, numa passagem do *Ensaio* que sintetiza a trilha seguida no uso progressivo dos *tropos*:

E assim as figuras e as metáforas, de início, inventadas pela necessidade, em seguida escolhidas para servir ao mistério, tornaram-se ornamento do discurso, quando poderiam ter sido empregadas com discernimento; e é assim que, na decadência das línguas, elas desferiram os primeiros golpes, graças ao abuso que delas foi feito (CONDILLAC, 2018, p. 267).

O problema é que o abuso da linguagem parece ser inevitável e, com ele, a decadência das línguas. Afinal, desde o início, o uso das palavras é figurado, e o perigo da degeneração dos termos em signos vazios de sentido sempre está à espreita. Mas, além disso, uma vez que a história natural da origem e dos progressos das línguas é concebida segundo o modelo fornecido pela geração animal, tudo deve se passar de modo semelhante ao ocorre, nas palavras do filósofo, no “mundo físico” onde “[...] o mesmo movimento que fora um princípio de vida torna-se um princípio de destruição.” (CONDILLAC, 2018, p. 278). Isto é, o mesmo impulso que leva os homens à invenção dos signos e ao cultivo da linguagem tende, ao cabo, a seu esgotamento e à corrupção. Por isso, quando se chega ao ápice de uma língua, seu declínio poderá até ser protelado, mas o desfecho parece ser inevitável. “Quando se chega a esse ponto, pode-se retardar, mas dificilmente evitar a queda de uma língua.” (CONDILLAC, 2018, p. 267).

Tal constatação não é de pouca consequência. Se é do desenvolvimento da linguagem, entre outros fatores, que depende o progresso das artes e das ciências, atividades que, para Condillac, definem as nações esclarecidas, o declínio de uma língua pode levar à decadência de uma nação. Não por acaso, na introdução ao *Curso de História*, o filósofo previne o leitor de que o que se verá ali é uma série de revoluções. E, via de regra, no decorrer destas, umas poucas nações “privilegiadas” emergem de uma “barbárie ignorante”, adquirem as ciências e as artes, tornam-se “esclarecidas”. Mas, tendo chegado ao seu auge, essas mesmas nações se precipitam no declínio. Inicia-se, então, um período dominado por uma barbárie de natureza mais perniciosa, porque refinada e viciosa, devido ao próprio cultivo das artes e das ciências.

No desenvolvimento dessas poucas nações afortunadas, conforme a síntese elegante de Leon Kossovitch (2011, p. 95), [t]rês estágios se destacam: princípio, progresso e decadência, a qual, na forma aguda do declínio, é o estágio final, quando predominam o vício e a corrupção.” Pode-se debater se se trata simplesmente de tendência predominante ou se esse é o fim inevitável das nações. Como quer que seja, o fato é que esse diagnóstico contrasta, a olhos

vistos, com a largamente difundida opinião que associa as *Luzes* à crença no progresso contínuo da civilização.

SALLES, F. O. Of the origin of poetry: rise and decline of languages in Condillac. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 181-198, Abr./Jun, 2021.

Abstract: In this paper we aim to show de importance of Condillac's reflexions on poetry in the context of his theory of the genesis and progress of language. At first glance, these reflexions seems to be as only a few steps, merely necesserely to complete his history of that process. But, after a close examination, they acquire another sense and importance. As they show that the metaphorical or tropic use of signs is present from the very beggining of verbal communication, they allow us to think about its advantages and dangers. This last aspect has serious consequences for Condillac's conception of the progress of mankind that intend merely to indicate here.

Key Words: Poetry. Tropes. Sign. Language of action.

REFERÊNCIAS

- AUROUX, S. Condillac ou la vertu des signes. *In*: AUROUX, S.; CHOUILLET, A.M. (org.). **Condillac, la langue des calculs**. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1981.
- CHARRAK, A. **Empirisme et metaphysique: L' Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac**. Paris: Vrin, 2003.
- CONDILLAC, É. B. L'art d'Écrire. *In*: LE ROY, G. (org.). **Oeuvres philosophiques de Condillac**, tomo 1. Paris: PUF, 1947a.
- CONDILLAC, É. B. Traité des Systèmes. *In*: LE ROY, G. (org.). **Oeuvres philosophiques de Condillac**, tomo I. PUF: Paris, 1947b.
- CONDILLAC, É. B. Correspondance. *In*: LE ROY, G. (Org.). **Oeuvres philosophiques de Condillac**, tomo 1. Paris: PUF, 1948.
- CONDILLAC, É. B. Dictionnaire des synonymes. *In*: LE ROY, G. (org.). **Oeuvres philosophiques de Condillac**, tomo III. Paris: PUF, 1951.
- CONDILLAC, É. B. **Tratado das sensações**. Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.
- CONDILLAC, É. B. A língua dos cálculos. *In*: SALLES, F. (org.). **Lógica e outros escritos**. São Paulo: Editora da UNESP, 2016.

CONDILLAC, É. B. A arte de escrever. *In*: CONDILLAC, É. B. **Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos**. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

CONDILLAC, É. B. **Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos**. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

COSKY, C. Emotion and poetry in Condillac's theory of language and mind. **The French Review**, v. 80, n. 1, p. 157-170, 2006. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/25480591>. Acesso em: 10 out. 2018.

KOSSOVITCH, L. **Condillac lúcido e translúcido**. São Paulo: Ateliê, 2011.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LIFSCHITZ, A. The Arbitrariness of the Linguistic Sign: Variations on an Enlightenment Theme. **Journal of the history of ideias**, v. 73, n. 4, p. 537-557, 2012. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23353978>. Acesso em: 22 out. 2018.

RIEU, A. M. Complexe nature-science-langage chez Condillac. *In*: SGARD, J. (org.). **Condillac et les problèmes du langage**. Genebra – Paris: Slaktine, 1982.

Recebido: 29/11/2018

Accito: 22/2/2020

LA CONDICIÓN DEL ACADÉMICO EN LA ÉPOCA TÉCNICA¹

Germán Ulises Bula Caraballo²

Hernan Ferney Rodríguez García³

Resumen: El siguiente artículo explora el condicionamiento del académico bajo lo que Heidegger, en su discusión sobre la esencia de la técnica, llama la estructura de emplazamiento. Particularmente, el quehacer de las humanidades está siendo dominada por instancias externas que ponderan la utilidad y lo medible métricamente por sobre lo cualitativo e inmanente a este trabajo. En ese sentido, el humanista se enfrenta a la reificación del conocimiento en medio de una empresa cultural que socava el contenido auténtico, a través de un aparataje de burocracias de mercado que ve el trabajo de las humanidades como una mercancía más. El trabajo del humanista consiste en convivir con los problemas propios de nuestro tiempo para ganar en lucidez, con la intención de apropiarse y responsabilizarse de las condiciones que enfrenta y las nuevas dimensiones de la acción humana capaces de contrarrestarla.

Palabras clave: Técnica. Heidegger. Henry. Estructura de emplazamiento. Humanidades

¹ Este documento es resultado parcial de investigación del proyecto: *Quantas: Sobre los procesos de cuantificación y medición en educación superior*, apoyado por la Vicerrectoría de Investigación y Transferencia (VRIT) de la Universidad de La Salle, Bogotá-Colombia.

² Docente de planta de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de La Salle, Bogotá – Colombia. Grupo de investigación: Filosofía, Cultura y Globalización, categorizado en B por Colciencias.  <https://orcid.org/0000-0002-1296-0610>. E-mail: gbulalo@unisalle.edu.co.

³ Profesional en Filosofía y Letras, Universidad de La Salle, Bogotá – Colombia. Grupos Interdisciplinar de Investigaciones en Política y Relaciones Internacionales, categorizado en A1 por Colciencias y Filosofía, Cultura y Globalización, categorizado en B por Colciencias. Docente Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de La Salle, Bogotá – Colombia.  <https://orcid.org/0000-0003-2460-4864>. E-mail: hfrodriguez@unisalle.edu.co.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.14.p199>



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

INTRODUCCIÓN

“Y cuando estábamos con vosotros os ordenábamos esto: que si alguno no quiere trabajar, tampoco coma.” (II Tesalonicenses, 3:10). ¿Qué hemos de entender por “trabajo”? ¿Es trabajo lo que se hace en humanidades? Por ejemplo, se le suele preguntar al estudiante y al profesor de filosofía: “¿Y eso para qué sirve?”: la pregunta proyecta una sombra permanente sobre el quehacer filosófico y humanístico en general. Según cierta mirada, resulta dudoso si la filosofía trabaja o no, y sospechoso que esté comiendo.

En *La Pregunta por la técnica*, Martin Heidegger (2001a) describe la forma de desocultar característica de nuestro tiempo, la forma de abrir y constituir el mundo, como una “*estructura de emplazamiento*”: cada existencia (en el sentido en que una tienda tiene mercancías “en existencia”) es solicitada por algo más. Esta forma de ver, en la que toda cosa es incluida en una estructura que la antecede, la organiza y la pone a trabajar, Heidegger la llama la *esencia de la técnica* (que hay que distinguir de la técnica y los objetos técnicos: a esta y aquellos subyace la esencia, subyace una forma de desocultar).

A principios del siglo XX, economistas como Stuart Chase o Thorstein Veblen observaban un fenómeno parecido: el maquinismo produce interdependencia (CHASE, 1948, p. 73), los procesos de producción están coligados los unos con los otros, de modo que la industria exige precisión, estandarización, y un cuidado especial a los empates, a los puntos de contacto entre un proceso de producción y el siguiente (VEBLEN, 1948, p. 65): las tuercas deben responder al estándar de los pernos, y son solicitadas por ellos; a su vez, éstos son solicitados por el motor, que es solicitado por el camión, por la industria de alimentos... ¿Quién trabaja? El que tiene su lugar en la estructura de emplazamiento; el que hace parte del tren en el que cada vagón jala al anterior. Y ese es el que, piensa nuestro tiempo, debería comer.

En estas circunstancias, el quehacer de las humanidades se ve obligado a, por lo menos, dar la apariencia de pertenecer a la estructura, de servir, de forma coligada, a otra parte de la misma. Las humanidades se ponen al servicio de diferentes instancias externas: producen competencias lectoras para el mercado laboral o competencias ciudadanas para la democracia; se justifican como útiles, por ejemplo, porque Google tiene un filósofo de planta. Las humanidades se ven obligadas a medir su desempeño por el número de publicaciones en revistas indexadas, que tienen un oligopolio sobre el prestigio académico y, de esta forma, sobre los contenidos que tienen visibilidad. Lo

que resulta intolerable es que las humanidades existan como una esfera independiente, que no estén encadenadas a alguna otra cosa en una cadena de producción.

Es así que el pensar aparece como “empresa cultural” (HEIDEGGER, 2001b, p. 17): un lujo al margen de la vida social sustantiva (HENRY, 2006, p. 149). Así entendidas, las humanidades comparten el mercado con otras “empresas culturales”: se presentan en las redes sociales, en ferias del libro, por televisión. Hace poco, en lo que podría parecer una buena noticia para la cultura, hubo quejas por las grandes filas que había para entrar a la Feria del Libro de Bogotá. ¿La explicación? Estaba firmando libros el *youtuber* Germán Garmendia, mejor conocido como “Hola, soy Germán”. Bien mirados, éste no es un producto cultural alternativo; más bien, siguiendo a Michel Henry (2006), es un producto contrario a la cultura, un producto de la *barbarie*.

La naturaleza de nuestro tiempo, para Henry (2006, p. 104) se explica en buena medida por la ubicuidad de la mirada científicista que, desde Galileo, hace abstracción de los contenidos de la conciencia (del mundo de la vida), y lidia con un mundo de meras superficies, tamaños, velocidades y vectores de movimiento. Al margen de su pertinencia metodológica, esta mirada, como huida anestésica de la vida y de lo vivo (de la angustia de encarar la propia existencia), permea todos los ámbitos de la vida humana, y socava las bases de la cultura, que es justamente el florecer de la vida a través de la vida. Sin cultura, sin “tareas infinitas” (para usar la expresión de HUSSERL, 1992, p. 75), el nuestro es un tiempo en el que las energías libres no tienen por donde medrar, en el que prima el aburrimiento y los impulsos destructivos (HENRY, 2006, p. 144).

La cultura es la respuesta de la vida al problema que la vida misma presenta, es el transformar en gozo el dolor y la angustia del ser arrojado a la existencia: es un añadir torres, alas, vitrales y figuras a la catedral de la Sagrada Familia para dar vida a las fuerzas vivas, y seguir añadiendo estilos y perspectivas indefinidamente (y no, como insiste la oficialidad catalana, hasta el 2026 cuando está proyectado el final de la obra). La mirada galileana, por su parte, es una respuesta alternativa al problema de la vida: un neutralizar lo vivo mediante la abstracción cuantificadora, un poner bajo control lo inquietante de lo vivo negando la realidad de la vida mediante el dogma de que sólo es real lo medible; lo que tiene tanto de ancho, largo y alto: lo objetivo. Pero, como famosamente señalara Husserl (1992), lo medible, lo objetivo, lo largo, todo esto existe tan sólo en nuestro mundo de la vida: la oclusión de lo vivo y

subjetivo, por tanto, nunca puede ser completa. Por ello, el mundo galileano es también el mundo de la huida de lo vivo, el mundo de la saturación de imágenes descoyuntadas, que consiguen la dispersión de la vida, más que su cultivo: los programas de chismes de farándula, los programas de opinión deportivos, con sus simulacros de debates. Esta huida toma la forma de una interminable procesión de figuras inconexas, triviales, de actualidad; y también la forma de la ira y la violencia, como única válvula de salida a las energías vitales sin emplear. Lo satánico, la perpetua procesión de imágenes sin norte: lo que René Guénon (1962) llamaría “un siniestro carnaval perpetuo”.

La idea que presenta Henry (2006, p. 149) sobre la naturaleza de la televisión es aún más apta para describir nuestro actual entorno de medios (p.ej, “Hola, soy Germán”): la televisión (lo mismo que las redes sociales), por su naturaleza efímera, incoherente y múltiple, tiene un efecto de dispersión. No hace parte de la esfera de construcción y reflexión de la vida, del lento acumular capas de sentido sobre capas de sentido, sino que es parte del aparato con el que huimos de la vida: se trata de un desfile ininterrumpido de imágenes sin peso, destinadas a ser reemplazadas por otras de más actualidad. En este entorno, lo que promueve el lento cultivo de la vida es censurado por ahogamiento, por compartir escenario con la gigantesca producción dispersora de la barbarie: la cultura, en el sentido auténtico del término, es necesariamente un asunto del *underground* (HENRY, 2006, p. 192-193). Las filas no son para la literatura, son para los *youtubers*.

En este contexto, la academia se ve amenazada por varios frentes: por la barbarie cultural que se opone frontalmente a su tarea, por la burocracia gubernamental que le exige un tipo de réditos contrarios a su naturaleza, y también por el mercado que ve el trabajo de las humanidades como una mercancía más. Aquí opera un sutil truco del lenguaje: de la sustantivación del conocimiento (“ideas”, “ponencias”, “artículos”) nos deslizamos a su reificación; lo que es proceso lo vemos como sustancia: como algo que se transmite (en el aula), se incrementa (mediante investigación), se guarda (en repositorios) o se vende (mediante cursos de extensión) (VON FOERSTER, 1991, p. 189). En todo caso, las humanidades no se nos aparecen como algo que se cultive, que tenga un tiempo largo de maduración y una espontaneidad de crecimiento (HEIDEGGER, 2015).

Esta mala comprensión del trabajo en humanidades afecta no sólo los canales institucionales por los que transitan las humanidades, no sólo cómo se negocia y venden en el mundo social, sino cómo se llevan a cabo. Veblen

(1948b, p. 106) anota que, como en el mundo moderno homologamos el aporte social a la ganancia, confundimos *workmanship* con *salesmanship*, la habilidad del vendedor con la del trabajador. El buen trabajador, pensamos, es el que sabe venderse, el que agencia su propia marca, el empresario de sí mismo. Esta confusión contamina el sentido del *workmanship*, el inmanente sentido de excelencia que permea cualquier trabajo que se hace con satisfacción, ese del que habla Longfellow (2007) en su poema *The Builders*:

In the elder days of Art,
 Builders wrought with greatest care
 Each minute and unseen part;
 For the Gods are everywhere.⁴

En lo que sigue, exploraremos la naturaleza del trabajo en humanidades en el contexto de barbarie y emplazamiento que acabamos de esbozar. Primero diremos algo sobre las ideas en torno al rigor que hoy priman en nuestro entorno laboral.

1 RIGOR

Son tres los padres de la mirada negadora de la vida que domina el mundo moderno: Galileo, que desnuda el mundo de cualidades secundarias y terciarias, para convertirlo en una pampa de volúmenes y superficies; Descartes, que formaliza la cesura entre la mente y el cuerpo, y comienza a abrir la brecha entre las “dos culturas” de la academia (SNOW, 2012), las ciencias duras y las humanidades; y Francis Bacon, quien hace del conocimiento una empresa, quien, al decir “saber es poder”, emplaza el saber a la empresa del poder.

En efecto, la consecución de poder guía la epistemología baconiana:

La ciencia del hombre es la medida de su potencia, porque ignorar la causa es no poder producir el efecto. No se triunfa de la naturaleza sino obediéndola, y lo que en la especulación lleva el nombre de causa conviértese en regla de la práctica (BACON, 1984, §3).

⁴ En los viejos días del arte/Trabajaban los maestros con gran cuidado/Cada pequeña e invisible parte/
 Pues los dioses están por todos lados (Traducción nuestra).

El saber, para Bacon, es un buscar correlaciones: x causa y , esto es todo lo que hay que aprender, “fuera de ahí [el hombre] nada sabe ni nada puede” (BACON, 1984, §1). Es testimonio del poder de la filosofía que su propia destrucción es, en origen, obra de filósofos.

El proyecto baconiano de maquinizar la naturaleza, de hacerla obediente a nosotros, emplazarla a producir los efectos que le especifiquemos, requiere una maquinización del pensamiento. El “movimiento espontáneo” del pensamiento no es eficiente, hace falta “[...] impedir desde el principio que el espíritu quede abandonado a sí mismo, regularle perpetuamente, y realizar en fin, como con máquina, toda la obra del conocimiento.” (BACON, 1984, pref. I-II).

La estructura de emplazamiento requiere de las máquinas; las máquinas, a su vez, emplazan a los hombres; los hombres emplazan al pensamiento. Este pensamiento, en sí mismo coligante, emplaza a los datos. Recordemos lo dicho sobre los empates en la cadena de producción: esa máquina que es el método sólo puede usar datos que tenga por certeros (como queda claro en las *Reglas para la dirección del espíritu*, de DESCARTES, 1984). No sirve a este motor sino la gasolina purificada: la intuición, la anticipación narrativa, el mito, la metáfora rica, no hacen parte de esta estructura de emplazamiento. En palabras de Heidegger, en la ciencia moderna, la verdad significa la certidumbre del representar, el poner el objeto ante sí y hacerlo conformarse a cierto esquema anticipador en el que ocupa un lugar determinado (HEIDEGGER, 2010, p. 87). Es en este sentido que, como dice Heidegger citando a Max Planck, lo “real es lo que se deja medir” (HEIDEGGER, 2001a, p. 42).

He aquí, pues, una imagen del rigor: el pensamiento riguroso va de certeza en certeza, siempre con pasos garantizados por un método maquinico, que no admite ingredientes originados por fuera de los confines del método. Si bien las humanidades no adoptan exactamente el mismo rigor metodológico de las ciencias duras, se esfuerzan por aparentarlo. Incluso entre humanistas se puede dar la apariencia de seriedad en una ponencia si se incluye una estadística, un histograma, o un gráfico circular. En el campo de la filosofía nos topamos a menudo con guardianes del rigor, que alzan las manos con ansia después de una ponencia, para lucirse corrigiendo o puntualizando este o aquel detalle menor de terminología. O que protestan porque no se ha mencionado tal o cual estudio conocido relacionado con el tema (como si, por ser conocido, fuera necesario para el argumento que se quiere hilar). O que, ante una generalización (aún si la admiten como válida) protestan que no se

ha incluido este o este otro dato que la matizaría (como si las generalizaciones no fueran, justamente, un abstraer desde los datos). El miedo a este tipo de críticas produce escritos que no son mucho más que una sosa sopa de referencias bibliográficas, matices, y precisiones terminológicas.

En cuanto pares evaluadores, en el ámbito de la publicación académica, todos nos vemos arrastrados a este rol de criticadores: no se trata de conversar con las ideas del artículo que evaluamos, sino de decir “esto sí, esto no”, como si, en este respecto, la aritmética y la filosofía fueran la misma cosa. Esta actitud tiene por efecto una castración de la filosofía, una sequedad producto de querer hacerse invulnerable, un decir casi nada para no dar lugar a peros (SERRES; LATOUR, 1995, p. 22). A esta timidez se asocia un uso perverso del lenguaje técnico, no para decir más sino para decir menos: para reforzar los muros de la fortaleza invencible con lenguaje esotérico (SERRES; LATOUR, 1995, p. 23).

Al mismo tiempo, y en marcada tensión, a veces obramos en cuanto maestros que fomentan la curiosidad y creatividad de las almas que están puestas a nuestro cuidado, y convive en nosotros un espíritu muy diferente, inmejorablemente expresado por Walt Whitman (2004).

My gait is no fault-finder's or rejecter's gait
I moisten the roots of all that has grown⁵

No tiene nada de malo buscar el rigor en las humanidades o en cualquier otra labor; pero es ridículo buscar un tipo de rigor que no compete a la labor que se critica: como tratado de derecho penal, *Crimen y castigo*, es atroz; como obra de botánica, *Hojas de Hierba* deja mucho que desear. Las humanidades tienen su propio rigor inmanente, que no se parece al de las ciencias duras: tratan con ideas relacionadas entre sí, no con datos discretos de los que se pueda predicar verdad, falsedad o certeza de forma separada. Estos ecosistemas de ideas existen dentro de procesos dialécticos, en permanente transformación y diálogo, de modo que las mismas reglas del método van cambiando, y el rigor consiste en profundizar cada vez más en la autocrítica. Mientras que el cálculo de la tecnociencia recorre caminos calcados con antelación, anticipados en modelos matemáticos, el pensamiento de las humanidades transita lo negativo, lo impensado, aquello para lo que no hay rutas preestablecidas (HAN, 2013;

⁵ No camino como quien rechaza o busca fallas/humedezco las raíces de todo lo que crece (Traducción nuestra).

2014): por ello, no hay libro de instrucciones que se pueda asimilar. Y cuando se publican libros que pretenden ser libros de instrucciones, los filósofos no proceden a seguirlos mecánicamente, sino que los critican creativamente (por ejemplo, la obra de Descartes).

Iniciarse en filosofía no es como aprender programación informática, no consiste en maquinizar el entendimiento de una manera determinada. Más bien, hay que convivir un tiempo con los conceptos en su devenir, morar y demorarse en los problemas, gozárselos: la filosofía tiene un largo tiempo de noviciado (SERRES; LATOUR, 1995, p. 27). Las ideas tienen un largo período de gestación (piénsese, p.ej, en la “década silenciosa” de Kant antes de su primera Crítica, WERKMEISTER, 1979, y en los problemas que le hubiera acarreado en la academia de hoy en día), períodos de gestación incompatibles con los tiempos breves de la estructura de emplazamiento, y de las mediciones estandarizadas. Preguntar, nos dice Heidegger, es una relación libre con lo interrogado (2001a, p. 9), un dejarse interpelar por aquello que interrogamos, que no garantiza una respuesta; ni inmediata, ni necesariamente en la forma en que esperamos. Si esperamos ser interpelados por el ser, debemos contar con que éste habla poco, a intervalos largos (HEIDEGGER, 2001b, p. 20).

Hay una tensión esencial en el trabajo filosófico, que consiste en convivir con problemas irresueltos, en ingresarlos en la propia subjetividad en lugar de despacharlos como se despachan rápidamente las veinte preguntas de la prueba de aritmética para poder salir al recreo. Pero a esta tensión (esencial e inevitable) se suma, hoy en día, una segunda: el desajuste entre el estilo de trabajo que exigen, de suyo, las humanidades, y el estilo de trabajo que exige la universidad como institución.

2 UNIVERSIDAD

Si nuestros tiempos galileanos, negadores de la vida, se oponen a la cultura, se oponen, por lo mismo, a la Universidad. En esencia, la Universidad es el lugar del cultivo de la vida: no por un tiempo, para prepararse para el mercado laboral, sino de forma indefinida (HENRY, 2006, p. 163). Pero en tiempos de barbarie, el cultivo de la vida no significa nada; en el marco de la estructura de emplazamiento, la universidad sólo puede ser una fábrica de profesionales, una parte de la cadena de producción (MARTÍNEZ, 2010).

¿Y el maestro? El maestro transmite contenidos: es un tubo. Es un tubo que, se espera, se pueda reemplazar en poco tiempo por tubos más eficientes: de aquí la insistencia en el uso de nuevos medios, la producción de cartillas, videos instruccionales, programas informáticos de autoaprendizaje; en suma, reificaciones del saber que puedan difundirse muy ampliamente, para recoger las economías de escala, y hacer redundantes a los maestros. En las universidades bárbaras, el maestro no es, en todo caso, alguien que, cultivando su propia vida, ayuda en el cultivo de las vidas de otros; en la estructura de emplazamiento, el maestro no está al servicio de sí mismo como subjetividad, ni sirve a las subjetividades de otros que a su vez se cultivan.

Por el contrario, crece como maleza la falacia de que la pedagogía, independiente de los contenidos enseñados, es un dominio autónomo: que se puede entrenar a “pedagogos” para que transmitan contenidos que ellos mismos no han incorporado en su subjetividad (HENRY, 2006, p. 168); como si el aprendizaje (en todo caso, el aprendizaje en humanidades) no implicara un recorrer los problemas en la propia subjetividad, como si la única forma en que un diálogo de Platón fuera algo más que un montón de palabras anticuadas, no fuera el hecho de que quien lo estudia recorre los mismos caminos que los interlocutores, y siente y explora las mismas regiones del pensamiento; lo que Henry (2006, p. 171) llama la “repetición patética”, la “autoafección” del acto cognitivo, que nos pone en contemporaneidad con Platón. El maestro, más que un mero transmisor de contenidos, es quien acompaña a los estudiantes en estos recorridos; por ello, y necesariamente, su propia subjetividad se ve involucrada.

En bachillerato, recibí clases de Filosofía. Ciertos contenidos básicos de la filosofía me fueron transmitidos: tenía que decir de unos ocho filósofos presocráticos, qué consideraba cada uno que era el *arkhé*. Así como en Geografía tuve que memorizar una tabla a dos columnas para aprender las capitales de Europa (Irlanda: Dublín; Portugal: Lisboa), de igual forma tuve que aprender qué consideraban primario una lista abstracta de personajes griegos (Tales: agua, Heráclito: fuego). Ambos ejercicios fueron igualmente maquínicos y estériles. El filosofema desnudo, el resultado sin el recorrido, no es más que un pronunciamiento arbitrario (el *arkhé* bien podrían ser las nubes, como satiriza Aristófanes). Claro está, si se reduce la enseñanza escolar de la filosofía a la transmisión de filosofemas desnudos, se puede prescindir de filósofos que la enseñen: basta un pedagogo genérico, o un video instruccional.

El asunto es que un filósofo no es completamente análogo a un panadero, también tiene algo de karateka. La calidad del trabajo del panadero se mide

por el resultado: si el pan es bueno (o por lo menos abundante), bueno es el panadero. En cambio, el karateka emprende un cultivo de sí mismo: la calidad de su trabajo se nota en sus reflejos, su forma física, su *ethos*. Es quién es, y no lo que produce, lo que hace apto al karateka a enseñarle a otros. Del mismo modo, la excelencia en las humanidades es fruto del cultivo de la propia subjetividad: no es buen maestro quien no está aprendiendo, explorando, cambiando. Ahora bien, para el académico falto de tiempo, siempre es más fácil dar la misma clase cada semestre; y siempre es más fácil producir un artículo académico más sobre el mismo tema esotérico en el que hizo su tesis, en lugar de explorar una nueva avenida del conocimiento (BULA, 2017, p. 176).

Si lo que está ante los estudiantes es el profesor, y no los contenidos del syllabus, entonces debe presentarse ante los estudiantes el profesor completo, con su subjetividad, sus opiniones, su idiosincrasia. La pretensión de una transmisión limpia y neutral del conocimiento (por ejemplo, la exigencia de ceñirse al syllabus), que desconoce maquínicamente el entorno, la historia, los individuos involucrados, sólo se puede cumplir disimulando, reprimiendo, ocultando lo que verdaderamente ocurre en el aula. Lo mismo vale para la universidad: la idea de una universidad neutral, meramente científica, que no se pronuncia ante lo que pasa en su entorno, es una idea bárbara, que ha dejado de entender la universidad como lugar de generación de cultura (HENRY, 2006, p. 174). Yo estuve presente cuando la Sociedad Colombiana de Filosofía, algunos de cuyos miembros tenían listo un pronunciamiento, decidió no pronunciarse públicamente sobre el plebiscito en torno a la paz pactada con las FARC, faltando algunas semanas para la votación.

Para la mirada de la barbarie, la universidad debería ser, más bien, y de forma exclusiva, un lugar de fomento de la técnica y las ciencias duras. La universidad actual es un lugar de antagonismo entre las “dos culturas” (HENRY, 2006, p. 175); una guerra de trincheras en la que la línea de Maginot invade, poco a poco, el campo de las humanidades; como si la tecnociencia quisiera eliminar las humanidades, ser saber único y eliminar otro saber que sea capaz de hacerle crítica (HENRY, 2006, 176). El trabajo mismo en humanidades se ve afectado; por ejemplo en el artificial apelar de los humanistas a las ciencias duras como piedra de toque de seriedad, o en la pertinaz idea de que la única filosofía válida es la filosofía de la ciencia (ya no *philosophia ancilla theologia* sino *ancilla scientia*), en tanto se supone que sólo la ciencia es un saber válido (HENRY, 2006, p. 177). En la universidad del presente, las humanidades

trabajan bajo un permanente cuestionamiento de su pertinencia, en cuanto son y se definen como humanidades.

3 TRABAJO

Es en este contexto que se da el trabajo en humanidades. ¿Cómo se trabaja? De afán, como corriendo siempre hacia tierras más altas para escapar de una marea que sube incesante: hay que puntuar, hay que recibir subvenciones, hay que mejorar el prestigio del grupo de investigación. Todo esto es lo que Byung Chul-Han (2013, 2014) llama “positividad”, la absoluta avocación al desempeño y a la auto-exhibición, la confusión entre la autoexplotación y la autorrealización. Como somos valorados en términos cuantitativos, trabajamos en pro de la cantidad: en mayor o menor medida “reciclamos” nuestras ideas, presentamos más o menos el mismo texto en diversos foros. Más al punto, nos movemos en torno al mismo conjunto reducido de ideas que ya hemos aprendido, que nos garantizan publicación en revistas indexadas; la exploración de lo nuevo (por onerosa, por incierta, por poco productiva) se aplaza para después. Para responder a la estructura de emplazamiento, necesitamos plantear proyectos de investigación confiables, que transiten rutas conocidas y nos lleven a puerto fiablemente y dentro de los tiempos proyectados en el formato.

Las innovaciones administrativas (a menudo barrocas y enrevesadas) desconocen las pautas de trabajo en humanidades. Cercado por tecnoentusiastas de los formatos, el trabajo de las humanidades se hace forzado, encasillado en tiempos breves e inclementes, motivado por los resultados. Como señala Wajcman (2017), en tanto recursos humanos, no somos más que *esclavos del tiempo*. Apelamos a un lenguaje contingente (RODRÍGUEZ, 2020).

Es de este modo que el trabajo en humanidades se vuelve *mero trabajo*: falta, en términos de Han (2014, p. 37), la *seducción del otro*, la negatividad erótica propia de la exploración de lo desconocido. El trabajo se hace repetitivo, aditivo, porque a la vuelta de cada esquina nos topamos con nosotros mismos: nuestras presuposiciones teóricas, nuestros referentes bibliográficos, ese libro que citamos en cada artículo. Al trabajo sin negatividad le falta *duende*.

En *Teoría y juego del duende*, Federico García Lorca introduce una categoría estética, *el duende*, que considera especialmente propia del arte español y mexicano: la presencia inatendida, no emplazada, de la muerte; la

rotura del artista por parte de lo otro, que se hace tangible en su obra y su obrar, el sonido desgarrado que sólo a veces se escucha en el cante jondo, y que no tiene nada que ver con acertar a la nota: “Tú tienes voz, tú sabes los estilos, pero no triunfarás nunca, porque tú no tienes duende.” (LORCA, 2003, p. 2).
¿Quién es este duende?

[...] no quiero que nadie confunda el duende con el demonio teológico de la duda, al que Lutero, con un sentimiento báquico, le arrojó un frasco de tinta en Nuremberg, ni con el diablo católico, destructor y poco inteligente, que se disfraza de perra para entrar en los conventos [...] No. El duende de que hablo, oscuro y estremecido, es descendiente de aquel alegrísimo demonio de Sócrates, mármol y sal que lo arañó indignado el día en que tomó la cicuta, y del otro melancólico demonillo de Descartes, pequeño como almendra verde, que, harto de círculos y líneas, salió por los canales para oír cantar a los marineros borrachos (LORCA, 2003, p. 2-3).

El duende de Lorca, el duende que anima a Paganini y a Cézanne, a Jorge Manrique y a San Juan de la Cruz, es duende también, al parecer, de la filosofía. No en tanto ésta consiste en revisar y sistematizar bibliografía secundaria, sería impensable. No en tanto tiene de zambullirse en discusiones formales y filológicas, ni en la medida en que produce conferencias de las que dice Lorca (2003, p. 2): “Con gana de aire y de sol, me he aburrido tanto, que al salir me he sentido cubierto por una leve ceniza casi a punto de convertirse en pimienta de irritación”. No, el duende tiene que aparecer en el momento erótico del método socrático, el momento de la confusión (en el que Eutifrón, Menón, o Alcibíades se confiesan mareados, interpelados), en tanto se convierte en momento de seducción. Y tiene que aparecer en el momento en que lo nuevo se nos aparece en su fulgor, la repentina lucidez, el abrirse de nuevas perspectivas: “La llegada del duende presupone siempre un cambio radical en todas las formas. Sobre planos viejos, da sensaciones de frescura totalmente inéditas, con una calidad de rosa recién creada [...]” (LORCA, 2003, p. 5).

A veces, en el salón de clase o en una conversación de pasillo, *ocurre* la filosofía, se despiertan las mentes, se despliegan las alas, la conversación toma una deriva propia y las ideas fluyen como por cuenta propia, de modo que uno se puede escuchar a uno mismo diciendo cosas que *no sabía que pensaba*. La experiencia es similar a la del personaje de Malamud que compra un libro de Spinoza en un “agáchese”:

[...] Encontré el volumen en un chamarilero de la ciudad vecina; le pagué un kopek avergonzándome en un principio por derrochar dinero [...] Más tarde leí algunas páginas, y después he continuado como si una ráfaga de viento me empujase por la espalda [...] cuando se abordan ideas como éstas, es como si se cabalgara sobre la escoba de una bruja [...] (MALAMUD, citado en DELEUZE, 2004, p. 9).

La imagen no es nueva, Anselmo de Canterbury y Parménides de Elea describen arrobamientos similares, esa experiencia de ser llevado intempestivamente en el carruaje de la diosa. Cuando aparece el duende en la filosofía, no somos eruditos: el duende no se le aparece a los doctos. Cuando aparece el duende, aquellos a quienes visita tienen la mente del principiante, ese utilísimo concepto del budismo Zen (SUZUKI, 1995). Como aquello a lo que atienden no es “lo ya sabido”, escuchan con atención y entusiasmo; como no hacen el papel de doctos, hablan sin miedo a equivocarse, siguiendo el hilo conductor de su propia inteligencia y curiosidad; como no tienen miedo, a menudo aciertan (como pasa, curiosamente, con tantas personas la primera vez que lanzan un aro, una bola de bolos, o un dardo). Pero las economías del respeto, en el mundo académico, exigen de nosotros que pensemos y nos portemos como doctos.

A veces, pues, se aparece el duende. El trabajo del humanista en esta fase de la historia humana oscila entre el gozo ocasional, intersticial, de la cultura en su sentido auténtico (como briznas de pasto que crecen entre el concreto), y la tensión permanente de trabajar en un tiempo y en marcos institucionales que se oponen a la cultura. Yo trabajo en una fábrica de filosofía. No es, como no lo es ninguna fábrica concreta, un sitio del todo inhumano, del todo mecanizado: se escucha la risa de hombres en sus pasillos. Pero aquello por lo que soy medido, aquello que ocupa el grueso de mi tiempo, es la producción de filosofemas: ponencias, artículos, trabajos de grado.

Es una fábrica que no solo hace uso del cuerpo (AGAMBEN, 2017); adormece al hombre total y lo convierte en un obrero que cuenta uno a uno sus movimientos de manera mecánica (Foucault, 2001); en un entorno falto de reconocimiento que hace patente sus limitaciones, y sus pobres motivaciones (RICOEUR, 2004), su caída en la servidumbre voluntaria (LA BOÉTIE, 2016), y en la precaria incertidumbre de no saber qué nueva exigencia será emitida desde alguna vicerrectoría o ministerio. El pensamiento guiado por la técnica construye un ambiente que repele a las humanidades, las sitúa en

un mundo extraño y hostil, que, en nombre de la producción, se esfuerza por eliminar lo humano, lo creativo, lo autónomo.

La situación presenta un dilema: o bien bregar a aceptar plenamente el propio lugar en el mundo como miembro del cognitariado (BERARDI, 2003), e ir cada día a la fábrica como un trabajador, satisfecho con su rancho y su salario; o, alternativamente, bregar por conservar la noción de que la propia vida se dedica al pensamiento. Ahora bien, si quiere hacer un buen trabajo, al académico actual no le está abierta la posibilidad que tienen los operarios en trabajos aún más alienantes, de escindir completamente de su trabajo, de hacer que su vida de descanso sea su única vida real, de presentarse al trabajo en modo de huida, pensando todo el tiempo en la serie de televisión que están siguiendo, y a la que volverá apenas regrese a casa. Porque en la fábrica de filosofía, por más fábrica que sea, es necesario poner de uno, involucrar la propia subjetividad, para producir filosofemas. El dilema es entre la inautenticidad y la tensión permanente. Pero hay un camino entre Escila y Caribdis: la lucidez.

4 LUCIDEZ

“Mientras en silencio daba vueltas en mi interior a estos pensamientos y lanzaba al viento mi llanto [...] pude advertir sobre mi cabeza a una mujer. Su presencia me inspiraba asombro y reverencia.” (BOECIO, 1999, p. 34). Boecio, esperando la muerte en prisión, es visitado por la filosofía: “Tenía ojos de fuego [...] Su estatura era difícil de precisar, pues unas veces se reducía hasta adquirir el tamaño medio de los mortales, y, otras, parecía encumbrarse hasta tocar lo más alto del cielo con su frente” (BOECIO, 1999, p. 34). La filosofía está allí para ofrecer consuelo: comienza por disipar la autocompasión de Boecio, recordándole, que no ha sido el único filósofo en ser perseguido, que los mejores bienes no se le pueden arrebatar al hombre, que hay un Dios providencial: en fin, lo que ella misma llama “medicinas suaves” (BOECIO, 1999, p. 52), que apenas pueden acompañar la convalecencia del doliente. A medida que la terapia progresa, vienen remedios más fuertes: discusiones sobre la naturaleza humana, la naturaleza del bien, la providencia, el azar y la libertad humana. Lo que comenzó como una sesión de terapia acaba como una clase de filosofía: y es que la única consolación que puede ofrecer la filosofía es la lucidez.

¿Qué hemos de hacer, *en tanto filósofos*, ante el embate de la barbarie y la ubicuidad de la estructura de emplazamiento? *En tanto filósofos*, bregar a entenderlo, bregar a ver el fenómeno con ojos claros. *En tanto ciudadanos*, cada quien verá qué le corresponde, según sus capacidades de obrar, su situación histórica y su pasión; pero conviene distinguir una cosa de la otra.

Veamos, pues, la estructura de emplazamiento, no como una condición que padecemos sino como un reto filosófico. Tan pronto giramos la mirada hacia la estructura de emplazamiento, nos encontramos con que nuestra visión está extrañamente ocluida. En la medida en que nuestra mirada es, de entrada, la mirada de la técnica, difícilmente notamos que la nuestra es una mirada particular. Las cosas, más bien, se nos aparecen como si así fueran, llanamente.

La estructura de emplazamiento es ciega a sí misma. En efecto, las ciencias no pueden conocer su propia esencia: la física, por ejemplo, sólo ve átomos en movimiento, fuerzas electromagnéticas y campos gravitacionales; no entra en su campo de visión la esencia de la física, la manera particular que ésta tiene de constituir el mundo (HEIDEGGER, 2001a, p. 46-47). He aquí el peligro de la mirada de la técnica, que tiende a hacerse única, a seducirnos al punto de qué creemos que es la única mirada posible (HEIDEGGER, 2001a, p. 25). Alexander Pope escribió estas líneas como epitafio para Newton:

Nature, and Nature's Law lay hid in Night
 God said, "Let Newton be!" and all was light⁶ (POPE, 1727).

No es de extrañar, pues, que unas décadas después, William Blake (1803) escribiera así:

May God us keep
 From Single visión
 and Newton's sleep⁷

La técnica, vale la pena aclararlo, es algo maravilloso y poderoso; de allí proviene el peligro. Guárdenos Dios de deslumbrarnos de tal forma con la técnica, que nos convirtamos en cíclopes. Ahora bien, mientras sea para

⁶ La Naturaleza y sus leyes ocultas estaban en tinieblas/Dio Dios "hágase Newton", y todo fue luz (Traducción nuestra).

⁷ Guárdenos Dios/de la visión única/y el sueño de Newton (Traducción nuestra).

nosotros milagrosa, mientras se nos aparezca como algo mágico, la esencia de la técnica tendrá poder sobre nosotros; en la medida en que la comprendamos, será para nosotros un elemento más del mundo, sobre el que podemos tomar postura de forma soberana. Por su vocación de lucidez, y por ser de suyo guardiana de las miradas múltiples, es tarea especial de la filosofía pensar la esencia de la técnica, entendiendo que esta es tarea larga, que apenas hemos podido rozar sus contornos (HEIDEGGER, 2002). Hemos de pensar una ética acorde con estos tiempos “[...] las nuevas dimensiones de la acción humana exigen una ética de la previsión y la responsabilidad ajustada a aquéllas, una ética tan nueva como las circunstancias a las que se enfrenta el hombre como objeto de la técnica.” (JONAS, 1995, p. 49).

René Guénon (1997) llama a nuestro tiempo el *Reino de la cantidad*. Para este autor esotérico, nuestro mundo es uno de progresivo paso de la cualidad a la cantidad: la ciencia moderna abstrae las cualidades de los fenómenos para poderlos homogenizar, que es paso previo a cualquier operación cuantitativa (no se pueden sumar peras y manzanas, pero sí trozos de fruta); el comercio moderno, altamente interdependiente y globalizado, exige productos estandarizados que puedan usarse de forma intercambiable en cualquier punto del gran mecanismo de producción y consumo; la industria moderna, para producir mercancías homogenizadas, exige hombres homogenizados, intercambiables, maquinizados (ARENDDT, 2007).

El nuestro es un tiempo enamorado de los números: se puede ver en el peso que tienen las pruebas estandarizadas, las estadísticas, el producto interno bruto. Como los canaanitas que sacrificaban sus hijos a Moloch, sacrificamos la vida concreta, plena de cualidades, a las soberbias abstracciones que tenemos por exactas, científicas y serias. Quemamos la vida concreta y creativa de la academia en sacrificio a los rankings internacionales y la puntuación en Colciencias; quemamos bosques y vidas humanas y no humanas en nombre del crecimiento económico; en Colombia, quemamos vidas humanas concretas, con sus amores y sus frustraciones concretas, con padres y hermanos, con olor corporal; quemamos vidas humanas concretas en nombre de una abstracción: “guerrilleros dados de baja”; llevamos nuestros hijos a la pira de Moloch.

Por ejemplo: quemamos la práctica de la política deliberativa en nombre de la opinión pública, un ídolo que nosotros mismos hemos forjado. En efecto, la “opinión pública” es un ente de razón, producto del alejamiento de las ciencias humanas respecto de la vida concreta, fenoménica, y la necesidad en que se han visto de imitar los métodos de las ciencias duras. La “opinión

pública” no existe sino como el resultado de las encuestas de opinión, es un artefacto de una “retícula matemática y estadística” que no existe en ninguna subjetividad particular (HENRY, 2006, p. 111). Sin embargo, la política actual se centra en la opinión pública: en medirla, en moverla en este sentido o este otro. Y esto, porque la opinión pública es *medible*; pero, por eso mismo, no tiene ninguna dimensión dialógica, narrativa, argumentativa: los “a favor” y “en contra” no piensan, no hablan entre sí, no tienen contexto. Del mismo modo, las naciones se concentran en aumentar su producto interno bruto, y la academia se centra en los “puntos” que otorgan las diferentes agencias de medición; y los puntos y el PIB son tan ciegos y abstractos como la opinión pública.

La disciplina de la economía, por cuanto rige tanto de nuestra vida, es figura del sacrificio de lo concreto en nombre de lo abstracto que es señal de nuestros tiempos: su objeto pretendido es la vida humana, pero a cada paso sustituye lo vivo por abstracciones cuantificables: por ejemplo, la humanísima experiencia del trabajo la sustituye por el “tiempo de trabajo”, para hacer de éste medida del valor (HENRY, 2006, p. 126). La economía es representativa de esa larga revolución, que paso a paso ha hecho de la vida humana una cosa abstracta, una colección de datos, privados de toda trama integradora. Lucidez es recuperar esa trama integradora; y es darse cuenta de cómo la mirada cientificista puede producir una ceguera de segundo orden, una ceguera que no se reconoce como tal (VON FOERSTER, 1996, p. 187).

Las ciencias modernas han comprimido el rango de acción de la razón; para los antiguos, el ejercicio del *logos* incluía la poesía, la creación de mitos, el comercio con lo numinoso (SERRES; LATOUR, 1995, p. 51). Esta comprensión refleja la primacía de un tipo de racionalidad por sobre toda otra: la racionalidad aditiva, analítica, que busca correlaciones entre masas de información. A esta se contraponen la racionalidad narrativa, hermenéutica, que busca un hilo conductor entre los datos, que de otro modo aparecen como desconyuntados (HAN, 2014, 39): “El hilo se ha perdido; el laberinto se ha perdido también. Ahora ni siquiera sabemos si nos rodea un laberinto, un secreto cosmos, o un caos azaroso.” (BORGES, 1989, p. 481). En el Reino de la Cantidad, la tarea de la filosofía es la de recuperar la lucidez, disipar las brumas, sacarnos del sueño de Newton y Galileo, recuperar el mundo de la vida en su plena concreción, “volver a las cosas mismas” (HUSSERL, 1986, p. 35), recuperar la trama de la vida.

CONCLUSIÓN: EL HILO DE ARIADNA

“El hilo se ha perdido, el laberinto se ha perdido también”. La cita es de un poema de Borges sobre el Minotauro, ese al que, cada cierto período fijo de años los atenienses le sacrificaban siete efebos y siete doncellas, introduciéndolos en su laberinto para ser devorados. ¿Cada cuánto? Algunos dicen que cada tres años, algunos que cada nueve; ¿tal vez tiene que ver con las cambiantes políticas de acreditación institucional? Sea el Minotauro (producto de un comercio ilícito entre lo humano y lo maquínico; creación que se salió del control de sus creadores; que ocupa el centro de una estructura enorme en la que se pierden los hombres), sea el Minotauro figura de la estructura de emplazamiento, representante de la Barbarie. ¿Qué debe hacer Teseo? No es, en este caso, un asunto de matar al Minotauro, basta con comprender el laberinto, con conservar el hilo de Ariadna.

El que no trabaja, que no coma: hay que ganarse la vida. Como empleados, los académicos en el campo de las humanidades están abocados a sobrevivir en un mundo hostil a su quehacer. Criptozoismo: como los cuervos, las ratas y los mapaches, tiene que arreglárselas para seguir viviendo de forma salvaje en un entorno urbanizado; arreglárselas, creativamente, para desarrollar las humanidades *al mismo tiempo* que conservan su puesto en la universidad, puntúan bien en investigación, etc. Para conservar la propia humanidad en el Reino de la Cantidad, hemos de entender la naturaleza del laberinto, y del Minotauro que recorre sus entrañas: al comprenderlas, nos hacemos soberanos de nuestras desgracias.

BULA, G. U. C.; RODRÍGUEZ, H. F. G. The condition of the academic in times of technology. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 199-218, Abr./Jun, 2021.

Abstract: This paper explores the conditionings upon academics under what Heidegger, in his discussion on the essence of technology, calls *das Gestell* (the framework). Specially in the humanities, work is dominated by external forces that stress utility and measurable results over the qualitative and that which is immanent to such work. Thus, academics in the field of the humanities must contend with the reification of knowledge in the context of a cultural enterprise that undermines authentic content, through a network of market bureaucracies that see work in humanities as just another commodity. Academics in the humanities must learn to incorporate these contemporary problems

into their subjectivity, in order to gain a clear understanding, and take a stand towards the conditions they face, and the new dimensions of human action that may serve as counterpoise.

Keywords: Technology. Heidegger. Henry. The Framework. Humanities

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **El uso de los cuerpos**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.
- ARENDT, H. **Responsabilidad y juicio**. Barcelona: Paidós, 2007.
- BACON, F. **Novum Organon**. Madrid: Sarpe, 1984.
- BERARDI, F. **La fábrica de la infelicidad**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.
- BLAKE, W. **Letter to Thomas Butts**, 1803. Disponible en: <http://www.blakearchive.org/exist/blake/archive/erdman.xq?id=b15.23>. Acceso en: 22 jun. 2018.
- BORGES, J. L. **Obras Completas 1975-1985**. Buenos Aires: Emecé, 1989.
- BULA, G. **Spinoza: Educación para el cambio**. Bogotá: Universidad de la Salle, 2017.
- CHASE, S. The Machine: A Mixed Blessing. *In*: ADAMS, W.; TRAYWICK, L. E. (ed.). **Readings in Economics**. New York: Macmillan, 1948, p. 69-75.
- DELEUZE, G. **Spinoza: filosofía práctica**. Barcelona: Tusquets, 2004.
- DESCARTES, R. **Reglas para la dirección del espíritu**. Madrid: Alianza. 1984.
- FOUCAULT, M. **Vigilar y castigar**. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo XXI, 2001.
- GUÉNON, R. Sur la signification des fêtes “carnavalesques”. *In*: GUENON, R. **Symboles de la science sacrée**. Paris: Gallimard, 1962.
- GUÉNON, R. **El reino de la cantidad y los signos de los tiempos**. Barcelona: Paidós, 1997.
- HAN, B. **La sociedad de la transparencia**. Madrid: Herder, 2013.
- HAN, B. **La agonía del Eros**. Madrid: Herder, 2014.
- HEIDEGGER, M. **Conferencias y artículos**. Barcelona: Del Serbal, 2011a.
- HEIDEGGER, M. **Carta sobre el humanismo**. Madrid: Taurus, 2001b.
- HEIDEGGER, M. **Serenidad**. Barcelona: Del Serbal, 2002.
- HEIDEGGER, M. **Caminos de bosque**. Madrid: Alianza, 2010.
- HEIDEGGER, M. **Construir, habitar, pensar**. Madrid: La Oficina, 2015.
- HENRY, M. **La barbarie**. Madrid: Caparrós, 2006.

- HUSSERL, E. **Meditaciones cartesianas**. Madrid: Tecnos, 1986.
- HUSSERL, E. **Invitación a la fenomenología**. Barcelona: Paidós, 1992.
- JONAS, H. **El principio de responsabilidad**: ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder, 1995.
- LONGFELLOW, H. **The Seaside and the Fireside**. Whitefish, MO: Kessinger, 2007.
- GARCÍA LORCA, F. **Teoría y juego del duende**. Biblioteca Virtual Universal, 2003. Disponible en: <http://biblioteca.org.ar/libros/1888.pdf>. Acceso em: 10 jun. 2018.
- MARTÍNEZ, J. E. **La universidad productora de productores**. Bogotá: Universidad de la Salle, 2010.
- POPE, A. **Epitaph on Sir Isaac Newton**, 1727. Disponible en: <http://www.bartleby.com/297/154.html>. Acceso en: 25 jun. 2018.
- RICOEUR, P. **Finitud y culpabilidad**. Madrid: Trotta, 2004.
- RODRÍGUEZ, H. El lenguaje del mal como apariencia. *In*: RODRÍGUEZ, Hernan. **Contingencias del lenguaje**. Bogotá: Unisalle, 2020.
- SERRES, M.; LATOUR, B. **Conversations on Science, Culture and Time**. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1995.
- SNOW, Ch. P. **The Two Cultures**. **Cabridge**, MA: Cambridge University Press, 2012.
- SUZUKI, S. **Zen Mind, Beginner's Mind**. Tokio: Weatherhill, 1995.
- VEBLEN, T. Technology and Its Significance. *In*: ADAMS, W.; TRAYWICK, L. E. (ed.). **Readings in Economics**. New York: Macmillan, 1948a, p. 64-68.
- VEBLEN, T. The Conflict of Business vs Technology. *In*: ADAMS, W.; TRAYWICK, L. E. (ed.). **Readings in Economics**. New York: Macmillan, 1948b, p. 102-108.
- VON FOERSTER, H. **Las semillas de la cibernética**. Barcelona: Gedisa, 1991.
- WAJCMAN, J. **Esclavos del tiempo**. Barcelona: Espasa, 2017.
- WERKMEISTER, W. **Kant's Silent Decade**. Ann Arbor, MI: University Microfilms Inc, 1979.
- WHITMAN, W. **The Complete Poems**. Londres: Penguin, 2004.

Recibido: 16/01/2020

Acceto: 23/02/2020

COMENTÁRIO A “LA CONDICIÓN DEL ACADÉMICO EN LA ÉPOCA TÉCNICA”

*Robson Costa Cordeiro*¹

Referência do texto comentado: BULA, Germán Ulises Caraballo; RODRÍGUEZ, Hernan Ferney García. La condición del académico en la época técnica. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 199 – 218.

O artigo promove um questionamento original sobre o dilema que assola o acadêmico das humanidades, no mundo contemporâneo, submetido, por um lado, ao enquadramento do sistema avaliativo das ciências, fundamentado no caráter matemático de antecipação, previsão e cálculo, o qual fornece a base para a análise quantitativa e supostamente objetiva do real, e, por outro lado, tendo que atender ao caráter próprio das humanidades de questionamento da vida e das concepções da natureza e do mundo cultural e social, os quais se impõem de forma padronizada e estereotipada, na modernidade.

Mostra bem como a filosofia e as humanidades acabam se enquadrando na locomotiva do sistema produtivo, aos padrões quantitativos de análise, devendo atender ao requisito de número de publicações em revistas e periódicos indexados, que possuem prestígio no mundo acadêmico e que constituem uma espécie de “corporação intelectual”, fazendo com que a atividade do pensar apareça como “empresa cultural”. O texto se desenvolve

¹ Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, PB – Brasil. Coordenador do PPGF-UFPB.  <https://orcid.org/0000-0001-7890-0111>. E-mail: robsoncordeiro@bol.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.15.p219>



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

bem, principalmente em um diálogo com Michel Henry e com alguns outros pensadores importantes da filosofia, além de também estabelecer um diálogo frutífero com a poesia, evicenciando que, segundo Henry, a época moderna faz abstração do mundo da vida, instaurando a representação do real como o que pode ser medido e quantificado.

O enquadramento nesse mundo abstrato é tão gigantesco que não se dá conta do próprio enquadramento e, portanto, não sabe que a abstração também é algo produzido pelo mundo da vida, como forma de proteger o homem do desamparo diante da existência, mas que, no entanto, acaba encaminhando-o para a dispersão e a barbárie do mundo moderno, o qual só considera real o que pode ser medido e calculado, o que pode ser representado e antecipado pelo *cogito*, pela razão.

Conforme frisam BULA & RODRÍGUEZ (2021), ao se referir a René Guénon, o nosso tempo é o “reino da quantidade”, que exige a padronização e a homogeneização de tudo, inclusive do homem, em nome da funcionalidade, do controle e domínio sobre a vida. Acerca disso, Heidegger faz a seguinte ilustração, na conferência “Ciência e Pensamento do Sentido”: “Uma frase de Max Planck diz: ‘real é o que se pode medir.’” (HEIDEGGER, 2001, p. 49).

Tudo isso, conforme é indicado no início do artigo (p. 2), se estabelece sob a égide de uma determinada forma de desocultar o real, que vai constituir a essência da técnica e dos objetos técnicos. O artigo revela que esse enquadramento se dá sob a estrutura da composição (*Gestell*), conforme foi pensada por Heidegger, na conferência “A Questão da Técnica”. No entanto, não chega a desenvolver como se articula essa estrutura para promover o referido enquadramento. Tendo em vista esclarecer um pouco como Heidegger desenvolve essa articulação, observamos inicialmente que, em “O Tempo da Imagem do Mundo”, ele sublinha que

[...] aos fenômenos essenciais da modernidade pertence a sua ciência. Um fenômeno de um nível igualmente importante é a técnica de máquinas... A técnica de máquinas permanece o rebento até agora mais visível da essência da técnica moderna, a qual é idêntica à essência da metafísica moderna (HEIDEGGER, 2002, p. 97).

Nessa obra, Heidegger desdobra a questão decisiva sobre o primeiro fenômeno essencial por ele descrito acima, ao colocar a seguinte indagação: qual a concepção de ente e a interpretação da verdade que constituem a

essência da ciência? Segundo ele, na modernidade o ente é concebido como objeto – enquanto ente à disposição, supostamente conquistado e objetivado, portanto, tornado imagem – e a verdade é interpretada como a certeza do representar, de modo que, quanto mais objetivamente aparecer o *obiectum*, mais manifestamente se erguerá o *subiectum*, revelando que a representação objetiva e planificada do mundo é, na verdade, um feito da subjetividade, não sendo, portanto, nada objetivo. A subjetividade, no entanto, é uma engrenagem da com-posição (*Gestell*), o que mostra que a ciência e a metafísica moderna já se encontram regidas pela essência da técnica moderna, que articula os dois processos: 1) que o mundo se torna imagem; 2) que o homem se torna sujeito.

Na preleção de 1929, “Que é Metafísica?”, Heidegger declara inicialmente que a totalidade da existência que interroga é determinada pela ciência. O que acontece então, pergunta ele, nas raízes da nossa existência, desde que a ciência se tornou a nossa paixão? Ele mostra que, disperso na multiplicidade das disciplinas científicas, o *Dasein* perdeu completamente o enraizamento das ciências. A ciência procura dar a última palavra sobre a própria coisa, o ente. Dar a última palavra significa: controlar, sujeitar, colocar o ente a serviço do sujeito. No entanto, o controle das coisas é a projeção, nas coisas, da subjetividade.

Essa paixão pela ciência, assinalada por Heidegger, revela uma fuga do desamparo diante da existência, evidenciando que a ciência, em sua peremptória afirmação do ente, ao dizer que “[...] pesquisado deve ser apenas o ente e mais – nada” (HEIDEGGER, 1979, p. 36), repetidamente rejeita o nada, embora, desse modo, acabe por admiti-lo, como aquilo que se deve abandonar. O nada, como o mundo da vida, é o que a enorme força da composição (*Gestell*) precisa sobrepor, ao só tornar admissível como real o que está à dis-posição, o que está disposto para o sujeito como reserva disponível, matéria-prima. Todo o mundo, dessa forma, se torna um enorme reservatório de combustível. Ciência e técnica são os instrumentos a serviço da essência da técnica, da enorme força da com-posição.

BULA & RODRÍGUEZ (2021, p. 213) ressaltam que “[...] la técnica, vale la pena aclararlo, es algo maravilloso y poderoso; de allí proviene el peligro.” No entanto, conforme assevera Heidegger, em “A Questão da Técnica”, “[...] a técnica não é perigosa. Não há uma demonia da técnica. O que há é o mistério de sua essência.” (HEIDEGGER, 2001, p. 30). E um pouco adiante, acrescenta: “A ameaça, que pesa sobre o homem, não vem,

em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser realmente mortífera. A ameaça propriamente dita já atingiu a essência do homem.” (HEIDEGGER, 2001, p. 30). Faço aqui apenas essa pequena observação, visando a contribuir com a reflexão precisa e rigorosa desenvolvida pelo artigo.

O que ameaça, por conseguinte, o perigo, está na essência da técnica, que se retrai, se encobre, deixando patente apenas o mundo técnico. O perigo é o não saber da essência da técnica e, conforme BULA & RODRÍGUEZ (2021, p. 216), à medida que a compreendamos, ela “[...] será para nosotros un elemento más del mundo, sobre el que podemos tomar postura de forma soberana.” É por isso que a salvação, para Heidegger, não é a saída do perigo, mas poder saber que se está nele, chegando assim à sua essência e fazendo-a aparecer em seu brilho, conforme enfatizam BULA & RODRÍGUEZ (2021, p. 236), ao afirmar: “[...] sea el Minotauro figura de la estructura de emplazamiento, representante de la Barbarie. ¿Qué debe hacer Teseo? No es, en este caso, un asunto de matar al Minotauro, basta con comprender el laberinto, con conservar el hilo de Ariadna.”

Mas como compreender o labirinto? Como conservar o fio de Ariadne? Como, no perigo, conservar o que salva? Não seria preciso que o próprio perigo crescesse e se enraizasse como perigo, fazendo assim aflorar aquilo que o sustenta e fundamenta? A essência, o fundo, as raízes do perigo, desse modo, não viriam à superfície? Na cumulação e acabamento do mundo técnico, o que vem à tona, à superfície, é a essência do perigo, que não é nada técnico, nada que possua fundo, mas a própria essência da técnica, que representa tanto o perigo como a salvação.

REFERÊNCIAS

BULA, Germán Ulises Caraballo; RODRÍGUEZ, Hernan Ferney García.. La condición del académico en la época técnica. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 199 – 218.

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? *In*: HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. O tempo da imagem do mundo. *In*: HEIDEGGER, Martin **Caminhos de Floresta**. Tradução de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

Recebido: 25/4/2020

Accito: 28/4/2020

COMENTÁRIO A
 “LA CONDICIÓN DEL ACADÉMICO EN LA ÉPOCA TÉCNICA:
 FILOSOFIA: CAMINHOS NA FLORESTA¹”

José Ricardo Barbosa Dias²

Referência do texto comentado: BULA, Germán Ulises Caraballo; RODRÍGUEZ, Hernan Ferney García.. La condición del académico en la época técnica. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 199 – 218.

Trato, neste comentário ao artigo “La condición del académico en la época técnica”, de Germán Ulises Bula Caraballo e Hernan Ferney Rodríguez García (BULA; RODRÍGUEZ, 2021), não de uma contraposição à tese dos autores ali defendida acerca da natureza das humanidades, mas de enfatizá-la. Agora, dando mais espaço à tese de que o que lá é dito das humanidades (em sua natureza própria na tensão com o fazer instrumentalizado acadêmico no horizonte da *Gestell* heideggerina), agrava-se ao extremo quando se busca dizer a natureza do saber filosófico e o metro com o qual se deva medir seu fazer. Minha contribuição aparece aqui, portanto, no trato, da mesma questão, com outros autores não citados no artigo em referência, bem como com textos de Heidegger essenciais para seu desdobramento, já que o suposto, aqui e lá, é

¹ Referência a uma coletânea de textos de Heidegger publicadas sob o título de *Holzweg* (aqui, seguimos o sentido dessa expressão, explicitada por Marco Antônio Casanova, em sua tradução do texto de Heidegger, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo-Finitude-Solidão* (HEIDEGGER, 2006, p. 10, nota 8).

² Professor Associado I da Universidade Federal do Piauí (UFPI), Teresina, PI – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-7938-4905>. E-mail: jrbdias@ufpi.edu.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.16.p225>



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

o advento de uma ontologia da possibilidade versus um saber de escola; uma imaginação produtiva versus uma mera produção de filosofemas.

O artigo “La condición del académico en la época técnica” dá uma excelente contribuição para o debate filosófico, em particular na universidade, sobre o fazer humano como tal, no horizonte da atual sobreposição do fazer tecnocientífico (unilateral e quantitativo) sobre o fazer das humanidades (aberto e não quantificável com o metro da tecnociência). Tal sobreposição está determinada pelo que Heidegger identificou como sendo a *essência* da técnica, em seu domínio planetário atual: *Gestelli*.³ O texto esclarece, de modo crítico, vários pontos dessa questão, e vai em direção, mais que necessária, do fortalecimento, em nossa cultura atual, do autêntico papel da filosofia, como guardiã e fazer, por excelência, das humanidades. Com o que aqui é dito, enquanto retorno temático do caráter de *inutilidade* da filosofia, nada mais faremos que reforçar essa importante tese.

Inicialmente, chamo atenção para o fato de, em minha IES, esse tema ter, em outros termos e num curto espaço de tempo, aparecido em três eventos nosso da filosofia. Todos buscaram dizer o sentido em se fazer filosofia, nos dias de hoje⁴, indicando, segundo meu entendimento, que o grave parece estar no “hoje”, sendo ele a nos impelir e justificar levantar essa questão. Como se ele fosse o problema. Porém, será mesmo ele o problema? Junto a isso, podemos indagar: mas, qual dos saberes que temos hoje é mais capaz de nos dizer o que é o hoje, que impele e parece justificar se fazer essa questão pelo papel, pelo sentido, da filosofia, senão a própria filosofia? Eu diria, sem entrar no devido aprofundamento, que hoje, como ontem, o papel e sentido de se fazer filosofia se faz presente, dada a dificuldade que se apresenta ao ser humano, de hoje e de ontem, de ter de dizer o seu hoje e nisso dizer a ele mesmo.

Quando se pergunta pelo papel da filosofia, hoje, o que, no fundo, ainda se mantém como desafio de compreensão, é o seu caráter essencial de

³ Termo que, no artigo aqui comentado, foi traduzido por *emplazamiento* e que nossa tradução em português diz da *armação* ou *enquadramento*, como faceta essencial da técnica moderna, juntamente com o termo *Bestand*, não citado diretamente pelo artigo por nós comentado, mas que compõe aí o que pensa Heidegger como a referida essência da técnica, ou seja, o armação ou enquadramento (*Gestell*) que torna, cobra, do ente na totalidade o ser algo disponível (*Bestand*) para o ser humano. Aqui, somente é aquilo que pode ser posto em reserva disponível para o uso, gozo e manipulação humana, que entre no processo de produção como exploração, transformação, armazenamento e distribuição pelo ser humano (HEIDEGGER, 2002).

⁴ A saber, “Tem ainda [hoje] sentido a pesquisa filosófica?” (X Jornada de Pesquisa do PPFIL) e na XIII e XIV Semana de Filosofia: “Qual o papel da filosofia hoje?”

inutilidade. O “[...] com filosofia *nada* se pode fazer.” (HEIDEGGER, 1987, p. 42, grifo meu). Quanto a isso, já muito se escreveu.⁵ Todavia, a julgar por essa recorrente pergunta, no meio acadêmico de hoje, deve-se aventar que muito ainda se deve continuar a escrever sobre essa questão, até que a condição que a torna hoje recorrente⁶ venha a se desfazer, qual seja: a crescente desvalorização de uma formação humana pautada no saber das humanidades que atinge até mesmo o mundo acadêmico.

Hegel (1991, p. 38) pode ser retomado, quando fala da filosofia como o mais necessário: “Do ponto de vista do espírito que pensa, devemos considerar a filosofia como o que há de mais necessário.” E completa: “Quando a força unificadora (a capacidade de unificação) desaparece da vida dos homens, e as oposições perdem sua relação viva e sua ação recíproca, tornando-se independentes, então nasce a necessidade da filosofia.” (HEGEL, 1991, p. 35).

Esse é um problema que afeta, guardadas as diferenças, as humanidades como um todo, contudo, que se torna agudo na filosofia: o não poder ser medida pelo metro do saber útil. Em outras palavras, a questão remete e depende, uma vez mais, de nos entendermos sobre a natureza do saber filosófico.

Sem pretender superar o desafio de dizer e fazer compreender essa inutilidade positivamente como implicando o livre pensar e, por isso, o mais necessário, teço a seguir algumas ideias em torno dessa inutilidade da filosofia, que já vinha desenvolvendo em outros momentos, com a ajuda do pensamento do ser de Heidegger, o qual a entende não como um acidente ou um defeito a ser corrigido, no fazer filosófico. Ao contrário, ele nos alerta que, quanto mais nos esforçamos em lhe atribuir uma utilidade, mais nos afundamos no preconceito que sobre seu fazer impera nos dias atuais (HEIDEGGER, 1987, p. 42).

As seguintes citações nos dão os elementos de onde sempre temos que partir e voltar, na reflexão, se queremos ir adiante na questão:

De há muito que ainda não se pensa, com bastante decisão, a Essência do agir. Só se conhece o agir como a produção de um efeito, cuja efetividade se avalia por sua utilidade (HEIDEGGER, 1995, p. 23).

⁵ A título de exemplo, lembro o texto de Eduardo Prado de Mendonça “O mundo precisa de filosofia”, escrito na década de 1970.

⁶ Condições essas que remontam ao advento das ciências, sob o modelo da física-matemática e seu predomínio entre nós como monopólio do conhecimento verdadeiro e lugar, por excelência, da verdade (GADAMER, 1997) e a nossa grande paixão (HEIDEGGER, 1991b).

Para aprendermos a experimentar em sua pureza – e isto significa também levar à plenitude – essa Essência do pensar, devemos libertar-nos da interpretação técnica do pensamento. Seus primórdios remontam até Platão e Aristóteles. [...]. Desde então, a “filosofia” sente, constantemente, a necessidade de justificar sua existência diante das “ciências”. E crê fazê-lo, da forma mais segura, elevando-se à condição de ciência⁷. Ora, esse esforço é o abandono da Essência do pensamento. A filosofia é perseguida pelo medo de perder em prestígio e importância, caso não seja ciência. O considera uma deficiência, idêntica à inciência [...]. Na interpretação técnica do pensamento, se abandona o Ser como o elemento do pensar. [...] Julga-se o pensar com uma **medida** que lhe é inadequada.⁸ Um tal julgamento equivale ao processo que procura avaliar a natureza e as possibilidades do peixe pela capacidade de viver no seco. De há muito, demasiado muito, o pensamento vive no seco (HEIDEGGER, 1995, p. 26-27, grifo nosso).

Há caminhos na floresta que levam para fora da floresta. Há caminhos que não levam a lugar algum, ou seja, positivamente, que levam à floresta mesma e seus perigos. Espera-se dos que fazem filosofia que tenham escolhido o tipo de caminho na floresta que não leva a lugar algum, isto é, que leva a permanecer na floresta, a permanecer na filosofia até o fim, enquanto *tarefa do pensamento* (HEIDEGGER, 1991a). O outro caminho leva para fora da floresta, quer dizer, para fora da filosofia e, portanto, não deveria interessar àquele que escolheu a filosofia.

A pergunta: “[...] o que posso fazer com a filosofia? [...]” abre-nos ao tipo de caminho que leva para fora da filosofia. No horizonte do pensamento do ser, a pergunta que abre um caminho que nos leva para dentro da filosofia ela mesma é: “[...] o que a filosofia pode fazer comigo, caso a ela me entregue [...]”? (HEIDEGGER, 1987, p. 42-43). A primeira é de cunho pragmático-utilitarista. Se se faz a segunda pergunta, se se é por ela conduzido, começa-se a trilhar o caminho que leva à filosofia ela mesma. Ela começa a se dar enquanto vida de pensamento, enquanto caminho de pensamento. A escolha

⁷ Gadamer (2007, p. 106) afirma o mesmo, com as seguintes palavras: “Agora [já que a filosofia era a rainha das ciências (a filosofia abarcava a ciência), isto é, as ciências é que tinham que se definir junto a ela], desde que existe a verdade das ciências em um sentido antitético em relação à filosofia, coloca-se a tarefa de determinar de maneira nova a filosofia.” (Cf. também: OLIVEIRA, 1997, p. 44-46).

⁸ Ele ressalta o mesmo, de modo direto, sem uso da analogia com o peixe: “Essa [incompreensão reinante] se cifra no pre-conceito, segundo o qual se poderia avaliar a filosofia de acordo com os critérios vulgares, com que se decide da utilidade de bicicletas ou de banhos medicinais.” (HEIDEGGER, 1987, p. 42).

pela filosofia clama e reclama pela *diferença*⁹ entre pensar técnico-utilitário e o pensar inútil, mas necessário à vida de pensamento (GILVAN, 1988). À vida que visa à totalidade de sentido, visa ao mundo naquilo que ele é e, nisso, põe a nós mesmos em questão na questão do ser. Na questão da totalidade de sentido: por que há entes e não antes o nada? (HEIDEGGER, 1987, p. 33;43; HEIDEGGER, 1991b, p. 44). Põe-nos no arrebatamento, na perplexidade, no não familiar, na estranheza, no fora do “mundo do trabalho.”¹⁰

Aceitando-se seu caráter essencial de inutilidade, que é a filosofia? Heidegger (2008a, p. 17) assegura que filosofia é filosofar. E se essa equação procede, então, isso significa: a filosofia, positivamente, “[...] precisa ser determinada a partir de si mesma.” (HEIDEGGER, 2008a, p. 17) E, negativamente, por um lado, precisa não aceitar nenhuma adjetivação do tipo *filosofia científica* (HEIDEGGER, 2008a, p. 18) ou *filosofia cristã* (HEIDEGGER, 1987, p. 38) e, por outro, em si mesma, precisa nunca aceitar ser um conjunto de doutrinas acabadas; nunca ter um conteúdo estabelecido, embora assuma ter um conteúdo acumulado em sua história. Este, porém, somente terá sentido se serve ao filosofar. Ela é, antes, portanto, uma ação, uma atitude humana no trato com a realidade como tal.¹¹ Para filosofar, para permanecer nela mesma e seus riscos,¹² somente na libertação do pensar da técnica, do útil. E, aí, no se manter no inútil, lugar do livre pensar, do pensar a partir de si mesma.

⁹ Desde os gregos, pensar é fazer a diferença (HEIDEGGER, 2001).

¹⁰ Aqui, Piper (2014), afirma ser momento de resistência, de, uma vez mais, não se deixar dominar pela tentação sempre presente de distorção da natureza do saber filosófico. Saber inútil, que ultrapassa o mundo do trabalho – do útil, não deixando o existir humano se reduzir a esse mundo do trabalho, mas sendo espaço para atos, como o amor, a poesia e a religião autênticas, aqueles que vão, que nos levam além do limiar do mundo do útil sem negá-lo, mas nele mesmo, nos levam a testemunhar seus limites no dizer e ser o existir humano. De onde vem a questão pela utilidade da filosofia? De que horizonte vem? Da filosofia mesma ou de um mundo sem filosofia? Se da filosofia, de um pseudofilósofo? Um filósofo de fato se faz essa pergunta ou essa pergunta só se faz, vem de um filósofo ou de uma filosofia que adere ao mundo do trabalho sem mais, responde a ele não filosoficamente, mas para se manter nele legitimado? “No fundo, está em pauta um desacordo perene.” (PIPER, 2014, p.15). Inutilidade e utilidade implicam, portanto, a questão por nós mesmos, pelo ser humano em seu *começo* como ser humano. Onde assentá-lo, no útil ou no inútil? Ou seja, no uso, por exemplo, de um sapato que é fabricado tão somente para um caminhar protegido ou, para além disso, no seu uso estético, lúdico: um sapato que, além de proteger, acende luzes coloridas?

¹¹ Na visão de Aristóteles, a ação humana por excelência (livro X, 1979).

¹² Tais como o de cair em buraco e ser motivo de riso (Tales de Mileto); ser visto como algo de extraordinário – fora da realidade ordinária (Heráclito se aquecendo próximo ao forno); não respeitar o extraordinário (Heráclito que brinca com as crianças no templo, quando deveria estar adorando aos deuses) (HEIDEGGER, 1998).

Heidegger detecta essa tecnificação do pensamento já no início da filosofia, quando a tríade Sócrates, Platão e Aristóteles, na tentativa de “salvar” a filosofia da ameaça sofística (de fundo pragmático-utilitário), conduz a filosofia a um saber de escola, iniciando seu processo, ao longo da história da filosofia, de redução às doutrinas na forma de disciplinas, tais como a ética, a filosofia política, a estética, a ontologia etc., até seu fim, como acabamento, na forma de mera auxiliar da linguagem da ciência. Todo esse saber de escola é, no fim das contas, formas que alienam a filosofia de si mesma, de sua essência como filosofar. A filosofia como filosofar é “anterior” a esse processo e se mantém autêntica, nunca se deixando reduzir, em sua essência, a ele.

Filosofia é filosofar e filosofar é filosofar do ser. Ser, no horizonte de seu não abandono pela metafísica, é vigência (presença) que sempre se retrai, mas que, em função da busca metafísica pela presença que nunca deixa de ser presente (presença constante e absoluta), entificou-se em um ente historicamente determinado, objetificando-se, cabalmente, na era atual da tecnificação do pensamento.

A filosofia não serve para *nada*, a não ser para o nada mesmo, para o pensar do ser, e nisso o pensar a raiz de nós mesmos, nossa liberdade ontológica como o livre, aquela que é condição para nossa liberdade de escolha. Do horizonte do pensamento tecnificado (*Gestell-Bestand*), porém, vem a contraposição: o nada não serve como referência para se chegar a algum lugar. E isso é verdade. E é assim, porque o nada como tal é a referência mais adequada para chegarmos a nós mesmos.

Com efeito, isso quer dizer, segundo Heidegger (1991b, p. 41), que, “suspensos no nada, somos”. Como entender esse enunciado? Ora, como foi destacado, o nada não serve como referência alguma para chegarmos a algum lugar. Contudo, de algum modo, convivemos com o nada. Ele nos vem ao encontro *já desde sempre*, não fosse assim, não teríamos como nos comunicar sobre ele. Ele nos diz algo do real: não é referência alguma para se chegar a algum lugar fora de nós. Ele é, outrossim, referência perfeita para chegarmos a nós mesmos, antes de tudo, no fato de ser. Daí que é somente e somente porque nossa referência última é o nada, somos ente e não nada.

Nesses termos, pode-se, por fim, *indicar*, considerando sua essencial inutilidade, alguns pontos sobre o que seja o papel da filosofia do ontem, do hoje e do sempre, enquanto ação do humano como tal: 1- o de nos manter no âmbito da inutilidade, único no qual o livre pensar, porque do ser, pode se dar,

e que nos mantém no *estar desperto* de nós mesmos, não alienados do fato de sermos (HEIDEGGER, 2012); 2- o de promover uma interpretação *suficiente* do mundo, aquela que não se reduz a uma mera visão de mundo, mas faz ver, deixa ver visões de mundo como visões de mundo, porque no horizonte do pensamento do ser, da liberdade ontológica, ou seja, do livre como ocupável pelas possibilidades de nossas escolhas ônticas: culturais, éticas, estéticas etc (HEIDEGGER, 2001). E isso se traduz, primeiramente, não numa recusa, porém, em se manter na diferença com a ciência e a técnica: quer dizer, não determinados *antecipadamente* por esses âmbitos.

Com isso, por fim, entendemos o sentido da *solidão* enquanto característica do fazer filosófico. O filósofo é filósofo por ser um esforço de fazer por si só. De falar a partir de sua finitude, isto é, de si mesmo e não de outro (HEIDEGGER, 2006, p. 11; 2008b, p.18-19). E também pensamos ter estabelecido um nexos dialógico e de continuidade com o artigo que aqui nos tem servido de referência, qual seja: no horizonte do *emplazamiento* ou *enquadramento* ou *armação*, ou seja, daquilo que somente é se pode ser *quantificável*, isto é, se é útil, a filosofia deve manter-se como nossa lucidez e guardiã do fazer, por excelência, das humanidades.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores).
- BULA, Germán Ulises Caraballo; RODRÍGUEZ, Hernan Ferney García.. La condición del académico en la época técnica. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 199 – 218,.
- CORBISIER, R. **Hegel**: textos escolhidos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- GADAMER, H. G. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GADAMER, H. G. **Hermenêutica em retrospectiva**: a posição da filosofia na sociedade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- GILVAN, F. **Da solidão perfeita**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HEIDEGGER, M. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. *In*: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. de Ernildo Stein. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991a (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, M. *Que é metafísica?* *In*: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. de Ernildo Stein. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991b (Os Pensadores).

HEIDEGGER, M. **Carta sobre o humanismo**. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HEIDEGGER, M. **Heráclito**: a origem do pensamento ocidental. *Lógica: a doutrina heraclítica do logos*. Trad. de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HEIDEGGER, M. **Seminário de Zollikon**. Ed. de Medard Boss. Trad. de Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. *In*: HEIDEGGER, M. **Ensaaios e conferências**. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, M. **Os conceitos Fundamentais da Metafísica**: mundo-finitude-solidão. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, M. **Introdução à Filosofia**. Trad. de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

HEIDEGGER, M. **Parmênides**. Trad. Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008b.

HEIDEGGER, M. **Ontologia (hermenêutica da facticidade)**. Trad. de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

OLIVEIRA, M. A de. **Sobre fundamentação**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

PIPER, J. **Que é filosofia?** São Paulo: Loyola, 2014.

Recebido: 22/5/2020

Aceito: 26/5/2020

O CÉU DOS SÁBIOS: O SOL DE PLATÃO A PARTIR DAS ESTRELAS DE NIETZSCHE

Marco Sabatini¹

Resumo: Muitos pensadores refletiram sobre os astros celestiais. Com Platão e Nietzsche, eles assumem uma posição alegórica intimamente relacionada com suas filosofias. Em *A República*, o sol representa a verdade, por um lado, tornando-se o símbolo que movimenta o sábio por sua busca pelo conhecimento; por outro lado, representa também aspectos importantes da teoria política e epistemológica da filosofia platônica. Milênios depois, Nietzsche critica intensamente Platão, diagnosticando aspectos dogmáticos em seu pensamento. Contra isso, as estrelas nietzschianas assumem um céu diversificado, cujos astros representam uma incrível variedade moral existente entre os seres humanos. Mas o filósofo moderno não se contrapõe à filosofia platônica simples e plenamente. Pretende-se demonstrar, com isso, que o sol de Platão e as estrelas nietzschianas servem como alegorias para sintetizar pontos fundamentais da concepção filosófica de tais pensadores; mas auxiliam também a evidenciar a complexidade existente na interpretação de Nietzsche sobre a filosofia platônica.

Palavras-Chave: Verdade. Dogmatismo. Política. Moral. Diversidade.

INTRODUÇÃO

Em todas as sociedades, o céu e os astros celestiais possuem uma ampla dimensão interpretativa e uma intensa importância cultural. Seja nas alturas daqueles deuses “[...] habitantes do palácio Olímpio” (HESÍODO, 2011, v. 963) da mitologia grega, seja lá “[...] onde se pode o que se quer” (DANTE, 1998, Canto III, v. 95) da concepção cristã, seja nas diversas mitologias da África e da América do Sul, eles sempre se relacionam com o divino direta ou

¹ Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Guarulhos, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-4757-3220>. E-mail: marco_rsabatini@hotmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.17.p233>



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

indiretamente. Na história da filosofia, o céu e os astros não causaram menor admiração e espanto. Tales de Mileto, um dos sete sábios da antiguidade de acordo com Platão, em *Protágoras* (2002, 343a), nutriu grande curiosidade no que pairava sobre os seus olhos. Conforme inúmeros relatos, ele predisse eclipses solares (inclusive, utilizando tal conhecimento associado ao comércio e às navegações) e teria determinado os solstícios, além de declarar o tamanho do sol, identificar as estações do ano e dividi-lo em 365 dias, descobrir a Ursa Menor etc. Entre os fragmentos reunidos por Hermann Diels (1901, p. 189), em *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, consta a afirmação de Tímon sobre Tales de que ele fora um “sábio astrônomo entre os sábios”.

Apesar de a veracidade dessas histórias ser constatada ou não, talvez, o relato mais difundido sobre a vida de Tales não esteja relacionado com suas descobertas astronômicas, mas, sim, com sua famosa queda, enquanto contemplava o céu e refletia sobre ele. Entre as narrativas da antiguidade, dizia-se que,

[...] quando era levado para fora de casa por uma velha serviçal para observar as estrelas, Tales caiu numa vala, e seu grito de socorro levou a velha dizer: ‘Como pretende, Tales, tu, que não pode sequer ver o que está à tua frente, conhecer tudo acerca do céu?’ (LAÉRTIOS, 2008, p. 21).

Também Platão relatou esse caso em *Teeteto* (2015, 174a). A vasta sabedoria do filósofo sobre o universo parece, conforme o comentário feito por sua serva, incompatível com a atenção dada ao cotidiano, demonstrando a distância entre o conhecimento reflexivo e nossas necessidades práticas e diárias. Essa passagem – disseminada como uma mera piada para com os filósofos – não é tão simples assim e poderia ser interpretada com base em inúmeras perspectivas. No entanto, antes de tudo, ela revela uma sutil, porém complexa, relação entre a filosofia e a nossa vida cotidiana. Uma interpretação famosa diria que estamos presos a hábitos e necessidades corporais e que nossa preocupação se desviaria comumente da sabedoria. Daríamos, desse modo, mais atenção ao que é supérfluo e fugaz do que aos mistérios que nos cercam e nos constituem.

Essa interpretação é uma análise moral, se não criada, ao menos, coroada por Platão. Advinda de casos semelhantes ao de Tales de Mileto, ela se estende por todas as relações da antiguidade que evidenciavam a desarmonia entre os sábios e os desejos gerais da *pólis*. Na filosofia platônica, Sócrates é o maior exemplo disso. Não apenas como personagem de Platão, ele assume também,

enquanto representante histórico dos filósofos, uma posição de combate constante contra a ignorância que assolava Atenas. Arauto da sabedoria, abriu várias frentes de batalha. Elegendo os sofistas como seus grandes inimigos, Platão e seu Sócrates procuravam evidenciar, em *Sofista* (1972b, 264d), a “arte da falsidade”, nascida a partir da intenção de produzir o “discurso falso” e a “opinião falsa”. Contudo, eles evidenciavam, também, a hipocrisia ateniense. Os ignorantes não ignoravam simplesmente seu desconhecimento, como se a não percepção de si pudesse legitimar suas condutas contrárias à sabedoria. Embora não classificassem suas opiniões como “ignorância”, sabiam da dissonância entre as propostas socráticas e suas vontades políticas; mas as disfarçavam. Nesse sentido, a condenação de Sócrates não surgira para salvaguardar os jovens e os costumes atenienses de sua influência, como afirmaram os acusadores Meleto, Ânito e Licão, conforme se lê na *Defesa de Sócrates* (PLATÃO, 1972a, 23d), todavia, para consumir “[...] a calúnia e o rancor de tanta gente” (1972a, 28a).

Foi a partir desse caso que Platão interpretou o fardo e o ofício do filósofo: um ser direta e intimamente relacionado com a verdade. Em sua famosa alegoria escrita em *A república*, a verdade é retratada na figura do sol, quando contemplada parcialmente pelo ex-prisioneiro que sai da caverna. Mais uma vez, o céu e os astros ganharam um significado filosófico, apesar de ser, nesse caso, alegórico. O sol representa um conhecimento imutável e dificilmente alcançável, acima das inúmeras opiniões que percorrem a cidade e a constituem politicamente. Desse modo, Platão atingiu dois alvos com um único golpe: por um lado, defendeu o seu mestre como um sábio injustiçado pela ignorância; por outro, exemplificou e eternizou tanto sua epistemologia quanto sua teoria política, baseadas em sua concepção metafísica sobre a realidade. Milênios depois, Nietzsche reinterpreta Sócrates e Platão, acusando-os de formular uma filosofia dogmática que ameaça a diversidade moral da existência humana, conforme afirmou ainda bastante jovem, em sua *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge* (Segunda parte, §11),

A exigência de formar conceitos exatos de todas as coisas parecia inofensiva: mas a filosofia, que crê tê-los encontrado, trata todos os outros homens como loucos e depravados e todas suas instituições como loucuras e obstáculos ao pensamento verdadeiro. O homem ao conceito exato quer julgar e reger: crer possuir a verdade torna fanático. Esta filosofia é parte do desprezo da realidade efetiva dos homens: mais veloz, ela manifesta uma tendência tirânica.

Nessa perspectiva, Nietzsche fixa solidamente sua crítica à filosofia platônica. Enquanto a censura a Tales era feita em função do distanciamento entre seu conhecimento e a realidade que o cercava, Platão assume essa distância: o filósofo não se iguala ao indivíduo comum, justamente devido à sua busca pela verdade. Para a filosofia nietzschiana, tal posicionamento demonstra uma tendência tirânica em relação ao conhecimento que beira o fanatismo, pois, apesar do distanciamento específico do filósofo em relação à política e ao cotidiano, seus argumentos passam, no decorrer dos séculos, a constituir as estruturas políticas e conceituais da cidade, classificando o que diverge dele como “falsidade”, “opinião”, “erro”, “ignorância”. O sol surge como uma verdade, única e eterna, contra as opiniões advindas e baseadas nas necessidades imediatas das sensações corporais. Entretanto, as perguntas que podemos aferir, a partir da filosofia de Nietzsche, são: o que a alegoria platônica esconde? Ela possui alguma semelhança com aquilo que critica? De qualquer modo, independentemente das perguntas e respostas sobre as quais possamos refletir, uma coisa é certa: a interpretação sobre o céu e sobre os astros se desloca, quando comparamos os pensamentos platônico e nietzschiano. Não mais entre a filosofia e senso-comum surge a peleja, mas, sim, entre os próprios filósofos.

1 FILOSOFIA NIETZSCHIANA: “UM PLATONISMO INVERTIDO”?

Antes de tudo, precisamos fazer uma ressalva. Como sabemos, um dos pontos mais fundamentais e polêmicos na filosofia de Nietzsche reside em sua crítica a Platão. De acordo com o filósofo, Platão lançou e consolidou as bases do cristianismo, muito antes dos pensadores medievais. Por meio de sua metafísica, o platonismo teria realizado uma verdadeira apologia a um plano ideal e radicalmente superior ao nosso mundo sensível. Ao corpo e a toda realidade material, restaria a insígnia do negativo, de sorte que o julgamento racional sobre a vida humana revelaria apenas seu caráter fugaz e errôneo. A partir dessa consideração, o cristianismo teria legitimado sua prática de condenar os impulsos mais naturais do corpo humano, difundindo o medo e o gregarismo, entre seus fiéis. Sem nenhum dos resquícios nobres de Platão², o pudor, a vingança, o ressentimento e a culpa seriam a expressão cristã de

² Em toda sua obra, Nietzsche expressa certa ambiguidade em relação a Platão: ele fora, indubitavelmente, corrompido por seu mestre plebeu Sócrates, porém se esforçou ao máximo para conservar sua nobreza. “Há algo na moral de Platão que não pertence a sua filosofia e que por caprichos do acaso se encontra nela. Falamos do socratismo, que no fundo era repellido por sua natureza de aristocrata. [...] Platão envidou todos os esforços para introduzir uma interpretação sutil e refinada da doutrina de seu mestre autor de qualquer outro motivo para introduzir a si mesmo, ele, o mais audaz dos intérpretes que

corpos doentes e impossibilitados de expressar sua força vital. Nesse sentido, Nietzsche (BM, Prólogo)³ afirma em *Além de bem e mal* que “[...] cristianismo é platonismo para o ‘povo’”.

Já em 1870, escrevia (KSA 7: FP-1870, 7[156]): “Minha filosofia, um platonismo invertido: quanto mais afastado do ser verdadeiro, tão mais puro e belo ele é. A vida na aparência como meta”. Esse aforismo condensa uma posição radicalmente oposta ao platonismo, levando a crer, muitas vezes, que os pontos de sintonia entre o pensamento nietzschiano e Platão seriam ou inexistentes ou absolutamente contrários, em suas argumentações. Nietzsche narraria, assim, “[...] a história do erro mais longo” (LÖWITH, 1991, p. 121), deixando evidente sua posição contrária à filosofia socrático-platônica desde *O nascimento da tragédia*, onde demonstraria que, “[...] com Sócrates, a época da tragédia chega a seu término, e começa a época da razão e do homem teórico” (FINK, 1965, p. 35). No entanto, a perspectiva de uma filosofia invertida simplifica demais as relações entre tais pensadores. De acordo com Paschoal (1999, p. 47), Nietzsche “[...] afirma que um filósofo deve dispensar atenção ao espírito de seus leitores, não podendo, por exemplo, utilizar um conceito que não tenha sido, primeiramente compreendido”. Isso significa que o filósofo deve se impor uma rigorosidade precisa ao publicar suas ideias; algo que não era exigido quando Nietzsche anotava seus pensamentos apenas para si⁴.

Apesar da aparente oposição inicial entre a tragédia e a tendência socrática, o filósofo nunca supôs nenhuma era cujas forças foram unificadas; ou melhor, nunca supôs uma época que não tenha sido diversificada e contraditória, tanto em relação às suas sociedades quanto aos seus indivíduos. Mesmo as personagens que aparecem em seu pensamento são (con)fusões e tensões de forças. Sócrates foi, por exemplo, um emaranhado de pulsões,

apanhou nas ruas todo o Sócrates como um tema ou canção popular para fazer variações até o infinito e impossível; ou seja, em todas suas próprias máscaras e multiplicidades” (BM, §190).

³ As citações das obras de Nietzsche serão feitas pelas siglas padronizadas pela pesquisa nacional e internacional; em seguida, o capítulo/aforismo. Para as anotações não publicadas, adotamos a edição crítica das obras completas: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Para as demais obras, segue: *Introdução à tragédia de Sófocles* (ITS); *Introdução aos estudos dos diálogos platônicos* (IDP); *Sócrates e a tragédia* (ST); *O nascimento da tragédia* (NT); *Humano, demasiado Humano I* (HH); *Aurora* (A); *Assim falou Zaratustra* (ZA); *Além de bem e mal* (BM); *Crepúsculo dos ídolos* (CI).

⁴ Ainda segundo Paschoal (1999, p. 48), “[...] a utilização do caráter hipotético nas obras publicadas significa, também, que ele se previne diante da possibilidade de que os textos sejam entendidos como sistemas. Esse cuidado é ainda mais acentuado se nessas obras se encontra a expressão ‘vontade de poder’, que pode ser tomada como princípio metafísico. Para afastar esse tipo de perigo, Nietzsche lança mão do que Stegmaier denomina de ‘princípio delimitativo’, um cuidado que ele não precisa ter quando anota para si”.

a ponto de Nietzsche tornar ainda mais complexa a relação entre o filósofo antigo e a arte. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche (NT, §14) pergunta-se “[...] se de fato existe *necessariamente*, entre o socratismo e a arte, apenas uma relação antipódica e se o nascimento de um ‘Sócrates artístico’ não é em si algo absolutamente contraditório”. Essa reflexão nietzschiana surge de uma breve passagem do diálogo *Fédon* (60e), no qual o filósofo, preso e aguardando a consumação de sua pena, confessa a seus ouvintes: “[...] muitas e muitas vezes em minha vida pregressa, sob formas diferentes me apareceu um sonho, sempre dizendo a mesma coisa: ‘Sócrates’, me falava, ‘compõe música e a executa’”. A partir disso, Nietzsche (NT, §14) ressalta:

Aquele lógico despótico tinha, cumpre afirmar, aqui e ali, com respeito à arte, o sentimento de uma lacuna, de um vazio, de meia censura, de um dever talvez negligenciado. Com frequência vinha-lhe, como na prisão contou a seus amigos, uma e a mesma aparição em sonho, que sempre lhe dizia o mesmo: “Sócrates, faz música!”. Ele se tranquiliza, até os seus últimos dias, com a opinião de que o seu filosofar é a mais elevada arte das Musas, e não acredita plenamente que uma divindade venha lembrá-lo daquela “música popular, ordinária”. Por fim, na prisão, para aliviar de toda a sua consciência, dispõe-se a praticar também aquela música por ele tão menosprezada.

Não existe, desse modo, uma relação simplista de oposição e negação entre Sócrates e a arte para Nietzsche. Também os trágicos fizeram parte da tendência racionalista⁵ que pairava sobre a Grécia antiga⁶. De acordo

⁵ É importante ressaltar que a *tendência* racionalista da Grécia clássica foi a expressão de diversos pensadores como Tales, Parmênides, Eurípidas, provando “[...] que eles próprios, esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidiam *fisiologicamente*, para situar-se – *ter* de situar-se – negativamente perante a vida” (CI, O problema de Sócrates, §2). Essa tendência se expressou plenamente em Sócrates. Contudo, “[...] o socratismo é mais antigo que Sócrates” (ST). Ou seja, a interpretação nietzschiana percebeu o socratismo apenas como um sublime exemplo dessa lógica. “O elemento da dialética, peculiar dele, se introduziu”, por exemplo, “[...] furtivamente no drama musical já muito tempo antes de Sócrates, e produziu em seu belo corpo um efeito devastador” (ST).

⁶ Em *O nascimento da tragédia*, é interessante notarmos que Sófocles é uma espécie de intermediário entre Êsquilo (mais próximo dos coros primitivos dionísíacos) e Eurípidas (distante dos primórdios da tragédia e próximo ao racionalismo socrático). Apesar de suas tragédias não eliminarem plenamente o elemento dionísíaco, “[...] aquele deslocamento da posição do coro que Sófocles recomendou através de sua prática e, segundo a tradição, até mesmo por escrito, é o primeiro passo para o *aniquilamento* do coro, processo cujas fases se sucedem com assustadora rapidez em Eurípidas, em Agatão e na Comédia Nova” (NT, §14). Desse modo, enquanto, em *Introdução à tragédia de Sófocles*, Nietzsche elege Sófocles como o grande representante da tragédia, em *O nascimento da tragédia*, Êsquilo ganha esse posto por meio de seu herói Prometeu diante de Édipo: “[...] à glória da passividade contraponho agora a glória da atividade, que o *Prometeu* de Êsquilo ilumina” (NT, §9).

com a *Introdução à tragédia de Sófocles* (§10), “[...] a tragédia de Eurípides é o termômetro do pensamento estético e ético-político de sua época, em oposição ao desenvolvimento instintivo da arte antiga, que chegou ao seu final com Sófocles”. No mesmo período em que anota “[...] minha filosofia, um platonismo invertido” (KSA 7: FP-1870, 7[156]), Nietzsche percebe a antiguidade enquanto um conjunto de forças humanas diversificadas que necessita de leituras complexas. Ou seja, no mesmo período no qual anota para si uma aparente inversão, percebe e expõe uma complexidade muito maior entre os pensadores e os valores da antiguidade. Nesse sentido, apesar das duras críticas a Platão, nunca houve uma cisão plena ou uma mera oposição entre a filosofia platônica e a filosofia nietzschiana.

Com um olhar detido nos testemunhos sobre a biografia do filósofo antigo, *O nascimento da tragédia* (§14) – que tantas vezes parece soar como um distanciamento pleno do pensamento socrático-platônico – afirma:

Platão queimou, antes de tudo, os seus poemas, a fim de poder tornar-se discípulo de Sócrates. [...] Mas com isso o pensador Platão chegou por um desvio até lá onde, como poeta, sempre se sentira em casa, e onde Sófocles e toda a arte mais antiga protestavam solenemente contra semelhante objeção. Se a tragédia havia absolvido em si todos os gêneros de arte anteriores, cabe dizer o mesmo, por sua vez, do diálogo platônico, o qual nascido, por mistura, de todos os estilos e formas precedentes, paira no meio, entre narrativa, lírica e drama, entre prosa e poesia, e com isso infringe igualmente a severa lei antiga da unidade da forma linguística.

Ou seja, Platão não é visto meramente como um corpo produzido por uma razão instrumental e absurdamente lógica, nem como um corpo produtor simplesmente de tal racionalismo. A filosofia nietzschiana não é também a plena inversão do platonismo, apesar de algumas de suas anotações pessoais parecerem indicar isso. Mais de uma década depois, Nietzsche (BM, §204) reflete “[...] até que ponto o nosso mundo moderno se ressentia da falta de filósofos tais como Heráclito, Platão, Empédocles ou qualquer outro nome que tenha tido os sublimes solitários do espírito”, enquanto produz, intensifica e dissemina práticas que soterram o cultivo espiritual.

Em outras palavras, o filósofo moderno interpreta Platão como um exemplo positivo diante das atitudes e das ideias que privilegiam a superficialidade intelectual e existencial da modernidade. “Mas de um ponto de vista geral, talvez tenha sido o humano, demasiado humano, isto é, a

própria mesquinhez dos novos filósofos, o que minou mais radicalmente o respeito pela filosofia [...]” (BM, §204). No limite, entre tantas críticas ácidas e corrosivas, *Além de bem e mal* elogia, de certo modo, a postura intelectual de Platão a partir de uma perspectiva bastante específica (a relação entre os filósofos modernos e antigos), porém, bastante importante para a compreensão da crítica nietzschiana ao seu tempo.

Semelhante à atitude platônica diante de seu mestre, Nietzsche (BM, §190) parece tomar Platão como uma canção popular para lhe arrancar, por meio de cuidadosas apropriações e cirúrgicos recortes, diversidades e multiplicidades próprias. As nuances entre ambos demonstram que a complexidade é maior e mais intensa do que uma mera inversão e representam a variação de ramos filosóficos que ora Nietzsche cultiva, ora Nietzsche poda. Muito mais poderia ser dito sobre essa relação; o que nos importa aqui é, no entanto, apenas evidenciar que as “oposições” nietzschianas nunca são dicotômicas e plenas. Elas não se constituem enquanto uma tensão entre extremidades; elas se constituem enquanto uma tensão entre diversas linhas cuja confusão revela que não existe apenas um centro de força, mas inúmeros centros constantemente se refazendo e se desfazendo conforme as perspectivas que os abarcam. A partir disso, Nietzsche pode afirmar a beleza das inúmeras estrelas que pairam e criam nossa existência.

2 O CÉU DOS SÁBIOS: O SOL DE PLATÃO A PARTIR DAS ESTRELAS DE NIETZSCHE

Em seu prólogo de 1886 para *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche (HH, Prólogo, §3) nos relata sobre a primeira grande liberação de tudo o que prende e sobrepesa um espírito. O acontecimento é estrondoso.

A grande liberação, para aqueles atados dessa forma, vem súbita como um tremor de terra: a jovem alma é sacudida, arrebatada, arrancada de um golpe – ela própria não entende o que se passa. Um ímpeto ou impulso a governa e domina; uma vontade, um anseio se agita, de ir adiante, aonde for, a todo custo; uma veemente e perigosa curiosidade por um mundo indescoberto flameja e lhe inflama os sentidos. “Melhor morrer do que viver *aqui*” – é o que diz a voz e sedução imperiosa: e esse “aqui”, esse “em casa” é tudo o que ela amara até então! Um súbito horror e suspeita daquilo que amava, um clarão de desprezo pelo que chamava de “dever”, um rebelde, arbitrário, vulcânico anseio de viagem, de exílio, afastamento, esfriamento, enregelamento, sobriedade, um ódio ao amor, talvez um gesto e olhar profanador *para trás*, para onde até então amava e adorava, talvez um rubor de vergonha pelo que acabava de fazer, e ao mesmo tempo

uma alegria *por* fazê-lo, um ébrio, íntimo, alegre tremor, no qual se revela uma vitória – uma vitória? sobre o quê? sobre quem? enigmática, plena de questões, questionável, mas a *primeira* vitória – tais coisas ruins e penosas pertencem à história da grande liberação.

Essa vitória contém também os seus perigos e pode fazer com que, ao se livrar de sua primeira “casa”, recaia em outras ainda mais perigosas. De qualquer modo, isso é já um estágio posterior a *algo*. Para afirmar corajosamente: “melhor morrer do que viver aqui!”, o espírito deve ter sentido suas correntes como desagradáveis antes de se desprender delas. Significa que, a esse desagrado e a essa grande liberação, precedem paradoxalmente o bem-estar, o conforto, a segurança e o medo. Em geral, Nietzsche percebe que os indivíduos da modernidade não almejam *libertar-se* desse estado, já que, a seu modo, ele lhes agrada; ao contrário, procuram assegurá-lo e intensificá-lo em suas condições de existência, a fim de garantir um tipo específico de “felicidade”. Em outras palavras, eles criam inúmeros mecanismos físicos e psicológicos que canalizam as forças humanas, ao mesmo tempo que inibem quaisquer comportamentos desviantes do ordenamento vigente de sua sociedade. Todavia, existem aqueles que conseguem escapar de tais correntes e, para eles, Nietzsche deixa ainda outro aviso: ao sair de uma prisão, o perigo é entrar em outra. Quando o “espírito livre” se livra da moral que o agarrava, pode acabar criando outras armadilhas morais, as quais, apesar de serem diferentes de seu passado, operam por meio das mesmas estruturas. Somente então o espírito se “liberta” realmente: “[...] basta, o espírito livre *sabe* agora a qual ‘você deve’ obedecer, e também do que agora é *capaz*, o que somente agora lhe é – *permitido*...” (HH, Prólogo, §6).

Mais de dois milênios antes, Platão escrevera algo semelhante. No Livro VII de *A República*, narra sua conhecida alegoria. Platão (2006, 514a-515a) descreve uma caverna onde habitam prisioneiros acorrentados:

Imagina homens que estão numa morada subterrânea, semelhante a uma furna, cujo acesso se faz por uma abertura que abrange toda a extensão da caverna que está voltada para a luz. Lá estão eles, desde a infância, com grilhões nas pernas e no pescoço de modo que fiquem imóveis onde estão e só voltem o olhar para a frente, já que os grilhões os impedem de virar a cabeça. De longe chega-lhes a luz de uma fogueira que arde num local mais alto, atrás deles, e, entre a fogueira e os prisioneiros, há um caminho aclive ao longo do qual se ergue um pequeno muro semelhante ao tabique que os mágicos põem entre eles e os espectadores quando lhes apresentam suas

habilidades. [...] Imagina homens passando ao longo desse pequeno muro e levando toda espécie de objetos que ultrapassam a altura do muro [...].

Por nunca terem visto nada além daquelas sombras projetadas diante deles, os acorrentados acreditam veementemente em seus olhos. Acostumados a viver naquele estado, os prisioneiros não se veem como tal. Ao contrário, Platão demonstra que a condição deles representa também certo conforto e segurança. Afinal, toda vez que “[...] um deles fosse liberado dos grilhões e obrigado a pôr-se de pé de repente, a virar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, tudo isso o faria sofrer e, sob a luminosidade intensa, ficaria incapaz de olhar para aqueles objetos cujas sombras havia pouco estava vendo” (PLATÃO, 2006, 515c-515d). A libertação de seus grilhões materiais e intelectuais não seria, portanto, aceitável com tanta facilidade, já que seu corpo e seu pensamento, acostumados com a inércia, não estariam habituados com o movimento filosófico em direção à sabedoria. Diante disso, Platão imagina que, caso algum deles se soltasse, perceberia a realidade fora da caverna com muito esforço físico e intelectual; e, após intensa contemplação da nova paisagem, sentiria a necessidade de retornar para sua antiga moradia, a fim de avisar seus companheiros. Mas, “[...] a quem tentasse libertá-los e conduzi-los lá para cima, se de alguma forma pudessem segurá-lo com suas mãos e matá-lo, eles não o matariam?” (PLATÃO, 2006, 517a).

A alegoria da caverna simboliza tanto a epistemologia quanto a política de Platão. Ao retornar, o liberto evidencia a impossibilidade de dissociar a filosofia da política. A fim de modificar as estruturas de sua antiga sociedade em prol da sabedoria, ameaça o conforto e a segurança dos acorrentados, os quais, por sua vez, ameaçam o ex-prisioneiro – em clara referência à vida e à condenação de Sócrates e ao destino inevitável de todo filósofo. Tudo nessa alegoria representa algo em nossa realidade, “[...] assemelhando o lugar que vemos com nossos olhos à morada na prisão, e a luz da fogueira que arde lá ao poder do sol” (PLATÃO, 2006, 517b). O desacorrentar-se, o andar, as cegueiras momentâneas do liberto e sua volta representam o movimento de reflexão do sábio. “E se tomares a subida até o alto e a visão das coisas que lá estão como a ascensão da alma até o mundo inteligível, não me frustrarás em minha expectativa, já que queres ouvir-me falar dela” (PLATÃO, 2006, 517b).

Todavia, nessa alegoria, o sol não se equaliza ao nosso, como uma interpretação descuidada poderia acreditar. Ele simboliza algo maior: a Verdade e o Bem: “[...] quando, já engajados no caminho dialético, nos

tornamos para as sendas batidas, que experimentamos como uma ofuscação diante da obscuridade, uma impressão de despertar após um sonho profundo” (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 34). O sol de Platão é o grau máximo da verdade que, em vida, podemos apenas contemplar com certa dificuldade; mas que, ao ser visto, nos permite perceber o plano sensível que nos cerca e sair da condição de prisioneiros que nascemos.

No mundo cognoscível, vem por último a ideia do bem que se deixa ver com dificuldade, mas, se é vista, impõe-se a conclusão de que para todos é a causa de tudo quanto é reto e belo e que, no mundo visível, é ela quem gera a luz e o senhor da luz e, no mundo inteligível, é ela mesma que, como senhora, propicia verdade e inteligência, devendo tê-la diante dos olhos quem quiser agir com sabedoria na vida privada e pública (PLATÃO, 2006, 517c)

O prólogo de *Humano, demasiado humano* ecoa com essa alegoria platônica – para não falarmos dos movimentos constantes de Zaratustra entre o exílio e a solidão em sua caverna e a barulhenta e atormentada sociedade. Aqui, pontual e sutilmente, Nietzsche conversa com o filósofo antigo, demonstrando a precisão e a maleabilidade do perspectivismo. A aproximação ao prisioneiro platônico é realizada, nesse caso, com o objetivo paradoxal de se distanciar dos desfechos metafísicos do platonismo, pois as alegorias nietzschianas também são outras: querem-se múltiplas de sentidos. Para Platão, o sol representa a Verdade e o Bem suprassensíveis; para Nietzsche, ele significa, na alegoria platônica, um modelo dogmático que, inclusive, não se reconhece como tal. De acordo com Tongeren (2012, p. 124), “[...] o único sol cintilante e brilhante acaba atraindo para si toda atenção, ao passo que inúmeros corpos celestes escuros permanecem invisíveis ao lado do sol”. Mais do que a verdade, a metáfora de Platão esconde inúmeros outros astros, como o dia que vela um céu poeticamente estrelado, mas que se revela durante a noite: “[...] há inúmeros corpos escuros ao lado do Sol a serem *explorados* – alguns que nunca veremos” (BM, §196).

Quebrar suas correntes e sair da caverna são processos filosóficos que ultrapassam o reconhecimento de uma única estrela, já que contemplam o céu durante o dia e durante a noite. Nietzsche se esforça em demonstrar que a imensidão de possibilidades é solapada por valores que se esforçam em escondê-la, afinal, “[...] a luz das estrelas mais distantes é a última a chegar aos homens; e enquanto ela não chega, os homens *negam* que ali – haja estrelas” (BM, §285). Para o filósofo, são elas e suas inúmeras constelações que representam

a ambiguidade à qual os seres humanos modernos estão submetidos: eles se encontram sob uma diversidade de valores e culturas constantemente ocultada e difamada por morais autoritárias e dominantes de seu tempo.

Assim como no reino das estrelas são às vezes dois sóis que determinam a órbita de um planeta, e em alguns casos há sóis de cor diversa que iluminam um só planeta, ora com luz vermelha, ora com luz verde, logo irradiando simultaneamente e inundando-o de luz multicolor: assim também nós, homens modernos, graças à complicada mecânica de nosso “firmamento” somos determinados por morais *diversas*; nossas ações brilham alternadamente em cores distintas, raras vezes são inequívocas – e com frequência realizamos ações *furta-cor* (BM, §215)

A história mesma desse dogmatismo é antiquíssima: provém de confrontos rudes, argumentações arditas, fisiologias dominantes – até culminar em uma Europa moderna que se almeja como um grande rebanho, constante e previsível, mas que se quer universal e eterna. O *cogito* de Descartes, os axiomas de Espinosa, os juízos *a priori* de Kant, o bem-estar e a felicidade do utilitarismo e liberalismo compõem e consomem, concomitantes a tantos outros conceitos, as relações de poder da modernidade. No limite, o poder é conceitual, ou melhor, moral – o que faz dos pensadores os grandes governantes de seu tempo. Pôr-se contra Descartes e Kant é, nesse sentido, problematizar a moral das civilizações europeias.

Talvez o problema se inicie quando uma determinada moral resolve negar justamente o jogo da vontade de poder que está presente na emergência das mais diversas morais e que permeia as relações entre elas. Essa moral se apresenta então não como uma moral, mas como “a” moral, colocando-se acima de seu próprio palco de emergência para poder se impor como moral dominante e controlar as regras do jogo, podendo fazê-lo parar quando lhe aprouver (PASCHOAL, 2009, p. 32)

São, portanto, fundamentais as perguntas que Nietzsche (BM, §1) nos faz: “*Quem*, realmente, nos põe questões? *O que*, em nós, aspira realmente à verdade? [...] Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência?” Cogitar o comumente incogitável apresenta-se como uma radical atitude contrária a todo dogmatismo – mesmo aquele que se refugia nos recônditos da filosofia. Afinal, o que há para além de nosso sol? Criticar as estruturas da verdade é evidenciar os operadores que organizam nossa sociedade e, conseqüentemente, consumir

uma análise política que subverte os mecanismos dogmáticos da moral. Nesse sentido, o objetivo do confronto nietzschiano contra o cristianismo, como religião universal, se mostra por exemplo: “Eu declarei guerra aos anêmicos ‘ideais-cristãos’ (junto ao que lhe é intimamente aparentado), não com o objetivo de aniquilá-lo, senão apenas para pôr um fim à sua *tiranía* e arranjar um lugar livre para novos ideais, para ideais *mais robustos...*” (KSA 12: FP-1887, 10[117]). Nietzsche toma cuidado com o fanatismo. O fanático opera por meio da eliminação de seus adversários; somente desse modo, consegue se impor como único e verdadeiro.

O fanatismo utiliza diversos instrumentos e estratégias a fim de estabelecer e manter sua ordem. “A consciência, a boa reputação, o inferno, às vezes até a polícia não permitiam e não permitem a imparcialidade; na presença da moral, como diante de toda autoridade, não se *deve* pensar, menos ainda falar: aí – se *obedece*” (A, Prefácio, §3). Ora, se a atmosfera da modernidade coage-nos a determinados modos de vida e determinados valores, resistir contra a gravidade de suas imposições é tanto uma demonstração de força quanto um engajamento a favor da afirmação e exaltação da pluralidade humana (PASCHOAL, 1999, p. 109). A filosofia nietzschiana é tanto um reduto contra autoritarismos quanto uma arma e uma estratégia de ataque contra eles. Quando um valor se quer dominante, corre o risco de se tornar também ignorante – mesmo que sua característica inicial fosse a sabedoria e a crítica. Nesse sentido, Nietzsche identifica uma estrutura autoritária na filosofia de Platão que, aqui, percebemos por meio sua alegoria e sua correlação entre o sol e a verdade. A filosofia nietzschiana pensa, assim, a diversidades dos astros celestes como símbolos para as inúmeras perspectivas morais existentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O prólogo da segunda edição de *Humano, demasiado humano* concentra, em sua forma e em seu conteúdo, uma relação direta com a filosofia platônica. Em certos momentos, descreve fielmente a alegoria da caverna platônica como se fosse partidário dela. Em outros, torna-se uma visão crítica ao saber de Platão. Ao quebrar suas correntes e fugir de sua antiga morada, o prisioneiro nietzschiano tenha se deparado, talvez, com a noite. De qualquer modo, ele parece assumir um movimento constante: de sua caverna para fora; de fora, para dentro. Talvez, a sociedade seja exatamente o “fora” da prisão para Nietzsche. Não à toa, “[...] aos trinta anos de idade, Zarathustra deixou sua pátria e o lago

de sua pátria e foi para as montanhas. Ali gozou do seu espírito de sua solidão, e durante dez anos não se cansou” (ZA, Prólogo, §1). Mas, diferente do prisioneiro platônico, a mudança de contexto da personagem persa acontece inúmeras vezes, abrindo, inclusive o livro: “Ó grande astro! Que seria de tua felicidade, se não tivesses aqueles que iluminas? [...] Zaratustra desceu sozinho pela montanha, sem deparar com ninguém” (ZA, Prólogo, §1-§2). Próximo e distante, paradoxalmente, a Sócrates, a Jesus e a Zoroastro, Zaratustra dirige-se ora à sociedade, ora à sua caverna e solidão, como se refletisse e depurasse cada novo conhecimento, a ponto de nos induzir à seguinte pergunta: e se as verdades platônicas se transformaram em correntes?

Afinal, Platão não elucida, em sua alegoria, que as pôs primeiramente. E *se* foram os prisioneiros que, querendo-se na condição de escravos, forjaram suas algemas? E *se* suas convicções foram criadas, *talvez*, por algum outro prisioneiro que se soltara tempos atrás e lhes trouxera a “verdade”, a qual, por sua vez, se consolidara em tradição? E *se*, *talvez*, para se precaverem exatamente da sedução da verdade, tivessem inventado outra, ainda mais dura e cruel? Enfim, e *se*, *talvez*, tais correntes foram feitas por alguém que se soltara anteriormente e, em vez de assumir uma postura socrática – que mais contesta a verdade do que a assume como um dogma –, aprisionou seus amigos e parentes para exercer seu poder sobre eles? “Mas quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos ‘talvezes?’” (BM, §2). A filosofia nietzschiana exalta a libertação das correntes e o cuidado para que determinados valores não se se contradigam e se queiram universais e autoritários. Nesse sentido, as perguntas se tornam poderosas estratégias de genealogia, de interpretação e de subversão. Com elas, conseguimos cogitar contextos e perspectivas diferentes, as quais, mesmo se forem inverídicas, nos abrem o horizonte da dúvida e ganham uma importância única (note-se, aqui, o distanciamento entre Platão e Nietzsche). Esse horizonte é, por sua vez, difícil de ser suportado, pois estamos habituados ao que é “tradicional”, “certo” e “seguro” (observe-se, aqui, a aproximação entre Platão e Nietzsche).

Por isso, a diversidade se torna um “perigo” para toda a verdade que se quer universal e eterna e para todo o conhecimento solidificado que não admite o que dele diverge. Em outras palavras, a dúvida se relaciona com um tipo de organismo peculiar semelhante à verdade platônica – que requer também constituições fisiológicas específicas. Cada um possui olhos diferentes e, por conseguinte, enxerga paisagens e belezas variadas. Quando Nietzsche percebe a diversidade dos astros celestiais, ele permite, a si, o desconhecido

e, quiçá, o impossível. Aceita, antes de tudo, a possibilidade do “diferente”; ou seja, daquilo que, fugindo aos padrões e às “normalidades”, cogita novas formas de viver e de experimentar; espera “[...] o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram – filósofos do perigoso ‘talvez’ a todo custo” (BM, §2) – e que já os percebe surgindo.

Olhar os astros celestes retoma uma atitude antiga presente na história da filosofia. “Um dia, em que lhe perguntaram por que tinha nascido, Anaxágoras respondeu: ‘Para observar o sol, a lua e o céu’ – Eis aí a resposta de um sábio” (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 19). Tanto em Platão quanto em Nietzsche, esse gesto se mantém. Ambos, como tantos outros pensadores, transformaram-no em uma alegoria que expressa complexas visões filosóficas; mas esse último quer ver a diversidade de estrelas (e, aqui, poderíamos substituí-las por “valores”) e perceber suas mais sutis características. O céu de Nietzsche tenta abarcar os astros, e não excluí-los; ou, ao menos, tenta não impedir, por meio de elaborados argumentos, que eles existam. Isso gera, também, um movimento que oscila entre o distanciamento e a aproximação à filosofia platônica. Seja direcionada a Platão ou ao cristianismo, a filosofia nietzschiana não pretende a aniquilação de seus divergentes. Também não se reduz a meras inversões e oposições radicais, sem pontos de aproximação. O céu nietzschiano é estrelado: o que inclui todo tipo de sol e o que compõe, desse modo, uma incrível variedade de valores e complexidades cuja sabedoria ilumina, por diferentes cores e ângulos, novas constelações, possibilitando, enfim, o surgimento de “tantas auroras que ainda não brilharam” (A, *mote*).

SABATINI, M. The sky of the wise: Plato’s sun from the Nietzsche’s stars. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 233-250, Abr./Jun., 2021.

Abstract: Many thinkers have reflected on the celestial stars. With Plato and Nietzsche, they assume an allegorical position closely related to their philosophies. In *The Republic*, the sun represents the truth, on the one hand, becoming the symbol that drives the wise in their quest for knowledge; on the other hand, it also represents important aspects of the political and epistemological theory of Platonic philosophy. Millennia later, Nietzsche criticizes intensely Plato, diagnosing dogmatic aspects in their thinking. Against this, the Nietzschean stars assume a diverse sky, whose stars represent an incredible moral variety existing among human beings. But the modern philosopher does not oppose the Platonic

philosophy simply and fully. By this we intend to demonstrate that Plato's sun and Nietzschean stars serve as allegories to synthesize fundamental points in the philosophical conception of such thinkers; but they also help us to highlight the complexity of Nietzsche's interpretation of Platonic philosophy.

Keywords: Truth. Dogmatism. Politics. Moral. Diversity.

BIBLIOGRAFIA

- ANDLER, C. **Nietzsche, sa vie et sa pensée**: Les Précurseurs de Nietzsche. Paris: Bossard, 1920.
- ANDLER, C. **Nietzsche, sa vie et sa pensée**: La Jeunesse de Nietzsche. Paris: Bossard, 1921a.
- ANDLER, C. **Nietzsche, sa vie et sa pensée**: Le Pessimisme Esthétique de Nietzsche. Paris: Bossard, 1921b.
- ANDLER, C. **Nietzsche, sa vie et sa pensée**: Nietzsche et transformisme intellectualiste. Paris: Bossard, 1922.
- ANDLER, C. **Nietzsche, sa vie et sa pensée**: La maturité de Nietzsche. Paris: Bossard, 1928.
- ANDLER, C. **Nietzsche, sa vie et sa pensée**: La dernière philosophie de Nietzsche. Paris: Bossard, 1931.
- DANTE, A. **A divina comédia** – Inferno. Trad. de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 1998.
- DIELS, H. **Poetarum Philosophorum Fragmenta**. Berolini: Hermannus Diels, 1901.
- FINK, E. **La philosophie de Nietzsche**. Trad. de Hans Hildenberg e Alex Lindenberg. Paris: Les Éditions de Minuit, 1965.
- GOLDSCHMIDT, V. **A religião de Platão**. Trad. de Ieda e Oswaldo Porchat. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- JANZ, C. P. **Friedrich Nietzsche**: uma bibliografia (Volume I: infância, juventude, anos em Basileia). Trad. de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016a.
- JANZ, C. P. **Friedrich Nietzsche**: uma bibliografia (Volume II: os dez anos do filósofo livre). Trad. de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016b.
- JANZ, C. P. **Friedrich Nietzsche**: uma bibliografia (Volume III: os anos de esmorecimento, documentos, fontes e registros). Trad. de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016c.

- LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. de Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- LÖWITH, K. **Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même**. Trad. de Anne-Sophie Astrup. Paris: Calmann-Lévy, 1991.
- NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**. G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bd.
- NIETZSCHE, F. **Aurora**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.
- NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.
- NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.
- NIETZSCHE, F. **Introdução à tragédia de Sófocles**. Trad. de Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006b.
- NIETZSCHE, F. Sócrates y la tragedia. *In*: NIETZSCHE, F. **El nacimiento de la tragedia**. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2007a.
- NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia**. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.
- NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- PASCHOAL, A. E. **A dinâmica da vontade de poder como proposição moral nos escritos de Nietzsche**. 1999. Tese (Doutorado) – Unicamp, Campinas, 1999.
- PASCHOAL, A. E. **Nietzsche e a auto-superação da moral**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.
- PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. Trad. de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972a (Coleção Os Pensadores).
- PLATÃO. **Sofista**. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972b (Coleção Os Pensadores).
- PLATÃO. **Íon**. Trad. de Victor Jabouille. Lisboa: Inquérito, 1988.
- PLATÃO. **Crátilo**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2001a.
- PLATÃO. **Mênon**. Trad. de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001b.
- PLATÃO. **Protágoras**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2002.
- PLATÃO. **A República**. Trad. de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. **Fédon**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011a.

PLATÃO. **Fédro**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011b.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad. de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2015.

TONGEREN, P. van. **A moral da crítica de Nietzsche à moral**: estudo sobre *Para além do bem e do mal*. Trad. de Jorge Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

WOTLING, P. **Nietzsche e o problema da civilização**. Trad. de Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.

Recebido: 05/11/2019

Accito: 30/4/2020

COMENTÁRIO A
“O CÉU DOS SÁBIOS: O SOL DE PLATÃO A PARTIR DAS
ESTRELAS DE NIETZSCHE”: A RESPEITO DO SOL DE PLATÃO
NO CÉU ESTRELADO NIETZSCHIANO

*Rosana Suarez*¹

Referência do texto comentado: SABATINI, Marco. O céu dos sábios: o sol de Platão a partir das estrelas de Nietzsche. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 233 – 250.

Nietzsche pode fazê-lo; nós, melhor que não o façamos. Fazer o quê? Nietzsche foi hiperbólico. Fez caricaturas de filósofos célebres. Formulou cisões epocais inusitadas, do ponto de vista da historiografia tradicional. Tudo isso para magnificar o que em grande parte só ele via, mas nos deu a ver; e disso nós nos beneficiamos até hoje. Nesse sentido, os perfis filosóficos magistralmente criados por Nietzsche não pertencem a “pessoas”: “Nunca ataco pessoas; sirvo-me da pessoa como de uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de emergência geral, porém dissimulado, pouco palpável.” (NIETZSCHE, 1985, “O caso Wagner”).

Devemos imitar Nietzsche, insisto e repito, sermos tão hiperbólicos quanto ele? Podemos “cancelar” Platão, por assim dizer, na medida em que Nietzsche o escolheu como o seu adversário de maior porte? Decerto que não.

¹ Professora associada da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Rio de Janeiro, RJ – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-1877-6299>. E-mail: rosanasrz@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.18.p251>



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

Na década de 1980, entre outras, grassava o antiplatonismo junto aos afcionados de Nietzsche. Mais de uma vez – embora eu me considerasse “nietzschiana” –, assisti constrangida a palestrantes achincalharem o pensador grego aluno de Sócrates, como se fosse um vizinho de péssima fama no bairro. Faziam-no e ainda o fazem igualmente com Descartes, por exemplo. Longe de nós a sina de nos inscrevermos em “times” filosóficos, porém. Deixemos o “Futebol dos Filósofos” ao talento do grupo de comediantes ingleses Monty Python!

O acerto de contas de Nietzsche com Platão é o cerne do instigante “O céu dos sábios: o Sol de Platão a partir das estrelas de Nietzsche”, de Marco Sabatini. O próprio autor o reconhece:

Como sabemos, um dos pontos mais fundamentais e polêmicos na filosofia de Nietzsche reside em sua crítica a Platão. De acordo com o filósofo, Platão lançou e consolidou as bases do cristianismo muito antes dos pensadores medievais. Por meio de sua metafísica, o platonismo teria realizado uma verdadeira apologia a um plano ideal e radicalmente superior ao nosso mundo sensível (SABATINI, 2021, p. 236).

Abordar a crítica do platonismo – tema incontornável, como vemos, na filosofia nietzschiana – é difícil e perigoso. A depender de como isso é feito, temos um calcanhar de Aquiles. Da maneira como Sabatini o faz, com vieses, tons e meio tons, somos poupados da maior parte das armadilhas a que antes me referia.

Platão aos olhos de Nietzsche; Platão aos nossos olhos, através do prisma nietzschiano; a nossa visão a respeito de Nietzsche: são planos sobre planos, perspectivas em perspectivas – para usar uma palavra de relevância nietzschiana. Assim como o “Sol” platônico poder ser dito um “grande olho” a nos mirar e inquirir – mais do que uma ideia que intelectualizamos; assim também, o relento estrelado nietzschiano pode nos ilustrar e desnudar.

Retomo em caráter crítico alguns pontos, para refletir no excelente artigo de Marco Sabatini, de modo a continuarmos a ruminar a importante investigação aí proposta. Por exemplo, pergunto eu: a sinonímia nietzschiana entre cristianismo e platonismo seria suficiente, hoje, enquanto pedra de toque interpretativa? Isso dado o surgimento ou ressurgimento de cultos tão excêntricos, que, ao se dizerem cristãos, buscam produzir uma regressão dramática para aquém do próprio surgimento da filosofia clássica, platônica; e, mesmo, da filosofia dos pré-socráticos?

Vivemos numa época em que a leitura dos jornais nos permite identificar tantas falácias que, mesmo considerada “linear”, a disciplina da Lógica aristotélica parece ressurgir com um grande potencial crítico! De forma convergente, pergunto: seria possível, hoje, prescindirmos do olhar de Platão, por exemplo, no *Górgias*, cujo desvelamento da “ética” atinente à retórica sofisticada parece talhada para descrever o caráter de certos líderes mundiais com acesso amplo às mídias digitais? Numa época quando o irracionalismo faz escola, não teria a filosofia clássica racionalista algo a nos ensinar, nesta outra volta do parafuso? Isso a despeito da crítica incontornável de Nietzsche ao platonismo, cujas várias nuances, indubitavelmente, Marco não nos deixa de apresentar e detalhar?

Enquanto proponho essas questões, em forma de provocações, valorizo imensamente o realce dado por Sabatini às formulações nas quais pondera, com Nietzsche, que a luminosidade do Sol da razão no céu ocidental obscureceu tanto os belos corpos celestes a evoluírem a seu lado que, talvez, não os vejamos jamais. Desconheço melhor alegoria, aliás, para o atualmente chamado “epistemicídio”, conceito cunhado pelo pensador português Boaventura de Souza Santos e desenvolvido, entre nós, pelas brasileiras Sueli Carneiro e Djamila Ribeiro. Nietzsche já propusera o conceito desde o seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, obra na qual estabelece, com originalidade e acuidade, o golpe fatal desfechado na encruzilhada em que se separam tragicamente o saber racional, socrático-platônico, do mito-poético.

São essas as indagações que faço, leitora que sou aficionada da filosofia e das suas múltiplas versões e potencialidades. Agradeço desde já quaisquer considerações que o colega Marco Sabatini quiser fazer a respeito.

REFERÊNCIAS

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo, como alguém se torna o que é**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Max Limonad, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da Tragédia**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SABATINI, Marco. O céu dos sábios: o sol de Platão a partir das estrelas de Nietzsche. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 233 – 250.

SOUSA, Boaventura de Santos. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SUAREZ, Rosana. **Nietzsche comediante** – a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

Recebido: 12/6/2020

Aceito: 16/6/2020

DA ARQUEOLOGIA ÀS REDES: JAMAIS FOMOS MODERNOS?¹

Monica Loyola Stival²

Resumo: A noção de “rede” de Bruno Latour permite abrir uma perspectiva metodológica capaz de ultrapassar os limites da arqueologia de Michel Foucault. Para indicar o quadro conceitual em que a noção de arqueologia se instala, este artigo desenvolve uma discussão sobre a ciência moderna segundo a arqueologia de Foucault e segundo a posição de Gérard Lebrun, exposta em contraposição a Husserl (*Krisis*). A partir da questão principal que os une, malgrado diferenças importantes, a saber, o diagnóstico da dispersão das ciências positivas no início da modernidade – como início da modernidade –, será possível sugerir o interesse da noção latouriana de rede. E isso, mesmo mostrando que seu interesse implica exatamente o avesso do que insiste em sustentar Latour, o avesso da tese de que jamais fomos modernos.

Palavras-chave: Arqueologia. Redes. Foucault. Latour, Modernos.

INTRODUÇÃO

“Mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade, a rede é o fio de Ariadne destas histórias confusas.” (LATOURE, 2013, p. 9). As histórias confusas a que se refere Latour são aquelas que se pode destacar, por exemplo, do agrupamento de temas em um jornal, materializando quase casualmente perspectivas diversas sobre temas diversos, sugerindo linhas de cruzamento entre olhares industriais, políticos, científicos e outros. Na verdade, é exatamente essa espécie de taxinomia que se desmancha, explicitando as linhas que a distinção de saberes oculta

¹ Este artigo é parte dos resultados de pesquisa financiada por meio de bolsa produtividade PQ, pelo CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

² Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, SP – Brasil.  <http://orcid.org/0000-0003-4159-7205>. E-mail: stivalmonica@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.19.p255>



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

obstinadamente. A rede cruza assim tramas que ordinariamente reviram “[...] toda a cultura e toda a natureza.” (LATOURE, 2013, p. 8).

Essa perspectiva aberta por Latour parece uma via possível para ultrapassar os limites da arqueologia de Foucault, em direção a outras abordagens metodológicas (STIVAL, 2019).³ Aqui interessa, nesse sentido, exclusivamente a proposta de Latour em *Jamais fomos modernos* e a compreensão de Foucault da arqueologia, particularmente em *A arqueologia do saber* (1969), e não tanto o desenvolvimento das pesquisas de um e outro autor, porque esses dois textos são referências para compreender a leitura que ambos fazem da modernidade e o papel das ciências modernas na delimitação crítica – afirmada por Foucault e recusada por Latour – de uma modernidade como conjunto crítico específico. O que chamo de limite da arqueologia envolve justamente a compreensão de que o sentido crítico da arqueologia (jamais abandonado totalmente por Foucault, mesmo com o desenvolvimento de sua genealogia⁴) implica uma síntese “quase-transcendental”, nas palavras de Foucault, pois não possibilita abrir mão de um princípio arqueológico, o qual funciona como condição de delimitação de regularidades que circunscrevem uma episteme – no caso, a episteme moderna. Os limites de sua arqueologia dizem respeito, nesse sentido, ao estatuto da síntese que permite circunscrever *uma* episteme.

Trata-se, em Latour, de um modo diverso de apreensão dos acontecimentos, que transpassa as ditas “formações discursivas”, não mais segundo regularidades cujo nascimento e morte são cortes epistemológicos históricos. A perspectiva crítica foucaultiana se dissolve em Latour, numa espécie de análise de redes, a qual depende das relações, na medida em que estas rompem as fronteiras porosas de uma suposta interpositividade e, portanto, das formações discursivas descritas arqueologicamente. Não é por acaso que a noção de *rede* é “mais flexível que a noção de sistema”, noção esta que Foucault não deixou de usar para abordar sua arqueologia, na entrevista concedida a Madeleine Chapsal, em 1966.

³ O presente artigo é uma continuidade da discussão apresentada em “A arqueologia e seus limites”. Naquele artigo (2019), tratou-se de mostrar o limite da noção de arqueologia, partindo sobretudo do livro de Foucault de 1969, *A arqueologia do saber*. A questão central é o estatuto da síntese do projeto crítico arqueológico, essencial para delimitar algo como uma “modernidade”.

⁴ Sem dúvida, o caminho do próprio Foucault procura, nesse sentido, ultrapassar dificuldades próprias da arqueologia. Aqui pretendo explorar outra linha possível para essa superação, diferente daquela levada a cabo pelo próprio autor, a qual pude discutir em outras ocasiões.

Pensamos no interior de um pensamento anônimo e que constrange, que é aquele de uma época e de uma linguagem. Esse pensamento e essa linguagem têm suas leis de transformação. A tarefa da filosofia atual [...] é a de trazer à luz esse pensamento anterior ao pensamento, esse sistema anterior ao sistema (FOUCAULT, 2001, p. 543).

Latour afirma que o trabalho dos *híbridos* (digamos, por enquanto, que são objetos não-específicos) permanece, para os modernos, oculto, obscurecido pela separação estrita de “áreas”, de “ciências” ou, no limite, são reportados a três grandes dimensões: “[...] estes trabalhos continuam sendo incompreensíveis porque são recortados em três de acordo com as categorias usuais dos críticos. Ou dizem respeito à natureza, ou à política, ou ao discurso.” (LATOURE, 2013, p. 9). Imediatamente, o leitor de Michel Foucault retira seu autor desse perigo. Afinal, é verdade que o uso que faz Foucault de “discurso” não se confunde com o interesse pelo “texto autônomo” e abriga jogos de poder. Entretanto, na medida em que os acontecimentos, conforme Foucault, afetam os conceitos e não os homens,⁵ de alguma maneira a esfera do discurso em que Foucault situa sua reflexão está aquém dos “peptídeos em si” (LATOURE, 2013, p. 10).

Essa diferença e suas consequências são o tema deste artigo, o qual procura indicar o interesse da noção de rede na superação da arqueologia de Foucault. Todavia, contrariamente ao que afirma Latour, isso talvez signifique que, sim, *fomos modernos* – como testemunham as análises de Foucault, Lebrun e Husserl, a respeito do estatuto das ciências modernas e, *por isso*, do sentido próprio da modernidade. Dentre elas, as ciências humanas, que não por acaso requeriam, em Foucault, um diagnóstico de seu sentido histórico balizado em uma arqueologia.

Afinal, a arqueologia de Foucault traz à tona uma crítica ao humanismo (MOUTINHO, 2004), invertendo a primazia do sujeito em primazia do discurso (STIVAL, 2015). Contudo, embora ele use diversas vezes o termo “rede” ou “trama” para falar das formações discursivas, em nenhum momento um arquivo poderia ser tomado ele mesmo como “sujeito”, como *ator*, abrindo a materialidade das coisas a uma existência autônoma e determinante, para além de matéria tomada como suporte de efeitos discursivos possíveis. Latour tem razão, ao observar que uma coisa é o acontecimento discursivo em que se

⁵ Como afirma Canguilhem, a arqueologia é “[...] a condição de uma *outra história*, na qual o conceito de acontecimento é conservado, mas onde os acontecimentos afetam conceitos e não homens.” (CANGUILHEM, 1967).

articulam enunciados a respeito da bomba de ar no século XVII; outra coisa é explicar ou descrever “[...] o estabelecimento prévio de uma ligação entre Deus, o rei, o Parlamento, e determinado pássaro sufocando no recipiente fechado e transparente de uma bomba, cujo ar é aspirado graças a uma manivela acionada por um técnico.” (LATOURE, 2013, p. 26).

Foucault sustenta sua crítica ao “antropologismo”, em 1966 (*As palavras e as coisas*), a partir de uma distância intransponível entre “ser do homem” e “ser da linguagem”: “[...] jamais, na cultura ocidental, o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir e se articular um com o outro.” (FOUCAULT, 2002, p. 468). Mesmo sem restituir a metafísica moderna, que apostaria na questão do ser do homem (como formula Kant, “*Was ist der Mensch?*”), o fato é que o “ser da linguagem” encerra uma dimensão discursiva autônoma, por assim dizer, em relação à natureza e ao descredito “sujeito falante”. A materialidade do discurso está no enunciado enquanto fala, e a pergunta “quem fala?”, seja no horizonte da resposta autônoma da linguagem, por Mallarmé, seja na perspectiva exclusivamente interrogativa de Nietzsche (já que não se pode suspeitar, por hábito gramatical, que haja aí um sujeito requerido), é como a intuição da dimensão discursiva em seu limite.

Assim, embora simplifique o estatuto do discurso em Foucault, ele não está longe das “vertentes semióticas” criticadas por Latour, quando este nota, em esquema geral, que “Quer chamemos de ‘semiótica’, ‘semiologia’ ou ‘vertente linguística’, todas estas filosofias têm como objeto tornar o discurso não um intermediário transparente que colocaria o sujeito humano em contato com o mundo natural, mas sim um mediador independente tanto da natureza quanto da sociedade.” (LATOURE, 2013, p. 62).⁶

A caracterização da episteme moderna por Foucault (desde o final do século XVIII) sustenta-se, portanto, naquela distância, oposta à transparência entre ideia e mundo, na era da Representação (séculos XVII e XVIII). Logo, na modernidade, a dúvida tateante a respeito da direção pela qual pensar “quem fala?”, e com isso discutir o ser da linguagem, é no final das contas a principal condição *interna* – à modernidade assim definida – da própria arqueologia. Se ela entrevê sua fraqueza, um limite próximo, é talvez porque se instala, em seu modo essencial, no fundamento histórico de seu modo de ser. Por isso, este artigo pretende sugerir, a partir do estatuto da ciência moderna, que os limites

⁶ Seria preciso aprofundar o comentário em outro momento, para fazer notar que, no quadro arqueológico, não se trata de “mediação”, mas de redução da natureza e do sujeito à dimensão discursiva. A ideia de mediação envolve pressupostos externos à arqueologia.

da arqueologia podem ser questionados na direção das redes, que cruzam o espaço discursivo moderno e também, talvez, os limites históricos de uma episteme.⁷

Afinal, o que é *uma ciência moderna*? Uma formação discursiva autóctone, como sustenta a epistemologia? Uma formação discursiva situada em uma trama interpositiva de discursos, como aquela que compõe as “ciências humanas”, tal como descreve uma arqueologia? Uma tradução em rede de objetos e sujeitos cujos fios só são desatados, abstraídos, em um trabalho secundário em relação à mediação efetiva? É com base nesse horizonte de questões que se pode discutir a própria ideia de modernidade como episteme (Foucault) ou como Constituição a um só tempo vivida e incompleta (Latour). Isso significa que a forma como se compreende a dispersão das ciências modernas implica um quadro histórico ou outro, a partir do que se poderá pensar se efetivamente fomos modernos e – mais importante – que perspectiva metodológica enseja uma espécie de autoetnografia de nós mesmos. Portanto, o interesse em situar a perspectiva de Foucault sobre o nascimento das ciências modernas, quanto à leitura à qual ele se opõe (Husserl) ou que o sucede (Latour), está em marcar o sentido de “modernidade” na arqueologia e *como* arqueologia, no caso de Foucault. Disso depende a possibilidade de apontar o interesse da noção latouriana de rede face à arqueologia foucaultiana.

1 AS CIÊNCIAS MODERNAS CONFORME A ARQUEOLOGIA E/OU SEGUNDO AS REDES

Desde 1966, é significativo o conjunto de polêmicas em torno do tema da arqueologia. O volume *Les mots et les choses – regards critiques 1966-1968* reúne considerações importantes sobre a arqueologia em Foucault, e tantos outros trabalhos procuraram mobilizar esse termo, para delimitar metodologicamente suas pesquisas, como, por exemplo, Alain de Libera e sua *Arqueologia do sujeito*. Outro exemplo de análise que mobiliza diretamente o pano de fundo da arqueologia é a de Gérard Lebrun, na medida em que este compreende *As palavras e as coisas* como uma “anti-Krisis”, em referência, segundo ele, ao adversário oculto do livro, Husserl.

Foucault e Husserl reconhecem uma transformação fundamental na ordem da razão que abre espaço à dispersão das ciências modernas, embora situem a questão em perspectivas históricas distintas. Trata-se do nascimento

⁷ Para mais detalhes sobre a noção de episteme, assim como outras noções centrais de *As palavras e as coisas*, ver SABOT (2006).

das ciências positivas, o qual Lebrun também toma como acontecimento central para a ciência moderna, situando-o em perspectiva histórica similar à de Foucault. Lebrun elogia a dispersão das ciências como *Faktum* digno de interesse, mobilizando a mesma periodização arqueológica de Foucault e mirando sua flecha no adversário racionalista, Husserl, que lamenta essa mesma dispersão das ciências modernas.

1.1 O QUADRO MODERNO DA ARQUEOLOGIA

Lebrun (2006, p. 134) assegura, em seu artigo “A ideia de epistemologia,” que, “[...] diante do *Faktum* das ciências positivas, existem duas atitudes possíveis, uma de origem cartesiana, outra de origem aristotélica.” Um representante da primeira atitude, racionalista por excelência, é Husserl, que está nomeadamente no horizonte polêmico de Lebrun, enquanto este assume a outra posição, designada por ele como aristotélica. A atitude racionalista envolve um diagnóstico desse *Faktum* como uma lamentável derrocada do ideal clássico de universalidade da razão. A outra atitude, aquela que Lebrun procura explicitar, nesse artigo, envolve um diagnóstico menos pessimista, ressaltando resultados “interessantes” dessa incontornável novidade na história da razão.

Não há dúvidas de que Husserl lamenta o declínio do ideal de universalidade da razão – universalidade que, para ele, deve ser recuperada, respeitando-se a necessidade de resignificação dessa unidade, imposta pelas filosofias críticas de Hume e Kant. Husserl entende que Hume e Kant abrem uma luta de autocompreensão desse processo – para Husserl, processo de declínio ou fracasso –, tarefa na qual ele pretende tomar posição. Não se trata de uma posição resignada, mas do projeto radical de redesenhar a universalidade da razão. Projeto cuja dificuldade essencial está no *Faktum* anunciado por Lebrun: a dispersão da Ciência em ciências particulares, a dissolução da *mathesis*.

É esse mesmo movimento histórico que Foucault descreve, ao menos em um de seus “momentos” (sobretudo em *Les mots et les choses*, de 1966), como passagem – ou melhor, como ruptura – da episteme clássica à episteme moderna (final do século XVIII, início do XIX). Longe de refletir um declínio na história metafísica da razão, a passagem de uma episteme a outra descreve, para Foucault, o nascimento de uma nova configuração da racionalidade, na qual as ciências positivas se tornam independentes, autônomas, o que tem

uma série de consequências decisivas. Uma delas, da qual Lebrun se ocupa no artigo “A ideia de epistemologia”, é a própria possibilidade da epistemologia. O divórcio irremediável entre ciência e metafísica fornece um objeto possível ao epistemólogo, em função da autonomia das ciências particulares.

A filosofia clássica, representada pelo ideal cartesiano de identificação de um método absoluto, se instala *antes* da derrocada da razão pela formalização excessiva da racionalidade técnica. É nesses termos que Husserl apresenta a história recente da razão – traçada do ponto de vista do Espírito, particularmente em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, de 1936. Para Husserl, há uma crescente formalização do conhecimento da natureza, formalização que ganha progressivamente autonomia em relação ao modelo matemático, do qual Descartes é o representante maior. O ideal de universalidade envolvido no modelo matemático justifica a caracterização que Lebrun faz da atitude de Husserl como sendo “cartesiana”.

A matematização característica da época cartesiana significa a consideração filosófica da ciência particular como meio e momento no desenvolvimento metodológico do conhecimento, capaz, ao fim e ao cabo, de lançar luz sobre as questões que, de acordo com Husserl, realmente importam, questões “[...] decisivas para uma humanidade genuína” (HUSSERL, 2012, p. 3). Contudo, a partir da passagem do século XVIII ao XIX, o modelo matemático cede espaço à formalização cada vez maior da racionalidade científica, transformada então em cálculo de meios com fins de utilidade. Com a autonomia de cada ciência particular, passa-se a operar exclusivamente no campo simbólico, tornando a razão um jogo de signos. Esses jogos são o sintoma maior da decadência da razão para Husserl, enquanto Lebrun os vê como índice do interesse das ciências positivas. Para Lebrun, que a epistemologia esteja na moda “[...] é a indicação de que as ciências só se tornam *divertidas* quando as consideramos como jogos dos quais é preciso encontrar as regras e de que se tornam *interessantes* apenas quando não mais cremos na Verdade.” (LEBRUN, 2006, p. 144).

A moda da epistemologia é estreitamente ligada ao sucesso das ciências positivas. Nesse sentido, o fortalecimento progressivo das ciências particulares, na modernidade, parece contradizer o valor negativo atribuído por Husserl à dissolução da *mathesis*, porque parece estranho, à primeira vista, anunciar uma crise das ciências europeias precisamente na época em que elas parecem prosperar. Porém, Moura ressalta, no artigo “A invenção da crise”, que Husserl não ignora a prosperidade das ciências de seu tempo: “Husserl apresentará

as ciências positivas como exemplos de cientificidade rigorosa: não existem problemas de fundamentos; não existem problemas de método; os conceitos científicos são universalmente aceitos.” (MOURA, 2001, p. 187).

O fracasso que Husserl descreve não diz respeito a fundamentos, métodos ou conceitos, mas está no nível da “existência humana”, na indiferença entre ciência e vida prática – pelo menos para o europeu moderno, na compreensão de Husserl. Ou, mais precisamente, na indiferença da ciência em relação à questão do sentido da existência humana. O ponto decisivo é a impossibilidade de remeter as configurações particulares de enunciados, que circunscrevem uma ciência, à significação que elas têm para a humanidade. Ao invés da restrição da racionalidade ao jogo simbólico de uma ciência, Husserl quer direcionar o olhar de seus pares à relação externa entre elas, capaz de compor um todo com sentido, uma racionalidade una.

Nas palavras de Husserl (2012, p. 3), ele se volta “[...] ao que a ciência em geral tinha significado e pode significar para a existência humana.” Husserl requer um lugar lógico, no qual esse significado existencial tome corpo, a partir do qual possa dar sentido – platônico – à liberdade e à história dos homens. Daí sua questão:

Pode o mundo, e a existência humana nele, ter na verdade um sentido, se as ciências só admitirem como verdadeiro aquilo que é deste modo objetivamente verificável, se a história não tiver mais nada a ensinar senão que todas as figuras do mundo espiritual, todos os vínculos de vida que a cada passo mantém o homem, os ideais, as normas, se formam e voltam a se dissolver como ondas fugazes, que sempre assim foi e será, que a razão sempre terá de se tornar o sem-sentido, a benfeitoria, uma praga? (HUSSERL, 2012, p. 3-4).

A inquietação que se vê a um passo do irracionalismo, do temido relativismo, precisa encontrar saída em uma reformulação do sentido da unidade da razão.

Ao invés de colocar-se imediatamente a tarefa de restabelecer a unidade da racionalidade, a fim de salvar o sentido da existência da humanidade, Lebrun nota que a possibilidade da epistemologia, aberta por essa transformação histórica, envolve uma noção de razão que, em si mesma, é a impossibilidade daquele projeto unificador. Lebrun procura mostrar como a epistemologia não era possível, no século XVII: “[...] haverá ao menos um sentido da palavra ciência que impossibilitaria a epistemologia?” (LEBRUN, 2006, p. 130). Ao

responder “sim”, Lebrun (2006, p. 130) sustenta que é possível, justamente, “[...] dar o exemplo da ciência tal como a concebiam os pensadores do século XVII.” Ele vê nas *Regras* de Descartes uma refutação da noção de especialista como aquele que pratica *uma* ciência. Porém, desde o divórcio entre ciência e metafísica, no final do século XVIII e início do século XIX, o lugar do especialista parece irrefutável. A racionalidade envolvida na produção singular de enunciados e regras, própria a *uma* ciência, é essencialmente diferente da racionalidade que faz de cada ciência particular um meio, um exemplo para o Método (LEBRUN, 2006, p. 131).

O que tem de fracasso na era das ciências positivas? Aos olhos de Husserl, essa positividade, desgarrada de toda metafísica, perde tudo o que há de subjetivo e, com isso, o sentido da história humana, o sentido da liberdade. “Meras ciências de fatos fazem meros homens de fato.” (HUSSERL, 2012, p. 3). Husserl entende que a fenomenologia pode salvar o homem da despreocupação científica com o sentido que unifica os homens em uma “humanidade” racional. Porém, no discurso científico moderno, a noção de verdade desloca-se de um critério ontológico a um critério lógico, situando a questão da verdade na dimensão semântica. Essa é a dimensão que comporta o olhar do epistemólogo. Olhar que é totalmente insuficiente, quando se pretende encontrar a perspectiva a partir da qual se poderia estender a compreensão do sentido à humanidade. Em Husserl, essa perspectiva não pode, certamente, depender da postulação da unidade da *mathesis* (ela se torna possível por outro movimento, designado pelo termo “redução fenomenológica”). A dissolução da *mathesis* é o ponto central para o qual convergem Labrun, Husserl e Foucault.

Foucault (1966) também expõe a “des-matematização” como sintoma da dispersão das ciências, deixando para trás o ideal de unidade da *mathesis* cartesiana:

Na época de Descartes ou de Leibniz, a transparência recíproca entre o saber e a filosofia era total, a ponto de a universalização do saber num pensamento filosófico não exigir um modo de reflexão específica. A partir de Kant, o problema é inteiramente diverso; o saber não pode mais desenvolver-se sobre o fundo unificado e unificador de uma *mathésis* (FOUCAULT, 2002, p. 340-341).

A possibilidade de distinguir episteme clássica e episteme moderna deve-se, em Foucault, à dissolução do ideal de universalidade produzido pelo

fato empírico da dispersão da Ciência em ciências positivas, incluídas aí, agora, as ciências do espírito. É o caso da psicologia, com sua frágil unidade de objeto. Foucault, entretanto, não faz uma valoração dessa ruptura epistêmica, ao contrário de Husserl e Lebrun.

De todo modo, o fundamental, assegura Lebrun (2006, p. 135), é que agora a ciência, cada ciência, tem “[...] sua maneira própria de *produzir* enunciados ou regras que possibilitam sua edificação.” É essa produção “interna”, essa natureza “autóctone” das ciências modernas que Lebrun quer ressaltar, na contramão da perspectiva de Husserl – contramão quanto à valoração, não quanto à descrição da transformação histórica. Nenhum deles, incluindo Foucault, está disposto a recusar o *Faktum* das ciências positivas.

A validade dos enunciados não se mede mais pelas coisas no mundo, ontologicamente, mas logicamente, pela forma como são construídos os enunciados de uma ciência, pela trama epistêmica de um discurso ou pela trama interdiscursiva (como nas ciências humanas, segundo Foucault). Nesse sentido, Lebrun ressalta a contingência das próprias ciências e, sobretudo, as “escolhas e decisões” que participam da produção de uma ciência, vista então como um “*corpus* de fórmulas”. Trata-se da passagem da verificação à produção de enunciados como procedimento científico. Lebrun traz como exemplo o livro *La logique du vivant*, de François Jacob, o qual se refere à biologia atual como ciência “[...] ‘que não mais procura a verdade’, mas ‘constrói a ciência’” (LEBRUN, 2006, p. 140).⁸

É a transição do sentido da verdade da ontologia para a lógica (embora a pretensão de Husserl se apoie na ideia de que a verdade se define na relação da linguagem com o mundo, ou seja, em certa ontologia), ou a autonomização da lógica em relação a uma ontologia cognoscível, que permite o surgimento da epistemologia. Constitui precisamente aquela formalização que, para Husserl, levou a cientificidade a abandonar o sentido da história. É a dissolução da possibilidade desse sentido que Lebrun comemora, mais à vontade que Husserl, nessa episteme moderna – mais claramente *moderno* que o racionalismo husserliano gostaria de ser.

A questão de Husserl pode ser recolocada de diversos modos, todos sempre reeditando uma alternativa incômoda. Como exemplo, vale passar pela questão formulada por Giacoia (2014, p. 22):

⁸ Foucault analisa o livro de François Jacob, em *Croître et multiplier*, Dits et Écrits I, 81, p. 967 (FOUCAULT, 2001).

Assimilar os processos naturais a artefatos fabricados, fazendo desaparecer o sentido tradicional de natureza – sempre definido como o ‘não fabricado’, como o que cresce por si mesmo (*physis*), diferentemente dos produtos do produzir humano (*tecné*) –, tendo inserido a *conditio* humana num campo de objetividade teórico e metodológico configurado pela moderna tecnociência, não implicaria torná-la disponível para a racionalidade instrumental, com a lógica de operacionalização de meios com vistas a fins, privando-a, portanto, de sua autocompreensão ética tradicional, ligada a valores universais humanistas como autonomia e dignidade?

O racionalismo de Husserl pode ser entendido como uma maneira moderna do humanismo, entre outras, no sentido de procurar recuperar para a condição humana um sentido ético final, em assimetria em relação à “natureza”. É exatamente essa assimetria (Grande Divisão) que Latour permite repensar, quando discute o sentido moderno que se estende à natureza, alcançando uma reconfiguração das relações práticas que a crítica foucaultiana ao humanismo deixa escapar, ao elidir o problema da natureza e o problema do humanismo. A elisão dos termos natureza e cultura, em Foucault – cuja arqueologia está no plano semântico da discursividade das ciências modernas – deixa frestas importantes, ao contrário talvez da simetria latouriana, a qual, de alguma forma, possibilita descrever naturezas-culturas em um devir de relações abertas, em um fluxo de redes.

1.2 SOMOS, FOMOS OU JAMAIS FOMOS MODERNOS?

Na arqueologia foucaultiana, as positividades (formações discursivas, “ciências”) são descritas visando a surpreender a porosidade de suas fronteiras, reencontrando não mais um fundo racionalista, ao modo de Husserl, claro, mas um fundo comum na ordem do saber, no plano epistêmico, que é a racionalidade discursiva. Não se trata de um fundo sintético que remetesse à razão humana, mas de um fundo comum que remete à discursividade *moderna*, à gramática histórica de sua época. Essa época, moderna, se destaca pela desmatematização e pelo conseqüente nascimento das ciências positivas. Assim, as duas noções de modernidade, husserliana e foucaultiana, se opõem como soluções distintas, as quais, entretanto, aceitam um mesmo “problema”, um mesmo *Faktum*: a dispersão das ciências modernas, o nascimento das ciências positivas, uma autonomização das formações discursivas – isto é, agora nos termos de Latour, a “purificação”.

Contudo, Latour alude à purificação como a face visível da modernidade. “A Constituição moderna permite, pelo contrário, a proliferação dos híbridos cuja existência – e mesmo a possibilidade – ela nega.” (LATOURE, 2013, p. 40). Mas apresentar os híbridos – objetos que se dispersam entre esferas da ciência, política ou moral modernas – como o “impensado” da modernidade dá sentido a um só tempo a sua existência efetiva enquanto acontecimento e à transgressão da modernidade. Por conseguinte, seria preciso discutir se, efetivamente, como assinala Latour, jamais fomos modernos. Afinal, não é a Constituição moderna que está sendo disputada e reivindicada como *Faktum* por Husserl, Lebrun e Foucault? “Constituição” moderna refere-se à purificação que torna objetos específicos, à distinção de ciências específicas e regiões autônomas de saber.

Todavia, não parece ser possível recusar a existência daquilo mesmo que se descreve como Constituição moderna. É o que Latour (2013, p. 44) pretende, entretanto, afirmando que “[...] o mundo moderno jamais existiu, no sentido que jamais funcionou de acordo com as regras de sua Constituição, separando as três regiões do Ser das quais falei e recorrendo, separadamente, aos seis recursos da crítica.”

Latour refere-se a que regiões do Ser? Quais os seis recursos da crítica? Há para ele um triplo jogo entre transcendência e imanência – em relação à “natureza”, em relação à “cultura” e em relação a Deus. Esse jogo triplo entre transcendência e imanência, sempre no modo do paradoxo, seria colocado em prática pela Constituição. Reproduzo aqui o quadro que a descreve:

Primeiro paradoxo	
<i>A natureza não é uma constituição nossa: ela é transcendente e nos ultrapassa infinitamente.</i>	<i>A sociedade é uma construção nossa: ela é imanente à nossa ação.</i>
Segundo paradoxo	
<i>Nós construímos artificialmente a natureza no laboratório: ela é imanente.</i>	<i>Não construímos a sociedade, ela é transcendente e nos ultrapassa infinitamente.</i>
Constituição	
1ª garantia: ainda que sejamos nós que construímos a natureza, ela funciona como se nós não a construíssemos.	2ª garantia: ainda que não sejamos nós que construímos a sociedade, ela funciona como se nós a construíssemos.

3ª garantia: a natureza e a sociedade devem permanecer absolutamente distintas; o trabalho de purificação deve permanecer absolutamente distinto do trabalho de mediação.

Figura 1 – A Constituição moderna – Fonte: LATOUR, 2013, p. 37.

Se “o trabalho de purificação deve permanecer distinto do trabalho de mediação”, significa pelo menos que a purificação e a mediação passam a ser, na proposta de Latour, justapostas, combinando a purificação e a consideração dos híbridos que a contesta. Como a mediação contesta a purificação, já que a torna procedimento analítico posterior ao modo de existência dos eventos ou objetos, os enunciados formulados pela purificação estão em um nível abstrato quanto à materialidade híbrida dos acontecimentos. Assim, descrever as mediações revela algo mais do que se pode encontrar na descrição purificada (enunciados já classificados na própria formulação). Perdem-se as relações que são constitutivas dos objetos. Portanto, colocar em xeque a linha que distingue o plano em que natureza e cultura (sociedade) se confundem e o plano em que natureza e cultura se distinguem acarreta a necessidade de rever, de baixo para cima, toda a estrutura da Constituição.

A questão é que não se pode mais justapor representação e impensado, pois, quando este vem à luz, a representação altera-se necessariamente. Latour apresenta sempre paradoxos que não se diluem e que seriam pensados nesses termos, como ambiguidades. “Posso agora escolher: ou acredito na Constituição moderna, ou então estudo tanto o que ela permite quanto o que proíbe, o que ela revela e o que esconde” (LATOUR, 2013, p. 50); “Uma outra solução surge a partir do momento em que seguimos ao mesmo tempo a Constituição e aquilo que ela proíbe ou permite” (LATOUR, 2013, p. 51) (este seria o “não-moderno” ou “amoderno”). No entanto, no caso geral da Constituição moderna, considerar positivamente o que ela “proíbe” dissolve as linhas de sua estrutura. E isso é algo que Foucault mostra com clareza, a partir da discussão a respeito dos sistemas discursivos de exclusão. Não se pode ser aristotélico e sofista, ao mesmo tempo. Ou, nos termos de Lebrun, não se pode fazer epistemologia e reflexão racionalista sobre as ciências, ao mesmo tempo.

É verdade que há um elemento em jogo em Latour que está completamente ausente, de partida, da arqueologia de Foucault. Não há nenhuma noção de “natureza” em jogo na arqueologia, já formada como

descrição de uma estrutura discursiva (envolve prática, mas não natureza). Há materialidade no plano dos enunciados, como na sofisticada:

E compreende-se por que a sofisticada, que conhecia por ontologia apenas os jogos do ser e do não-ser, não conhece por lógica senão a oposição do mesmo e do outro. É por isso que ela utiliza todos esses paradoxos do pensamento pré-socrático, mas deslocando-os ao nível único do discurso (FOUCAULT, 2011, p. 63).⁹

Outra coisa está em jogo na bomba de ar, no buraco de ozônio, no aquecimento global e sua resposta material pré-discursiva.

Os híbridos multiplicam-se, de sorte a dificultar o trabalho de purificação, segundo Latour (2013, p. 54):

Como Michel Serres, chamamos esses híbridos de quase-objetos, porque não ocupam nem a posição de objetos que a Constituição prevê para eles, nem a de sujeitos, e porque é impossível encurralar todos eles na posição mediana que os tornaria uma simples mistura de coisa natural e símbolo social.

Acontece que a mistura define esses quase-objetos, ou híbridos, de maneira que manter a intenção de conformá-los em um espaço próprio é alterar seu sentido existencial. Não se quer dizer com isso que há no horizonte uma nova universalidade – trata-se antes de percorrer o sentido amplo dos híbridos, cujos limites a própria pesquisa pode oferecer, se já liberada das fronteiras científicas modernas.¹⁰ Para tanto, não é possível admitir a mania moderna da localização que o autor sustenta, como se mudando a casa alterássemos os moradores. De acordo com Latour (2013, p. 55), “[...] ao desdobrar as duas dimensões simultaneamente [moderna e não-moderna], talvez possamos acolher os híbridos e encontrar um lugar para eles, um nome, uma casa, uma filosofia, uma ontologia e, espero, uma nova constituição.”

Se não existe ainda como um conjunto específico de questões (Foucault está longe de ser um “pós-moderno”), se não sabemos o que poderia ser certo

⁹ Parece que é nesse sentido que Foucault poderá aludir a “ontologia histórica” de nós mesmos: ontologia de um modo de ser específico, na medida em que se considera um modo de ser histórico no plano discursivo em que ele é.

¹⁰ Seria interessante desenvolver, nesse sentido, uma pesquisa a respeito do número crescente de propostas institucionais (particularmente as universitárias) interdisciplinares, ou reconfiguradas em áreas mais amplas que ciências particulares.

“pós-modernismo” nascente, por que temer o nascimento de algo *depois* da modernidade, no modo de um monstro tão terrível quanto risível? Latour evita a todo custo que já não sejamos modernos, o que implica – diante da morte da Constituição, como qualquer outra, histórica... – insistir que, então, jamais o fomos. Latour (2013, p. 55) teme “[...] naufragar no pós-modernismo.” A maneira como ele o caracteriza, a partir de Lyotard, é bastante conclusivo. Contudo, na falta de um nome que indique o nascimento de um modo de pensamento vinculado às redes e, nessa medida, *desvinculado* da constituição moderna, ao contrário do que Latour ele mesmo pretende, vale recusar a pecha de que jamais fomos modernos. Se não podemos claramente designar nosso presente, trata-se pelo menos de notar que manter a estrutura paradoxal da modernidade, ainda que enfatizando o que seria seu impensado, é algo recente, se não for algo *novo*. Afinal, houve um *Faktum*, o que a ideia de Constituição atesta.

Tem-se algo novo, no sentido de que nasce um acontecimento (objetos e enunciados, portanto), e a perspectiva metodológica que remete a redes e híbridos permite vislumbrar essa forma nascente. Está nisso, aliás, o interesse da noção de rede. Afinal, se “[...] os verdadeiros modernos sempre multiplicaram, na surdina, os intermediários a fim de tentar pensar o formidável crescimento dos híbridos ao mesmo tempo em que pensavam sobre sua purificação” (LATOURE, 2013, p. 61), então as redes não fariam mais do que retirá-los da surdina. Acontece que a existência efetiva (*Wirklichkeit*) dos híbridos acarreta a impossibilidade da purificação, e apenas por isso Latour pode desejar para eles um lugar, um nome, uma casa, uma filosofia, uma ontologia e, principalmente, uma nova constituição!

Se está em jogo uma antropologia simétrica por oposição a outra assimétrica, é porque esta última pôde ser descrita em sua efetividade (etnograficamente), pôde ver nascer a epistemologia ou o lamento moderno husserliano. Se o “fomos” supõe um “nós” que atravessa duas “ontologias históricas” distintas, isso já é um novo problema. Afinal, como observa o próprio Latour (2013, p. 45), a modernidade “[...] é muito mais que uma ilusão e muito menos que uma essência.” Uma ficção. Uma ficção histórica efetiva a respeito de modos de ser e, com isso, reflexivamente, a respeito de seu próprio modo de ser histórico – sua “ontologia histórica”, além da qual não há fundamento. A pergunta pelo ser é moderna, quando acusa seu esquecimento:

Quem esqueceu o Ser? Ninguém, nunca, pois caso contrário a natureza seria realmente ‘vista como um estoque’. [...] As redes estão preenchidas pelo ser. E as máquinas estão carregadas de sujeitos e de coletivos. Como é que o ente poderia perder sua continuidade, sua diferença, sua incompletude, sua marca? Ninguém jamais teve tal poder, senão precisaríamos imaginar que fomos verdadeiramente modernos (LATOURE, 2013, p. 65).

Imaginar que fomos verdadeiramente modernos? Aqui Latour gira em falso, pois é preciso admitir acontecimentos, como a modernidade: fomos, porque ela se define pela dispersão das ciências positivas, porque se define assim, segundo ele próprio, por ocultar os híbridos (impensado). Afinal, a modernidade não é a inexistência destes, mas a suposição epistêmica dessa inexistência. Assim, pode-se assinalar que a modernidade envolve “nova ontologia” apenas em relação ao modo de ser do sujeito moderno, no sentido de uma ontologia histórica identificada à episteme moderna. Afinal, como ele próprio realça, “[...] os modernos de fato diferem dos pré-modernos porque se recusam a pensar os quase-objetos como tais.” (LATOURE, 2013, p. 110).

A pergunta moderna, segundo Lebrun (2006, p. 141), seria: “[...] que pertinência pode ter essa escolha, uma vez que, diante da epistemologia, *essa* ciência se apresenta como um texto, e suas normas reguladoras como um aparelho retórico que os ‘praticantes’ *dessa* disciplina em particular aceitam, *grosso modo*, aqui e agora?” Nesse sentido, o humanismo seria apenas uma forma moderna de pensar ao avesso, numa “reflexão racionalista sobre as ciências”, o mesmo diagnóstico da dispersão das ciências positivas. Isso implica aquela pergunta que recorta um “aqui e agora” como modo específico do tempo, permitindo um recorte arqueológico de uma época como a modernidade.

Ainda que não seja adequado qualificar Foucault como um “pós-moderno” (se é que isso existe, já que parece verdade que “[...] o pós-modernismo é um sintoma e não uma nova solução.” (LATOURE, 2013, p. 50)), ainda assim Foucault parece compor o quadro resumido por Latour sob aquela etiqueta: “Racionalistas decepcionados, seus adeptos sentem claramente que o modernismo terminou, mas continuam a aceitar sua forma de dividir o tempo e não podem, portanto, recortar as épocas senão através de revoluções que se sucederiam umas às outras.” (LATOURE, 2013, p. 50). Não é por acaso que uma das questões mais frequentemente dirigidas ao livro *As palavras e as coisas* é a de saber o que autoriza o ponto de vista de Foucault, em relação à própria episteme moderna.

Por conseguinte, só pode haver “não-moderno”, quando se está face a acontecimentos desprendidos daquela maneira moderna de pensar seu próprio tempo, de recortar épocas como quase-transcendentais. Não significa vanguarda, crítica radicalizada nem fuga tresloucada (LATOURE, 2013, p. 51) – significa apenas conceder ao pensamento moderno a prerrogativa de sua própria antropologia (assimétrica?),¹¹ de sua própria descrição etnográfica (a dispersão das ciências positivas e alguma interpositividade descritível), de sua *Aufklärung* como pensamento sobre o próprio presente. Descrever redes possíveis enquanto acontecimentos que não se subtraem (como impensados, necessariamente) à Constituição é ultrapassar a modernidade, na medida em que o sentido histórico da purificação é vivido por ela como elemento de uma racionalidade específica, a qual abarcaria todo acontecimento no plano do saber.

A arqueologia permanece moderna, e o que resta dela na descrição genealógica de Foucault bloqueia, como último respiro moderno, a efetiva consideração metodológica das redes. As redes dependem de um efetivo “nominalismo em história”, inclusive para descrever como acontecimento *em rede* a autorrepresentação moderna. Apenas dessa forma o “relacionismo” de uma antropologia simétrica no tempo se torna viável, redescobrimo, a partir da diferença – “negação de uma relação” –, as relações que trazem consigo a contingência das medidas que engendram cadeias particulares, relativas. “Se deixarmos de ser totalmente modernos, ele [relacionismo] irá tornar-se um dos recursos essenciais para relacionar os coletivos, que tentaremos não mais modernizar.” (LATOURE, 2013, p. 112). O princípio arqueológico que destaca para nós um “Mesmo” é recolocado no tempo pela casualidade de sua gramática.

Apenas ultrapassando a arqueologia se pode ultrapassar a modernidade. É preciso radicalizar o projeto de um “nominalismo em história”, porque traços críticos da arqueologia são os últimos obstáculos para o mundo do “*vinculum* em si”, mundo em que todo princípio sintético se desfaz em favor das relações, das redes. O “nominalismo em história”, sublinha Foucault, seria uma tentativa metodológica (embora ele atenuie posteriormente a escolha um pouco livre do termo “nominalismo”) de “[...] deixar de lado como objeto primeiro, primitivo, dado, um certo número de noções, como, por

¹¹ A grande questão, para Latour, é evitar toda forma que imprima assimetrias, grandes e pequenas divisões, no que a modernidade foi pródiga. Mas por que a diferença, na história, precisaria ser a instituição de assimetrias? Que tenha sido assim na temporalidade revolucionária dos modernos não significa que a diferença tenha de ser sempre a instituição de uma assimetria.

exemplo, o soberano, a soberania, o povo, os súditos, o Estado, a sociedade civil – todos esses universais que a análise sociológica, assim como a análise histórica e a análise da filosofia política, utiliza para explicar efetivamente a prática governamental.” (FOUCAULT, 2004, p. 4). Com isso, abandona-se a pressuposição de “universais históricos” como essências que deveriam organizar, de partida, qualquer análise. Nessa mesma direção, portanto, a proposta metodológica das redes não pode impedir-se de reconhecer “nosso mundo” como um mundo “tão pouco moderno”, uma vez que este “[...] deixou de ser moderno depois que substituímos cada uma das essências por mediadores, delegados e tradutores que lhe dão sentido.” (LATOURE, 2013, p. 127-128).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os modernos “[...] não se sentem distantes da Idade Média por alguns séculos, mas separados dela por revoluções copernicanas, cortes epistemológicos, rupturas epistêmicas que são tão radicais que não sobrou nada mais deste passado dentro deles – que nada mais deste passado deve sobreviver neles.” (LATOURE, 2013, p. 68).

Seria exagero subscrever esse diagnóstico de Latour, considerando a filosofia de Foucault. Nem mesmo no quadro da arqueologia seria preciso dizer que as rupturas epistêmicas significam que não “sobrou nada” de uma época a outra. Todavia, a formulação é interessante, por destacar a radicalidade do projeto arqueológico como projeto moderno, e a ambiguidade que se pode reconhecer na arqueologia é talvez sintoma do paroxismo que a caracteriza: último sentido da perspectiva crítica moderna, marcado por fronteiras que, no entanto, precisam se reconhecer porosas. É por esses poros que as redes atravessam a crítica e desenham a necessidade de pensar os acontecimentos, em sua singularidade histórica, em sua genealogia, sem o crivo de um sistema de condições de existência próprios de uma época. A arqueologia parece, assim, o sintoma da implosão da idade moderna.

A temporalidade da perspectiva crítica da história é, afinal de contas, uma escolha, um corte, uma arqueologia possível. Vale a observação de Latour, então, segundo a qual está em jogo uma temporalidade que é “[...] uma forma de classificação para ligar elementos. Se mudarmos o princípio de classificação,

iremos obter uma outra temporalidade a partir dos mesmos acontecimentos.” (LATOURE, 2013, p. 74)¹².

Não se trata aqui de uma adesão imediata e completa ao programa de estudos proposto por Latour, mas da consideração da perspectiva metodológica implicada na noção de redes, em oposição à modernidade, para refletir sobre acontecimentos posteriores aos anos 1980. A noção de rede enseja colocar em xeque o tipo de princípio sintético que opera na arqueologia, sem com isso restaurar o estruturalismo propriamente dito, nem uma história linear ou dialética. Se podemos asseverar, com Latour (2013, p. 75), que “[...] é a seleção que faz o tempo, e não o tempo que faz a seleção”, então há algo da produtividade do olhar que permanece; mas, ao contrário da visada arqueológica, não se pretende reconhecer condições específicas de existência, conforme épocas do saber. Nada que um nominalismo em história, uma genealogia, não possa também realizar, caso leve a sério a constituição dos objetos pelos sujeitos e dos objetos como sujeitos, constituição dos sujeitos pelos objetos.

Imagino, originalmente, um turbilhão rápido no qual a constituição transcendental do objeto pelo sujeito se alimentaria, como por retroalimentação, da constituição simétrica do sujeito pelo objeto, em semiciclos vertiginosos e constantemente retomados, retornando à origem. (LATOURE, 2013, p. 83).

Essa espécie de perspectivismo antropofágico é o que permite desprender a arqueologia de seu sentido crítico moderno e rumar em direção às redes.

Foucault pode ser, talvez, efetivamente um etnógrafo da modernidade – esta que, juntamente com o homem, desaparece como um rosto na areia. Uma arqueologia parece ser o representante máximo da racionalidade crítica moderna, capaz de descrever o fundo sintético, não como híbridos, mas como função discursiva geral, própria de uma época específica – a modernidade, necessariamente. Se levarmos a sério a discussão de Latour, a conclusão será a de que uma arqueologia só poderia ser moderna, já que é a autodescrição mais bem acabada da purificação crítica.

¹² Não me parece que a descrição geral de Latour a esse respeito, particularmente no capítulo 3. *Revolução*, seja exaustiva, nem que descreva adequadamente a temporalidade arqueológica. Mas o central é a marca das revoluções e rupturas, para designar geralmente o que haveria de próprio à modernidade.

Jamais fomos modernos? Parece ser preciso responder que sim: já se foi moderno, e já não o somos, quando o “impensado” da modernidade – os híbridos – vêm à luz como força centrípeta para a razão (não apenas científica), no século XXI. Se for isso, efetivamente, o que está em jogo, será preciso repensar o “sujeito” em termos de redes – não por acaso, algo que aparece em redes perspectivísticas, ou em redes virtuais, redes sociais, perpassando inteligência artificial e corpos ciborgues. Afinal, a questão do sujeito não se reporta mais à questão do homem, cujo rosto foi definitivamente apagado, juntamente com a própria razão que o desenhou.

Abre-se então uma nova possibilidade para se pensar a noção de “sujeito”, já que a dimensão discursiva que fechou a questão “quem fala?”, numa impossibilidade antropológica (privilégio do ser da linguagem em relação ao ser do homem), pode ser agora reaberta, na medida em que não se trata da questão “o que é o homem?”, mas talvez da questão “quem é homem/sujeito?”

STIVAL, M. L. From archeology to networks: have we never been modern? *Transformação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 255-276, Abr./Jun, 2021.

Abstract: Bruno Latour’s notion of “network” allows us to open a methodological perspective, which can go beyond the limits of Michel Foucault’s archeology. To indicate the conceptual framework in which the notion of archeology is installed, this article develops a discussion of modern science according to Foucault’s archeology and the position of Gérard Lebrun, as opposed to Husserl (Krisis). From the main question that unites them in spite of important differences, namely the diagnosis of the dispersion of the positive sciences in the beginning of modernity - as the beginning of modernity -, it will be possible to suggest the interest of the Latourian notion of network. And this, even showing that his interest implies exactly the reverse of what Latour insists on sustaining, the reverse of the thesis that we have never been modern.

Keywords: Archeology. Networks. Foucault. Latour. Modern.

REFERÊNCIAS

CANGUILHEM, G. Mort de l’homme ou épuisement du *cogito*? *Critique*, n. 242, juil. 1967.

- FOUCAULT, M. Entretien avec Madeleine Chapsal. **Dits et écrits (1954-1988)**, 2 v. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas (1966). Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**. Cours au Collège de France (1978-1979). Paris : Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2004.
- FOUCAULT, M. **L'Archéologie du savoir** (1969). Paris: Gallimard, 2008.
- FOUCAULT, M. **Leçons sur la volonté de savoir**. Cours au Collège de France, 1970-1971. Paris: Gallimard, 2011.
- GIACOIA JUNIOR, O. **Nietzsche – o humano como memória e como promessa**. 2. Ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 2014.
- HUSSERL, E. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- LATOURE, B. **Jamais fomos modernos**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.
- LEBRUN, G. A ideia de epistemologia, *In*: **A filosofia e sua história**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LES MOTS et les choses – regards critiques 1966-196. Textes choisis et presentes par Philippe Artières, Jean-François Bert, Philippe Chevalier, Pascal Michon, Mathieu Porte-Bonneville, Judith Revel et Jean-Claude Zancarini, Presses Universitaires de caen, 2009.
- MOURA, C. A. A invenção da crise. *In*: MOURA, C. A. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/Editora UFPR, 2001.
- MOUTINHO, L. D. Humanismo e anti-humanismo. Foucault e as desventuras da dialética. **Revista Natureza Humana**, São Paulo, v. 6, n. 2, dez. 2004.
- SABOT, P. **Lire Les Mots et les Choses de Michel Foucault**, Paris: PUF, 2006.
- STIVAL, M. **Política e moral em Foucault**: entre a crítica e o nominalismo. São Paulo: Loyola, 2015.
- STIVAL, M. A arqueologia e seus limites. **Revista Aurora**, v. 31, n. 52, p. 2019, p. 278-303.

Recebido: 23/10/2019

Accito: 30/4/2020

VULNERABILIDAD Y CUIDADO¹

Patricio Mena Malet²

Resumen: El siguiente artículo busca pensar la cuestión de la vulnerabilidad humana y del cuidado. Es así que se pueden asumir dos enfoques distintos. El primero, ciertamente, es el propuesto por Carol Gilligan y las teóricas de las éticas de *Care*, que piensa la vulnerabilidad en su carácter relacional y social. El segundo consiste en enfrentar la vulnerabilidad como un modo de ser propio del ser humano por lo que las clarificaciones buscadas al respecto revelan que la vulnerabilidad demanda una comprensión ontológica que es primera en relación a la social. Esto mismo permite complementar las éticas del *care* conduciendo la interrogación sobre el *care* también a un nivel ontológico, antes que social. Es así que la comprensión ontológica de la vulnerabilidad demandará a su vez una interrogación del cuidado como modo atencional del ser humano.

Palabras claves: Vulnerabilidad. Cuidado. Inquietud. Pasibilidad. Existencia.

INTRODUCCIÓN

Pensar el cuidado implica, ciertamente, afrontar diversas dimensiones que le son constitutivas, tales como, por ejemplo, el hecho de que cuidar es atender un ámbito de inquietud que nos moviliza por entero. Y en esto, cuidar es un hacerse cargo de lo otro que nos exige reconocernos responsables de ello, es decir, identificarnos como sus respondientes. Tal reflexividad y

¹ Este texto ha sido escrito en el marco del Proyecto Fondecyt Regular N° 1180375 del que el autor es investigador responsable. Una primera versión reducida de este texto -y que ha sido profundamente modificada y ampliada- fue presentada en el *Seminario-Taller Historia, Género y Cuidados: Reflexiones Interdisciplinarias*, organizado por la Dra. Soledad Zárate en la Universidad Alberto Hurtado entre el 16 y 17 de mayo de 2019. Le expreso mi agradecimiento por la ocasión que me ha dado de abocarme a la reflexión de esta temática.

² Universidad de La Frontera, Temuco – Chile.  <https://orcid.org/0000-0001-5936-8641>. E-mail: patricio.mena.m@ufrontera.cl.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.20.p277>



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

responsabilización se deja ver en todos aquellos comportamientos que son movilizados por algo o alguien que nos abre a un ámbito de inquietud y que nos demanda una atención particular y que exige que, mediante nuestra acción, nos hagamos cargo de ello de una u otra manera. Así sucede, por ejemplo, cuando cuidamos la lectura que hacemos de un libro que nos interesa y que sentimos que nos concierne en algún sentido. O cuando cuidamos nuestro andar mientras ascendemos una montaña para hacer o buscar el encuentro de una belleza natural que la marcha nos promete. En cada uno de estos casos, el cuidado es aquel comportamiento atencional y práctico que asume una tarea en el ser movilizado por la presencia inquietante de lo otro, el libro y sus contenidos, la montaña y sus senderos. Se puede comprender también, aun enfocados en estos ejemplos, que el cuidado prestado al libro y al camino es animado por una reflexividad que le es inherente, pues al estar volcados hacia los objetos que demandan nuestra atención, también lo estamos hacia nosotros mismos; y esto, en cuanto que cuidar lo otro conlleva también un cuidado de sí, una atención hacia sí mismo al tiempo que hacia la fuente de nuestra inquietud. Lo mismo parece suceder cuando asumimos el cuidado de un enfermo o de una persona vulnerable en términos sociopolíticos. Sin duda el otro nos requiere, tal vez, de un modo distinto a la manera como lo hacen el libro o la montaña, en cuanto que su encaramiento proviene de un rostro cuya interpelación nos toma incluso a nuestro pesar. Mas, al igual que en los ejemplos anteriores, se nos da como la apertura de un ámbito de inquietud que nos moviliza hacia aquel requiriéndonos, no en términos parciales, sino totales. Cuando leo un libro y me confronto ante sus preguntas, sus problematizaciones, y ante ellas me siento objetado, cuando asciendo la montaña y con ello hago la experiencia de una fatiga que me desafía, cuando me desvelo prestando los cuidados que están a mi alcance a un enfermo y hago, a su vez, la experiencia de ya no saber qué más hacer con él, en todos esos casos, aquel que ha decidido cuidar ha quedado él mismo puesto en cuestión de un modo radical. El cuidado, el acto de cuidar, nos desafía de tal manera que nos compromete integralmente, aunque de nosotros se espere una respuesta específica, limitada e incluso protocolarizada.

Pero ¿dónde se halla el fundamento de tal ser movilizado y requerido que es propio del cuidado? Esta es la respuesta que quisiera ensayar en este texto. Por el momento, se puede adelantar lo siguiente: en cada uno de los ejemplos que hemos tomado en consideración, hay una inquietud, que parece del todo fundamental y que nos permite comprender por qué desplegamos nuestra existencia de modo cuidadoso y, con ello, nos volvemos hacia lo

otro o el otro al mismo tiempo que hacia nosotros mismos. De esta manera, el objeto del cuidado parece recaer tanto en lo inquietante como en lo inquietado, impidiendo de este modo la clara distinción entre ambos polos del fenómeno aquí interrogado. Mas ¿qué inquieta?, ¿la vulnerabilidad? En el caso de la persona enferma, no dudaríamos, tal vez, en responder que sí, que es su vulnerabilidad, a causa de su malestar, aquella que nos requiere como sus cuidadores. Pero, en los casos de la lectura y de la marcha, ¿dónde se halla tal vulnerabilidad? Del enfermo, se puede decir, que este nos requiere de un modo urgente, en el caso de que su estado sea crítico, por ejemplo. Pero ¿se puede decir lo mismo de una lectura o de una caminata? Y, sin embargo, en todas estas situaciones -con sus diferencias particularidades- hay una vulnerabilidad que nos afecta y por la que somos y nos comportamos como cuidadores a lo largo de nuestra existencia. Ciertamente, cuando nos abocamos a una tarea acomodadamente, esto es, con cuidado y sin medida, como puede ser el caso de una lectura que realizamos, tal abocarse está fundado en un sentimiento de vulnerabilidad, como, por ejemplo, el de estar afrontado a la posibilidad de que el texto leído nos decepcione profundamente, o que el sendero montañoso que seguimos no nos ofrezca la promesa que de él creíamos recibir. El despliegue del cuidado, y su decurso, está expuesto siempre a la vulnerabilidad propia de lo inquietante, incluso, si esta tiene diversas facetas incomparables unas con otras. Mas, también, habría que preguntar si el cuidador no está ya lanzado hacia su propia vulnerabilidad o, acaso, por su propia vulnerabilidad.

Con el fin de intentar responder a estas preguntas, quisiera proponer interrogar, en primer lugar, a las **éticas** del *care*, del cuidado o de la solicitud, pues son estas -con todas las diferencias que hay entre las diversas propuestas de este tipo- las que hoy se han hecho cargo de un modo riguroso y profundo de la puesta en cuestión de lo que es el cuidado y la vulnerabilidad. Mas, una vez hecho esto, quisiera ensayar una reflexión de tipo ontológico-existencial a partir de la cual interrogar cómo entender *originariamente* tanto el cuidado como la vulnerabilidad. Son estos fundamentos ontológico-existenciales, precisamente, los que, me parece, pueden permitir alumbrar el fenómeno **ético** enraizándolo en la experiencia afectiva y atencional que la sostiene. Se trata, ciertamente, de una interrogación que, a mi juicio, debe complementar los esfuerzos a los que se han abocado las éticas del *care* en la actualidad, conduciendo la discusión al nivel de sus fundamentos.

1 LAS ÉTICAS DEL CARE Y LA RESPONSABILIDAD ANTE LA VULNERABILIDAD

Con la publicación de *In a Different Voice* de la psicóloga moral Carol Gilligan (1982), se inician los desarrollos de las éticas del *care* (solicitud, cuidado) que pondrán en el centro de la discusión la cuestión de la vulnerabilidad humana, caída esta, al decir de Cyndie Sauterau (2015), en cierto olvido ante la prioridad otorgada a la autonomía moral. Es así como Gilligan, discutiendo la teoría del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg “[...] que sitúa el razonamiento lógico-deductivo en la cima de la madurez intelectual y moral” (MOLINIER; LAUGIER; PAPERMAN, 2009, p. 9), plantea el siguiente caso: ante una enfermedad terminal sufrida por su esposa, Heinz, que no tiene el dinero para comprar el medicamento que puede salvar a su mujer, enfrenta la negativa del farmacéutico de donárselo. Y entonces, ¿qué debe hacer Heinz? ¿Debe robar el medicamento? Dos niños de once años son consultados al respecto. Jake responde que sin duda debe hacerlo, pues, si acaso es descubierto en el robo, el juez podrá comprender la situación e imponerle una sentencia no tan severa. Amy, por el contrario, da una respuesta *diferente*. Ante la pregunta de si Heinz debía robar el medicamento, ella responde:

No pienso eso. Hay, tal vez, otros medios para salir de dicho problema sin tener que robar el medicamento: podría pedir prestado dinero, por ejemplo. Pero no debería robar y su mujer no debería morir tampoco. [Para luego agregar:] Si robase el medicamento, tal vez salvaría la vida de su mujer, pero entonces arriesgaría ir a prisión. Si a continuación su mujer se volviese a enfermar, ya no podría procurarle el medicamento y la vida de su mujer estaría de nuevo en peligro. Deberían discutir a fondo el problema y encontrar un medio para reunir el dinero (GILLIGAN, 2008, p. 53).

La diferencia entre la respuesta del niño y la de Amy es, según Gilligan, más o menos la siguiente: mientras que el juicio moral de Jake se fundamenta en la identificación de dos principios, el de la vida y el de la propiedad, así como en el reconocimiento de la prioridad del primero por sobre el segundo, Amy reconoce, por su parte, que el dilema no tiene que ver con principios morales que deben ser sopesados unos en relación a otros para convertirse en un sistema de reglas abstracto aplicable a cada uno de modo independiente a las situaciones concretas en las que nos vemos implicados, sino que sitúa el dilema en el marco de nuestras relaciones personales que llevan la marca de la interdependencia y de la persistencia de estas. Así, según Gilligan (2008, p. 53-54), Amy se da cuenta de que

[...] la mujer continuará teniendo necesidad de su marido y que aquel querrá siempre hacerse cargo de ella. Amy busca satisfacer las exigencias del farmacéutico sin romper toda relación con él. Sitúa el valor de la vida de la mujer en un contexto de relaciones humanas que quiere preservar [...]. Amy, por consiguiente, sitúa el origen del problema al nivel del rechazo de responder a las necesidades del otro de parte del farmacéutico y no al nivel de la afirmación de sus derechos.

Ante esto, se puede concluir, por un lado, que las respuestas de Jake sirven de asidero a la preocupación de Kohlberg de dar cuenta de “[...] la lógica que hay tras la resolución de un conflicto entre dos normas morales” (BURGÈRE 2011, p. 17), y dejan fuera de consideración la vida afectiva y los compromisos personales de los sujetos implicados, puesto que se aborda el problema como si se tratase de dar solución a uno de tipo matemático. Según las consideraciones de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg (2011, p. 18), las respuestas de Jake toman la forma

[...] de una aceptación razonada de los principios de justicia anclados en las convenciones. Es una buena vía –agrega Fabienne Brugère– para alcanzar los estados superiores de la comprensión moral fundados en una justicia donde los individuos autónomos privilegian a la vez la igualdad y la reciprocidad.

Otra cosa sucede con Amy, quien, desde la perspectiva de Kohlberg, no razona según un sistema de reglas consensuadas, ni, por tanto, refleja haber alcanzado –o estar en vías de alcanzar– un estado superior de comprensión moral³. Por el contrario, “[...] ella concibe el problema moral como una

³ “Según Kohlberg, teórico del desarrollo moral que se inscribe en la línea de Mead y de Piaget, el individuo plenamente moral es aquel que actúa según principios universales, la clave de la actitud moral reside en la reciprocidad: implica un sí-mismo autónomo capaz de evaluar las situaciones morales problemáticas de manera imparcial. Su teoría de los estados morales de desarrollo describe el paso progresivo de una actitud preconventional, donde el individuo se relaciona exclusivamente con sus intereses egocéntricos, hacia una moral convencional, donde identifica las reglas morales con las reglas de su comunidad de pertenencia, y luego a una moral postconvencional caracterizada por un grado de reflexividad superior y donde son formulados principios universales potencialmente válidos para todos. En este modelo el problema moral es definido como un conflicto entre reivindicaciones de derechos y debe poder ser resuelto al término de un razonamiento deductivo y abstracto. Mas, según la teoría de Kohlberg, las mujeres aparecen como menos maduras desde el punto de vista moral: a edad y niveles de educación iguales, sus *performances* parecen menos buenas. Elaborada exclusivamente sobre la base de investigaciones que tienen a sujetos masculinos por objeto, la teoría de Kohlberg no parece equipada para describir el tipo de razonamiento moral puesto en obra por las mujeres interrogadas por Gilligan.” (GARRAU; LE GOFF, 2010, p. 40-41).

narración de relaciones humanas cuyos efectos se prolongan en el tiempo.” (GILLIGAN, 2008, p. 53; BURGÈRE, 2011, p. 18). El mundo que habita Amy es uno que *atiende* a las relaciones interpersonales y a las responsabilidades que unos tenemos respecto de otros, así como a las respuestas que en ocasiones debemos ofrecer a las necesidades de las otras personas, tal como en el caso de Heinz y su esposa.

Como se puede apreciar, el aporte de Gilligan al respecto es haber propuesto un modelo moral que responde más bien a un conflicto de responsabilidades, antes que a derechos morales incompatibles entre sí o a principios que requieren, para ser abordados, de un pensamiento formal y abstracto. La ética del cuidado, por su parte, y contra las pretensiones de objetividad y universalidad de las teorías morales moderno-ilustradas que reivindican al sujeto “[...] autónomo no diferenciado y descontextualizado” (BRUGÈRE, 2006, p. 127), reivindican en primer lugar la atención a las *relaciones* personales con el fin de delimitar, en contexto, nuestras responsabilidades o deberes con los otros, próximos o lejanos, siendo que estas relaciones son pensadas “[...] como relaciones con otro del que debemos asumir un cuidado y al que debemos asegurar las condiciones de existencia y desarrollo. A menudo se presenta la relación madre/hijo como la relación paradigmática del *care*.” (MAILLARD, 2011, p. 177-178). Se puede apreciar, entonces, que estas éticas ponen la atención en las relaciones interpersonales afectadas de un índice de vulnerabilidad que demanda la asunción de un cuidado responsable del otro con el fin de asegurar su bienestar. Y en este sentido, tales propuestas éticas⁴ junto con dar cuenta de la vulnerabilidad, de la cual el paradigma es el infante, deben también dar razón del cuidado que esta demanda. Así, por ejemplo, Joan Tronto y Bérenice Fischer sugieren definir el *care* como:

[...] una actividad genérica que comprende todo lo que hacemos para mantener, perpetuar y reparar ‘nuestro mundo’, de modo que podamos vivir en él tanto como sea posible. Este mundo comprende –continúan las autoras– nuestro cuerpo, a nosotros mismos y a nuestro entorno, todos elementos que buscamos religar en una red compleja en apoyo a la vida (TRONTO, 2009, p. 143).

⁴ Es preciso hablar de éticas del *care*, en plural, pues tras la publicación de *In a Voice Different* de Carol Gilligan, otras autoras se han abocado a la tarea de profundizar en dicha temática y de ampliarla, tal es el caso de Joan Tronto, Pascal Molinier, Patricia Paperman, Sandra Laugier, Fabienne Brugère, Corine Pelluchon, entre otras autoras.

A su vez Fabienne Brugère (2008, p. 19) afirma del *care* que es

[...] un cuidado responsable de los otros que toma la forma de una actividad ética y política a favor de la vulnerabilidad humana, con la idea de estabilizarla o disminuirla. La solicitud –es la traducción que Brugère propone para *care*– se ejerce y es a través de su ejercicio repetido que se anudan las competencias, disposiciones o una capacidad para ocuparse de los seres frágiles.

Tales definiciones, tan amplias como sean, no pueden comprenderse sin que se releve al menos dos dimensiones que parecen del todo propias al *care*: 1), la atención al otro, en su doble acepción, a saber, como una atención perceptiva (*poner atención*) y como un acomedimiento hacia el otro (*ser atento*), que puede ser entendida de manera global como una disposición hacia la otra persona y sus necesidades (MENA, 2019); 2), la dimensión práctica del *care*, el hecho de que este sea un ejercicio que tiene por fin al otro y su vulnerabilidad.⁵ De este modo, el *care* (cuidado, solicitud, atención) es comprendido como una atención⁶, esto es, como una disposición hacia el otro, y, como una práctica

⁵ Es necesario indicar que Joan Tronto identifica en el abordaje del *care* como disposición el peligro de su romantización y sentimentalización. Por ello, prefiere abordarlo en términos de *práctica* antes que de *disposición*. Al respecto, la autora indica lo siguiente: “Pensar el *care* como disposición permite pensarlo como siendo resorte del individuo. Desde entonces, el ideal del *care* que se forma todo individuo corresponde a la visión de mundo que es ya la suya. Esta perspectiva autoriza a la romantización y a la sentimentalización del *care*, y permite las divisiones del proceso del *care* precedentemente descritas. Como Ruddick lo sugiere, la mejor manera de evitar la idealización del *care* es pensarlo en términos de *práctica*. Cuando lo pensamos como *práctica*, con todos los elementos que lo componen necesariamente, entonces debemos tomar en cuenta todo el contexto del *care*. No podemos ignorar las necesidades reales de todas las partes en cuestión: debemos tomar en consideración las preocupaciones de los destinatarios del cuidado, como las competencias de aquellos que asumen el cuidado de otros y el rol de aquellos que asumen ‘hacerse cargo.’” (TRONTO, 2009, p. 163). Con ello, más que negar el carácter disposicional del *care*, el hecho de que este sea un modo de atender al otro, busca precaver ante los peligros que su sola consideración puede conllevar. Sin embargo, es preciso indicar, a mi juicio, que es la disposicionalidad del *care* lo que funda o posibilita su ejercicio. Esto es una cuestión que analizaré en los apartados siguientes.

⁶ Sandra Laugier es una de las autoras que más ha relevado el carácter atencional del *care*. Así, por ejemplo, Laugier afirma que: “La ética es una atención a los otros, y al modo como son tomados (con nosotros) en conexiones. *Toda ética* es entonces una ética del *care*, de cuidado por los otros. Se trata una vez más de una *percepción*, mas aún particular: no de una ‘visión de mundo’ general que informaría nuestras percepciones, experiencias y conocimientos particulares.” (2011, p. 382). Por su parte, siguiendo a Laugier, Marie Garrau privilegia también la dimensión atencional del *care*; así, al intentar identificar algunas de las disposiciones morales del agente moral, reconoce que aquella primera “[...] sobre la que se funda toda acción moral en la perspectiva del *care*, es la atención entendida como sensibilidad a la particularidad de una situación. Esta atención incluye un elemento pasivo y un elemento activo: supone una capacidad para dejarse afectar por eso que sucede y para reconocer su implicación afectiva en las relaciones en las que estamos inscritos; a cambio, esta sensibilidad es

y un ejercicio por el cual asumimos y nos hacemos cargo de la vulnerabilidad o fragilidad del otro, donde tal responsabilidad tiene un trasfondo, por un lado, ético, personal, y, por otro, político, social – siendo este relevo el aporte significativo que ha realizado Joan Tronto al respecto –. Es decir, el *care* implica un modelamiento de nuestras prácticas sociales con el fin de hacernos cargo y de responder por y a aquellos que “[...] no pueden responder ellos mismos a sus necesidades.” (SAUTERAU, 2015, p. 8). Implica, por tanto, un aprendizaje y una reorientación en nuestras maneras de ver al otro, de atenderlo y de actuar en pos de aquel. En suma, es un comportamiento ético que se juega su despliegue en el intento de ganar lucidez sobre el mantenimiento de las relaciones interpersonales y sobre el aseguramiento de la autonomía, fundada esta, ciertamente, en el reconocimiento del valor de la heteronomía; vale decir, en el hecho de que no se llega a ser autónomo –siendo además que la autonomía está siempre amenazada, de ahí que la vulnerabilidad le sea a su vez constitutiva– sin la ayuda de los otros, de los próximos, pero también del conjunto de la sociedad, de las instituciones en las que habitamos y en las que desplegamos nuestra acción. Aquella relación implicada entre autonomía y vulnerabilidad, sobre la que se asientan las éticas del *care*, ya fue también reconocida por Paul Ricœur (2001, p. 445-446) quien afirma respecto de aquellas que

Es el mismo hombre que es uno y otro bajo puntos de vista diferentes. Más bien, no contento con oponerse, los dos términos se componen entre ellos: la autonomía es la de un ser frágil, vulnerable. Y la fragilidad sería una patología si no fuese la fragilidad de un ser llamado a devenir autónomo, porque lo es desde siempre de un cierto modo.

De esta manera, se puede decir que las éticas del *care* se han abocado a pensar lo que implica asumir el cuidado por el otro en situación vulnerable, en situación de dependencia, teniendo como fin el restablecimiento de su autonomía, sin que ello signifique que dicha responsabilidad por el otro deba ser entendida como una obligación universal, como un principio abstracto. Por el contrario, el fundamento del acomedimiento hacia el otro se halla en la relación interpersonal y en el modo como la vulnerabilidad de la otra persona nos llama, nos toca, nos remece a tal punto de hacer de nosotros sus respondientes. El cuidado es pensado, entonces, como una capacidad que consiste en aprender a *ver* al otro y a sus necesidades, sus vulnerabilidades, y

concebida como el vector de una capacidad para percibir la situación en detalle y en su complejidad.” (2014, p. 50).

como aquella manera de responder con lucidez –pues el *care* corre siempre el riesgo del descuido, del cuidado despersonalizante, de la sobreprotección, etc.– al otro con el fin de volverlo autónomo o de restituirle, cuanto sea posible, la autonomía perdida. *Es una respuesta acomodada a la solicitud del otro que, por su fragilidad o vulnerabilidad se nos impone, tal como el hijo a la madre, que, en su llanto, vuelve a la madre –y al padre– responsable de su bienestar.* Bajo este respecto, se puede decir que el *care*, como disposición atencional y como práctica, implica una reforma de nuestros modos de ver y de relacionarnos con los otros que tiene por finalidad el mantenimiento de la autonomía o su recobramiento cuando esta se ha visto amenazada o quebrada.

Con todo, lo que queda por interrogar, y que a mi juicio las pensadoras de las éticas del *care* no lo han hecho suficientemente, es lo que se entiende por vulnerabilidad. Ciertamente, hay una respuesta que habitualmente se ofrece y que consiste en afirmar que la vulnerabilidad hace referencia a la pérdida que vive el otro para poder sostenerse por sí mismo en la vida personal y social, entendiéndose, entonces, el hecho de que alguien es vulnerable cuando se vuelve dependiente de otros para poder desplegar su existencia en la vida social. De ahí, la pertinencia de pensar el cuidado como este modo de atender, de ver y de actuar en pos del otro vulnerable porque dependiente, siendo además que el *care* no solo alude a la responsabilidad personal, sino también social, estatal, etc. En suma, tales éticas centran su atención en la *autonomía quebrada* (PELLUCHON, 2014) y en los modos de restablecerla. Mas, con el fin de poder sopesar verdaderamente los alcances que estas propuestas tienen, es necesario todavía pensar el fondo sobre el que están sostenidas. Para ello, hay que preguntar qué es la vulnerabilidad y qué nos dice esta sobre el ser del ser humano y sobre el cuidado al que llaman. Es decir, parece del todo necesario intentar comprender qué fundamenta aquella respuesta requerida por la vulnerabilidad del otro, y, cómo esta, la vulnerabilidad, *puede* requerirnos. Me parece entonces que las éticas del *care* deben ser complementadas con una reflexión ontológico-existencial de fondo, esto es, con una que se interroge por el modo de ser del ser humano y a partir de la que se diluciden conceptos que tienen una función operatoria en tales éticas, pero que en verdad rebasan por mucho ese ámbito de consideraciones. Así, me atrevería a decir que el *care* debe ser comprendido primeramente como una manera de ser propia de todo ser humano y respecto de la cual toma el sentido eminentemente ético de ser una manera de ver, de atender y de comportarse en relación a la otra persona vulnerable. Lo mismo sucede con el concepto de vulnerabilidad, el cual llama a una comprensión de la posibilidad misma de *quebrarse*, de

estar expuesto ante riesgos no medidos y que hacen de nuestra existencia una existencia aventurada antes que meramente aventurera (JANKÉLÉVITCH, 2017). Avancemos, por tanto, en estas consideraciones, teniendo a la vista cómo pueden llegar a complementar las propuestas de Gilligan y de las demás pensadoras del *care*, ofreciéndoles, tal vez, un trasfondo ontológico adecuado. Intentaré, primero, delimitar la cuestión de la vulnerabilidad, para luego avanzar hacia una comprensión del *care* como modo de ser del ser humano y su relación con la vulnerabilidad.

2 LA VULNERABILIDAD COMO PASIBILIDAD

¿Qué se dice cuando se habla de vulnerabilidad? Dilucidar esto parece del todo pertinente en la medida que las éticas aquí examinadas indican como su campo de acción –y de reflexión– a la vulnerabilidad humana, entreverada con la tarea –antes que con el ideal tan abstracto como vacío– constante que asume la persona humana y que consiste en volverse y mantenerse autónoma tanto como le sea posible. Y esto, en cuanto la ejecución de tal tarea solo tiene sentido sobre un fondo de vulnerabilidad que no es contingente, sino que es constitutivo del modo de ser del ser humano. Por ello, si las reflexiones propuestas por las éticas del *care* tienen sentido y pertinencia, y tal vez hoy más que nunca, es necesario esclarecer qué hay que entender por vulnerabilidad. Se entiende, entonces, que estos esfuerzos aclaratorios tienen por trasfondo tanto una ontología como una antropología del hombre vulnerable que da fundamento, a mi juicio, a las éticas del cuidado y que hacen de estas unas éticas de la vulnerabilidad (PELLUCHON, 2011; 2014).

Cuando se habla de vulnerabilidad se destaca, según Jean-Louis Chrétien (2017, p. 7),

[...] lo que puede ser *herido* (*blesé*), lo que supone un ataque que viene desde el exterior. Solo el viviente, en el sentido más amplio, puesto que se puede decir de un árbol, es susceptible de ser herido, mientras que ‘frágil’ puede calificar a seres inanimados. El *vaso* será, notoriamente, en el lenguaje y la tradición, el paradigma de la fragilidad.

Así también, Ranaud Barbaras (2018, p. 47) afirma:

Conforme a la etimología, la vulnerabilidad reenvía a la posibilidad de ser herido. Pero, en verdad, esta definición peca por su exceso de extensión y, de partida, por su indeterminación. En efecto, en la medida que todo

viviente es susceptible de ser herido, la vulnerabilidad se vuelve la condición de todo lo que no es destructible, y en ese sentido, la vulnerabilidad se confunde con la fragilidad.

Y un poco más adelante Barbaras (2018, p. 48) agrega: “[...] ser vulnerable es estar amenazado en su integridad y finalmente en su existencia misma”. Se puede apreciar, en ambos intentos de definir la vulnerabilidad, la necesaria distinción con la fragilidad, aunque esta no parece ser del todo transparente. Mientras que la vulnerabilidad señala un modo de ser ‘amenazado’ que es propio del viviente, y cuánto más del ser humano, la fragilidad, por su parte, es más bien relativa a las cosas materiales en cuanto pueden *romperse*. De alguna manera, esto podría indicar una debilidad en su constitución o una falla que, aunque mínima, puede bastar para que un material fuertemente sólido pueda quebrarse por la acción de un solo un golpe. Y, entonces, la fragilidad de las cosas indica una debilidad en su constitución que las deja expuestas a la posibilidad de quebrarse y de romperse. Ahora bien, cuando la fragilidad es la de una persona, pudiendo esta ser comprendida como una debilidad, por ejemplo, aquella corporal y anímica del hombre enfermo, no remite necesariamente al ser amenazado, siendo que incluso, en ocasiones, la debilidad de tal o cual sujeto puede ser reivindicada como su fortaleza moral o intelectual. Y, entonces, tales personalidades reivindican su fragilidad, por ejemplo, como la fuente o la ocasión permanente de su creatividad, de su ingenio y de la producción de su obra. Así, pues, en ocasiones, la fragilidad, sea psíquica o física, conlleva a los sujetos a fortalecerse, a acorazarse, sin que esta dé la ocasión para la vulnerabilidad. En suma, la fragilidad, cuando es referida a la condición humana, alude más bien a una debilidad que no necesariamente debe ser pensada bajo el alero del ser amenazado, aunque este sea ciertamente una de sus posibilidades. Es también el juicio de Barbaras (2018, p. 48) quien indica que:

[...] se puede decir de alguien, y de nuevo tanto en el plano psíquico como físico, que a pesar de su fragilidad no es vulnerable. [Así también:] se puede ser vulnerable sin ser particularmente frágil, así como puede haber una fragilidad que no implique ninguna amenaza para el sujeto en su ser mismo, que no comprometa ninguna vulnerabilidad.

Se entiende que lo que aquí define a la vulnerabilidad es el hecho de ser o de estar amenazado. Esto implica dos cuestiones en un primer nivel

de análisis: en primer lugar, que la vulnerabilidad del ser humano consiste en no estar provisto de defensas, en encontrarse desarmado; y, en segundo lugar, que la vulnerabilidad es relacional y situacional. Así, por ejemplo, reconocemos que las personas en situación de calle son vulnerables en cuanto están expuestas a peligros de diversa índole que amenazan su vida; o, podemos también reconocer la vulnerabilidad de los inmigrantes indocumentados o sin las calificaciones laborales suficientes y que llegan a vivir a un país extranjero en condiciones riesgosas para su salud, su vida, sus planes de vida personal y familiar, etc. O, también, hablamos de vulnerabilidad respecto de los niños o ancianos⁷ en cuanto estos “[...] no poseen defensas inmunitarias o incluso vitales que les permitan hacer frente a las agresiones que son susceptibles de sufrir, de tal modo que es su vida misma la que puede encontrarse amenazada.” (BARBARAS, 2018, p. 49). Con todo, la vulnerabilidad se dice tanto del modo de estar expuesto al peligro, como de la situación en la que el sujeto se halla implicado y concernido. Es, a juicio de Barbaras (2018, p. 49), “[...] la situación de aquel que es sin defensas”, por lo que “ser vulnerable es no estar armado”. Bajo este respecto, la vulnerabilidad es relacional, pues consiste en aquella exposición a peligros que vienen de afuera y que amenazan el todo del existir humano.

Pero, estos análisis solo pueden sostenerse si con ellos se considera que “[...] existir es defenderse.” (BARBARAS, 2018, p. 50). Lo que a su vez indica que la existencia misma del ser vivo implica un modo de exposición radical al peligro y a la amenaza que recae ante la integridad de la vida y del existir. Que la existencia consista en defenderse nos dice más sobre la debilidad constitutiva del ser mismo que sobre lo amenazante y su fuerza destructora. Es necesario reconocer que el carácter situacional de la vulnerabilidad tiene su fundamento en el modo de ser vulnerable del ser que somos cada uno de nosotros; por lo que el carácter de lo “amenazante”, que es el correlato de la vulnerabilidad, antes que venir de fuera, es intrínseco al sujeto mismo. Hay una disposición de aquel a ser quebrado y herido que define a la existencia y sin la cual no podría esta ser comprendida precisamente como un sostenerse afuera de sí, esto es, como cuidado, como aquel modo de estar donde nuestros intereses nos conducen y de tener nuestro centro en aquello que nos conmina y llama, al tiempo que, de alguna manera, nos exilia de nosotros mismos, siendo, entonces, un modo de estar eminentemente comprometido consigo mismo.

⁷ Sobre la vejez y su análisis en torno a las éticas del *care* y de la vulnerabilidad, cf. Pelluchon (2014, p. 296-305).

La vulnerabilidad no solo indica aquella *destruibilidad* inherente al sujeto, sino también el hecho de que esta -la vulnerabilidad- le es del todo constitutiva. O, dicho de otra manera, la vulnerabilidad empírica y situacional, aquella de la que se hacen cargo las éticas del *care*, tiene su fondo en una vulnerabilidad existencial e indeterminada, puesto que más bien se trata de “una forma de debilidad en el corazón de la existencia misma.” (BARBARAS, 2018, p. 52). Esta última cuestión, también relevada por Barbaras, me parece del todo importante. Pues, mientras que de la vulnerabilidad empírica o situacional podemos reconocer qué es lo que la amenaza, respecto de la existencial, esto es, de aquella que señala un modo de ser carenciado del ser que somos, no se puede identificar objeto alguno, puesto que es el existir mismo, el todo del existir el que se halla amenazado sin que ningún objeto en particular lo haga. Que la existencia sea vulnerable significa que esta consiste en hallarse *siempre* sin defensas y, por tanto, expuesta al riesgo de ser herida. “Sin defensas” significa aquí que no hay manera de prevenir el riesgo, ni modo de acorazarse de antemano ante aquel que, por lo demás, no puede ser previsto porque no es identificable como tal. Mientras que con respecto a la vulnerabilidad situacional aun tenemos un ámbito de acción, de previsión posible, precisamente porque podemos reconocer qué amenaza nuestra existencia, esto ya no es posible si consideramos que el existir mismo es vulnerabilidad, pues, incluso reconociendo lo que lo amenaza, no hay maneras de prevenirlo, ni defenderse ante su arribo. Es lo que pasa, por ejemplo, en las situaciones de vulnerabilidad afectiva tales como las de enfrentar la muerte de un ser amado, o, incluso, en términos positivos, las de afrontar el hecho de reconocerse amante de tal o cual persona que, en algún momento, nos ha dejado sin defensas y ha reorientado nuestro plan de vida de modo radical. Entonces, se puede decir que amar es propio de un existir vulnerable y que, por lo mismo, no puede prepararse ante los golpes sufridos por los cambios de fortuna, ante la reorientación existencial que promueve la presencia amorosa y amante de aquella persona que viene a hacer época en el curso de nuestra vida. Como se ve en este último ejemplo la amenaza que recae sobre el existir humano no tiene por qué tener la forma de una violencia extrema, ni tampoco implica una negatividad reductora, ni la pérdida de la autonomía moral. La vulnerabilidad señala más bien el hecho de que existir es un modo de hallarse aventurado, esto es, expuesto a la presencia de las cosas mismas o de las otras personas, en tanto que esta toma los caracteres de un acontecimiento, vale decir, de aquello que nos sucede de un modo imprevisto, inesperado y que posee una fuerza irruptora tal –que a menudo opera silenciosamente y a

nuestras espaldas— que siempre nos encuentra con la guardia baja. En suma, la vulnerabilidad es la pasibilidad de fondo que caracteriza al existir humano; aquella *disposición* —a pesar de sí— a padecer, a sufrir el arribo de la presencia de lo otro, de los otros, que no se deja recibir de antemano, pero que abre el espacio de su acogida.

Es necesario aún algunas precisiones antes de abocarnos luego a repensar el cuidado en su dimensión ontológica en conformidad con la vulnerabilidad existencial. En primer lugar, he afirmado, siguiendo muy de cerca a Barbaras, que la vulnerabilidad existencial no se halla amenazada por un objeto, pero luego he indicado que esta consiste en una exposición a la presencia de las cosas, las personas, etc. en su dimensión acontecimental. En ello no hay contradicción en la medida en que lo que está aquí en juego es la pasibilidad, esto es, aquella capacidad de sufrir, de padecer el arribo acontecimental de las cosas, que, en cuanto acontecimientos, no se nos dan como lo hacen los objetos, de frente y previsiblemente. Tal disposición que es la vulnerabilidad, lo es respecto de lo que se impone al existir humano según el modo de la afección. Así, somos vulnerables porque somos capaces de ser reorientados atencional y existencialmente por aquello que, sucediéndonos -un acontecimiento-, no era acogible antes de su advenimiento. Es por ello por lo que Henri Maldiney habla más bien de *transpasibilidad* (MALDINEY, 2007, pp. 263-308) con el fin de destacar aquel quedar expuesto a la presencia de aquello que dándosenos no soporta, antes de su arribo, ningún esquema previo, ningún esbozo anterior, ninguna prueba que pretenda anticipar la manera de cómo recibir eso que nos sucede: la muerte del ser amado o el enamoramiento súbito que embarga nuestro existir, por ejemplo. En suma, la vulnerabilidad del existir consiste en esta pasividad que es transida por lo otro sin que el sujeto pueda negarse a ello. Cada uno de nosotros, pudiendo proyectar el curso de su existir, solo puede hacerlo sobre este fondo inesquivable que es la pasibilidad o transpasibilidad que revela la imposibilidad que tenemos de no estar expuestos al arribo de todo lo que, sucediéndonos, puede herirnos, incluso, mortalmente, como cuando se dice que “se muere de amor”. Si esto es así, es preciso indicar que la vulnerabilidad existencial -que a mi modo de ver es el fundamento de aquella a la que atienden las éticas del *care*- hace de nuestro existir, uno aventurado. Mientras que la aventura del aventurero cuenta con el control y la previsión del riesgo, pues se trata precisamente de un *profesional* de las aventuras, el hombre aventurado, por su parte, es aquel que se haya expuesto a su pesar al riesgo que significa ser y existir sin que pueda premunirse de antemano ante los riesgos posibles e imposibles -es decir, inanticipables- que pueden caer

sobre sí y sorprenderle. Por ello, la aventura de la existencia “[...] está ligada a ese tiempo del tiempo que se llama futuro y cuyo carácter esencial es ser indeterminado, porque es el enigmático imperio de los posibles y depende de mi libertad [...]. La región de la aventura es el futuro.” (JANKÉLÉVITCH, 2017, p. 11).

La cuestión, entonces, es ¿cómo la vulnerabilidad existencial consiste precisamente en esta pasibilidad o transpasibilidad que nos hace pender siempre de un hilo ante lo inesperado que puede tomar tanto un cariz trágico como feliz, pero que, en cualquiera de sus formas, no deja de poner en juego el todo de nuestro existir? Y en tal pender de un hilo y con la guardia baja ante los acontecimientos que nos sorprenden, la existencia humana se revela constitutivamente expuesta de modo radical a ser quebrada y herida, sin que podamos hacer nada ante dicho riesgo. En suma, existir es correr un riesgo no medible, no previsible y estar siempre expuesto a la crisis como interrupción de nuestro modo de estar orientado en el mundo. No hay nada que hacer contra esta vulnerabilidad, pues aquella nos define de punta a cabo, siendo a su vez el fundamento de la vulnerabilidad empírica, relacional y situacional, a la que prestan toda su atención las éticas del cuidado.

Lo que quisiera preguntar entonces es por la manera cómo la vulnerabilidad existencial nos permite repensar el cuidado desde este fondo existencial y ontológico que he intentado poner de relieve. Para ello, propongo traducir la expresión *care* por cuidado que reúne a su vez el fenómeno de la atención -en su doble acepción ya descrita- y de la solicitud hacia el otro.

3 EL CUIDADO COMO RESPUESTA INQUIETA Y CONCERNIDA

¿Cómo la vulnerabilidad existencial nos permite a su vez repensar el *care* desde este fondo existencial y ontológico que he intentado poner de relieve? Considerando lo anteriormente examinado, se puede afirmar que el cuidado que podemos asumir por el otro en situación de dependencia o de riesgo depende, en primer lugar, de aquella estructura o modo de ser que es la vulnerabilidad existencial. ¿En qué sentido? Esta, siendo aquella capacidad de padecer, de sufrir “sin bosquejo previo”, es también, por tanto, una capacidad para recibir antes de que este acto –acoger– sea precisamente intencionado, buscado, realizado y hasta estereotipado. Por el contrario, ser vulnerable es ser tocado, afectado, estremecido –como en los casos del duelo o del enamoramiento–, de modo tal que el sujeto no participa de la recepción de aquello que, adviniéndole,

lo transforma. Por consiguiente, la vulnerabilidad como pasibilidad tiene como correlato a la inquietud. Somos vulnerables porque somos inquietados o movilizados por la irrupción de los acontecimientos, de las situaciones que revelan la hendidura que es propia a nuestro existir. Mas, también es necesario indicar que la inquietud nace al alero de aquella fragilidad constitutiva del ser humano que consiste en *no contar con defensas* ante el riesgo que implica existir. Bajo este respecto es necesario señalar que el cuidado es primeramente aquella inquietud que habitamos y por la que somos despertados hacia los asuntos que son los nuestros o que se vuelven nuestros. Antes de que la vulnerabilidad sea identificada con la situación de la otra persona que, viendo en algún respecto amenazada su existencia requiere ser asistida por otros para, de este modo, volverse sujeto de cuidados, la vulnerabilidad se halla, primariamente, del lado de quien *puede* responder a la exhortación del otro vulnerable. Lo que significa que podemos asumir el cuidado de alguien porque somos primeramente vulnerables a su presencia -esto es, porque podemos ser quebrados por ella-, así como somos capaces de ser reorientados en nuestra atención, en nuestras prácticas, etc., y, por ello, comportarnos acomedidamente como respondientes de la vulnerabilidad del otro. Con ello, es preciso indicar que el cuidado es aquella inquietud que nos orienta en el mundo con y ante los otros. Es en este sentido que cuidar es *atender*, es decir, es poder focalizarse perceptivamente en algo o alguien, así como comportarse acomedidamente con relación a la fuente de su inquietud. Mas, lo que la vulnerabilidad, como pasibilidad, pone de relieve es que el cuidado, aquel modo de ser que consiste en la inquietud, no es siempre sinónimo de proyecto, pues su movimiento, su ser-lanzado hacia, su ser movilizad, incluso teniendo un objeto que lo mueve, no puede sino desplegarse al alero de la vulnerabilidad o exposición que conlleva orientarse. Por ello, el cuidado, como modo de ser, no puede confundirse con aquel comportamiento solícito que cuenta con un repertorio de acciones o de un conjunto de prácticas a partir de las cuales el sujeto se puede abocar a los cuidados del otro vulnerable. Mas bien habría que indicar que el *care* -en el lenguaje de las éticas aquí brevemente examinadas- tiene su fundamento en este modo de ser que es la inquietud -el cuidado-.

Consideremos la siguiente situación que nos presenta Ricœur (2019, p. 117):

Vean que cuando un niño nace: por el solo hecho de estar ahí, obliga. Nos hemos vuelto responsables de lo frágil. Pero ¿qué quiere decir volvernros responsables? Esto: cuando lo frágil no es algo sino alguien [...] ese alguien nos aparece como confiado a nuestros cuidados, puesto a nuestro cargo.

Lo que hay que destacar de este texto es lo siguiente: el recién nacido, que a juicio de Ricœur es expresión de fragilidad, despierta en los prójimos el sentimiento de responsabilidad, esto es, de estar a su cargo, y, por tanto, de que él -el niño- es sujeto de cuidados. ¿Qué significa eso? Que quienes lo reciben *pueden* acogerlo y comportarse acomedidamente con relación a él, es decir, pueden cuidarlo. Mas, el cuidado, entendido como práctica, tal como lo proponen Tronto, Brugère, etc., supone, a su vez, para su movilización, aquel reconocerse implicado y concernido por el recién nacido. Así, el bebé se impone a sus prójimos como aquello *de* lo cual y *a* quien hay que responder. Nada de ello sería posible, sin embargo, si quienes se asumen como sus respondientes no pudiesen recibir el golpe que les propina el encuentro del recién llegado. Tal encuentro puede ser comprendido en tanto que *vulnerabilidad afectiva* y, por tanto, como teniendo a la base aquella pasibilidad que consiste en tener la guardia baja y sin defensas y por la que también podemos ser reorientados atencional y existencialmente. El cuidado no consiste primeramente en aquellos modos que tenemos de responder al otro, sino en aquella manera que tenemos de ser afectados por su presencia y movilizados por y hacia ella. Es decir, el *care*, en los términos examinados en la primera parte de este trabajo, es segundo con relación al *cuidado* como inquietud, como pasibilidad o vulnerabilidad afectiva. Hay un cuidado primero que es esta capacidad de hacer la experiencia del encuentro del otro que, en su fragilidad, tal como lo indica Ricœur, encuentra las fuerzas para imponerse como un acontecimiento que, concerniéndonos, nos hace sus responsables. Así, se puede señalar que antes de tomar la decisión de asumir tal responsabilidad, ya somos responsables del otro que nos adviene, incluso si luego decidimos abandonarlo, lo que, por lo demás, solo es posible para quien ya hizo su encuentro. Al respecto, Corine Pelluchon (2014, p. 256) indica:

[...] esta experiencia del encuentro del otro, experiencia que es aún más vivida en 'la rectitud del cara a cara' cuando este otro está en su habitación de hospital y cuando está despojado de sus ropas de trabajo, cuando está desnudo, significa que la identidad no es la de la conciencia, es decir, la de un yo dotado de saberes y de poderes [...]. Tal es el sentido del concernimiento, que es una experiencia que interrumpe la intencionalidad y la voluntad, lo que hace decir a Levinas que la responsabilidad es pasividad.

Se puede comprender que dicha pasividad no es solo una aperturidad al otro, sino que es también una capacidad de ser alcanzado por el otro. Estar

concernido por... no es un estar interesado de sobrevuelo, como la curiosidad del niño que recorre las habitaciones abriendo los muebles de la casa que visita por primera vez, sino que es más bien un modo de estar implicado de modo radical en aquello cuyo darse es la ocasión de un ser afectado por su dación. Así, la primera forma del cuidado es la de esta exposición, la de esta inquietud por la que el objeto del cuidado se impone de tal manera que el sujeto queda atado a este, tal vez, incluso de modo permanente o, al menos, con cierta persistencia. Pero esto nos dice a su vez que el cuidado es un modo de exposición que pone en juego y en riesgo el todo del existir personal. Alguien concernido por la presencia del otro, del recién nacido en nuestro ejemplo, no lo estaría, si esto no lo comprometiera del todo tanto atencional como pragmáticamente.

La inquietud, en cuanto capacidad afectiva a partir de la que el sujeto se reconoce implicado y concernido por las cosas, los otros y el mundo, y por la que se orienta y reorienta cada vez en pos de su realización, de su ser-proyecto, debe ser entendida como vulnerabilidad en su sentido existencial. Pues, todo cuidar, por el que nos desvelamos o por el que buscamos asumir una vigilia lúcida, tiene su fundamento en aquella vulnerabilidad según la cual nuestro existir es sin defensas. ¿No es precisamente el sentimiento de hallarnos expuestos ante lo que nos llena de inquietud lo que nutre y anima la resolución que tomamos de asumir su cuidado? Así, el acto de cuidar se halla fundado en aquella vulnerabilidad que no es provocada *primeramente* por un objeto, por algo otro, sino que es constitutiva del modo de ser del ser que somos: es la fragilidad de nuestro propio existir, aquella disponibilidad a ser quebrada desde dentro, lo que vuelve al ser humano pasible del otro y de lo otro. O, de otra manera dicho, es aquella percepción que tenemos de nosotros mismos como sujetos frágiles y vulnerables la que nos permite quedar abiertos a la recepción y a la tarea de afrontar el cuidado de la otra persona. La vulnerabilidad del otro, en términos sociales, por ejemplo, la podemos comprender, de esta manera, como una amenaza para su existencia porque primero hemos hecho la experiencia de la posibilidad del quiebre y de la crisis de la nuestra.

Mas, si el cuidado es un modo de estar orientado atencional y acomedidamente hacia el otro o lo otro a causa de la vulnerabilidad que le es propia, es preciso indicar también que su avanzar se halla ya inquietado y desprovisto de certezas respecto de su marcha y acción, y que, por lo tanto, no solo debe dejarse orientar -e incluso regular en su acción- por protocolos,

procedimientos estereotipados, etc., sino también por la incertidumbre y la ignorancia. Quien cuida esmeradamente a otro, por ejemplo, hace de su atención hacia él un ejercicio continuo de aprendizaje con relación a los modos cómo se debe entregar al cuidado del sujeto vulnerable. Así, es la vulnerabilidad como pasibilidad aquella *apertura afectada e inquietada* la que, a su vez, acompaña al cuidar en su despliegue y que, antes que una praxis, es, en primer lugar, un *esfuerzo* constante de acogida. Pero si el cuidado es también un esfuerzo de lucidez y de acogida, lo es en razón de la impotencia que lo constituye. Esto se puede entender del siguiente modo: si todo cuidado es motivado por la presencia sorpresiva e inquietante de la otra persona o de lo otro, esto significa que el acto mismo de cuidar toma forma en aquel ser tomado inesperadamente por aquello que es la fuente de su inquietud. Así, el cuidado, como atención acomodada, tiene su fundamento en el ser sorprendido por la presencia de lo otro, en el descubrirse con la guardia baja, carente de recursos con los cuales poder responder a lo que nos encuentra de improviso. Nuestros modos habitados de ser en el mundo son puestos en cuestión en la experiencia de la sorpresa. Es por esta razón que el cuidado, como inquietud y respuesta concernida, no puede sino reconocerse impotente, es decir, sin los recursos, ni el saber necesario, para responder a lo que lo demanda. En suma, si el cuidado es un modo de estar orientado hacia el otro y su vulnerabilidad, tal estar dirigido atencionalmente tiene su fundamento en un haber sido encontrado y despertado hacia lo otro que no era esperable antes del encuentro realizado. Nada nos prepara, como cuidadores, para asumir esta tarea que, incluso prevista -porque es parte de nuestro oficio o porque hemos planificado llevar a cabo tal o cual actividad que demanda que asumamos un cuidado especial en ella, etc.-, se nos presente de modo inédito y nos encuentra, por tanto, sin preparación y sin los recursos necesarios para su plena realización. Los ejemplos que hemos dado al comienzo de este texto pueden permitirnos ilustrar esta situación de *impotencia* que acompaña al cuidado como esfuerzo de acogida lúcida y atención acomodada. El caso del montañista puede bastar para aportar las clarificaciones requeridas. En su marcha, este recorre los senderos de la montaña prestando atención a los obstáculos del camino, al paisaje que puede ser experimentado como el horizonte de su actividad o, en ocasiones, como aquello que se le impone como una atmósfera afectiva que comunica con él. Con todo, la progresión de su marcha implica ya que el sujeto esté abocado cuidadosamente a esta, es decir, orientado atencionalmente al camino, al paisaje, y a sí mismo. Su orientación está en conformidad con los recursos previos con los que cuenta

para su realización. En cada paso que da está comprometido como proyecto, pero, sin embargo, también está expuesto a un cambio de situación -feliz o desgraciado- que lo obligue a reorientarse -atencional y pragmáticamente- al interior de esta. La sorpresa que lo afecta, ciertamente, es vivida como un modo que tiene la realidad de imponerse tan inéditamente que los recursos con los que el senderista contaba para abocarse a la marcha por la montaña quedan puestos fuera de juego. Este se descubre, entonces, impotente ante lo que se le da, pues no sabe cómo ni con qué recursos responder. Y, sin embargo, tal impotencia y tal ignorancia, se revelan constitutivas del cuidado. Aquel que se halla sorprendido por la presencia de lo otro o de la otra persona, no deja por ello de asumir su cuidado. Es precisamente todo lo contrario. La fuente de inquietud no puede darse sino como este exceso de sentido que, revelándose, nos desarma constantemente y nos devela impotentes para asumir su cuidado. Mas, con ello, nos hunde asimismo en dicha *tarea* que, finalmente, no tiene medida. O, dicho de otro modo, es por la impotencia propia del cuidado que este solo puede asumirse como una tarea indefinida e, incluso, ilimitada. No teniendo medida para saber si el cuidado es bueno, correcto, justo, etc., tampoco la hay para saber cuál es su tiempo de realización. Es porque nos hallamos, ante lo que demanda nuestros cuidados, siempre sin defensas y sin poder -al menos, sin poder que pueda ser reconocido adecuado para el ejercicio del cuidado de un modo *a priori*-, que se abre para nosotros la posibilidad de abocarnos a la búsqueda de su realización. Y, entonces, se puede indicar que el cuidado lo vivimos como un esfuerzo impotente e ignorante de responder a lo que se nos impone como una tarea para ser asumida. El cuidado, como un modo de ser atencional y acomedido, tiene su fondo en aquel ser sorprendido de impotencia por lo inquietante, pues lo que nos inquieta excede los recursos que tenemos para hacerle frente. Lo que significa a su vez que el cuidado tiene su fundamento en la vulnerabilidad propia de la existencia o de la vida. No asumiríamos el cuidado de nada, si no fuésemos en sí vulnerables.

CONCLUSIONES

Pensar al cuidado como inquietud y a la vulnerabilidad como posibilidad, implica a su vez reconocer que lo que hace al existir propiamente humano es su apertura a la *crisis* que abre la hendidura en su existencia. Cuidar, se podría decir, es siempre una respuesta crítica -que busca la lucidez- ante una situación inquietante e inesperada. Y, en este sentido, es una respuesta a aquello que no solo me requiere -como lector, caminante o cuidador de un

enfermo, por ejemplo-, sino que me sorprende de *impotencia*, esto es, de un no-poder de fondo ante lo demanda de nuestras respuestas. ¿Por qué impotencia? Porque aquello que se da a cuidar, en su singularidad, en su acontecibilidad, siempre es inesperado y sorpresivo. No hay nada que, demandando su cuidado, se deje prever, anticipar y dominar tal como se hace con los objetos que manipulamos. Si un enfermo no se reduce a su enfermedad, aquello que nos exige de él, su vulnerabilidad, tampoco se deja recortar en condiciones objetivas y descriptibles del todo. Hay una excedencia en lo frágil y vulnerable que sobrepasa los modos de respuestas con los que previamente contamos, y que redirige también la mirada que inicialmente ponemos en la fuente de nuestra inquietud. Con ello, es preciso indicar que el cuidado siempre es, de algún modo, impotente ante lo que cuida, pero no por ello menos persistente ante la tarea a la que el sujeto cuidador se ve confrontado.

Cuando aquel ámbito de inquietud nos exhorta y nos sorprende impotentes, al mismo tiempo que hace aquello, quiebra nuestro trato con el mundo y con los otros -nutrido de procesos de familiarización y cotidianización que nos acorazan ante la incerteza que habita la *relación* con el mundo- y revela, de esta manera, la vulnerabilidad de nuestro existir que se quiere libre y total. Una situación excepcional, como la de una crisis personal o social, tiene la virtud de visibilizar una dimensión de la existencia que le es tan propia como negada, a saber, el hecho de que vivir o existir para un ser humano implica asumir un riesgo que no es parcial, sino que lo afecta en su integridad. El *movimiento* de la existencia no se despliega sin que ello signifique una exposición a ser abruptamente detenido, interrumpido y herido: es decir, a la existencia humana le es propia una vulnerabilidad que le demanda, en su despliegue, asumir el cuidado de sí y de lo otro, esto es, orientarse en el mundo, ante y con los otros, intentando atender con *lucidez* el camino en el que se compromete. De este modo, la existencia “[...] tiene necesidad de ponerse en peligro para experienciarse ella misma, para confrontarse con una alteridad ante su movimiento de crecimiento tanto *interna* como *externa*, que lo devela a él mismo como movimiento que puede igualmente debilitarse e interrumpirse.” (POPA, 2018, p. 293). Es así como la vulnerabilidad existencial es una estructura inherente a nuestro modo de ser. Afrontar la vulnerabilidad de este modo implica ya reconocer que esta no puede ser pensada sin poner en evidencia la *exterioridad* como amenaza. Incluso, si se trata de una alteridad interna, como, por ejemplo, un dolor corporal, aquello no puede ser vivido sino como una dimensión de nuestra existencia que no dudaríamos en describir como ajena, extraña, insólita e inaudita, incluso, si

esta se ha vuelto de algún modo recurrente. La vulnerabilidad se deja visibilizar de esta manera en el encuentro con una presencia que le es extraña y exterior; una presencia, sin duda, amenazante. Y el cuidado, por su parte, se erige como aquella manera que tenemos los seres humanos de afrontar la inquietud según el modo de la incertidumbre. Pues, el acto de cuidar sobrepasa con mucho las acciones estereotipadas por las cuales se atiende profesionalmente un objeto o sujeto de cuidado. Es mucho más que ellas, aunque también germina en estas conductas que son por lo demás del todo útiles.

Con todo, es preciso indicar que en cuanto hemos intentado dar cuenta de los fundamentos ontológicos -a mi juicio no explicitados- de las éticas del *care*, la discusión se ha centrado más bien en un intento de comprensión de la vulnerabilidad y del cuidado como modos de ser del ser humano. Afrontar la cuestión de este modo implica poner entre paréntesis, en este nivel de análisis y de descripción, las cuestiones de género que, ciertamente, y con justicia, las éticas del *care* relevan. Y esto, en cuanto la mira del análisis apunta hacia aquellos fundamentos que, en tanto tales, son constitutivos del existir propiamente humano. La vulnerabilidad y el cuidado son estructuras que afectan al ser que somos y, a partir de las cuales, se configura nuestra experiencia. De este modo, los análisis precedentes nos permiten comprender ahora que a lo que las éticas del *care* no atienden suficientemente es al hecho de que el cuidado -entendido como atención, como práctica, etc.- no es sino una posibilidad abierta por la vulnerabilidad existencial, entendida esta como pasibilidad. Lo que significa que, antes que ser la vulnerabilidad el objeto del cuidado, es su fondo sin el cual el cuidado, como *care*, no sería siquiera una posibilidad. Si el *care* es pensado como una actividad genérica que tiene por fin el mantenimiento de la autonomía del sujeto, si este tiene como objetivo hacerse cargo de la fragilidad y de la vulnerabilidad situacional propia del ser humano, habría que indicar, por el contrario, que el cuidado, entendido en su dimensión ontológica, es un modo de ser que está fundado en la vulnerabilidad como pasibilidad. Asimismo, el *care*, como respuesta efectiva ante la vulnerabilidad -situacional o empírica- que afecta al ser humano, tiene su fundamento en el cuidado como inquietud y respuesta concernida. Lo que distingue a uno y a otro es que el primero es una actividad genérica que podemos asumir o no, pues depende de la situación particular -pero también política, social, económica, etc.- en la que nos hallemos; mientras que el cuidado, tomado en su carácter ontológico, es un modo de ser que es propio del ser humano y que consiste en una apertura frágil, esto es, sorprendida de impotencia e ignorancia y que, por lo mismo, la asumimos como una tarea que pone en juego el todo de nuestro existir. Así,

si el *care* tiene como una de sus finalidades prioritarias el recobramiento de la autonomía perdida del hombre vulnerable, a su vez, habría que indicar que su ejercicio tiene como fundamento a la vulnerabilidad como pasibilidad.

MALET, P. M. Vulnerability and Care. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 277-300, Abr./Jun., 2021.

Abstract: The following text aims to think the question of human vulnerability and the care. Thus, two different approaches can be taken. The first, specifically, is the one proposed by Carol Gilligan and the ethics theorists of Care, who considers vulnerability in its relational and social character. The second is to face vulnerability as a way of being typical of the human being, so the clarifications sought in this regard reveal that the demand requires an ontological understanding that is first in relation to the social one. This also make it possible to complement the ethics of care by conducting the questioning of care also at an ontological level, rather than a social one. Thus, the ontological understanding of the requirement in turn demanded an interrogation of care as a human attention mode.

Keywords: Vulnerability. Care. Restlessness. Pasibility. Existence.

BIBLIOGRAFÍA

- BARBARAS, R. Finitude et vulnérabilité. *In*: BOUBLIL, É. (ed.). **Vulnérabilité et empathie**. Approches phénoménologiques. Paris: Hermann, 2018, p. 47-62.
- BRUGERE, F. **Le sexe de la sollicitude**. Paris: Seuil, 2008.
- BRUGERE, F. **L'éthique du care**. Paris: PUF, 2011.
- CHRETIEN, J.-L. **Fragilité**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2017.
- GARRAU, M. **Care et attention**. Paris: PUF, 2014.
- GILLIGAN, C. **Une voix différente. Pour une éthique du care**. Paris: Champs essais, 2008.
- JANKELEVITCH, V. **L'aventure, l'ennui, le sérieux**. Paris: Champs Essais, 2017.
- LAUGIER, S. Care et perception. *In*: PAPERMAN, P.; LAUGIER, S. (ed.). **Le souci des autres**. *Éthique* et politique. Paris: Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2011, p. 359-393.
- MAILLARD, N. **La vulnérabilité**. Une nouvelle catégorie morale? Genève: Labor et Fides, 2011.

MALDINEY, H. **Penser l'homme et la folie**. Grenoble: Million, 2007.

MENA, P. La atención de la solicitud. **Revista de Filosofía**. Universidad de Chile, v. 76, 2019, p. 111-126.

MOLINIER, P.; LAUGIER, S.; PAPERMAN, P. (ed.). **Qu'est-ce que le care?** Souci des autres, sensibilité, responsabilité. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2009.

PAPERMAN, P.; LAUGIER, S. (ed.). **Le souci des autres**. *Éthique et politique*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2011.

PELLUCHON, C. *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*. Les hommes, les animaux, la nature. Paris: CERF, 2011.

PELLUCHON, C. **L'autonomie brisée**. Bioéthique et Philosophie. Paris: PUF, 2014.

PIERRON, J.-P. **Vulnérabilité**. Pour une philosophie du soin. Paris: PUF, 2010.

POPA, D. L'imaginaire de la vulnérabilité sociale: de la culpabilité à la responsabilité. In: BOUBLIL, É. (ed.). **Vulnérabilité et empathie**. Approches phénoménologiques. Paris: Hermann, 2018, p. 285-311.

RICCEUR, P. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

RICCEUR, P. **Le juste 2**. Paris: Éditions Esprit, 2001.

RICCEUR, P. Responsabilité et fragilité. In: RICCEUR, P. **Politique, économie et société**. Écrits et conférences 4. Paris: Seuil, 2019, p. 115-135.

SAUTERAU, C. Répondre à la vulnérabilité. Paul Ricœur et les éthiques du care en dialogue. **Journal of French and Francophone Philosophy** – Revue de la philosophie française et de langue française, v. XXIII, n. 1, 2015, p. 1-20.

TRONTO, J. **Un monde vulnérable**. Pour une politique du care. Paris: Éditions La Découverte, 2009.

Recebido: 29/3/2020

Accito: 26/5/2020

CICUTA É PARA OS OTÁRIOS OU A SEDUTORA LIBERDADE DO SOBRINHO DE RAMEAU

*Paulo Jonas de Lima Piva*¹

Resumo: O objetivo deste ensaio é resgatar as provocações, a lucidez e os impasses da consciência crítica demolidora de Ele, o personagem imoralista e cínico do diálogo *O sobrinho de Rameau*, de Denis Diderot, ressaltando dois aspectos da sua radicalidade filosófica e, sobretudo, ética: 1) tendo em mente o atual contexto histórico de trevas e perplexidade moral, no Ocidente, junto com Ele, o sobrinho de Rameau, indagar mais uma vez a Eu, o seu interlocutor iluminista, isto é, pretensamente esclarecido e cheio de convicções morais e certezas filosóficas, se valeu a pena para Sócrates, uma referência importante para o pensamento das Luzes na questão moral, ter escolhido os seus princípios nobres, mesmo ao custo da cicuta, em vez dos preconceitos da vida como ela é, ou melhor, se o célebre sábio grego teve algum benefício, ao ter optado pela ética e pelo conhecimento, e não pela indiferença e pela ignorância, num mundo cada vez mais determinado por apetites cegos à verdade e à virtude; 2) pensar a postura niilista do sobrinho, não só como uma sabedoria, como uma arte de viver, como uma técnica de sobrevivência em tempos hiperindividualistas, mas como um paradigma de liberdade, a despeito de suas consequências práticas.

Palavras-chave: Cinismo. Iluminismo. Imoralismo. Liberdade. Sabedoria.

Mas hoje em dia. Escuta. No Brasil, quem não é canalha na véspera, é canalha no dia seguinte.

Nelson Rodrigues (RODRIGUES, 2004, p. 66)

¹ Professor adjunto da Universidade Federal do ABC (UFABC), Guarulhos, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-1121-2773>. E-mail: paulo.piva@ufabc.edu.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.21.p301>



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

INTRODUÇÃO: O MUNDO É DOS SOBRINHOS?

Pós-verdade, pós-modernidade, hipermodernidade; relativismo, anti-intelectualismo, hiperindividualismo; ultraliberalismo na economia, ultraconservadorismo nos costumes, avanço do fundamentalismo religioso contra o Estado laico; governos neofascistas pelo mundo, *coaches*, identitarismos, discursos de ódio, morte da democracia. Numa metáfora, diagnosticaria Nietzsche, “morte de Deus”.

O caldo ideológico e o torvelinho factual da atual conjuntura histórica do Ocidente remetem-nos, de certa forma, a uma obra que anunciou de forma profética, em pleno século das Luzes, a fragilidade, as ilusões e o fracasso de um projeto iluminista de civilização ainda no berço: *O sobrinho de Rameau*, de Denis Diderot. Concebido por volta de 1761 e reescrito ao longo de vários anos, *O sobrinho de Rameau* foi publicado pela primeira vez em 1805, portanto, como texto póstumo, já que Diderot falecera em 1784. Curiosamente, essa primeira publicação foi em língua alemã e, mais curiosamente ainda, na tradução de Goethe. Logo em seguida, dois anos depois, o obra é analisada de forma paradigmática por Hegel, em sua célebre *Fenomenologia do espírito*, ganhando, por fim, só em 1821, uma versão para a sua língua original francesa.²

O sobrinho de Rameau é antes de tudo uma sátira, como lemos no seu subtítulo, negligenciado em muitas edições: *Sátira segunda*. A primeira das duas sátiras de Diderot é *Sátira primeira sobre os caracteres e as palavras de caráter, de profissão, etc.*, publicada, sem nenhuma grande história de bastidores, em 1778. Como lembra o estudioso do *Sobrinho*, Roberto Romano (2006, p. 21), sátira, no entendimento dos enciclopedistas - movimento do qual Diderot foi um dos principais mentores -, diferenciava-se da comédia. A sátira, nessa perspectiva, seria uma crítica em forma de zombaria direta aos vícios e ridículos dos costumes, ao passo que a comédia seria um gênero literário mais comedido, uma crítica mais oblíqua a esses mesmos alvos.

O sobrinho de Rameau é, no geral, um encontro de antípodas; consiste menos num palco para entretenimento e mais numa arena filosófica na

² Tratei (PIVA, 2003, p. 167-236) de *O sobrinho de Rameau* mais detidamente e em seus vários aspectos, como a aventura da sua publicação, o seu lugar na moral materialista de Diderot e sua repercussão filosófica, no meu livro *O ateu virtuoso: materialismo e moral em Denis Diderot*, de 2003, mais precisamente no seu capítulo IV, intitulado “O imoralismo cínico como autodesafio em *O sobrinho de Rameau*”, na verdade, originalmente uma Dissertação de Mestrado desenvolvida na Universidade de São Paulo e concluída em 1999, portanto, há mais de duas décadas. Nesse sentido, como saliente no resumo, este artigo consiste numa revisita a um dos principais livros, não só de Diderot, mas de toda a história da filosofia moderna.

qual dialogam e se enfrentam duas consciências distintas, duas formas de racionalidade e sensibilidade essencialmente inconciliáveis. De um lado, um representante típico do iluminismo, isto é, uma razão, além de autônoma, cheia de si, apesar de autocrítica e experimentadora - “Meus pensamentos, esses são minhas vadias” (DIDEROT, 2006, p. 45), declara o personagem representante dessa razão -, é uma razão repleta de certezas, confiante nos seus poderes e animada por uma esperança num futuro promissor para a humanidade; trata-se do espírito enciclopedista, que acredita plenamente na possibilidade do melhoramento moral e político do ser humano mediante o desenvolvimento das ciências e das artes e a popularização da instrução, na forma, sobretudo, de educação pública; é a consciência séria e responsável, de culto ao bom senso, a métodos cognitivos e ao progresso, com convicções humanistas e em valores universais, propagadora entusiasta da ideia de que o esclarecimento pode emancipar e tornar todos mais virtuosos e felizes.

Numa palavra, é o discurso de um idealista moral, de um sujeito de princípios, presente na figura de um ex-professor de matemática, polido e culto, de nome “Eu”, que também é o narrador do livro, e que o leitor precipitado acaba associando equivocadamente às ideias do próprio Diderot - aliás, onde está exatamente o pensamento de Diderot, no tiroteio desse diálogo, é difícil afirmar com certeza.

Já como interlocutor e antítese de Eu, temos, do outro lado, Ele, o porta-voz de uma racionalidade despreocupada com o princípio lógico da não contradição, uma razão ágil, indiscreta, debochada, radical e corrosiva, desprovida de qualquer sensibilidade moral, escarnecedora de todas as pretensões iluministas de conhecimento da natureza e de aperfeiçoamento da humanidade, a qual não leva a sério nada do que vem do intelecto e das boas intenções, e que sabe que as ciências podem muito menos do que ambicionam e prometem; estamos tratando, portanto, de uma consciência clarividente, convincente de sua lucidez no sentido de não ter ilusões, dotada de um raciocínio vertiginoso que surpreende, encurrala e revela ao seu interlocutor de olhar e tom professorais a ingenuidade e o ridículo das aspirações do seu iluminismo; é uma inteligência que, pela sua falta de regras e limites, e pela sua índole egoísta inflexível, representa perigo a qualquer ideia de ordem e de sociabilidade mínima; esse personagem Ele, podemos dizer, é um realista moral, um relativista cínico, um amoralista no sentido de ser indiferente às noções de vício e virtude, de bem e mal; ao mesmo tempo, é um imoralista ilustrado e, paradoxalmente, num certo sentido, um anti-intelectualista;

um “antifilósofo cínico”, diria Rubens Torres Filho (2004, p. 53); “[...] um pensador da perda de valores”, acrescenta Michel Delon (2006, p. 17).

Em suma, Ele é a verbalização do canalha hedonista e sem remorsos, do pragmático calculista que age e se contradiz, sem ruborizar-se, conforme suas necessidades concretas impostas pelas circunstâncias, o que faria dele, na interpretação de Roberto Romano (1996, p. 126), o ancestral do anarco-individualismo ou egoísmo absoluto de Max Stirner; em termos mais contemporâneos ainda, o sobrinho poderia ser definido como um niilista *avant la lettre*, entendendo por niilismo o conceito formulado e muito debatido a partir de Nietzsche e que nos remete essencialmente à falta de sentido, significado e fundamento absoluto dos valores, a um nada faz sentido, nada tem valor, tanto faz, tudo é permitido.

O resultado desse diálogo de contrastes e negações não será, no nosso entender, uma síntese de contradições, apesar da sua “força dialética”, conforme ressalta Michel Delon (2006, p. 16), e sim a vitória de uma argumentação sobre a outra, o que coloca em dúvida se se trata mesmo de um diálogo. De todo modo, não é um diálogo de consenso, de parceria e solidariedade pela construção ou revelação da verdade. O fato é que há um triunfo visível, e este é o da razão iconoclasta, autofágica - lembrando aqui Torres Filho (TORRES FILHO, 2004, p. 69), para quem, no *Sobrinho*, “[...] a Ilustração morde sua própria cauda e gera o seu Outro” -, inescrupulosa e individualista sobre a razão bem pensante e bem intencionada, triunfo este que fica expresso, de forma sarcástica e contundente, na última frase do livro, proferida pela boca de poucos dentes de Ele, o histriônico sobrinho de Rameau: “[...] ri melhor quem ri por último.” (DIDEROT, 2006, p. 153).

Portanto, em face da questão central da ética, “Como viver?”, o mais razoável neste mundo, segundo esse desfecho de Diderot, é ser e viver como o sobrinho de Rameau, o que, vale dizer, muitos de nós - e com menos filosofia e muita experiência prática -, já percebemos e estamos fazendo cotidianamente, poucos, obviamente, de maneira assumida. É o que constata também Roberto Romano (2006, p. 29), o qual, aliás, define o sobrinho como uma “teratologia ambulante”. Para Romano (2006, p. 30), “[...] somos condenados a viver com todos os Sobrinhos, como os Sobrinhos, contra os Sobrinhos.” Romano (2006, p. 31) arremata de modo inclusivo, universal e nada alvissareiro: “[...] todos encarnam o sobrinho de Rameau”.

1 O IMORALISMO CÍNICO COMO SABEDORIA

Mais do que duas consciências, de duas racionalidades e sensibilidades morais em antagonismo, mais do que dois juízos conflitantes, Eu e Ele representam dois diferentes modos de ver, assimilar e de viver a realidade; por conseguinte, poderíamos dizer que são duas referências distintas de sabedoria; num certo sentido e em última instância, são duas ideologias; enfim, Ele e Eu são duas respostas absolutamente divergentes para uma questão existencial e filosófica crônica: como viver? Independentemente da conclusão do livro de Diderot, insistir nessa questão de ordem prática parece necessário e fundamental, afinal, trata-se aqui da ética.

Viver à maneira humanista, iluminista e humanitária de Eu, orientado por valores como virtude e verdade - e, nesse sentido, sendo tributário, de alguma maneira, do ideário ético de Sócrates -, animado, portanto, por categorias como bem e mal, justo e injusto, dever, responsabilidade, honestidade, educação e culpa, ou como o sobrinho, isto é, de forma amoral ou imoralista, na total falta de escrúpulos, indiferente ao bem, ao justo, ao honesto, aos bons modos, à instrução e à compaixão, e usando todo tipo de expediente, da bajulação à exploração sexual da própria esposa (DIDEROT, 2006, p. 151), manipulando a moral e as boas ações, inclusive, segundo os seus próprios interesses, é uma escolha da qual não podemos fugir.

Reconstruamos aqui alguns detalhes do modo de viver do sobrinho, ou melhor, da sua *sabedoria*, espalhados pelas falas ao longo do livro de Diderot; sistematizemos a doutrina por trás das bufonarias e desconstruções desse personagem instigante e perigoso.

O personagem Eu, inicialmente na posição de narrador, fornece muitos dados sobre a pessoa do sobrinho. Este seria alguém contraditório, inconstante, original, estranho ao senso comum; é descrito como uma mistura de altivez e baixeza, de bom senso e insensatez, que parece não ter claras, em sua cabeça, as noções de honesto e desonesto. Eu também apresenta o sobrinho como um tipo muito espontâneo, indiscreto, sem filtros em suas opiniões, porém, capcioso na sua sinceridade. Tanta excentricidade e uma energia contagiante o tornam uma figura sedutora, confessa o narrador, que ainda relata outra de suas peculiaridades: “Nada se diferencia mais dele do que ele mesmo.” (DIDEROT, 2006, p. 46).

O sobrinho é um indivíduo das circunstâncias, o qual procura se adequar às configurações e aos imprevistos dos instantes. O narrador nos diz

que ora Ele está magro, maltrapilho e cabisbaixo, porém, no momento seguinte, ostenta robusto, asseado e orgulhoso, belas roupas e muita simpatia. Enfatiza o narrador que o seu interlocutor vive um dia de cada vez, exclusivamente para o presente, refém e atento ao *hic et nunc*. A preocupação matinal do sobrinho é saber como e onde almoçará, e, depois de almoçar, como e onde jantará, e, ao dormir, como e com quem fará o seu café da manhã. É, em suma, alguém sem eira nem beira, que dorme em quartos de hotéis baratos, quando tem dinheiro para a diária, ou em cocheiras, quando está sem tostão e conta com a boa vontade de terceiros. Muitas vezes o sobrinho passa o dia com um pedaço de pão no estômago e uma caneca de cerveja na mão, articulando-se socialmente para terminar vivo a jornada.

Todavia, a característica mais importante do sobrinho, destacada pelo narrador, é que - traduzindo ao pé da letra - “ele faz sair a verdade” (DIDEROT, 2006, p. 47) das pessoas, isto é, a sua indiscrição e excentricidade acabam desmascarando os hipócritas, confirmando as pessoas de bem e, como efeito colateral, assustando as pessoas que dele se aproximavam, talvez amedrontadas pelo risco de serem desnudadas moralmente para si mesmas. Uma conversa com Ele era, portanto, uma terapia. Por tudo isso, o sobrinho era considerado pela Paris do livro de Diderot um louco, porém, com o atenuante de ser um louco divertido, que fazia as pessoas rirem, em particular os ricos e poderosos, os quais, por algumas boas gargalhadas, lhe garantiam sopa, vinho e cama confortável. Na verdade, o sobrinho era um louco que sabia tirar proveito da sua loucura, um bobo da corte muito esperto, que explorava materialmente as gargalhadas dos poderosos e endinheirados que o ridicularizavam.

Feita essa descrição geral do seu outro, o personagem Eu deixa de ser o narrador da cena do diálogo para ser o interlocutor direto do sobrinho. E, no decorrer da conversa, a sabedoria desse indivíduo desconcertante vai sendo delineada. Primeiro, as simpatias filosóficas do sobrinho. Entre Sócrates e Diógenes, o sobrinho deixa claro sua preferência pelo cínico de Sinope zombador de Platão. A Diógenes como referência filosófica o sobrinho acrescenta duas sabedorias: a do monge satírico Rabelais e a do personagem bíblico Salomão. O sobrinho diz que segue os ensinamentos básicos do monge, porque vê neles a “verdadeira sabedoria”, sintetizada em três máximas: 1) cumprir mais ou menos, seguir se possível, os nossos deveres; 2) sempre falar bem dos nossos superiores; e 3) deixar as coisas acontecerem, sem se preocupar muito com suas consequências (DIDEROT, 2006, p. 51). Quanto a Salomão, o sobrinho tenta convencer seu interlocutor ilustrado dos benefícios

do hedonismo: “Escutai, viva a filosofia, viva a sabedoria de Salomão. Beber bom vinho, devorar iguarias delicadas; rolar com belas mulheres; repousar em camas bem macias; fora isso, o resto é só vaidade.” (DIDEROT, 2006, p. 82).

No que concerne aos saberes teóricos e especulativos, a posição do sobrinho é de absoluto desdém. Instruções abstratas, conhecimentos sem aplicações práticas, a erudição como um fim em si mesmo, nada disso tem o mínimo valor para o sobrinho. Seria então o sobrinho um caso de anti-intelectualismo? Não exatamente; pelo menos não de forma direta ou em tom de confronto. Talvez seja mais um caso de relativização do valor do conhecimento em si e de valorização de uma perspectiva mais pragmática e utilitária dos saberes; mas certamente é uma recusa da crença humanista e iluminista de que a instrução e a educação tornam os seres humanos necessariamente melhores, do ponto de vista moral. O sobrinho sabe, socraticamente, que não sabe nada, que, nesse sentido, ele é um ignorante consciente da sua ignorância, porém, questiona moralmente essa sua condição: “O diabo que me carregue se alguma vez aprendi algo, e se por não ter aprendido nada estou pior.” (DIDEROT, 2006, p. 82).

Ou seja, na prática, tanto faz para o sobrinho saber ou não saber, conhecer ou ignorar, ser instruído e culto ou ignorante e tosco; a relação entre instrução e moralidade, esclarecimento e virtude é contingente, na sua opinião; diplomas e títulos não atestam caráter, luzes não garantem virtude, livros não constroem necessariamente pessoas de bem. De onde se segue que é possível ser bom, sendo ignorante, e canalha, sendo ilustrado. Como exemplo dessa falta de vínculo orgânico, de elo necessário entre conhecimento e caráter, o sobrinho volta ao caso das pessoas de gênio, como o seu tio, o consagrado músico Jean-Philippe Rameau (1683-1764). Tais personalidades, segundo o sobrinho, seriam pessoas detestáveis, incapazes de serem bons cidadãos, bons pais, bons maridos, bons tios (DIDEROT, 2006, p. 50), portanto, seres que, nos termos do próprio cínico, deveriam ser “asfixiados” logo ao nascerem (DIDEROT, 2006, p. 51).

A opinião contundente do sobrinho sobre as pessoas de gênio vai de encontro aos valores do ilustrado Eu, o qual, por sua vez, sai em defesa delas. Eu argumenta que os indivíduos de pensamento, criatividade e sensibilidade seriam “benfeitores do gênero humano”, principalmente por desacreditarem o erro, por mostrarem a verdade, por desqualificarem o vício e enaltecem a virtude; e evoca Sócrates, como modelo de ser humano que foi homem de gênio e, ao mesmo tempo, gente de bem. Este, aliás, foi o fato que teria

condenado Sócrates à cicuta. Nesse sentido, Eu provoca Ele com a expectativa de filosoficamente encurralá-lo: “Sócrates ou o magistrado que lhe fez beber a cicuta, qual é hoje o desonrado?” (DIDEROT, 2006, p. 53).

Entretanto, a resposta do sobrinho parece surpreender Eu. Na verdade, a resposta soa inaceitável para a sua sensibilidade moral e, talvez, para a de muitos dos leitores de bem convictos de seus princípios. Diz o imoralista, em tom de deboche, ao iluminista admirador de Sócrates:

Eis que adiantou muito! Ele por isso deixou de ser condenado? Ele deixou de morrer por isso? Ele foi por isso menos um cidadão turbulento? Pelo desprezo por uma lei má ele deixou de encorajar os loucos a desprezar as boas? (DIDEROT, 2006, p. 53).

Para entendermos melhor o impacto do deboche do sobrinho sobre o idealista moral Eu, recordemos o espírito do episódio do julgamento de Sócrates. Sócrates foi acusado pela democracia de Atenas de ter cometido três crimes, considerados graves, na sua época: 1) ter afrontado e recusado os deuses da crença religiosa preponderante na sua cidade; 2) ter tentado introduzir novos deuses em Atenas; 3) ter corrompido a juventude ateniense com novas ideias sobre a realidade. Uma vez julgado, Sócrates foi considerado culpado e condenado à morte. A pena, como sabemos, ingestão de cicuta.

Contudo, antes de morrer, Sócrates denunciou os equívocos e as injustiças de todas as acusações contra ele, e deixou registrada para a posteridade - por meio de Platão, sobretudo, sua versão mais célebre - o essencial de sua sabedoria, por certo, asceta e abstrata demais para a natureza do imoralista de Diderot:

Outra coisa não faço senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem com as riquezas, mas a pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma, insistindo em que a virtude não é dada pelo dinheiro, mas o inverso: da virtude é que provém a riqueza e os bens humanos em universal, assim públicos como particulares (PLATÃO, 2015, p. 125)

Depois de sugerir que Sócrates, o mais sábio de todos os atenienses, conforme o oráculo de Delfos, não passou de um nefelibata otário no episódio da cicuta, o sobrinho prossegue em seu raciocínio imoralista, indicando que o seu imoralismo cínico é sem limites. Expondo seu hedonismo mais uma

vez, Ele afirma, em tom irônico como sempre, que a atividade de proxeneta - a qual, aliás, ele também exercia - era uma ocupação honesta, já que seus serviços seriam muito úteis à sociedade, pelo menos a uma porção considerável de nobres, burgueses e autoridades; que, a propósito, a melhor forma de empregarmos nosso dinheiro seria em “[...] boa mesa, boa companhia, bons vinhos, belas mulheres, prazeres de todos os naipes, divertimentos de todas as espécies” (DIDEROT, 2006, p. 55); e enfatiza, de forma lapidar: “Eu preferia ser mendigo a possuir uma grande fortuna sem nenhum desses deleites.” (DIDEROT, 2006, p. 55).

O sobrinho não esconde que o individualismo egoísta é o fundamento da sua sabedoria: “A melhor ordem das coisas, em minha opinião, é aquela na qual eu devia estar; e dane-se o mais perfeito dos mundos se eu não estiver nele.” (DIDEROT, 2006, p. 57). E, quando a conversa ganha mais ares metafísicos, novo desprezo e desqualificação por parte do sobrinho, que declara não se meter em assuntos filosóficos (DIDEROT, 2006, p. 57). Na sequência, reiterando sua praticidade e seu desprezo pela razão teórica, o sobrinho declara - onde grou também é uma metáfora para tolo: “Sou pesado demais para me elevar tão alto. Deixo aos grou a estada nos nevoeiros. Vou terra a terra.” (DIDEROT, 2006, p. 147; DIDEROT, 1984, p. 105 e 404).

Ao falar sobre o seu próprio caráter, o sobrinho destaca características que, no seu entender, seriam “qualidades” para melhor sobreviver num mundo humano de lobos famintos e tigres cruéis (DIDEROT, 2006, p. 100). Entretanto, tais qualidades não passariam de vícios e defeitos morais, ao crivo moral de Eu. O sobrinho, vale frisar, expõe sua índole e sua falta caráter com total naturalidade, com um certo orgulho e sem nenhum mal-estar de consciência; descreve suas particularidades como fatos determinados pela sua natureza, a qual seria, ao que tudo indica, absolutamente física e corporal, o que nos remete ao determinismo materialista de Diderot, desenvolvido sobretudo em sua *Carta a Landois*, de 1756, e na sua trilogia em torno de *O sonho de D’Alembert*, de 1769. O sobrinho entende seus traços de caráter como expressões não deliberadas pela sua própria vontade, como acontecimentos dados e impostos pelo movimento e arranjo da matéria universal, tal como ocorreria com a queda de uma telha do telhado pela ação da gravidade ou com a formação de furacões, por conta das forças atmosféricas.

O sobrinho explica que seus vícios são naturais, isto é, que são componentes essenciais do seu ser, o qual é unicamente material, e que sua felicidade, portanto, dependerá da concordância de suas ações com as

inclinações e paixões que ele não escolheu tê-las, que com elas nasceu e que por elas é dominado (DIDEROT, 2006, p. 87). Nesse sentido, tentar ser virtuoso e buscar a felicidade na prática da virtude, tal como apregoam Sócrates e Eu, seria, no caso específico do sobrinho, não uma virtude e sim uma tentativa de deformação da sua própria natureza, um esforço equivocado para ser diferente do que ele ontologicamente é (DIDEROT, 2006, p. 87).

A propósito, o sobrinho vale-se dessa mesma tese para explicar um eventual comportamento do seu próprio filho: se este for destinado pela sua natureza a ser um patife, não há como impedir tal determinação, já que seu pai também é um (DIDEROT, 2006, p. 133). O sobrinho ainda pondera que tentar interferir nessa hereditariedade de pai para filho - em termos mais atuais, nessa genética -, mais precisamente na “molécula paterna” passada de um para outro, com expedientes como a educação, talvez resulte mais em prejuízos do que em benefícios ao filho herdeiro dessa constituição biológica (DIDEROT, 2006, p. 133).

“Sou invejoso”, confessa sem constrangimentos o sobrinho - um músico fracassado, é oportuno lembrar - referindo-se ao seu sentimento pelo seu tio bem-sucedido, ampliando assim o seu autorretrato moral e também psicológico (DIDEROT, 2006, p. 57). E ele vai mais longe em seu imoralismo e na exteriorização dos afetos que nutrem esse imoralismo: declara que aprecia muito ouvir, criar e propagar maledicências e calúnias que destroem reputações, principalmente se estas forem das pessoas mais bem-sucedidas do que ele. Invejoso e ressentido é então o nosso imoralista cínico. Somemos a isso sua consciência declarada de que é medíocre e mal-humorado (DIDEROT, 2006, p. 57), bem como um ignorante, tolo, louco, impertinente, preguiçoso, glutão, vagabundo e trapaceiro (DIDEROT, 2006, p. 60).

Para ilustrar parte desses traços da sua personalidade e caráter, o sobrinho narra (como sempre, sem nenhum pudor moral) o fato de que, durante um período da sua vida, se sustentou como professor de música, porém, sem saber absolutamente nada sobre o assunto (DIDEROT, 2006, p. 75). Esbanjando simpatia, palavrorios e muita encenação, o professor de música que não sabia nada de música conseguia engambelar os alunos e, sobretudo, os seus pais, garantindo assim o seu “pequeno cachê” (DIDEROT, 2006, p. 77). Em outras palavras, o sobrinho ludibriava seus alunos e roubava os seus pais; e o mais impressionante: sem nenhum arrependimento. E além de não se arrepender desses golpes, o sobrinho os justifica do seguinte modo: os pais dos seus alunos, por detrás de suas máscaras sociais, também eram, cada

um a seu modo, ladrões como ele. Por conseguinte, sua peripécia não seria de toda imoral, pois faria jus ao adágio francês de que “se um ladrão rouba outro ladrão, o diabo ri disso” (DIDEROT, 2006, p. 80), algo como o ditado brasileiro “ladrão que rouba ladrão tem cem anos de perdão”.

De acordo com os cálculos do sobrinho, esta seria, crua e friamente, a ordem real das relações sociais, portanto, transgredi-la não seria uma atitude inteligente, do ponto de vista das suas consequências práticas. Perturbado, mas ao mesmo tempo instigado pela franqueza lancinante e paradoxal desse imoralista - vendo-se, na verdade, um pouco no sobrinho como diante de um espelho -, o moralista Eu resolve tirar uma de suas máscaras e, num ímpeto de coragem, faz uma confissão surpreendente: o próprio Eu também já lecionara profissionalmente um dia, sem saber nada das matemáticas que ensinava (DIDEROT, 2006, p. 71). Em suma, parodiando a epígrafe rodrigueana deste artigo, quem não é sobrinho na véspera, é sobrinho no dia seguinte...

Jamais esquecer como funciona a ordem real das relações sociais é um dos ensinamentos vitais da sabedoria do sobrinho. Certa feita, entretanto, um lapso do seu imoralismo o fez cair em desgraça. Tomado por um impulso de sensatez e moralidade, num banquete com canalhas ricos e poderosos, o sobrinho proferiu seriamente um juízo, para a surpresa e indignação do seu público. Imediatamente, seus anfitriões e protetores, insatisfeitos com a opinião do seu protegido, expulsaram-no daquele convívio, pondo um fim à sua vida de bajulação e conforto.

A partir desse dia, o sobrinho se viu obrigado a perambular como um mendigo, de café em café, à caça de um novo protetor para voltar a parasitar (DIDEROT, 2006, p. 60). Tal como Sócrates, o sobrinho teve, nesse episódio, também de beber a sua cicuta e, curiosamente, pelo mesmo motivo que o filósofo grego, ou seja, por ter sido, embora por um instante apenas, sensato e virtuoso. Esse desliz foi tão desastroso para o sobrinho que o afetou, não só do ponto de vista da sua subsistência material: seu amor-próprio também foi atingido, fazendo com que ele colocasse em questão sua própria competência como vigarista profissional (DIDEROT, 2006, p. 64).

Para ser um parasita bem-sucedido, é fundamental, ensina-nos a sabedoria imoralista do sobrinho, dominar a arte da bajulação. Esta, por sua vez, exigiria o domínio, no mínimo, de outras duas artes. A primeira delas é a arte de saber se humilhar, isto é, de saber reproduzir a “marcha do verme” (DIDEROT, 2006, p. 89), a qual, seguindo a sugestão da imagem da metáfora,

consistiria em rastejar, se necessário for, para conquistar e preservar o seu prato de sopa ou seu leito de lençol de seda, o que, por sua vez, exigiria desse sábio imoralista uma total indiferença pela própria reputação e uma absoluta frieza quanto ao seu próprio orgulho.

Já a segunda dessas artes auxiliares da arte maior da bajulação seria a arte da máscara - “A máscara! A máscara! Daria meus dedos para ter inventado a máscara!” (DIDEROT, 2006, p. 95) -, ou seja, o talento e a habilidade da dissimulação, da encenação, da hipocrisia. E quanto maiores forem as dificuldades de sobrevivência, mais destreza nessas artes a realidade exigirá do vigarista. Vemos o extremo dessa sabedoria na seguinte frase do sobrinho: “Nesses dias, por uma moeda qualquer, eu beijaria o cu da pequena Hus.” (DIDEROT, 2006, p. 63). No original francês, “*Ces jours-là, pour un liard, je baiserais le cul à la petite Hus*”.

Para que o leitor possa sentir mais plenamente a contundência dessa passagem e entender a radicalidade dessa sabedoria e o alcance da metáfora, vale ressaltar aqui dois aspectos: o primeiro, que o termo francês usado pelo sobrinho na frase lapidar é o vulgar e agressivo “*cul*”, e não “*fesse*”, que significa “nádega” ou “bunda”; o segundo aspecto é saber que a referida “pequena Hus” fora uma personagem da alta sociedade parisiense do Antigo Regime, cheia de dinheiro e poder, porém, frívola, sem nenhum talento ou qualidade moral especial. Em outras palavras, um sábio da estirpe do sobrinho deve se submeter a qualquer humilhação, se o resultado material desta lhe for rentável.

Por trás dessa sabedoria do vale-tudo na luta pela sobrevivência está, importante insistir, uma determinada compreensão do sobrinho acerca da essência do ser humano e da dinâmica da sociedade. Leitor de Molière e La Bruyère, para nossa surpresa, aos quais se refere com uma ironia de desdém e com os quais diz ter aprendido mais sobre os vícios do que sobre as virtudes (DIDEROT, 2006, p. 102), nosso imoralista culto entende as relações humanas e sociais como uma continuidade da selvageria da natureza, na qual predadores e presas se alternam de lugar e se entredorram, na sociedade (DIDEROT, 2006, p. 80). O sobrinho também se refere às nossas relações sociais como um jogo, no qual “[...] só os imbecis ou os ociosos são lesados” (DIDEROT, 2006, p. 80) e “[...] o dinheiro dos tolos é o patrimônio das pessoas de espírito” (DIDEROT, 2006, p. 140).

Por fim, o sobrinho chega a comparar a sociedade a um grande prostíbulo, onde todos nós, ora ou outra, levados pelas contingências e pelas

instabilidades da vida, acabaremos nos prostituindo, mandando às favas os princípios e o orgulho, já que viramos todos mendigos dispostos a tudo, quando ficamos à mercê das nossas mais tirânicas necessidades. É o caso, por exemplo, do criado ambicioso que prostituiu a própria esposa para um judeu muito rico, porque levou calote, perdeu nos tribunais a cobrança da dívida e ainda teve a reputação triturada pela opinião pública (DIDEROT, 2006, p. 144). Nas palavras de Eu, tentando assimilar e sintetizar a sabedoria do sobrinho, “[...] o que vós chamais pantomima dos mendigos é a grande ciranda da terra. Cada um tem sua pequena Hus e seu Bertin.” (DIDEROT, 2006, p. 149). Esclarecendo, Bertin foi uma das personalidades mais ricas, poderosas, bajuladas e parasitadas da Paris dos tempos de Diderot.

Na perspectiva hobbesiana do sobrinho, dessa dança e encenação imorais envolvendo interesses e sobrevivência não escaparia nenhum ser humano, nem mesmo o mais autêntico e virtuoso dos cínicos, Diógenes de Sinope. O cínico antigo, com base no seu moralismo radical pequeno socrático, advogava a mais absoluta independência, uma liberdade entendida como autossuficiência e autarquia, concepção esta que encontra na automasturbação sua realização e um dos símbolos mais eloquentes - além de caricato - do cinismo antigo. “Diógenes também dançou a pantomima”, afirma triunfante o sobrinho, para desapontamento de Eu, que acreditava em Diógenes como uma exceção e esperança moral para a humanidade (DIDEROT, 2006, p. 150). De onde se segue que o imoralismo cínico do sobrinho ri por último, não só do moralismo iluminista de Eu, mas também de um dos moralismos mais austeros da história da filosofia, o moralismo do cinismo antigo, colocando-se assim, poderíamos dizer, como um novo tipo de cinismo, um cinismo com características próprias, separado e distinto do cinismo grego, na questão moral, mas ao mesmo tempo a ele ligado pela sua postura em relação aos conhecimentos, às convenções e à cultura. Trata-se, na feliz definição de Rubens Torres Filho (2004, p. 53), de um “cinismo ilustrado”.

Quantas lições mais vis esse sábio ou sábio às avessas - de todo modo, um sábio - ainda teria a nos dar? Acontece que o sobrinho é um poço sem fundo de torpeza, embora ele afirme que tenham existido canalhas ingratos piores do que ele (DIDEROT, 2006, p. 115). Ele conta a Eu que era parte do seu trabalho de proxeneta tranquilizar as belas moças do Antigo Regime, dizendo-lhes que a honra e a honestidade pregadas pelos seus familiares e pelo senso comum não passavam de “[...] velhas conversas que nada significam” (DIDEROT, 2006, p. 65), portanto, que elas não deveriam ter vergonha ou

receio de usar suas belezas e os talentos dos seus corpos para obterem a vida de conforto e segurança que almejassem, afinal, no seu entendimento ausente de moralidade, “[...] o ouro é tudo, e o resto, sem ouro, não é nada.” (DIDEROT, 2006, p. 135).

A propósito, essa também é a máxima principal da educação oferecida pelo sobrinho ao seu próprio filho. O sobrinho conta com orgulho que, desde cedo, seu filho aprendeu a valorizar as moedas de ouro e a desprezar os ensinamentos que pudessem fazer dele um mendigo (DIDEROT, 2006, p. 135). E sábio proxeneta - e proxeneta sábio - que nunca deixou de ser, o sobrinho sugere ainda que, se tivesse uma filha no lugar de um filho, seria mais fácil e, principalmente, mais rentável educá-la: “Ah se fosse uma filha!” (DIDEROT, 2006, p. 136). Haveria algo mais teratológico do ponto de vista moral do que um pai prostituir a própria filha e fazer isso sem nenhum constrangimento e, ainda por cima, entusiasmado?

Embora o sobrinho não tenha consciência, parece haver algo mais importante do que o ouro para ele - e certamente não é a justiça tampouco a honestidade. Deixemo-lo falar a respeito: “O importante mesmo é ir facilmente, livremente, agradavelmente, copiosamente, todas as noites à privada: ó *stercus pretiosum!* [ó excremento precioso!]. Eis o grande resultado da vida em todos os estados.” (DIDEROT, 2006, p. 67). Além dessa aniquiladora imagem escatológica do defecar e da merda, o sobrinho destaca outro fato implacável, o qual nivela ricos, pobres, poderosos, filósofos iluministas, patifes, santos e ignorantes: todos morreremos um dia, todos apodreceremos, seja num jazigo de mármore, seja coberto só por terra (DIDEROT, 2006, p. 68).

E, para finalizar, outra ideia do sobrinho que põe abaixo qualquer pretensão de posição privilegiada da espécie humana na natureza: no interior da natureza, tudo se confunde e se equivale, “[...] o homem que poda árvores com tesouras, a lagarta que rói folhas.” (DIDEROT, 2006, p. 146). Em suma, aos olhos do sobrinho, o ser humano nada é no interior da natureza, e sua essência, em termos ontológicos, não passa de matéria, merda e mortalidade.

Assim, a lógica imoralista do sobrinho, composta também de uma pitada de ceticismo, indaga-nos: por que viver essa nossa vida precária e condenada, privando-nos do que nos impõem nossos desejos e necessidades, já que, conforme assinala nosso Ele, “[...] a voz da consciência e da honra é bem fraca quando as tripas gritam”? (DIDEROT, 2006, p. 81) Mais: por que e para que conhecer as coisas? Para que investir tempo e dedicação em gramática,

história, geografia, desenho e moral? Para que filosofia? Qual a finalidade de todos esses conhecimentos absolutamente inúteis para um mundo utilitário e competitivo como o nosso? (DIDEROT, 2006, p. 73 e 74). E mesmo a física, sentencia o sobrinho, por mais experimental que ela seja, “[...] será sempre uma pobre ciência” (DIDEROT, 2006, p. 75), uma vez que ela sempre será incapaz de explicar a natureza na sua totalidade e como ela realmente é. Conclusão dessa desconfiança epistemológica e científica radical da parte do imoralista cínico: “[...] na verdade, valeria tanto ignorar quanto saber tão pouco e tão mal.” (DIDEROT, 2006, p. 75).

Para finalizar essa exposição dos pressupostos, valores e objetivos que compõem a sabedoria do sobrinho - este que “[...] fala como um louco e pensa como um homem sábio”, como escreve Delon (2006, p. 23) -, convém ainda destacar mais algumas das suas opiniões morais.

Sobre valores como pátria, amizade, deveres, posição social e honra, o juízo do sobrinho é único: não passam de ideais nutridos por vaidades. O que existe de real são tiranos e escravos, ingratos e aproveitadores, hipócritas e falsos moralistas, ricos cruéis e trapaceiros (DIDEROT, 2006, p. 83). Sobre misturar felicidade com virtude, estabelecendo assim vínculos necessários entre uma e outra, como faz Eu, direta e indiretamente, em sua argumentação, a experiência do sobrinho é a relatividade: “[...] vejo uma infinidade de gente honesta que não é feliz, e uma infinidade de gente feliz que não é honesta.” (DIDEROT, 2006, p. 86).

Por isso, a natureza do sobrinho e, novamente, sua experiência, impelem-no a acreditar que é preferível ser “[...] um bandido feliz com bandidos opulentos, e não um fanfarrão de virtude, ou mesmo um homem virtuoso, roendo sua côdea de pão, sozinho ou ao lado dos mendigos.” (DIDEROT, 2006, p. 89). Por fim, sobre os costumes e a virtude num sentido mais amplo, o sobrinho raciocina do seguinte modo: os costumes são um assunto muito controverso, no qual nada se mostra e se sustenta de modo sólido, absoluto e verdadeiro; portanto, a solução para tal controvérsia é adotar o interesse próprio como critério de escolha e ação: ser e agir conforme o interesse próprio, isto é, ser bom, mau, louco, ridículo, generoso ou honesto, de acordo com as necessidades das circunstâncias e a lógica do benefício egoísta (DIDEROT, 2006, p. 104).

Nesse sentido, se o resultado da minha conduta for riqueza, poder, glória e felicidade, poderei ser chamado de virtuoso; caso minha conduta me

empobreça e faça de mim um infortunado, serei um vicioso. De onde se segue que as noções de virtude e vício seriam relativas, ajustáveis à natureza de cada indivíduo, e fatores determinantes da felicidade e infelicidade de cada um. A felicidade, por sua vez, no entender do sobrinho, além de existir, de ser humanamente exequível, seria algo essencialmente prático. Mais: ela não seria um privilégio exclusivo dos patifes e canalhas inteligentes, e sim um benefício ao alcance também dos justos, honestos e generosos, quando estes forem coerentes com os apelos das suas inclinações naturais (DIDEROT, 2006, p. 104). Já nas situações extremas, como a da indignidade vivida pelo próprio sobrinho, a sabedoria desse sábio imoralista recomenda cnicamente: “[...] se não for a glória, que seja a sopa” (DIDEROT, 2006, p. 142).

Ora, assim, não seria a sabedoria do sobrinho uma forma de esclarecimento, no sentido de um pensar autônomo, que emancipa, logo, que ajuda o indivíduo a ser bem-sucedido em sua sobrevivência na selva humana?

2 A SABEDORIA DO IMORALISMO COMO ESCLARECIMENTO

Rubens Torres Filho, no seu ensaio “À sombra do Iluminismo”, dedicou-se a refletir sobre a relação do modo de pensar do sobrinho de Rameau com o projeto de esclarecimento iluminista e a ideia de emancipação. Para Torres Filho (2004, p. 55), mais do que uma sátira, *O sobrinho de Rameau* é, na verdade, um “drama”, o drama do “encontro da Ilustração com seus limites”. Trata-se, na verdade, do iluminismo diante do seu efeito colateral mais desestruturante e desestabilizador para uma civilização: o relativismo de índole niilista.

Nessa perspectiva, como Torres Filho (2004, p. 56) bem define, o *Sobrinho* é um quadro do “filósofo em apuros”. E aqui acrescentaríamos: um quadro do esclarecimento com os seus dois principais efeitos ou conseqüências, com suas duas principais possibilidades de emancipação do indivíduo: uma emancipação mediante um esclarecimento humanista, ético e coletivo, ou uma emancipação mediante um esclarecimento sem escrúpulos, centrado egoisticamente nos apetites mais primordiais do indivíduo; simplificando, em termos maniqueístas, um “esclarecimento do bem” e um “esclarecimento do mal”.

Mas voltemos ao mais perspicaz da interpretação de Torres Filho sobre o pensamento do sobrinho. Para Torres Filho (2004, p. 57), o sobrinho

“[...] não fala *contra* a verdade, pois não fala *em nome dela*; não é moral nem imoral, pois não opera sobre o pressuposto dessa distinção.” Ora, embora seja compreensível entender o sobrinho como um indivíduo essencialmente amoral e despreocupado com a verdade, parece que dificilmente um leitor do *Sobrinho*, com o seu olhar determinado por princípios e valores morais dominantes, lerá as falas e os juízos do personagem dessa maneira neutra, imparcial, indiferente e formal que a ideia de amoralidade e a de descompromisso com a verdade sugerem.

Ocorre que uma consciência com um mínimo de formação e sensibilidade morais dificilmente não se escandalizará com as frases contundentes e os raciocínios indecentes do bufão de Diderot, dificilmente ela conseguirá assistir impassível, sem assumir um lado, à surra argumentativa e filosófica dada por um relativista canalha num pensador de sentimentos generosos e razão edificante; esse leitor com um mínimo de escrúpulos e preocupado com as consequências das ideias na vida prática dificilmente deixará de entender a sabedoria do sobrinho como um imoralismo escandaloso inaceitável, como um tipo de cinismo, o qual, efetivamente, se faz niilismo e barbárie.

3 O ESCLARECIMENTO IMORALISTA COMO EMANCIPAÇÃO TOTAL

O imoralismo cínico emancipa? A sabedoria do sobrinho pode tornar os indivíduos livres, independentes e autônomos, isto é, pode libertá-los das heteronomias e opressões do dia a dia, ainda que não das determinações biológicas? Que tipo de emancipação ela seria? Uma emancipação pela via da adesão e da adaptação à vida como ela é? Tais questões, por mais imoralistas ou amoralistas que possam parecer, devem ser feitas sem receios. Entretanto, para respondê-las com coragem e clareza, é preciso antes dar conta de uma outra questão ainda mais fundamental e ampla: o que é liberdade, afinal?

Embora a liberdade seja uma questão clássica, polissêmica e clichê da história da filosofia, ela permanece uma noção e um valor vitais, quando pensamos em termos práticos na dignidade e felicidade, não só pessoais, pois esta é certamente uma das indagações que ficam pulsando na cabeça do leitor, ao término de *O sobrinho de Rameau*: o que é liberdade, afinal? Em que consiste um ser humano efetivamente livre, isto é, livre não em abstrato, em conceito, metafisicamente, não em termos gerais e absolutos, e sim de maneira concreta, empírica e contraditória, em condições reais e imediatas de existência? Existiria de fato tal espécime? Se existe, existiu ou possa existir um dia, como seria esse

indivíduo, plena e radicalmente livre, pensando, mas, sobretudo agindo de forma autônoma e sem constrangimentos? Onde, por exemplo, ele estaria no diálogo entre Eu e Ele do livro de Diderot? Seria o Eu esse indivíduo ou o Ele? Ou ambos? Ou nenhum dos dois? Ou a síntese dialética de ambos? A liberdade estaria contemplada no moralismo, no imoralismo, no amoralismo, na síntese dessas três posturas ou em nenhum lugar desse embate?

Podemos constatar, de um modo geral, na experiência das relações humanas, que uma ação honesta, justa, conforme o dever, uma ação moral e virtuosa, enfim, pode tornar o virtuoso alegre, que o cumprimento do dever pode tornar satisfeito e orgulhoso de si um agente moral. Em contrapartida, e na mesma proporção, podemos verificar que a moral também faz sofrer. O escrúpulo, o sacrifício, o remorso, as obrigações de consciência, a compaixão, a honestidade como imperativo categórico, a justiça como finalidade última da ação, o sentimento de dignidade, a preocupação com a honra e com a reputação, as inúmeras proibições, privações e autocontenções nas relações e decisões do dia a dia, todos esses afetos e conflitos juntos e misturados podem pesar, sufocar, afligir e restringir, e, de forma insuportável, a razão e os nervos de um indivíduo.

Mais para os que querem ser santos, heróis, mártires, indivíduos respeitados e admirados por suas virtudes, e talvez menos para os que, como o monge Rabelais, se contentam em ser apenas cumpridores das regras básicas de convívio, a moral pode ser uma cicuta à maneira do drama socrático, para quem a vive concretamente. Colocar constantemente os princípios e os valores morais acima das próprias necessidades de sobrevivência, sacrificar a liberdade, os prazeres e os interesses pessoais pela prevalência dos deveres, do bem e do interesse público, tudo isso pode ser por demais opressivo, desgastante e insalubre, para um indivíduo. Nesse sentido, a sabedoria do nosso sobrinho, que é essencialmente uma técnica de sobrevivência, para não dizer um manual, pode ser assaz tentadora, porém, traz consigo o risco de um alto custo pessoal, se não for praticada com destreza. Ser um vigarista bem-sucedido também requer competência para tal.

Na sua maneira excêntrica de ser, o sobrinho é bastante convincente de que é um indivíduo livre. A ousadia da sua liberdade chega a ser admirável. Entretanto, não podemos nos esquecer de que o sobrinho é, antes de tudo, uma ficção filosófica de Diderot. Na verdade, o que se coloca de fundamental no nosso contexto é se a concepção de liberdade que o sobrinho representa pode ser vivida na prática por qualquer um de nós, seres não fictícios; se, em

termos pragmáticos e utilitários, sua liberdade radical, que parece ser uma liberdade total - a liberdade produzida pela racionalidade imoralista cínica -, funciona de fato, isto é, se ela produz mais benefícios do que danos ao indivíduo que a exerce.

Conclui-se da obra-prima de Diderot que ser livre, como o sobrinho de Rameau, significa viver sem deveres nem obrigações para com ninguém, exceto para com os próprios instintos do indivíduo; é decidir e agir a partir de cálculos egoístas no lugar de escrúpulos, todavia, sem parecer inescrupuloso, e sim honesto, generoso e justo; é ignorar imperativos categóricos e sentimentos de responsabilidade, nas relações pessoais e situações cruciais; é pecar e cometer torpezas sem nenhum remorso; em suma, é deixar de ser o culpado, o abnegado, o oprimido e aflito “espírito de camelo”, e não querer mais chamar de senhor e deus o kantiano, cristão e “grande dragão” do “Tu deves!” de *Assim falou Zaratustra*, de Nietzsche (1999, p. 212). Haveria um ser humano mais livre do que este? Quer dizer então que a imoralidade liberta, que a canalhice emancipa?

Michel Onfray (1999, p. 33), filósofo declaradamente ateu, materialista, hedonista, libertário e cínico autêntico, define esses indivíduos sem escrúpulos, sem superego nem remorsos, como “cínicos vulgares”. Eles existiriam em maioria na espécie humana, espalhados por toda parte. Como expressão máxima desses “cínicos vulgares”, Onfray destaca os senhores mundiais do dinheiro e do poder, ou seja, estes que fizeram, farão e fazem o mundo tal como ele é, ou seja, “[...] sujo e feio, repelente e vil.” (ONFRAY, 1999, p. 33). Esses seres, segundo Onfray (1999, p. 33), seriam os “imoralistas de sempre”.

Onfray (1999, p. 33-34) também inclui na sua categoria de “cínicos vulgares” os indivíduos com os seguintes comportamentos: 1) os que “se superam na arte de renegar seus engajamentos passados”, como os revolucionários de 68 que viraram ideólogos neoliberais, a partir dos anos 90; 2) o “falso libertário”, isto é, aquele que fala de liberdade movido não pelo amor à liberdade, mas pelo ressentimento e pela inveja; 3) os que se dizem céticos e niilistas, que invocam Diógenes como modelo de vida, mas com o único propósito de lucrar com os seus livros sobre “o inconveniente de ter nascido” e a “arte da desesperança”, uma referência aqui quase explícita a Emil Cioran, autor, a propósito, de *Do inconveniente de ser nascido*; e 4) autores que elogiam a liberdade e a autenticidade de Diógenes, os quais escrevem sobre o seu cinismo, todavia, que ambicionam e se sentem orgulhosos de serem

condecorados com medalhas palacianas, como a da Legião da Honra, ao que tudo indica, uma provocação aqui de Onfray ao condecorado André Comte-Sponville, autor, vale lembrar, de *Valor e verdade. Estudos cínicos*.

No fundo, esses são casos que ilustram o que Onfray (1999, p. 34) também chama de “falso cínico”, ou seja, os traidores do “cinismo filosófico”, os deturpadores dos preceitos e da prática da tradição do cinismo de Antístenes e Diógenes, e que, no julgamento de Onfray (1999, p. 34), “[...] ilustram a mais radical das imoralidades.” E, com base na consciência desse inferno imoralista que é o mundo contemporâneo, palco de campos de concentração e bombas atômicas, Onfray (1999, p. 35) pergunta, em tom de conclamação, aos que ele chama de “cínicos autênticos”, dentre os quais o próprio Onfray (1999, p. 34) se inclui: “Onde estão os moralistas deste século XX?”

“Cínicos vulgares” ou “falsos cínicos” e “cínicos autênticos”: curiosamente, tal distinção feita por Onfray, no ensaio “Em face do consenso, a salvação passa pela revolta?”, também encontramos no verbete “Cínica, seita de filósofos antigos”, da *Enciclopédia* de Diderot e D’Alembert, provavelmente escrito pelo próprio Diderot. Nesse verbete (DIDEROT, 1751, p. 599), os termos são “cínicos antigos” e “falsos cínicos”, e a ideia é praticamente a mesma que encontramos em Onfray: “Os falsos cínicos foram uma população de bandidos travestida de filósofos; e os cínicos antigos, pessoas muito honestas que mereciam apenas uma censura que não incorremos comumente: a de terem sido entusiastas da virtude.”

Nessa distinção, tanto no verbete da *Enciclopédia* quanto na formulação de Onfray, o lugar do sobrinho entre os falsos cínicos parece óbvio. O sobrinho é, sem dúvida, o paradigma desse oportunista realista sem utopias, o qual afirma que o mundo “[...] vai bem, pois a multidão está contente com ele.” (DIDEROT, 2006, p. 51).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma liberdade sem restrições, sacrifícios nem custos individuais, portanto, uma liberdade totalmente desvencilhada e emancipada da moral: tal concepção, que entende a liberdade e a moralidade como noções incompatíveis, seduz como prática e arte de viver pelo individualismo hedonista, relativista, egoísta e sem culpa que ela traz em seu bojo, porém, revela-se temerária, quando pensamos nas suas possíveis consequências coletivas. É quando o

iluminismo das boas intenções de Eu tem o seu momento realista e de lucidez, no desenvolvimento do diálogo. Dirigindo-se ao ardiloso argumentador cínico e, ao mesmo tempo, ao leitor embevecido pela retórica imoralista, Eu resiste e insiste no seu moralismo esclarecido, mesmo este abalado pelas críticas devastadoras do seu interlocutor, e o propõe como a aposta mais vantajosa para todos, afinal, embora sejamos indivíduos, o fato é que vivemos em coletividade. E, mesmo que tal moralismo não seja o mais eficiente, do ponto de vista argumentativo, seria o mais razoável, do ponto de vista dos interesses do coletivo, nos quais, vale lembrar, se incluem os interesses dos indivíduos isoladamente.

Nessa direção, em meio aos deboches do palhaço dialético, Eu reitera com vigor e coragem o seu juízo de valor de que o prazer das belas ações é superior ao prazer dos atos vis, bem como sua crença moral de que a honestidade torna as pessoas mais felizes (DIDEROT, 2006, p. 86). Da mesma forma, preconiza que a melhor instrução para a nossa vida prática em sociedade sempre foi e será “[...] o conhecimento dos seus deveres, o amor à virtude, o ódio ao vício.” (DIDEROT, 2006, p. 102). Por fim, Eu conclui sua reflexão nessa conversa sem consenso, ressaltando ao sobrinho, mesmo que inutilmente, a importância do valor do sacrifício para se conter os malefícios coletivos do individualismo indiferente e predatório do imoralismo, já que nem todos nascemos lobos: “As coisas da vida têm um preço, sem dúvida; mas vós ignorais o do sacrifício que vós fazeis para obtê-las. Vós dançais, vós dançastes e vós continuareis a dançar a vil pantomima.” (DIDEROT, 2006, p. 151).

Como bem observa Michel Delon (2006, p. 9), o moralista Eu pensa o particular vinculado e articulado com o geral, o que não encontramos, obviamente, no imoralismo do sobrinho, mas sim em Sócrates e sua cicuta – e de modo radical. Nesse sentido, a posição de Eu é que Sócrates continua sendo um gênio inspirador para os que apostam numa humanidade melhor, portanto, que este muito nos ensinou, ao ter morrido em nome do que Nietzsche, no seu *Crepúsculo dos ídolos* (NIETZSCHE, 2006, p. 22), ao fazer de Sócrates um problema, sintetizou na fórmula “Razão = virtude = felicidade”.

Nem tanto Eu, nem tanto Ele: essa obviedade parece ser a resposta do bom senso, essa entidade filosoficamente vaga, para a nossa pergunta “Como viver?” Que o imoralismo do sobrinho possa ser emancipador e positivo para alguns, a realidade está repleta de casos que nos impedem de dizer o contrário. Contudo, é sempre bom lembrar que, na perspectiva materialista de Diderot,

para viver a sabedoria do sobrinho, para desfrutar da sua concepção de virtude às avessas e dos seus ensinamentos de sobrevivência, em meio a lobos e tigres humanos, é necessário ser ontologicamente como ele, melhor dizendo, é preciso ter um pouco da sua natureza, isto é, da sua constituição orgânica e, sobretudo, afetiva. Caso contrário, não encontrará nesse imoralismo uma sabedoria e sim caos e dissabor. Isso significa que o imoralismo do sobrinho não é para qualquer um, embora a realidade esteja repleta de sobrinhos. A propósito, como escreveu Diderot (1751, p. 599), no verbete “Cínica, seita de filósofos antigos”, acerca das sabedorias antigas, “[...] os homens se faziam acadêmicos, ecléticos, cirenaicos, pirrônicos, céticos; mas era preciso nascer cínico”.

PIVA, P. J. L. Hemlock is for suckers or The seductive freedom of The Rameau’s Nephew. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 301-324, Abr./Jun, 2021.

Abstract: The purpose of this essay is to take some provocations, the lucidity and the deadlocks of the demolishing critical conscience of He, the immoralist and cynical character of the dialogue *Rameau’s Nephew*, of Denis Diderot, highlighting two aspects from his philosophical radicality and, above all, ethical: 1) keeping in mind the current historical context of darkness and moral perplexity in the West, along with He, Rameau’s nephew, inquire once more I, his illuminist interlocutor, i.e., pretentiously enlightened and full of moral convictions and philosophical certainties, if it was worthwhile for Socrates, an important reference for the thought of the Lights when it concerns to the moral question, to have chosen his noble principles, even at the cost of hemlock, instead of the prejudices of life as it is, or rather, if the wise celebrated Greek had any benefit by having opted for ethics and knowledge, and not by indifference and ignorance, in a world increasingly determined by blind appetites to truth and virtue; 2) thinking about the nephew’s nihilist posture not only as a wisdom, as an art of living, as a survival technique in hyperindividualistic times, but also as a freedom paradigm despite of its practical consequences.

Keywords: Cynicism. Enlightenment. Immoralism. Freedom. Wisdom.

REFERÊNCIAS

DELON, Michel. Préface. In: DIDEROT, D. **Le neveu de Rameau**. Édition de Michel Delon. Paris: Gallimard, 2006.

DIDEROT, Denis. Cynique, secte de philosophes anciens. In: D’ALEMBERT, Jean le Rond; DIDEROT, Denis. **L’Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers**. Tome 4, 1. éd., Paris, 1751. Disponível em: <https://fr.wikisource.org/>

wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/CYNIQUE. Acesso em: 12 set. 2020.

DIDEROT, Denis. **Le neveu de Rameau**. Édition de Jacques et Anne-Marie Chouillet. Paris: Le livre de poche, 1984.

DIDEROT, Denis. **Le neveu de Rameau**. Édition de Michel Delon. Paris: Gallimard, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zaratustra. *In: Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ONFRAY, Michel. Em face do consenso, a salvação passa pela revolta? *In: LE NOUVEL OBSERVATEUR. Café Philo: as grandes indagações da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

PIVA, Paulo J. L. **O ateu virtuoso: materialismo e moral em Diderot**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Belém-PA: Ed. UFPA, 2015.

RODRIGUES, Nelson. **Otto Lara Resende ou Bonitinha, mas ordinária**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

ROMANO, Roberto. **Silêncio e ruído: a sátira em Denis Diderot**. Campinas-SP: Ed. Unicamp, 1996.

ROMANO, Roberto. Diderot nas vielas das Luzes ou O sobrinho de Rameau. *In: DIDEROT, D. Obras III - O sobrinho de Rameau*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

TORRES FILHO, Rubens R. À sombra do iluminismo. *In: TORRES FILHO, Rubens R. Ensaios de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

Recebido: 15/4/2019

Aceito: 11/9/2020

NONCONCEPTUALISM AND CONTENT INDEPENDENCE

Sebastián Sanhueza Rodríguez¹

Abstract: State Nonconceptualism is the view that perceptual states (not perceptual content) are different in kind from cognitive states (not cognitive content), insofar as a subject could be in perceptual states even if she lacked the concepts necessary to describe those states. Although this position has recently met serious criticism, this piece aims to argue on its behalf. A point I specifically want to highlight is that, thanks to State Nonconceptualism, it is possible to characterize perceptual experiences as nonconceptual or concept-independent without relying on the notion of perceptual content – a feature I term here the content independence of State Nonconceptualism. I think one should welcome this result: for, although a nonconceptualist characterization of perceptual experience is quite plausible, nonrepresentationalist approaches to perception have persuasively challenged the thought that perceptual experiences have representational content. This brief piece is divided into three parts: (i) I introduce two versions of Perceptual Nonconceptualism, namely, Content and State Nonconceptualism; (ii) I go on to stress State Nonconceptualism's content independence; and (iii), I briefly address three prominent objections against the state nonconceptualist.

Keywords: Nonconceptualism. Perceptual Content. Nonrepresentationalism

INTRODUCTION

Perceptual Nonconceptualism is often understood as the claim that perceptual experiences have contents different in kind from those of cognitive states, such as beliefs and judgements: in particular, *perceptual content* is *nonconceptual*. It has recently been argued, however, that there is an alternative way of understanding the nonconceptualist stance: according to this view,

¹ Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Concepción, Concepción– Chile.

 <https://orcid.org/0000-0001-7535-3482>. E-mail: ssanhue@gmail.com.

Lecturer at the Faculty of Religious and Philosophical Sciences & The Neuropsychology and Cognitive Neurosciences Research Center, Catholic University of Maule.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.22.p325>



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

perceptual states (as opposed to perceptual content) are different in kind from cognitive states (as opposed to cognitive content) insofar as a subject could be in perceptual states even if she lacked the concepts necessary to describe those states (HECK JUNIOR, 2000; SPEAKS, 2005; CROWTHER, 2006; DUHAU, 2014). This proposal, increasingly known as State (as opposed to Content) Nonconceptualism, has been attacked by José Luis Bermúdez and Josefa Toribio, both being more sympathetic towards Content Nonconceptualism (BERMÚDEZ, 2007; TORIBIO, 2008; BERMÚDEZ AND CAHEN, 2015). In this brief piece, I aim to show that the relevant view is not as implausible as those writers depict it. I do so by pursuing a twofold strategy. First, I highlight a fairly underappreciated virtue of State Nonconceptualism, namely, that it formulates the core nonconceptualist thought—viz. that a distinctive feature of perceptual experiences is that they are nonconceptual—without relying on the notion of perceptual content. In principle, one could espouse the nonconceptualist distinction between experience and belief without settling down for one specific account of perceptual, nonconceptual content; or, most importantly, without endorsing a representationalist (that is, a content-based) view of perceptual experiences. Hardcore perceptual representationalists aside, we should welcome this result: if Nonconceptualism is conceived as a claim about the conditions under which a subject could instantiate perceptual states—a minimal claim which is in principle wholly *non-committal about perceptual content*—then discussions concerning that position and its main rival, Conceptualism, could be framed independently of the controversial question whether perceptual experiences have representational content. Secondly, I address some of the most prominent objections weighed against State Nonconceptualism: although I do not claim that they are definitely mistaken, I suggest that, as they stand, they are far from persuasive.

I divide this piece into three parts: first, I introduce State Nonconceptualism; secondly, I go on to stress State Nonconceptualism's content independence; and finally, I address three recent objections against the present view.

1 INTRODUCING STATE NONCONCEPTUALISM

Perceptual Nonconceptualism builds on a fairly straightforward thought: unlike beliefs and judgements, the perceptual experiences that a

subject could have at a time do not depend on what conceptual repertoire she has at that time. The community between cognitively developed and undeveloped creatures as subjects of experiences supports that claim: even if babies and other primitive organisms lack the sort of conceptual repertoire (and hence, the beliefs and judgements) that a fully developed human creature has, it is in principle reasonable to ascribe perceptual experiences to all of them. In other words, perceptual phenomena do not seem to depend on concepts in the same way beliefs and judgements do.

The previous thought has been developed in two different ways. In this piece, I shall borrow Josefa Toribio's formulations of Content Nonconceptualism (CNC) and State Nonconceptualism (SNC) (TORIBIO, 2008, p. 354):

CNC: For any perceptual experience E with content C , C is nonconceptual iff C is essentially different in kind to the content of beliefs.

SNC: For any perceptual experience E with content C , any subject S , and any time t , E is nonconceptual iff it is not the case that in order for S to undergo E , S must possess at t the concepts that a correct characterization of C would involve.²

According to CNC, perceptual experiences have a particular monadic property, viz. nonconceptual content. This is the claim that Gareth Evans apparently endorsed (EVANS, 1982) and that has dominated discussions on Perceptual Nonconceptualism ever since. As it is well known by now, the nonconceptualist faces two notable challenges. First, she has to specify the sense in which perceptual experiences have *content*. Secondly, she has to specify the sense in which perceptual content may be characterized as *nonconceptual*, a task which is complicated by the fact that the nonconceptual is a contrastive notion which depends on a previous understanding of what it is to be conceptual.

SNC is, in turn, a relative newcomer in the philosophical scene. According to this view, the instantiation of cognitive states like beliefs and judgements depends on the thinker's grasp of the concepts *constituting* the

² For other formulations of CNC and SNC, cf. SPEAKS (2005, p. 360); BERMÚDEZ (2007, p. 60); CROWTHER (2006, p. 252).

contents of those states. Beliefs and judgements are thus constrained by a conceptual requirement. According to this view, perceptual experiences are not subject to that requirement: a subject could instantiate perceptual states even if she lacked the concepts required to provide a correct characterization of those experiences. It is a good question what kind of concept-independence is at stake here. Informational? Causal? Constitutive? All of them? Since I aim to outline SNC as a general blueprint for more specific accounts, I shall remain noncommittal about this point. Although I would personally build a constitutive understanding of concept-independence into SNC, the key point is that your preferred flavour of independence should match the specific sense of concept-dependence relevant to beliefs (among other cognitive propositional attitudes) that you choose. For the time being, the general thought I am most concerned with is that SNC is not a thesis about the content of perceptual experiences, but one about the relationship between the subject and the content of those experiences. I shall expand on this point in the next section.

It is worth stress noting that the previous depictions of CNC and SNC, as formulated here, does not provide a definition of nonconcept-independence. For example, content; it only states what it is for perceptual experiences to be nonconceptual, however the nonconceptual be exactly understood. In this piece, I haveam not interested on the questionexplored whether nonconceptual content should be understood in terms of scenarios (PEACOCKE, 1992), sets of possible worlds (STALNAKER, 1984), or Russellian propositions (TYE, 1995). And while both views eventually have to take a stance on this question, I remain neutral as to how concept-independence content should be understood at least for two reasons. First, as already mentioned, I wish to provide as flexible a formulation of SNC as possible. And second, the difference between the two varieties of nonconceptualism I am interested in turns on how they handle the notions of content rather than that of concept. Likewise, it is worth noting that, at the present level of generality, no specific account of concepts is yet endorsed. That said, it is important to stipulate that it cannot be too liberal: were concepts to be defined in terms of, say, sensorimotor or discriminatory skills (ARMSTRONG,1968; Noë 2012), they could be ascribed to the kinds of organisms—e.g. babies, among other non-human creatures—that partially motivate the claim that experience is concept-independence.

2 THE CONTENT INDEPENDENCE OF STATE NONCONCEPTUALISM

A relatively underappreciated feature of State Nonconceptualism is that it detaches the main nonconceptualist claim about perception and cognition from claims about perceptual content. This is, I suspect, a significant point. Since its inception in the philosophical literature (that is, at least since Dretske 1981 and Evans 1982), Perceptual Nonconceptualism has developed in the context of discussions about the content of perceptual experiences. This historical contingency may naturally suggest that the nonconceptualist position can only be fleshed out along the lines of CNC—that is, in terms of a claim about perceptual content. If SNC is a coherent option, however, a characterization of perceptual experiences as nonconceptual would not necessarily presuppose that perceptual experiences have representational contents, let alone any specific form of nonconceptual content. One could express this point saying that Nonconceptualism is independent from claims about perceptual content (for short, content independent) or neutral about perceptual content (for short, content neutral). In this section, I aim to do three things: first, to bring out the content independence of SNC; secondly, to stress how that feature shapes our understanding of SNC; and thirdly, slightly to reformulate SNC so as to reflect that feature.

To begin with, then, let me expand on SNC's content independence. This feature seems to be one of the position's main motivations. Listing some of the reasons in favour of SNC, Bermúdez and Arnon Cahen remark that this view

[...] allows for a meaningful debate about Nonconceptualism even if one holds that all content is nonconceptual. Stalnaker (1984, 1998), for example, argues that all content should be understood in terms of sets of possible worlds. If that is the case, then the difference between the propositional attitudes and perception should be elucidated in terms extrinsic to the type of content involved in these states (BERMÚDEZ; CAHEN 2015: section 3).

Even if perceptual contents are by definition nonconceptual, SNC is intended to allow for a meaningful distinction between perceptual experiences and beliefs in terms of concept-independence and concept-dependence. *Mutatis mutandis*, I think one could also claim that SNC makes sense of the nonconceptualist distinction between perceptual experiences and beliefs even if perceptual content is by definition characterized as conceptual. That said,

the main claim of this section is that the relevant position could be taken even further: specifically, SNC could make sense of the nonconceptualist distinction between perception and cognition without even assuming whether perceptual experiences have representational content.

The importance of SNC's content independence is best appreciated in the light of what may be called Perceptual Nonrepresentationalism. Discussions concerning Perceptual Nonconceptualism developed under the general assumption that perceptual experiences are representational or have content. This assumption was even shared by the nonconceptualist's main rival, a conceptualist view according to which perceptual experiences are concept-dependent in a sense germane to that in which cognitive states or events are concept-dependent (McDOWELL, 1994; CHUARD, 2007). Following Bill Brewer, I shall understand here the representationalist view as a combination of two main claims: (i) that perceptual experiences should be fundamentally characterized in terms of their representational content, that is, in terms of how things are represented in experience to the subject; and (ii), that such a representational content could not be further analysed in terms of a more primitive relation of acquaintance between the subject of experiences and the objects of perception (BREWER, 2011: ch. 4). A nonrepresentationalist stance, by contrast, crucially rejects (ii): that is, it asserts that perceptual experience can and should be ultimately analysed in terms of an acquaintance- or awareness-relation between subject and object. In fact, Nonrepresentationalism is more accurately conceived not as a homogeneous line of thought, but as a family of different positions that share a rejection of a representational framework as the fundamental model for describing perceptual experiences.³ For present purposes, the relevance of Nonrepresentationalism is that, if the latter view is ultimately correct (a point on which I remain neutral here), the nonconceptualist distinction between experience and belief could not be drawn in terms of CNC: whereas CNC aims to provide a fundamental distinction between experience and belief, Nonrepresentationalism (per the rejection of (ii)) entails that such a distinction do not reach the fundamental difference between these psychological categories.

On the basis of the previous predicament, SNC has an obvious virtue over CNC: since it concerns states rather than contents, it could capture a fundamental distinction between perception and belief even on the face

³ To compare different nonrepresentationalist views, cf. CAMPBELL (2002, 2009); FISH (2009); BREWER (2011).

of Nonrepresentationalism. Whether perceptual experiences should be analysed in representational or relational terms, one could still characterize perceptual attitudes as concept-independent. Of course, by relying on the state nonconceptualist proposal, one still has to specify, first, a suitable notion of content for cognitive phenomena, and secondly, a notion of concept in relation to which perceptual phenomena could be characterized as concept-independent. But I take it that both representationalists and nonrepresentationalists concede that these tasks can and should be addressed. Thus, an important virtue of SNC is that it makes sense of a distinction driving good part of the philosophical discussion on perception during the last thirty years, and it does so independently of the controversial representationalist framework.

To appreciate the implications of SNC's content independence, it is worth examining what bearing that feature has on (a) how this nonconceptualist position is currently construed and (b) how it is related to CNC. To begin with, there are at least two respects in which SNC's formulation seems to depend on the notion of perceptual content. (1) Since SNC is often presented as a claim about the relationship between the subject and the content of perceptual experiences, the notion of perceptual content apparently enters into its characterization: the state nonconceptualist takes a stance (however implicit it may be) in favour of a representationalist model of perceptual experience. As previously mentioned, however, this assumption is not regarded as entirely innocent nowadays. (2) Since SNC distinguishes perceptual experiences from beliefs in terms of the relevant states, it is often assumed that both psychological categories have the same kind of content – an assumption I shall term the *Same Content Thesis*. To take just one example, Bermúdez (2007, p. 66) claims: “[a]ccording to the state view, [...] there is only one type of content. Perceptual experiences and propositional attitudes have contents of the same type.” (HECK JUNIOR, 2000, p. 485; TORIBIO, 2008, p. 354-355; DUHAU, 2014). Even though most writers tend to assume that SNC is saddled with the Same Content Thesis, I think we should be more cautious: by endorsing that thesis, the state nonconceptualist would renounce to a content independent way of setting experiences apart from beliefs; as part of a fundamental description of perceptual phenomena, she would presuppose that perceptual experiences have representational content and, more specifically, that perceptual content is of the same kind as doxastic content. To respect the feature of content independence, I think SNC should

not refer to perceptual experiences' possession of content, let alone to a specification of what kind of content perceptual experiences have.

Turning to (b) now, the feature of content independence should also shape the way in which the relationship between CNC and SNC is understood. To flesh out the logical distinction between CNC and SNC, Thomas Crowther attempted coherently to combine CNC with a conceptualist stance about perceptual states (that is, with what might be called State Conceptualism) and SNC with a conceptualist stance about perceptual content or Content Conceptualism (CROWTHER, 2006). In reply, Toribio tried to show that SNC actually entails CNC, and hence, that the former does not constitute a legitimate philosophical position over and above the latter (TORIBIO, 2008). This line of attack, however, is misplaced at least for two reasons. First, Crowther only needs to show that there is a conceptual distinction between content and attitude at the level of perceptual phenomena: in other words, all he has to do is to show that CNC is not a definition of SNC. Beyond this point, I suspect the state nonconceptualist could perfectly concede that SNC and CNC are not mutually exclusive (which Crowther takes for granted) or that SNC entails CNC (which, although Crowther himself does not assert, neither does he deny by principle). Secondly, the state nonconceptualist could take the distinction between SNC and CNC further by endorsing SNC and Perceptual Nonrepresentationalism. Indeed, the logical entailment pointed out by Toribio necessarily breaks down when one characterizes perceptual experiences as concept-independent and, at the same time, refuses to analyse experiences in representational terms. As far as I can see, there is no obvious contradiction between Nonconceptualism and Nonrepresentationalism: if this view is coherent, Toribio's line of attack would definitively fail.

The main claim of this section is then that, to exploit its full potential *vis-à-vis* CNC, SNC should highlight the feature of content independence. That is, when Nonconceptualism is understood as a claim about perceptual and doxastic states, one could differentiate perceptual experiences from cognitive states in a way that remains neutral about the question whether experiences have representational content. As I pointed out a bit earlier, this neutrality about perceptual content constitutes a key virtue of SNC over CNC: by remaining non-committal about perceptual content, the nonconceptualist could use the notion of concept-independence to latch onto a distinctive trait of perceptual experience, no matter what conception of perceptual experience

one imported into this discussion.⁴ I thus think that a minimal formulation of the state nonconceptualist view should hold on to content independence – that is, it has to remain neutral as to how the relevant perceiver relates to perceptual content or as to whether perceptual experiences have content at all: that way, it would be a legitimate view even if one, say, rejects that perceptual experiences have content or stipulates that perceptual content is conceptual.

In view of the foregoing remarks, SNC could be slightly rephrased as follows:

*SNC**: For any perceptual experience *E*, any subject *S*, and any time *t*, *E* is nonconceptual, iff it is not the case that in order for *S* to undergo *E*, *S* must possess at *t* any particular concept.

As far as I can see, this formulation remains loyal to the spirit of SNC. Like SNC, it concerns perceptual attitudes, not perceptual contents. Unlike SNC, *SNC** does not pick up on the sub-set of concepts one would use to specify the content of perceptual experiences; it simply stipulates that an organism could have perceptual experiences even if she lacked any particular sub-set of concepts or conceptual capacities. Hence, *SNC** remains neutral about perceptual content. This reformulation is not aimed to compete against or supersede SNC: all it aims to do is to highlight an otherwise underappreciated feature of SNC, namely, its content independence.⁵

3 OBJECTIONS AGAINST STATE NONCONCEPTUALISM

I conclude this piece by briefly addressing three prominent objections against SNC.

⁴ One caveat. As understood here, SNC is not simply a reformulation of what is known as the Autonomy Thesis, that is, the thesis according to which there could be subjects of experience lacking any repertoire of concepts (PEACOCKE, 1994; BERMÚDEZ, 1994). Like CNC, SNC could make do with or without that thesis. What SNC primarily asserts is that the existence of perceptual states need not depend on the possession of one or another set of concepts. This view can be endorsed even if one grants that, as a matter of fact, most perceiving creatures incorporate certain conceptual capacities. Thanks to an anonymous referee for asking me to clarify this point.

⁵ Duhau (2014) develops an alternative way of defending State Nonconceptualism: after granting that the Same Content Thesis is part of SNC, she seeks to defuse the tension between CNC and SNC by showing that both positions rest on different notions of content. I naturally avoid this path, as it obscures the content independence of SNC by stipulating different notions of content: this, I think, unnecessarily complicates our understanding of the relationship between CNC and SNC.

First Objection: Implausible Perceptual Content. SNC is apparently committed to an implausible notion of perceptual content. As previously mentioned, Bermúdez takes SNC to incorporate what I called the Same Content Thesis, that is, the thought that perceptual experiences and cognitive states like beliefs have the same kind of content. As such, he thinks that the state nonconceptualist is forced to model perceptual content in the image of doxastic content, and this is admittedly problematic. For, if perceptual content is conceived in terms germane to doxastic content, e.g. Fregean modes of presentations or sets of possible worlds, it will be at least mysterious how a perceiver's relation to those abstract entities will account for the way that things appear (e.g. look, smell, taste, etc.) to the perceiver (BERMÚDEZ, 2007, p. 67). Toribio presses a structurally similar line of thought: in her case, the main point is that it is extremely difficult to see how perceptual content, when conceived as sets of possible worlds or as Russellian propositions (that is, complexes of worldly objects and properties), could account for the fine-grained way in which perceptual experiences can be individuated (TORIBIO, 2008, p. 356ff.).

Reply: Reject Same Content Thesis. One way of addressing this objection consists in showing that the accounts of perceptual content that Bermúdez and Toribio dismiss could actually be articulated in plausible ways. This is a task that remains pending here. A simpler solution, I think, is to reject that the state nonconceptualist should be committed to the Same Content Thesis. SNC does not have to incorporate the assumption on which Bermúdez's or Toribio's attacks rest, namely, that perceptual experiences should have the same content as beliefs and judgements; hence, it is not forced to shape perceptual content in the same way it understands cognitive content.

Second Objection: Avoiding Explanatory Circularity. The notion of perceptual content is necessary for understanding a key motivation behind a nonconceptualist position, namely, the possibility of providing a non-circular account of observational concepts. As Bermúdez says, one way of accounting for what it is to possess observational concepts consists in invoking a subject's capacities to discriminate objects and properties of the distal environment; but unless this explanation be circular, such capacities of perceptual discrimination cannot rely on the concepts they try to explain – hence the point of conceiving such capacities in nonconceptual terms (BERMÚDEZ 2007, p. 67-68). But Bermúdez goes on to press the following challenge:

[...] what explains those discriminative abilities? Plainly, the perceptual discriminations that a subject can make are a function of how things look to her—that is, they are a function of what she perceives, or, in the terms we have been using, of the content of her perception. But it is hard to see where these explanations are going to bottom out on the state view (BERMÚDEZ, 2007, p. 68).

Reply: the Primitive Status of Perceptual Discrimination. It is true that SNC should eventually address the question how perceptual states relate to discriminatory behaviour; but since this essay does not pretend to offer a full-fledged defence of that view, I do not pursue it here. What I want to do here is to point out that Bermúdez’s objection is inconclusive. He claims that a perceiver’s discriminatory behaviour is a function of the way things appear to a subject, that is, of the content of her perceptual experiences. But this claim is not obviously correct. There are two other ways in which one could relate a perceiver’s discriminatory behaviour and the way things appear to her: (i) one could reverse Bermúdez’s claim and argue that how things look to a subject is a function of what that subject can perceptually discriminate; or (ii) one could collapse both notions, so as to claim that how things appear to a subject amounts to nothing over and above what she can perceptually discriminate – a stance I find intuitively more plausible than the other two alternatives.⁶ Whether she endorses (i) or (ii), the state nonconceptualist could thereby invoke capacities of perceptual discrimination without invoking perceptual content as a more fundamental explanatory notion. Indeed, one will have to say something like that if one rejects the whole representationalist framework. Hence, Bermúdez’s objection rests on the fragile premise that his assumption (that is, what a perceiver can perceptually discriminate is a function of what contents she perceptually represents) is a better option than (i) or (ii). Although the state nonconceptualist has to take a stance on this point, it is unclear that her story about the link between perceptual states and perceptual discrimination has to rely on the notion of perceptual content.

⁶ To take just one example, George Pitcher contends that “[...] the way things look to a perceiver is a matter of the ways he is disposed to act towards them as the result of using her eyes in the standard visual way—t put it much too crudely.” (PITCHER, 1971, p. 167) (Pis is another way of saying that how things look to a perceiver is a function of how that perceiver is disposed to behave—here perceptual discrimination is taken to be a form of behaviour. This claim is germane to the (controversial but, in my view, not implausible) dispositional views of perception endorsed by Pitcher and David Armstrong (1968, specially chs. 10 and 11).

Third Objection: Unmotivated View. State Nonconceptualism is unmotivated. According to Bermúdez, “[...] the state view proposes a principled distinction between concept-dependent state-types and concept-independent state-types. Plainly, proponents of the distinction owe us an account of where it comes from. Why is it the case that beliefs do, while perceptions do not, respect the conceptual constraint?” (BERMÚDEZ, 2007, p. 68) Likewise, Toribio presses that “[...] the real question is why believing, but not perceiving, is thus constrained by concept possession.” (TORIBIO, 2008, p. 357) The general worry may be put as follows: claiming that perceptual experiences are concept-independent, and beliefs, concept-dependent, only solves the question *how* perceptual experiences are distinctively different from beliefs and judgements; but the state nonconceptualist has not yet addressed the question *why* perceptual experiences are concept-independent.

Reply: ‘Tu Quoque’ & Functional Role of Perception. In principle, one could argue that CNC faces exactly the same why-question, whereby SNC would not be on a worse starting point. But one could also develop a more constructive line of thought: it is unclear to me why a functional characterization of perceptual experience and belief would fail addressing the previous question. Unlike cognitive events and states, perceptual phenomena could be functionally characterized as informational transactions by means of which perceivers relate to their surroundings. As graphically put by David Armstrong,

[...] the organism can take account of the environment only if the environment affects the organism: affecting it in different ways for different states of the environment. These affections are perceptions. So the fact that perceptions of the environment are brought into being by that environment pertains to the deepest essence of perception (ARMSTRONG, 1968, p. 255).

Functionally conceived, perceptual phenomena concern the ways in which perceiving organisms are affected by their surroundings. That being the case, one could extract the following line of reply to the question why perceptual states need not be concept-dependent: these states may, but need not be concept-dependent *because* they are primarily or derivatively constituted by informational interactions between the perceiver and her surroundings; on the other hand, since cognitive phenomena (e.g. believing or judging) are not characterized in terms of the same kind of informational transactions,

something other than the world has to take its place in the constitution and individuation of these states or events – at this point, it seems reasonable to think that what a subject believes or judges constitutively depends on what concepts she has. In short: while the constitution of perceptual experiences relies on worldly items – that is, insofar as perceptual experiences result from a subject's sensory organs being affected by the world – the constitution of beliefs and judgements relies on concepts and propositions. This does not rule out that some perceptual experiences could be concept-dependent or that some cognitive states (e.g. demonstrative thoughts) could be object-dependent, but it shows why perceptual experiences need not be concept-dependent. Concepts do for cognitive states what the world does for perceptual experiences. Although this picture is no doubt sketchy as it stands, I think it is fairly intuitive.

This essay has thus not aimed to provide a full defence of State Nonconceptualism, but only to explain how it should be formulated. This seems a crucial preliminary step in the debate concerning two conceptions of Nonconceptualism.

RODRÍGUEZ, S. S. No-conceptualismo e independência de conteúdo. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 325-340, Abr./Jun, 2021.

Resumen: El No-Conceptualismo de Estados es la posición según la cual estados (no contenidos) perceptivos son diferentes en especie respecto a estados (no contenidos) cognitivos, en la medida en que un sujeto podría instanciar ciertos estados perceptivos aun si careciera de los conceptos necesarios para describir dichos estados. Aunque esta posición ha sido objeto de críticas recientemente, este artículo argumenta a favor de ella. Un punto que quiero especialmente poner de relieve es que, gracias al No-Conceptualismo de Estados, es posible caracterizar nuestras experiencias perceptivas como no-conceptuales o conceptualmente independientes sin depender de la noción de contenido perceptivo – un atributo que denomino aquí la independencia de contenido del No-Conceptualismo de Estados. Creo que este resultado es bienvenido, ya que, mientras que una caracterización no-conceptualista de las experiencias perceptivas es bastante plausible, enfoques no-representacionistas de la percepción han persuasivamente cuestionado la idea de que las experiencias perceptivas tengan contenido representacional. Este breve ensayo se divide en tres partes: (i) introduzco dos versiones del No-Conceptualismo Perceptivo, a saber, el No-Conceptualismo de Contenidos y el de Estados; (ii) pongo de relieve la independencia de contenido del No-Conceptualismo de Estados; y (iii), brevemente me encargo de tres objeciones en contra del no-conceptualista de estados.

Palabras Claves: No-Conceptualismo. Contenido Perceptivo. No-Representacionismo.

REFERENCES

- ARMSTRONG, David Malet. **A Materialist Theory of the Mind**. London: Routledge, 1968.
- BERMÚDEZ, José Luis. Peacocke's Argument against the Autonomy of Nonconceptual Representational Content. **Mind & Language**, v. 9, 1994, p. 402-418.
- BERMÚDEZ, José Luis. What Is at Stake in the Debate on Nonconceptual Content? **Philosophical Perspectives**, v. 21, 2007, p. 55-72.
- BERMÚDEZ, José Luis; ARNON, Cahen. Nonconceptual Mental Content. *In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall, 2015.
- BREWER, Bill. **Perception and Its Objects**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- CAMPBELL, John. **Reference and Consciousness**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- CAMPBELL, John. Consciousness and Reference. *In: McLAUGHLIN, Brian; BECKERMANN, Ansgar (ed.). The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 648-662.
- CHUARD, P. The Riches of Experience. **Journal of Consciousness Studies**, v. 14, p. 20-42, 2007.
- CROWTHER, T M. Two Conceptions of Conceptualism and Nonconceptualism. **Erkenntnis**, v. 65, n. 2, 2006, p. 245-76.
- DRETSKE, Fred. **Knowledge and the Flow of Information**. Cambridge, MA: The MIT Press, 1981.
- DUHAU, Laura. Perceptual Nonconceptualism: Disentangling the Debate between Content and State Nonconceptualism. **European Journal of Philosophy**, v. 22, 2014, p. 358-370.
- EVANS, Gareth. **The Varieties of Reference**. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- FISH, William. **Perception, Hallucination, and Illusion**. Philosophy of Mind Series. New York: Oxford University Press, 2009.
- HECK JUNIOR, Richard G. Nonconceptual Content and the 'Space of Reasons.' **The Philosophical Review**, v. 109, n. 4, 2000, p. 483-523.
- MCDOWELL, John. **Mind and World**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- NOË, Alva. **Varieties of Presence**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- PEACOCKE, ChristopheR. **A Study of Concepts**. Cambridge, MA: The MIT Press, 1992.

PEACOCKE, Christopher. Nonconceptual Content: Kinds, Rationales and Relations. **Mind and Language**, v. 9, 1994, p. 419-429.

PITCHER, George. **A Theory of Perception**. Princeton: Princeton University Press, 1971.

SPEAKS, J. Is There a Problem about Nonconceptual Content? **The Philosophical Review**, v. 114, n. 3, 2005, p. 359-398.

STALNAKER, Robert. **Inquiry**. Cambridge, MA: The MIT Press, 1984.

STALNAKER, Robert. What Might Nonconceptual Content Be? **Philosophical Issues**, v. 9, 1998, p. 339-352.

TORIBIO, Josefa. State versus Content: The Unfair Trial of Perceptual Nonconceptualism. **Erkenntnis**, v. 69, 2008, p. 351-361.

TYE, Michael. **Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind**. Cambridge, MA: The MIT Press, 1995.

Recebido: 13/3/2019

Accito: 30/6/2020

COMENTÁRIO A
“NONCONCEPTUALISM AND CONTENT INDEPENDENCE”:
EMBRACE MESSINESS IN PERCEPTUAL STUDIES

*Eros Moreira de Carvalho*¹

Referência do texto comentado: RODRÍGUEZ, Sebastián Sanhueza. Nonconceptualism and content independence. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 44, n. 2, 2021, p. 325–340.

In his paper, “Nonconceptualism and content independence”, Sebastián Sanhueza Rodríguez sustains that the state nonconceptualism (SNC) is (1) independent from the content nonconceptualism (CNC), (2) compatible with nonrepresentationalist accounts of perceptual experience and (3) better situated to ground and explain the distinction between perceptual and thought. I wholly agree with (1) and even pursued it in my PhD dissertation (CARVALHO, 2007, Chapter 4) as well as (1) and (2) in a later paper (CARVALHO, 2016). Rodríguez did a very good job in the way he articulated and put forward (SNC). His final definition of (SNC) is perspicuous:

SNC*: For any perceptual experience E, any subject S, and any time t, E is nonconceptual, iff it is not the case that in order for S to undergo E, S must possess at t any particular concept (RODRÍGUEZ, 2021, p. 333).

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

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.23.p341>



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

This definition has the advantage of making it clear the independence of (SNC*)² from the content thesis, the claim that perceptual experience has a content. “E”, in this definition, refers to a type of experience, whether it has a content or not. Thus, (SNC*) is compatible with nonrepresentationalist views of perceptual experience.

However, this definition may be too strong. Rodríguez (2021) stays neutral as to what kind of concept-independence is relevant for (SNC*). One may think of at least three relevant kinds of dependence relation: causal, informational and constitutive. For instance, it may well be the case that the acquisition of a conceptual ability is an enabling condition for acquiring or exercising a particular discriminatory skill, without, however, being the case that this conceptual ability is constitutive or that it provides information for any experience that results from that skill. This case would not be taken as nonconceptual by (SNC*) because possession of a concept alone does not discriminate between causal, informational or constitutive dependence. For many debates in epistemology and in philosophy of mind, it matters what kind of concept-independence is at issue. A foundationalist may not be bothered that a concept is an enabling condition for a type of experience E provided that it is not constitutive of that experience. A cognitivist may not acknowledge any relevant cognitive penetration on perception if perception is not informationally dependent on higher cognition. We need to keep an eye on these discussions if we want a relevant formulation of (SNC). In the end, it may be better to drop the talk about possession of concepts in favor of a more precise relation of dependence or acknowledge that there may be different but equally relevant types of (SNC).

Rodríguez acknowledges that (SNC*), in order to be applied, requires also a suitable view of concepts:

[...] one still has to specify, first, a suitable notion of content for cognitive phenomena, and secondly, a notion of concept in relation to which perceptual phenomena could be characterized as concept-independent. But I take it that both representationalists and nonrepresentationalists concede that these tasks can and should be addressed (RODRÍGUEZ, 2021, p. 330).

However, I do not see that the question about what a concept is can be indefinitely postponed by anyone interested in this debate, especially because

² “(SNC*)” refers to Rodríguez’s definition, “(SNC)” to any formulation of state nonconceptualism.

it is central for the very distinction between perception and thought. This distinction might even collapse depending on what concepts are taken to be. I mean, I don't think that someone who advances a (SNC) position may at the same time stay reasonably unconcerned as to what concepts are. Consider for instance Alva Noë's view on this issue. In *Action in Perception* (2004), Noë claims that perception is both conceptual and a matter of possessing the appropriate sensorimotor skills. This is possible because he takes sensorimotor skills as concepts: "[...] some practical skills—some sensorimotor skills—are simple concepts, or so I propose." (NOË, 2004, p. 199). For instance, I may have a simple concept of displacement if I am able to make compensatory adjustments of my eyes, head and body to keep a moving object in the center of my visual field. A consequence of this view is that the distinction between perception and thought is blurred (NOË, 2012, p. 25). Accordingly, if it is said that I can think about the sofa in my living room because I am able to go to the living room and track changes in the sofa—I would notice if something were placed on it or if something happened to it—, then how different this thought capacity would be from the ability to perceive the sofa? Not so much (NOË, 2012, p. 22). Of course, Noë may face a lot of trouble in explaining language and reasoning since sensorimotor skills do not seem to fulfill two characteristics apparently essential to those two phenomena: compositionality and sistematicity (CARVALHO, 2016, p. 560). I will not pursue this path here. My point is that if the (SNC) vs. state conceptualism (SC) distinction is supposed to help to clarify the distinction between perception and thought, as Rodríguez (2021) seems to argue, then this is not something the former distinction can do alone. For the desired result, the (SNC) vs. (SC) distinction should be worked out in tandem with a proper view of concepts. Clearly, this is not the case for Noë, he doesn't expect these distinctions map onto each other. He can keep the (SNC) vs. (SC) distinction and even (SNC*), and then move to (SC*), the denial of (SNC*), as I think he should (CARVALHO, 2016, p. 562)³. Doesn't this mean in the end that (SNC*) and (SC*) are neutral as to what concepts are? Again, it all depends on how one puts all these things to work together. It's possible to stick with (SNC*) irrespective of how one conceives concepts, but then the (SNC*) vs. (SC*) distinction may turn out useless to clarify the distinction between perception and thought.

I'm in much agreement with Sebastián Rodríguez and pretty much appreciated his paper, but I have the impression that we part ways

³ He seems to be committed to content conceptualism in *Action in Perception*, but later (NOË, 2012), when he is more clear about the rejection of representationalism, (SC*) captures better his position.

methodologically. He seems to have a more analytical approach, assuming maybe that the task of defining (SNC) may be approached independently of other issues in philosophy of mind and epistemology, whereas I think that these issues are deeply entangled, and we need a more organic approach to pursue them. If a definition of (SNC) is good or not depends on a lot of other issues, such as what a concept is, how perception is distinct from thought, whether perception and thought share the same kind of content and so on. There is no escape from this whole messiness.

REFERENCES

- CARVALHO, E. M. **Em defesa da justificação perceptiva:** desmitificando o Mito do Dado. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2007.
- CARVALHO, E. M. An actionist approach to the justificational role of perceptual experience. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 72, n. 2-3, 2016, p. 545-572.
- NOË, A. **Action in Perception**. Cambridge, MA: The MIT Press, 2004.
- NOË, A. **Varities of Presence**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- RODRÍGUEZ, S. S. Nonconceptualism and content independence. **Trans/Form/Ação:** revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 2, 2021, p. 325 –340.

Recebido: 11/8/2020

Accito: 15/8/2020

TRADUÇÃO

OBSERVAÇÕES SOBRE A PERSONALIDADE AUTORITÁRIA, DE ADORNO, FRENKEL-BRUNSWIK, LEVINSON E SANFORD

Theodor W. Adorno

*Introdução e tradução: Virginia Helena Ferreira da Costa*¹

Resumo: Esta é a tradução inédita de um capítulo escrito por Theodor W. Adorno, em 1948, que integraria o livro *The Authoritarian Personality*, publicado em 1950, mas que acabou não incluído na obra. Nesse capítulo, Adorno pretende delinear em contornos mais precisos o conceito de “antropologia” do tipo autoritário, exposto na obra. O autor o descreve de forma bastante precisa: não sendo uma abordagem psicológica, nem sociológica, muito menos existencialista e religiosa, a antropologia do autoritário retratada aqui denota parte da formação hegemônica de indivíduos sob influência do capitalismo administrado. A tradução é precedida por um texto introdutório (de autoria da tradutora), o qual apresenta e contextualiza o capítulo traduzido e o relaciona com o livro original, publicado em 1950.

Palavras-chave: Adorno. Personalidade autoritária. Antropologia. Capitalismo. Psicanálise.

INTRODUÇÃO

O presente texto é a tradução de um capítulo escrito por Theodor W. Adorno, em 1948, que integraria o livro *The Authoritarian Personality*, publicado em 1950, mas que acabou não incluído na obra. O capítulo permaneceu inédito até novembro de 2016 – quando a revista *Platypus* (edição

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP – Brasil, com doutorado-sanduíche na New School for Social Research (NYC).  <https://orcid.org/0000-0001-9287-4634>. E-mail: virginiahelena.costa@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.24.p345>



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

de número 91) o publicou pela primeira vez.² Este seria o último capítulo da obra, mas acabou nos arquivos de Max Horkheimer, da biblioteca da Universidade Goethe.

Na ocasião da publicação em inglês, foi requisitado que o texto mantivesse os eventuais erros cometidos por Adorno, bem como as referências incluídas pelo autor. Nesse sentido, desde o primeiro contato com o texto, o leitor perceberá facilmente como ele permanece inacabado, o que tornou necessária a adição de algumas notas explicativas, na tradução para o português. Contudo, mesmo em seu caráter um tanto incompleto, o capítulo é de extrema importância, no que tange à compreensão da obra *The Authoritarian Personality* e da teoria adorniana em geral.

O livro *The Authoritarian Personality*, escrito por Adorno, Else Frenkel-Brunswick, Daniel Levinson e Nevitt Sanford, contém quase mil páginas no total e pode ser acessado em sua integralidade nos arquivos disponíveis *online* na página do American Jewish Committee³, a agência financiadora do projeto. No Brasil, contamos com uma recente publicação da tradução dos capítulos assinados por Adorno (2019),⁴ seja exclusivamente, seja em grupo. A questão fundadora dessa pesquisa empírica versa em torno da possibilidade de um fenômeno análogo ao nazifascismo, em um país democrático, como os Estados Unidos dos anos 1940. Tal questionamento procura abordar o preconceito (ou etnocentrismo, como foi denominado pelos autores) como atuação profundamente antidemocrática. Verificou-se, na pesquisa, haver traços potenciais fascistas em entrevistados, o que significaria uma certa suscetibilidade destes à propaganda ideológica autoritária, encontrada no clima cultural geral de uma sociedade.

Visto que o livro desenvolve a noção de tipo antropológico autoritário para analisar o preconceito em geral, o intuito do capítulo “Observações sobre ‘A Personalidade Autoritária’” é delinear, em contornos mais precisos, o conceito de “antropologia” exposto na obra. Para compreendê-lo, é necessário

² Para acessar o original, conferir <https://platypus1917.org/2016/11/08/remarks-authoritarian-personality-adorno-frenkel-brunswick-levinson-sanford/> Agradecemos à disponibilidade do texto original para tradução, por parte da equipe da revista *Platypus*.

³ Disponível em: <http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupingId=6490>. Acesso em: 05 fev. 2020. A AJC financiou os *Studies in Prejudice*, um conjunto de cinco pesquisas organizadas por Max Horkheimer e Samuel Flowerman, do qual *The Authoritarian Personality* faz parte.

⁴ Tal seleção segue a edição alemã das obras completas de Adorno, publicadas pela Suhrkamp, no volume 9, Escritos Sociológicos II – composta pelos Capítulos I e VII (assinados por todos os autores do livro) e os Capítulos XVI, XVII, XVIII e XIX (assinados exclusivamente por Adorno).

aprofundar-se na relação entre psicologia e sociologia, sob o ponto de vista adorniano, ou melhor, na conexão entre as manifestações individuais de preconceito e as determinações sociais e culturais que incitam os sujeitos preconceituosos. Este é justamente um dos tópicos principais do presente texto aqui traduzido. Trata-se, então, de um capítulo bastante claro, onde Adorno descreve, de forma muito precisa, a antropologia do tipo autoritário: não sendo uma abordagem psicológica, nem sociológica, muito menos existencialista e religiosa, a antropologia focalizada no livro denota parte da formação hegemônica de indivíduos sob influência do capitalismo administrado.

Desenvolvendo seus argumentos por meio de tópicos, Adorno guia a elaboração do texto a partir de possíveis críticas que a obra receberia, esquivando as ideias do livro de mal-entendidos e diferenciando-as de possíveis leituras errôneas. Foram principalmente nos primeiros anos após a publicação da obra que ela ganhou maior atenção dos críticos – ao menos nos Estados Unidos da América, local de sua publicação original. A produção dos comentadores fez do livro um clássico em psicologia social e pesquisa empírica, que continua ainda hoje a suscitar interesses. Contudo, não é por seus pontos positivos que a obra é, em geral, lembrada. A publicação de críticas negativas a *The Authoritarian Personality* levou à demora na produção de uma nova edição do livro, nos Estados Unidos, a qual foi feita somente em 1993.

A acusação geral é a de que a obra teria submetido problemas efetivamente críticos ao arcabouço metodológico de pesquisas empíricas que reduziriam a riqueza e a multiplicidade da expressão humana a meros dados classificáveis e manipuláveis, o que alinharia a obra ao pensamento positivista.⁵ Tal seria o motivo principal para muitos dos comentadores defenderem que *The Authoritarian Personality* foi produzida somente “por ocasião” da estadia de Horkheimer e Adorno nos Estados Unidos, sendo uma obra fortemente influenciada por outras correntes teóricas mais do que pela própria produção da Teoria Crítica. Ademais, Adorno teria supostamente aberto mão de desenvolvimentos propriamente críticos, em favor de um ponto de vista mais aceito pelo ambiente científico norte-americano em geral. Contudo, no capítulo aqui exposto, fica claro o alinhamento do livro aos estudos e posicionamentos da Teoria Crítica adorniana, evidenciando a falsidade dessas acusações.

⁵ Assinala Jarvis (1998, p. 85): “[...] como todos os trabalhos que Adorno empreendeu em colaboração com sociólogos norte-americanos, o livro traz as marcas de um compromisso não apenas com o positivismo, mas também com as condições políticas norte-americanas.”

De forma mais específica, dentre as principais críticas recebidas, o livro foi acusado de sofrer de um déficit sociológico, uma vez que suas explicações padeceriam de psicologismo. Ao tratar do preconceito, a partir do nível da personalidade, e não da macroestrutura social, leitores mais apressados teriam entendido haver no livro uma inversão metodológica da determinação da sociedade sobre os indivíduos. Soma-se a isso a ausência de uma crítica ampla da sociedade capitalista na obra, aparentando haver um afastamento desta em relação às produções da primeira geração da Teoria Crítica. Isso teria levado à consideração de que a obra seria um desvio do pensamento adorniano. É justamente contra tal acusação que boa parte do capítulo aqui traduzido se posiciona, ao mobilizar noções já desenvolvidas por Adorno em outros textos de sua autoria – como a tese do fim do indivíduo, a mediação entre indivíduo e sociedade feita pela mercadoria, além da teoria horkheimiana da falência da figura paterna, entre outras.

Como é evidenciado nas “Observações sobre ‘A Personalidade Autoritária’”, a formulação de ideologias preconceituosas é produzida por forças sociais objetivas vinculadas ao desenvolvimento do capitalismo, não sendo, portanto, originárias da psique individual. Ao mesmo tempo, contudo, o preconceito não é diretamente derivado de fatores econômicos. A relação entre a determinação social e a inconsciência individual ocorre muito mais como uma formação de compromisso. Explicitada pela vinculação entre personalidade e ideologia, a organização de um “padrão ideológico pessoal” de cada personalidade autoritária é produzida pelas gratificações na economia emocional e pulsional subjetivas envolvidas na identificação com ideologias autoritárias circulantes na cultura. Isso significa que cada sujeito preconceituoso seria um agente mediador – como receptor e propagador – de ideologias autoritárias.

Sendo o preconceito, por conseguinte, uma produção da sociedade capitalista, no presente capítulo, Adorno explicita claramente como o antissemitismo analisado na época do capitalismo administrado se diferencia do antissemitismo histórico e religioso vivenciado em épocas precedentes. Se, anteriormente, ele era desenvolvido individualmente ou por vinculação a algumas instituições específicas, agora o preconceito passa a ser uma forma de a totalidade capitalista de administrar o descontentamento dos indivíduos submetidos a um sistema socioeconômico excludente, injusto e explorador. A questão sobre a suscetibilidade ao preconceito socialmente difundido, entretanto, não faz dos indivíduos preconceituosos meras vítimas do

capitalismo: tendo atingido um certo grau de esclarecimento, estes não seriam completamente manipulados, o que faz do autoritarismo não exatamente uma ignorância, mas uma escolha mais ou menos racional de recusa a se confrontar contra valores e opiniões que se tornaram convencionalmente aceitos e hegemônicos.

Vê-se, então, como Adorno enfatiza as contradições expressas pelos entrevistados – socialmente determinados a reproduzirem ideologias preconceituosas e, ao mesmo tempo, racionalmente esclarecidos quanto às próprias experiências muitas vezes opostas a tais ideologias. Assim, a pesquisa se concentrou em estudos de opiniões provenientes de níveis diferentes de consciência na personalidade, a fim de acessar e explicar tais contradições.

As contradições psíquicas seriam um reflexo das próprias situações contraditórias da realidade social capitalista. E, da mesma forma como as ideologias tendem a naturalizar as contradições da sociedade capitalista, evitando a produção de uma reflexão sobre elas, o mesmo tende a ocorrer com a personalidade autoritária. O padrão ideológico pessoal de cada entrevistado permanece contraditório, sem produzir sínteses e reflexões, satisfazendo pulsionalmente as necessidades psíquicas individuais. Visto isso, o trabalho propriamente crítico a ser produzido por uma noção de antropologia autoritária não seria o apaziguamento ou a resolução de contradições psíquicas (como querem os revisionistas freudianos, aos quais Adorno se opõe), mas sim a exposição dessas irracionalidades enquanto reações a contradições presentes na sociedade, a qual forma esses mesmos indivíduos. A antropologia, então, seria uma maneira de expor o tipo autoritário mais como um retrato do modo de socialização de indivíduos em um dado contexto, como formas reiteradas e sedimentadas de respostas psíquicas diante de situações historicamente reificadas.

Se o preconceito não é um fenômeno gerado pela personalidade, mas tem a sua origem na sociedade, podemos vislumbrar desde já o motivo de a psicanálise freudiana ser empregada na obra para fornecer explicações antropológicas e não precisamente psicológicas. Sem perder de vista o empírico, corporal e singular, a psicologia se converte em uma antropologia, quando a sua explicação diz mais sobre uma forma de socialização hegemônica de um dado grupo do que sobre configurações psicológicas individuais específicas. Forma de compreender como, na filosofia adorniana, para se pesquisar as forças sociais objetivas, o autor vasculhou ainda mais a fundo certas estruturas subjetivas típicas, reiteradas, hegemônicas. Nesse sentido, este capítulo

de Adorno produz um ganho ímpar na clarificação do posicionamento da psicanálise, não só em *The Authoritarian Personality*, mas na Teoria Crítica desenvolvida por Adorno, em geral.

Hoje, diante do crescente interesse no tema do autoritarismo e em *The Authoritarian Personality*, vemo-nos diante da atualidade dos desenvolvimentos adornianos, no que se refere à nova onda de autoritarismo vivida em diversas sociedades contemporâneas. É no espírito de contribuição ao desenvolvimento da temática e de uma crítica urgente das sociedades capitalistas produtoras de autoritarismo que a presente tradução é proposta.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

ADORNO, T. W. Remarks on *The Authoritarian Personality*, by Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford. **Platypus Review**, v. 91, nov. 2016. Disponível em: <https://platypus1917.org/2016/11/08/remarks-authoritarian-personality-adorno-frenkel-brunswick-levinson-sanford/>. Acesso em: 05 fev. 2020.

ADORNO, T. W. *et al.* **The Authoritarian Personality**. New York: Harper & Brothers/ Copyright American Jewish Committee, 1950. Disponível em: <http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupId=6490>. Acesso em: 05 fev. 2020.

JARVIS, S. **Adorno: a critical introduction**. New York: Routledge, 1998.

TRADUÇÃO

OBSERVAÇÕES SOBRE “A PERSONALIDADE AUTORITÁRIA” DE ADORNO, FRENKEL-BRUNSWIK, LEVINSON E SANFORD

T. W. Adorno

A. O LUGAR DO ESTUDO NA PESQUISA ATUAL

A fim de destacar o objetivo e o escopo do estudo, parece apropriado indicar sua relação com outras pesquisas vigentes sobre preconceito. Vamos tentar fazê-lo, examinando as diferenças específicas entre o nosso trabalho e o de outros. Certamente, essas diferenças se devem em parte a circunstâncias externas e mais ou menos acidentais, como a configuração a partir da qual o estudo se desenvolveu, a composição da equipe principal que estava particularmente interessada nos aspectos sociopsicológicos do projeto, entre outras. Contudo, essas circunstâncias não foram ingenuamente tomadas como certas. Embora tivéssemos que nos contentar com os recursos disponíveis, tentamos, no entanto, elaborar nossas tarefas de uma maneira que permitisse o melhor uso possível do material, ou seja, o tratamento de problemas que consideramos cruciais, enquanto a literatura conhecida por nós deu pouca atenção a isso. Essa intenção levou não apenas ao planejamento no sentido de uma divisão do trabalho, mas também a uma avaliação crítica de outras abordagens.

Deve-se mencionar aqui que existe um estudo que mostra uma afinidade considerável com nosso próprio empreendimento, tanto em relação

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.25.p351>



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

ao interesse geral quanto aos métodos empregados: *Problems in Prejudice*, de Eugene Hartley (1946).¹ Seu projeto foi iniciado sem o nosso conhecimento e, quando o texto chegou até nós, a redação final dos nossos resultados já estava muito avançada. Quanto à coincidência entre Hartley e nossas próprias descobertas sobre a personalidade preconceituosa, podemos considerá-la uma corroboração substancial da adequação dos conceitos subjacentes. No entanto, os dois estudos são muito diferentes em escopo, método e teoria, para implicar problemas de duplicação.

(1) O FOCO SUBJETIVO

Nossa investigação sobre o preconceito é dedicada a aspectos subjetivos. Não estamos analisando as forças sociais objetivas que produzem e reproduzem a intolerância, tais como os determinantes econômicos e históricos. Até fatores de curto prazo, como propaganda, não entram em cena *per se*, embora várias hipóteses importantes surjam de análises de propaganda realizadas pelo Instituto de Pesquisa Social.² Todo o preconceito enaltecido e estimulado e até o clima cultural geral – imbuído de estereótipos de minorias, como é – são considerados pressuposições. O efeito deles sobre nossos sujeitos não foi acompanhado; permanecemos, por assim dizer, no reino das “reações”, não dos estímulos.

Estamos convencidos de que a fonte última do preconceito deve ser buscada em fatores sociais incomparavelmente mais fortes que a “psique” de qualquer indivíduo envolvido. Essa premissa é corroborada pelos resultados do próprio estudo, na medida em que mostra que a conformidade a valores implicitamente promovidos pelo “espírito objetivo” da sociedade americana³ atual é uma das principais características de nossos sujeitos altos pontuadores.⁴

¹ Não há referência desse estudo, na publicação original de *The Authoritarian Personality*, devido à publicação tardia do mesmo. Embora Hartley tenha concluído suas investigações em 1939, os resultados não foram publicados até 1946, em função de efeitos da Segunda Guerra Mundial. [N.T.]

² Estão incluídos aqui certos conceitos, como a ideia de pseudopersonalização, a substituição de meios por fins, a hostilidade contra meras imagens, a mudança funcional de conceitos religiosos, o “culto ao existente” e muitos outros. [N.A.]

³ Traduzimos aqui “American” por “americano”. Constitui um dado interessante o emprego de Adorno em suas análises do mesmo termo utilizado por entrevistados etnocêntricos (que identificam todo um continente ao seu próprio país), em vez de optar por uma expressão “mais neutra” como “north-american”. [N.T.]

⁴ A obra original explica como as respostas aos itens dos questionários foram organizadas segundo o método Likert: concordava-se muito (+3), médio (+2) ou pouco (+1), ou ainda se discordava muito

Assim, percebemos integralmente que limitar o estudo a aspectos subjetivos não deixa de ter seus perigos. Nossa análise detalhada dos padrões subjetivos não significa que, em nossa opinião, o preconceito possa ser *explicado* em tais termos. Pelo contrário, consideramos a análise de forças sociais objetivas que geram preconceito como a questão mais premente, na pesquisa contemporânea sobre preconceito antiminorias. A negligência relativa com que essa tarefa é tratada em toda a pesquisa americana se deve ao seu “viés democrático”, à ideia de que descobertas científicas socialmente válidas só podem ser obtidas com a amostra de um grande número de pessoas, de cujas opiniões e atitudes depende o que vai acontecer – assim como o sucesso ou o fracasso de uma mercadoria oferecida no mercado supostamente depende da mentalidade do comprador. Metodologicamente, um resultado não insignificante de nosso estudo é a suspeita de que a pressuposição acima mencionada não seja mais verdadeira. Nossos sujeitos com alta pontuação parecem não se comportar como unidades autônomas, cujas decisões são importantes tanto para o próprio destino quanto para a sociedade, mas são centros de reações submissas, procurando a “coisa convencional a fazer” e surfando no que consideram “a onda do futuro”. Essa observação parece alinhar-se com a tendência econômica ao desaparecimento gradual do livre mercado e à adaptação do homem à nova condição que emerge lentamente. As pesquisas que seguem os padrões convencionais de investigação da opinião pública podem facilmente chegar ao ponto em que o conceito ortodoxo do que as pessoas sentem, querem e fazem se mostra obsoleto.

Na medida em que os problemas econômicos são levados em consideração, nosso estudo permanece no nível da ideologia. Registramos e, até certo ponto, interpretamos as opiniões manifestas de nossos sujeitos sobre questões econômicas específicas, incluindo questões cruciais, como livre empresa, controle estatal e organizações sindicais. No entanto, as inferências extraídas desse material não permitem conclusões seguras sobre as verdadeiras forças econômicas operacionais que promovem o preconceito, atualmente.

(-3), médio (-2) ou pouco (-1) com cada um dos itens. Tais respostas foram convertidas em pontuações: concorda muito (+3) = 7 pontos; concorda médio (+2) = 6 pontos; concorda pouco (+1) = 5 pontos; discorda pouco (-1) = 3 pontos; discorda médio (-2) = 2 pontos; discorda muito (-3) = 1 ponto. 4 pontos corresponderiam, então, a uma suposta resposta neutra, que não é contemplada no método Likert. A decisão da exclusão dos 4 pontos é significativa, por demonstrar numericamente a distância psíquica expressa entre as respostas que indicam pouca discordância e pouca concordância com um item. A pontuação de uma pessoa é revelada pela soma geral dos pontos das respostas aos itens. Assim, os mais preconceituosos, que concordavam muito com os itens enunciados, são designados como altos pontuadores (os 25% maiores pontuadores das escalas), os menos preconceituosos, baixos pontuadores (os 25% menores pontuadores das escalas). [N.T.]

Elas se referem mais ao padrão de pensamento do que ao efeito real que leis e tendências econômicas essenciais podem ter sobre a dinâmica do preconceito e seus equivalentes políticos.

Nosso próprio ponto de vista sobre o determinismo econômico é explicado no Capítulo I;⁵ algumas observações adicionais seguem mais adiante, no presente capítulo. Aqui, contentamo-nos com algumas palavras sobre o que poderia ser chamado de falta de perspectiva histórica, em nosso estudo. Essa falta não se deve apenas à situação americana específica, a qual, ao contrário da Europa, não está sobrecarregada com uma tradição antiga de antissemitismo. Existem outras considerações menos superficiais. Embora a ideia do “judeu eterno” raramente esteja ausente na literatura antissemita contemporânea, deve-se duvidar que o antissemitismo moderno seja um fenômeno “histórico”, no sentido estrito da palavra, ou seja, que deriva de uma tradição antissemita específica. Suas raízes históricas são encontradas na tendência geral de crescente “integração” do indivíduo na totalidade social e, economicamente, nos crescentes sacrifícios que a civilização exige de seus supostos beneficiários. Não há continuidade histórica ininterrupta entre as formas mais antigas de antissemitismo e a sua atual marca totalitária. Os falsos aspectos frequentemente observados do antissemitismo moderno (de Sartre)⁶, os indícios frequentes dos quais mesmo nossos sujeitos com alta pontuação quase nunca estão totalmente convencidos, permitem a suposição de que o antissemitismo moderno se alimenta em grande parte de uma pseudotradição artificial invocada arbitrariamente por seus promotores e cegamente adotada por seus recrutas. Em toda a sua irracionalidade, o antissemitismo costumava estar de alguma forma de acordo com certos princípios basicamente incongruentes da sociedade, sobretudo a crença cristã no diabo. Essa base histórica foi completamente dissolvida pelo esclarecimento moderno. O estudo extremamente valioso de Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, revela claramente – em termos de motivação histórica concreta – a incompatibilidade

⁵ Trata-se da Seção “A) Problema” do capítulo introdutório de *The Authoritarian Personality*, momento em que os autores abordam a relação entre os temas socioeconômicos e a ideologia dos sujeitos da amostra. Nela, lemos a análise segundo a qual as pessoas tendem a não seguir racionalmente os interesses econômicos de seu *status* social, algo que foi comprovado pela pesquisa empírica da obra. Muitas vezes, elas tendem a pensar em termos de “identificação de grupo”, apoiando, por mobilização de desejos e medos inconscientes, interesses pertencentes às classes sociais às quais aspiram (ADORNO, 2019, p. 84ss. [N.T.]).

⁶ Trata-se o ensaio publicado por Sartre, em 1945, em *Les Temps modernes*, intitulado “O retrato do antissemita”, que compõe a primeira parte de suas *Réflexions sur la question juive* (SARTRE, 1995 [N.T.]).

completa entre a versão medieval e a contemporânea da isca de judeus [*Jew-baiting*].⁷ Suas raízes últimas – a repressão social e o impulso sádico que isso engendra – são idênticas, embora de uma maneira quase a-histórica, invariável; no entanto, não há continuidade autêntica em relação ao conteúdo histórico da ideologia antijudaica, bem como às reações primárias. Em um mundo que dispensa completamente o diabo, é impossível construir uma conexão imediata entre o anátema religioso pronunciado contra o judeu e o planejamento administrativo atual de liquidação das “raças inferiores”. O que acontece é, antes, que a pressão social não mitigada é usada para remobilizar os traços de preconceitos e estereótipos antigos e, às vezes, meio esquecidos. Mas esses traços permanecem incompatíveis com o estágio de racionalidade que a sociedade alcançou hoje. A ideologia antissemita moderna é o antídoto contra os sofrimentos causados pela civilização racional, e não a expressão imediata dessa civilização ou do tipo de irracionalidade ostentada pelo antissemita. Essa inconsistência aumenta a violência, em vez de mitigá-la. Aqueles que são incapazes de acreditar em sua própria causa, ou seja, os adeptos da tecnologia que se munem de noções demonológicas provenientes do sótão de sua edificação intelectual, devem provar constantemente a si mesmos a verdade de seu evangelho, através da realidade e irreversibilidade de suas ações.

Uma análise verdadeiramente histórica do antissemitismo moderno não poderia se limitar à sua própria história intrínseca, à “antiga perseguição aos judeus”. Teria de apontar para o elemento falso envolvido em sua forma atual – um elemento que provavelmente também estava contido em suas formas anteriores, mas que, em um país onde as memórias históricas dificilmente ultrapassam o limiar da era capitalista, exclui qualquer impacto real da tradição. O aspecto objetivo decisivo do antissemitismo de hoje é o fato de que ele não pode ser atribuído a impulsos espontâneos da população. É uma doutrina cuidadosamente ponderada e racionalmente inventada, promovida de cima, que utiliza disposições sociopsicológicas poderosas das massas. A diferença entre o antissemitismo moderno e as tendências históricas anônimas é justamente esse racionalismo no irracional. Isso foi ressaltado pela análise de Paul Massing sobre o antissemitismo pré-hitlerista, desde a época

⁷ Refere-se em geral a quaisquer atos antissemitas que envolvam provocar judeus. Em específico, por exemplo, à ação de dirigir por um bairro predominantemente judeu, durante o sábado judaico, enquanto o motorista ou o passageiro acena uma nota de dólar pela janela, na esperança de atrair um judeu para agarrá-la (TRACHTENBERG, 1943. [N.T.]).

de Bismarck, *Rehearsal for destruction*;⁸ os “movimentos” antissemitas aos quais os nazistas apontaram como prova de sua tradição nas bases populares foram ativados e desativados por líderes do Império Alemão, dependendo das condições sempre mutantes da política interna do poder. A história do antissemitismo não é a sua “própria” história, mas a história política e social do mundo no qual cumpre uma função perniciosa.

(2) NÃO É UM LEVANTAMENTO [SURVEY] SOBRE O PRECONCEITO

O estudo não é um levantamento de atitudes antissemitas ou preconceituosas. No entanto, certas generalizações a respeito de tais atitudes podem ser extraídas de seus resultados. No geral, o objetivo do nosso trabalho pode ser resumido da seguinte forma. Tentamos analisar o tipo de pessoa – em muitos aspectos, tipo característico de nosso tempo – cuja disposição psicológica geral faz dele um seguidor em potencial de movimentos totalitários e ideologias intolerantes. Por outro lado, estávamos interessados no tipo de pessoa que se poderia opor militarmente a esses movimentos. O ponto focal de nossa pesquisa é a diferenciação entre “altos” e “baixos” [pontuadores]; a presença ou ausência real de preconceito era uma questão de importância secundária para nós, embora a mentalidade “alta” e “baixa” fosse originalmente definida nesses termos. A concepção geral dessa relação pode ser resumida pelo argumento segundo o qual praticamente todas as pessoas preconceituosas são “altas”, enquanto existem numerosos “altos” que, por um motivo ou outro, não são abertamente preconceituosos (ou pelo menos não antissemitas), mas que provavelmente seriam suscetíveis à propaganda fascista, se um movimento totalitário ganhasse força. No que diz respeito à atualidade dos “altos” e “baixos”, nossa constatação de que os “altos” se conformam mais integralmente ao clima cultural predominante e são – pelo menos superficialmente – mais bem ajustados do que os “baixos” parece indicar que, mensurados pelos padrões do *status quo*, eles também são mais característicos da situação histórica atual.

Essas breves considerações já mostram que os resultados de nosso estudo contrastam acentuadamente com pesquisas de opinião [poll] sobre

⁸ Cf. MASSING, 1949. Este volume compõe os *Estudos sobre Preconceito* dirigidos por Horkheimer e Flowerman, uma pesquisa multidisciplinar que publicou cinco volumes de diferentes temas, dentre eles *The Authoritarian Personality*. [N.T.]

antisemitismo, tais como aquela conduzida pela FORTUNE MAGAZINE⁹, ou pelo Instituto Gallup¹⁰. Aqui, novamente, limitações involuntárias coincidem com nossas intenções conscientes. Nesse sentido, deve ser mencionada a impossibilidade de estudar uma amostra bem representativa e bem equilibrada – impossibilidade que se deve em parte à complexidade de nosso instrumento básico de pesquisa. No entanto, mesmo a composição peculiar da amostra deve ser atribuída ao interesse norteador que nos levou a procurar “grupos-chave” e não os que seriam medianos, uma vez que estes últimos dificilmente serão decisivos para determinar se o fascismo deve ou não dominar o país. Além disso, nossas intenções obviamente não poderiam ser atendidas pelos métodos de pesquisas de opinião [poll]. A suscetibilidade, ou seja, atitudes em potencial, não pode ser acessada como se fosse composta de questões drásticas e claras. Se uma pessoa vai votar em Roosevelt ou Dewey, sua resposta será considerada – dentro de uma certa margem – indicativa do que ele realmente fará. Porém, se perguntarmos à mesma pessoa se ela é um antisemita, dificilmente podemos contar com a confiabilidade de sua resposta. Pode haver controvérsias sobre o significado do termo *antisemitismo*; ou a ideologia oficial americana pode impedi-lo de expressar preconceito, se for perguntado diretamente, mesmo que ele tenha sentimentos muito fortes a respeito. Além disso, esse preconceito pode ser pré-consciente ou mesmo inconsciente. Obviamente, todas essas qualificações são igualmente, senão ainda mais, válidas em relação à suscetibilidade. Sem mencionar que perguntas como “Você eventualmente participaria de um movimento fascista, se tivesse certeza de que ele tem um apoio poderoso e uma forte adesão popular?” não podem produzir informações confiáveis. Todos os aspectos do preconceito

⁹ Adorno não cita aqui e nem em *The Authoritarian Personality* a quais pesquisas em específico ele se refere. Contudo, provavelmente se trata de um questionário da revista *Fortune*, realizado em fevereiro de 1946. Foi elaborado para descobrir a situação do antisemitismo manifesto nos Estados Unidos da América, após a Segunda Guerra. Segundo a publicação, apesar de ser um país bastante antijudaico, durante a guerra, os níveis de antisemitismo teriam se estagnado com a queda de Hitler. Apenas 8,8% da população adulta se considerava antisemita, em 1946, especialmente os ricos (13,5%). Por outro lado, os afroamericanos eram os menos antisemitas, com apenas 2,3% deles tendo uma opinião negativa dos judeus. Cf. THE FORTUNE SURVEY, 1946. [N.T.]

¹⁰ Adorno também não cita aqui e nem em *The Authoritarian Personality* a quais pesquisas do Instituto Gallup em específico ele se refere. Ao longo dos anos 1930 e 1940, essa instituição realizou diversos questionários de opinião pública sobre o povo judeu e a Alemanha de Hitler. Perguntas tais como “Você acha que o sentimento antijudaico está aumentando ou diminuindo neste país?”, “Você acha que a perseguição aos judeus na Europa foi culpa deles?”, “Você aprova ou desaprova o tratamento dos nazistas [...] aos judeus na Alemanha?”, “Você acha que deve haver uma campanha generalizada contra os judeus neste país?” e “Você acha que o sentimento antijudaico está aumentando ou diminuindo neste país?” No geral, as respostas indicavam, o que já era de se esperar pelas formulações diretas do questionário, um posicionamento geral antiantisemita. [N.T.]

contra grupos de minorias são tão carregados de afetos, tão profundamente envolvidos com anseios [*urges*] e mecanismos irracionais, que uma abordagem racional deve necessariamente permanecer superficial e falaciosa. O problema da personalidade “alta” não seria resolvido, se a investigação permanecesse no nível opinativo, por mais tangíveis e mensuráveis que esses resultados parecessem. A maior quantidade de material opinativo reunido em nosso estudo nunca foi considerada autossuficiente, mas sempre foi avaliada segundo a estrutura de nossa abordagem geral. As perguntas “dinâmicas” frequentemente resultavam da informação opinativa. O que poderíamos ter perdido em termos de certeza em relação a problemas como “Quanto por cento da classe média americana são antissemitas?” foi obtido por respostas à pergunta “Que tipo ou tipos de pessoas quantitativamente relevantes podem ser considerados – em uma generalização segura – como possíveis seguidores fascistas?” Não visamos a classificações superficiais, mas sim generalizações mais limitadas, embora mais significativas, relativas aos traços essenciais do “caráter fascista”. Nesse sentido, deveria ser corroborado que, particularmente em áreas da ideologia política e econômica, a distinção entre “altos” e “baixos” teve de ser parcialmente relativizada como uma dicotomia superficial. Ela teve que dar lugar à construção de um padrão geral da mentalidade americana característica de hoje, que – através do clima cultural geral americano – está imbuído de elementos “altos” que não se enquadram nos limites de “altura” e “baixeza”, conforme definidos em nosso estudo. Essa percepção em particular deve, como acreditamos, receber a mais séria atenção das agências que se encarregam de defender a democracia americana.

(3) RELAÇÃO COM A PSICANÁLISE

O problema fundamental de saber se e em que medida o preconceito pode ser abordado com métodos psicológicos, em geral, e com a psicologia profunda, em particular, será discutido mais sistematicamente depois. Entretanto, deve-se mencionar aqui a relação de nossa pesquisa com outras investigações psicanalíticas, nesse campo (Fenichel, Simmel e muitas outras),¹¹ que exerceram¹² considerável influência sobre nosso método. Embora seu

¹¹ Cf. SIMMEL (1946), especialmente os capítulos de Otto Fenichel (“Elements of Psychoanalysis Theory of Anti-Semitism”) e o do próprio Simmel (“Anti-Semitism and Mass Psychology”). Nesse volume organizado por Simmel, Adorno publicou “Anti-Semitism and Fascist Propaganda” [N.T.]

¹² No original, há um erro ortográfico de Adorno, que empregou “exercized” com “z”, ao invés de com “s” [N.T.]

assunto se enquadre na área da psicologia social, todo o nosso estudo está em plena harmonia com a psicanálise, em sua versão freudiana mais ortodoxa. Em bases teóricas, nosso grupo se opôs às tentativas de “sociologizar” a psicanálise, as quais abrandam conceitos básicos, por exemplo, o inconsciente, a sexualidade infantil, o dinamismo psicológico da mônada, procurando por influências ambientais que teriam que ser registradas em termos do eu [*ego*], e não do inconsciente.¹³ Se, como é inevitável por causa da complexidade de nosso estudo, os fatores psicológicos ambientais desempenham um papel importante, as respostas reunidas no nível de “influência” externa não são consideradas em lugar algum¹⁴ como explicações últimas sobre traços de personalidade; são meramente estágios na busca de tais explicações e requerem uma interpretação psicanalítica mais completa. Onde quer que pareçamos permanecer dentro dos limites da psicologia social mais convencional, isso não se deve a nenhum viés “revisionista”, de nossa parte, mas às inevitáveis limitações metodológicas de nosso estudo. Levamos a psicanálise muito a sério para brincar com ela, em uma investigação que, na melhor das hipóteses, pode produzir um exame mais detalhado de apenas algumas entrevistas individuais dentre os casos que foram selecionados. Embora os dados coletados nessas entrevistas possam se mostrar significativos, não poderíamos afirmar que realmente analisamos nossos sujeitos. A esse respeito, o estudo coletivo de casos psicanalíticos, realizado pelo departamento de pesquisa do *American Jewish Committee*, será de considerável valor suplementar.

Entretanto, nosso interesse sociológico orientador, embora de maneira alguma afete nossa atitude no campo da psicologia enquanto tal, pelo menos nos impede de nos comportarmos ingenuamente como psicólogos. Ideias como “personalidade preconceituosa” ou “caráter fascista” são significativas apenas se pudermos ter certeza de que são quantitativamente relevantes e que a interconexão entre certas atitudes altamente específicas e traços abrangentes de personalidade – o principal tema de nossa pesquisa – pode ser observada com bastante regularidade. Temos que fazer jus ao aspecto social do nosso problema, pelo menos na medida em que nossas categorias e descobertas psicológicas provem ser socialmente relevantes, isto é, quantificáveis; nosso conceito de caráter fascista só pode se tornar produtivo, se e na medida em que conseguirmos demonstrar que é realmente um “tipo”, que os traços, atitudes e opiniões que consideramos estarem conectados por uma profunda

¹³ Cf. T.W. ADORNO, “Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis”, comunicação apresentada no encontro bianual da San Francisco Psychoanalytic Society em abril de 1946. [N.A.]

¹⁴ O autor empregou “howgere”, ao invés de “nowhere” [N.T.]

necessidade, na verdade obedecem a essa necessidade. A única evidência é a associação regular dessas características, ao longo de toda a nossa amostra. Assim, nas seções clínicas das entrevistas, o procedimento de pontuação visa a estabelecer confiabilidade estatística nas áreas da investigação que mais se aproximam do centro psicológico do indivíduo.

A relação do nosso projeto com os procedimentos psicanalíticos deve ser entendida adequadamente. Algumas de nossas hipóteses norteadoras, as quais são verdadeiramente psicológicas, ou seja, aquelas por trás da escala F, os itens projetivos do questionário e o roteiro de entrevistas,¹⁵ pertencem definitivamente à psicanálise. No entanto, o método a que estão sujeitas se alinha com a pesquisa social acadêmica. Nosso estudo pode, portanto, ser chamado de uma primeira tentativa preliminar de integrar psicologia profunda e generalização estatística. O objetivo dessa integração seria duplo. Por um lado, teria libertado a psicanálise do – como achamos – ônus injustificado da generalização prematura, das “conclusões precipitadas”; por outro lado, métodos quantitativos incontestáveis seriam aplicados a problemas que não são trivialidades, nem algo entre a verdadeira percepção psicológica e as noções populares, mas a categorias que são geralmente consideradas situadas para além da verificação em termos de confiabilidade científica produtiva.

(4) NÃO É UMA PESQUISA DE “COMUNIDADE” OU DE “AÇÃO”

Em seus “Erros metodológicos no estudo do antissemitismo,”¹⁶ Shlomo Bergman disse – por razões puramente lógicas – que não há razão para supor que um homem que agride fisicamente os judeus seja mais antissemita do que aquele que os xinga nas ruas: ele é apenas mais violento. Da mesma forma, o desastre resultante de um ato antijudaico de maneira alguma reflete o grau de antissemitismo que o inspira. O disparo em uma sinagoga, por exemplo, pode

¹⁵ Obviamente, o TAT também é um instrumento puramente psicológico. Por conta das reações mais associativas e menos racionais dos sujeitos, ele atinge mais profundamente ainda o inconsciente do que as seções clínicas e genéticas das entrevistas. Todavia, a natureza particular do instrumento de Murray nos permitiu aplicá-lo sem formular hipóteses explicitamente, como foi feito, por exemplo, com relação ao questionário. Naturalmente, tínhamos ideias bastante claras sobre sua relação com os outros métodos. [N.A.] [N.T.: O Teste de Apercepção Temática (TAT) foi desenvolvido por Murray e Morgan, em 1934, na Harvard Psychological Clinic. Foi aplicado aos 25% maiores e menores pontuadores, na seção qualitativa da pesquisa de *The Authoritarian Personality*. Eram apresentadas imagens contendo grupos de minorias e os entrevistados deveriam contar histórias associadas a elas, revelando desejos, conflitos e mecanismos de defesa subjetivos que estavam sendo projetados nas imagens. Para uma explicação pormenorizada do TAT, cf. COSTA (2019, p. 59-61). [N.T.]

¹⁶ *Jewish Social Studies*, [v.] V, n. 1, p. 43ss. [N.A.]

ser muito mais trágico do que a circulação de um panfleto, mas isso não prova que seu autor seja mais antissemita. Ele pode igualmente ser inspirado pela mera histeria da multidão ou ambição oportunista. No entanto, na maioria das abordagens modernas sobre o assunto, graus de violência e desastre são contundentemente identificados com graus de antisemitismo. Devemos nos conscientizar para perceber que nem todo o ato que os judeus sofrem é necessária e automaticamente antissemita.

Essas observações críticas devem ser fortemente enfatizadas. Temos não somente que evitar cuidadosamente um curto-circuito entre teoria e prática, o qual poderia facilmente nos levar a combater sintomas e negligenciar o essencial, mas é também altamente duvidosa a interconexão entre manifestações antisemitas e o problema da discriminação, como aconteceu no poderoso exemplo da Alemanha de Hitler. Não houve relação imediata entre as insurreições antisemitas espontâneas e a política de extermínio dos nazistas. Manifestações antijudaicas espontâneas no Terceiro Reich foram, sem exceção, manipuladas, incitadas e abafadas. Os distritos que tinham um forte vínculo tradicional com o antisemitismo, como, por exemplo, Oberhessen, nunca fizeram nenhuma manifestação em particular sob Hitler; Frankonia, por outro lado, sem essa tradição, tornou-se notória por causa de alguns líderes excepcionalmente violentos. Gregor Strasser¹⁷, o organizador mais eficiente do partido nazista, declarou pouco antes da tomada do poder, que o tempo de *Radau-Antisemitismus*¹⁸ havia terminado – um anúncio que dava um conforto espúrio a muitos judeus. Sob o regime totalitário, o antisemitismo não é mais uma questão de hostilidades primárias por parte do povo e de ações verdadeiramente espontâneas. É uma medida administrativa que utiliza preconceitos existentes e, em grau ainda mais elevado, disposições psicológicas. Naturalmente, valentões que molestam judeus na praia são o material ideal para a milícia nazista [*Stormtroop*], mas o triunfo do antisemitismo não depende deles. Os problemas de alienação, enfatizados em nossa discussão sobre o material político e econômico das entrevistas, e também contemplados no artigo de Nathan Glazer sobre a alienação do

¹⁷ Gregor Strasser (1892-1934), junto com seu irmão Otto Strasser, foi considerado um dos “organizadores mais eficientes” do Partido Nazista. Devido em grande parte à sua influência, o Partido Nacional-Socialista cresceu de 27.000, em 1925, para mais de 800.000 membros, em 1931. [N.T.]

¹⁸ Expressão por meio da qual historiadores se referem relativamente a atos antisemitas radicais, física e diretamente violentos, praticados principalmente após a Primeira Guerra Mundial, inclusive na época da República de Weimar. [N.T.]

homem moderno,¹⁹ afetam a própria estrutura das atitudes antissemitas. O que importa hoje não é tanto que as pessoas possam odiar suficientemente os judeus para iniciar um *pogrom*, mas que possam endossar um movimento que inclui o antissemitismo em sua plataforma. É muito mais importante determinar o tipo de pessoas que pode estar disposto a se unir a movimentos ou apoiar governos que planejam exterminar os judeus, do que investigar a causa específica de problemas antissemitas, em uma determinada área. A verdadeira questão é o antissemitismo totalitário e não insurreições mais ou menos incidentais. Estas últimas podem ser sintomáticas de tendências, e certamente é bom e útil estudá-las e tentar remediar suas supostas causas. Contudo, seria bastante ilusório supor que tais intentos – sejam eles teóricos, sejam práticos – possam realmente levar a compreender a natureza e o escopo da ameaça, ou que as “curas” (mesmo as bem-sucedidas) possam atingir seriamente o potencial antissemita. Podemos chegar ao ponto de dizer que o antissemitismo totalitário está, por assim dizer, alienado do preconceito de seus próprios adeptos; na verdade, o preconceito entra em cena apenas como um apêndice de algo incomparavelmente mais abrangente. Sem menosprezar os estudos de comunidade agora favorecidos devido à sua concretude e ao rápido retorno que eles podem trazer, acreditamos ser justificado dar ao nosso próprio estudo uma ênfase completamente diferente, a da “antropologia cultural”. Nossa hipótese é que o antissemitismo contemporâneo pode ser combatido adequadamente, quer politicamente, quer com medidas educacionais de longo termo, mas não com ações locais de curto prazo e nem pela instituição agora mitológica de “relações interculturais”. Vistas pragmaticamente, nossas descobertas devem ser avaliadas principalmente em termos de um programa educacional de longo termo, o qual busca tocar as condições antropológicas amplas e básicas que favorecem a ascensão do fascismo, neste país. Essa ênfase pode parecer acadêmica e derrotista para aqueles que esperam muito de manifestações de boa vontade. É nossa opinião, entretanto, que a situação objetiva requer uma atitude algo reservada em relação a tais manifestações.

B. POSIÇÃO DO NOSSO ESTUDO EM RELAÇÃO A ALGUMAS DAS PRINCIPAIS TEORIAS

Em uma discussão sobre as principais teorias do antissemitismo e sobre o nosso próprio ponto de vista teórico, o problema de nossa definição específica de antissemitismo deve necessariamente surgir. Essa pergunta frequentemente funciona como um meio de sabotagem metodologicamente encoberto de

¹⁹ *Commentary*, v. III, n. 4, p. 378ss [N.A.] Cf. GLAZER, 1947. [N.T.]

qualquer investigação que realmente se aprofunde no assunto. Depois de Auschwitz, é ridículo pedir uma definição de antissemitismo. Deveríamos saber tanto quanto um nazista o que significa “judeu”. Especificamente, e em um nível mais ou menos técnico, o antissemitismo foi definido na discussão da escala AS.²⁰ Em termos mais amplos, este livro é uma resposta, e definições isoladas não são necessárias.

Em relação ao problema de causalidade, poderíamos dizer que subscrevemos uma teoria que não é nem monística nem pluralista. Seria absurdo selecionar uma única fonte isolada de antissemitismo, como, por exemplo, inveja, frustração etc., e atribuir todo e qualquer fenômeno antissemita a essa causa. Seria menos absurdo, embora certamente bastante superficial, enumerar uma série de fatores e afirmar que todos, relativamente independentes um do outro, desempenham um papel na produção da personalidade preconceituosa. A maioria desses fatores foi arbitrariamente isolada em procedimentos científicos e somente mais tarde se tornou hipostasiada, enquanto determinantes separados. A impossibilidade de tratar qualquer um deles separadamente é evidência de sua inter-relação objetiva. Não se pode falar em projetividade, sem falar em agressividade; não se pode discutir agressividade, sem mencionar frustração; não se pode analisar a frustração, sem chegar ao que é conhecido popularmente como inveja; e não se pode falar de inveja, sem considerar a concupiscência e a atitude social que a acompanha regularmente, e assim por diante. Usamos o termo *síndrome*, para denotar a interconexão comprometidora entre esses fatores e na tentativa de fazer justiça

²⁰ “Inicialmente, a escala AS [antissemitismo] foi composta por 52 itens que constituíram um formulário preliminar. Na composição dos formulários seguintes, os itens foram selecionados segundo seu maior poder de discriminação. A escala AS completa abarcava 5 subescalas: a de opinião *ofensiva*, *ameaça* social, *atitudes* em relação a judeus, além da visão de que os judeus seriam excessivamente *segregadores* ou *assimiladores*. Suas afirmações descreviam, dentre outras ideias, que “os judeus são todos iguais”, sendo extravagantes, agressivos, excessivamente sexuais, fedorentos, feios. Ao mesmo tempo em que eles seriam excessivamente fechados em seu grupo, qualquer tentativa de interação com outros grupos seria paradoxalmente entendida como um bisbilhotar ou fugir de suas raízes. Eles seriam considerados perigosos, dominadores, corruptos, de grande poder econômico e político, inescrupulosos, imorais, sendo uma ameaça para a nação e civilização. Há a presença de contradições – os judeus sendo considerados ricos e pobres, poderosos e parasitas, capitalistas e revolucionários. Os itens procuraram abranger diferentes níveis de discriminação, desde contatos evitados até a defesa da exclusão, segregação e aniquilação. Na análise dos resultados da escala AS, é evidenciado que, para os altos pontuadores, se o antissemitismo é culpa das vítimas judias e se os judeus são incapazes de “melhorar” ou se desfazerem de sua “judaicidade”, a relação preconceituosa seria vista como inevitável. É claro também o medo de *contaminação* no contato com os judeus, como uma influência degenerativa geral. Uma vez estas ideias centrais sendo aceitas, os indivíduos tenderiam a concordar com as demais afirmações periféricas.” (COSTA, 2019, pp. 42-3.) [N.T.]

à sempre recorrente²¹ impossibilidade de isolar os vários fatores por outros meios que não sejam definições arbitrárias. Nossa hipótese do que causa o antissemitismo é a seguinte: é devido à estrutura total de nossa sociedade ou, para ser mais abrangente, de toda sociedade basicamente coercitiva. Essa totalidade se manifesta em vários aspectos, todos os quais estão nela incluídos, e aparecem como “causas” particulares apenas para a classe de pensamento que, seguindo ingenuamente o padrão das ciências naturais, esquece que todos os fatos sociais carregam a marca do sistema no qual eles aparecem e que nunca podem ser explicados satisfatoriamente pela enumeração atomística de várias causas. Sem falar que um e o mesmo aspecto de uma totalidade social, por exemplo, o aspecto religioso do preconceito, assume diferentes pesos, em diferentes momentos e em diferentes locais.

(1) ATITUDE EM RELAÇÃO A EXPLICAÇÕES ECONÔMICAS

Afirmamos repetidamente nosso acordo básico com a teoria econômica que vê no antissemitismo um fenômeno essencialmente social e não psicológico, devendo ser entendido economicamente, na medida em que a própria sociedade é constituída através da economia, isto é, por meio do processo de automanutenção da espécie humana e das disparidades que esse processo trouxe. No entanto, como apontamos no Capítulo I, que discuti a ênfase psicológica de nossa investigação, não acreditamos que a motivação econômica seja suficiente para explicar a existência ou a ausência de preconceito em qualquer pessoa, em particular. Chamamos a atenção para o exemplo no qual as pessoas tiveram que enfrentar desvantagens econômicas, por causa de seu preconceito, e destacamos que o fascismo, na Alemanha, significou a ruína econômica para grandes setores de seus seguidores, muito antes da perda da guerra,²² mas aparentemente sem retirar a sua lealdade. Certamente, pode-se argumentar que, mesmo nesses casos, prevaleceu a ganância econômica; que essas pessoas estavam dispostas a fazer sacrifícios temporários, na esperança de uma compensação última, principalmente por meio da conquista alemã da Europa, e que a expropriação dos judeus que trouxesse às massas qualquer pequeno ganho era apenas uma engrenagem na maquinaria da

²¹ O autor empregou erroneamente “re-occurring”, em vez de “recurring”. [N.T.]

²² Pode-se lembrar que as principais ações antissemitas dos nazistas, antes da decisão da política de extermínio, muitas vezes serviam como disfarce para medidas econômicas que eram altamente prejudiciais para o *little man*, por exemplo, a notória “Auskämmungsaktion” [“campanha de exclusão seletiva”- tradutora] contra as “Kleinbetriebe” [“pequenas empresas”- tradutora]. [N.A.]

ganância universal. Muito pode ser dito a favor dessa linha de raciocínio, mas ainda parece ser bastante dogmático assumir uma motivação econômica clara, embora se refira a um futuro distante, como sendo primordialmente operante no indivíduo antisemita. Uma análise casual de qualquer fascista já mostra que sua atitude não parece refletir a racionalidade envolvida nos motivos econômicos. Ele está mais empenhado na destruição dos judeus e, possivelmente, também de suas propriedades, do que na apreensão destas últimas. O motivo da inveja, enfatizado com mais frequência nas tentativas populares de vincular determinantes econômicos e psicológicos, dificilmente funcionava na Europa, onde a posição do intermediário judeu declinava como resultado da expansão monopolista da indústria. Ele tem ainda menos fundamento na realidade dos grandes centros urbanos americanos, com seu enorme proletariado judaico. No geral, o estereótipo tradicional de que todos os judeus são ricos parece ser altamente indiferente à evidência de sua falácia.

A aparente contradição entre nossa aceitação de uma teoria basicamente econômica do antissemitismo e nossa admissão da inadequação da motivação econômica como um meio de entender completamente atitudes e comportamentos antissemitas oferece-nos a oportunidade de formular nosso ponto de vista.

A resposta para o problema é sugerida em nossa declaração anterior de que o princípio da totalidade social é responsável pelo preconceito. É no sentido dessa totalidade, em vez de motivações isoladas e interesses tangíveis, que falamos dos fundamentos²³ econômicos do antissemitismo. Isso não se aplica apenas ao fato de que a desigualdade e a pressão social dependem, em última análise, da diferenciação econômica. Nós vamos além disso. A estrutura do sistema econômico afeta todos os relacionamentos humanos e até mesmo a composição mais íntima do indivíduo. Assim, a característica onipresente da “alienação” social reflete largamente a natureza de uma economia mercantil, na qual o homem aparece como produtor e consumidor de bens e não como sujeito de sua sociedade. Mal precisamos enfatizar o efeito²⁴ de fenômenos econômicos nas ações humanas e, por assim dizer, no total de seres humanos enquanto tais, como a competitividade ou a marca particular de coletivização concomitante à forte concentração atual de capital. De fato, o impacto da estrutura econômica como um todo pode até cegar o indivíduo para a sua própria motivação econômica, bem como para a percepção de ações contrárias

²³ O autor utilizou erroneamente “fundaments”, em vez do plural acertado “fundamentals”. [N.T.]

²⁴ O autor empregou “affect,” em vez de “effect”. [N.T.]

ao seu interesse econômico. A psicologia individual é em grande parte uma agência [*agency*] através da qual as leis econômicas se tornam operantes em atitudes e comportamentos, sem que o indivíduo esteja ciente disso. Logo, na sociedade competitiva do liberalismo do século XIX, o funcionamento do sistema de mercado era mediado por anseios [*urges*] e desejos subjetivos que não estavam cientes do fato de que sua satisfação dependia largamente do funcionamento do todo e apenas em um grau muito pequeno da iniciativa individual *per se*. De fato, se cada indivíduo tivesse plena consciência de que ele era apenas uma engrenagem na máquina total e de sua incapacidade de realmente determinar seu destino, o sistema dificilmente teria funcionado. A cegueira a leis objetivas e, em última análise, a repressão de percepções que negam a harmonia entre sociedade e indivíduo, são elas próprias o resultado do sistema econômico. As pessoas são inevitavelmente tão irracionais quanto o mundo em que vivem. Assim, a psicologia, isto é, o domínio da determinação irracional de atitudes e comportamentos, não se opõe tanto à causação econômica quanto é o resultado da irracionalidade econômica, que é ela própria um elemento intrínseco da totalidade socioeconômica em que vivemos. As pessoas nem sempre são guiadas por seus interesses econômicos bem definidos, e seria toalmente racionalista procurar tal motivação. Mas, mesmo quando agem contra esses interesses, as pessoas refletem tendências provenientes do processo econômico como um todo. A construção dessa relação não é meramente especulativa; não postulamos uma harmonia pré-estabelecida entre o processo econômico total e a psicologia individual. Nossa hipótese, no entanto, é que a aparente ruptura entre as duas esferas, expressa por comportamentos economicamente irracionais, deve-se na verdade²⁵ a condições econômicas que negam a realização a inúmeros indivíduos e permitem a “integração” do indivíduo apenas na medida em que ele reage passivamente, por assim dizer, e renuncia – junto a sua autonomia subjetiva – a cuidar estritamente de si mesmo. Voltando à teoria da inveja: a inveja é certamente um aspecto do preconceito, mas as pessoas não são antissemitas porque têm inveja dos judeus. Elas são invejosas por causa da constante pressão social e da flagrante contradição entre as potencialidades econômicas de hoje e sua própria existência profundamente insatisfatória. Afinal, sua inveja é dirigida contra os judeus, ou qualquer outro grupo minoritário adequado, seguindo a linha de menor resistência. Isso, ao menos, parece-nos implícito em nossas descobertas sobre o “caráter funcional” do preconceito. Quanto mais nossa sociedade tende a se tornar “integral”, isto é, uma

²⁵ O autor errou ao escrever “turth”, e não “truth”. [N.T.]

totalidade completamente organizada, mais aumenta a pressão que exerce sobre indivíduos comparativamente impotentes. E é exatamente esse processo que expande os mecanismos de defesa psicológica que estão relacionados ao preconceito. É possível que, mesmo a manifestação mais horripilante de discriminação, a política nazista de “genocídio”, esteja profundamente ligada ao fato econômico de que a forma atual de organização econômica se mostre incapaz de reproduzir o modo de vida da população sob tais condições. No entanto, isso não precisa necessariamente ter sido um determinante objetivo consciente, nas mentes da hierarquia nazista, embora possa ter desempenhado um papel maior em seus pensamentos do que – por razões ideológicas – eles queriam admitir. Pode-se supor que o medo de ser supérfluo também se manifeste no antissemitismo contemporâneo de outros países. A ideia expressa no tratamento dos judeus, nos campos de concentração e nas fábricas da morte, de que eles eram meros objetos de manipulação, cadáveres vivos, virtuais “bolos de sabão”, pode facilmente ter sido a projeção da fraca consciência da pessoa preconceituosa sobre sua própria situação social, uma consciência que ela só poderia suprimir com sucesso, se pudesse provar a si mesma e aos outros que é o outro sujeito que pode ser dispensado.

Tudo isso, é claro, é puramente teórico e não pode ser comprovado através de nosso trabalho. Ao contrário, denota uma tendência de ideias que nos levou a investigações psicológicas, sem abrir mão da teoria econômica do preconceito. Para descobrir como as leis econômicas objetivas operam não tanto por meio de “motivações” econômicas do indivíduo quanto por sua formação inconsciente exigiria uma pesquisa específica extensa e cuidadosamente planejada. Ousamos sugerir, todavia, que a solução para o problema nos forneceria a verdadeira explicação científica da natureza do preconceito contemporâneo. Nosso estudo ao menos forneceu matéria-prima considerável e várias hipóteses para tal empreendimento. Nesse sentido, podemos mencionar o conceito de solidariedade ao grupo ou, como um homem de “alta pontuação” o chamou, lealdade, que desempenha um papel extremamente importante no padrão geral de personalidade de pessoas preconceituosas. Temos um bom conhecimento da etiologia psicológica da lealdade ao grupo, sua dependência da solução “autoritária” do complexo de Édipo e também sabemos o suficiente sobre a função econômica desse tipo de lealdade. Ao subordinar os próprios interesses econômicos evidentes do indivíduo àqueles do grupo com o qual ele se identifica, a lealdade favorece interesses de classe que são muito mais decisivos para o funcionamento de leis econômicas objetivas do que para os interesses particulares do indivíduo. Ao mesmo tempo, essa

identificação ajuda a racionalizar as frustrações individuais, na medida em que prevê a vantagem do grupo do qual o indivíduo se considera membro. É o domínio da ideologia em que os processos psicológicos inconscientes parecem transformar leis econômicas objetivas “inconscientes” e, portanto, opacas, em padrões individuais de comportamento.

(2) ATITUDE EM RELAÇÃO À ABORDAGEM SOCIOLÓGICA.

Nesse sentido, o termo “sociológico” denota teorias que tentam explicar o fenômeno do preconceito, por meio de categorias gerais que se referem aos seres humanos como seres sociais e derivam leis de estruturas mais ou menos formais de sua convivência. Aqui se situam, por exemplo, explicações que delimitam a distinção entre *in* e *outgroup*, estabilidade e mobilidade social, formas fechadas e abertas de organização social e assim por diante. Tais explicações parecem se aproximar bastante de nossa própria abordagem. Elas fazem justiça à natureza essencialmente social, supraindividualista do preconceito; elas consideram o conceito de totalidade social, em vez de causas econômicas atomísticas; elas parecem fornecer vínculos entre aspectos objetivos (sociais) e subjetivos do preconceito.

É exatamente essa semelhança superficial que torna necessário explicar a diferença entre nossa atitude específica e a abordagem sociológica. Não negamos que os conceitos enfatizados pela abordagem sociológica desempenham um papel importante no preconceito. Há ampla evidência de que a distinção entre *ingroup* e *outgroup* é fortemente libidinizada pelos antisemitas; que os reais ou declaradamente conservadores expoentes do antisemitismo se ressentem da “mobilidade” judaica (frequentemente associada à sua urbanização) como uma ameaça ao que eles consideram uma ordem estável e tradicional; que certos grupos sociais, como clubes exclusivos, são quase invariavelmente imbuídos de ódio racial. Entretanto, não acreditamos que esses conceitos sociais formais, que são em grande parte abstrações do conteúdo da dinâmica social e psicológica, sejam causas de preconceito. Tal suposição leva frequentemente a uma neutralização de questões científicas que permitem que fenômenos intrinsecamente relacionados a propriedades concretas e relações de poder apareçam como consequências da existência da sociedade organizada enquanto tal. Apesar da ênfase nos “fatores sociais”, as explicações sociológicas atuais assumem, assim, um ar de “naturalidade” que faz o preconceito parecer inofensivo – um mal necessário da sociedade organizada

– e perene. Essa implicação é reforçada pelo fato de que a sociedade, tal como a conhecemos, em realidade tem sido associada a traços discriminatórios que seriam facilmente interpretados como invariáveis da organização social, e não como consequência da exploração e repressão. É como se a abordagem sociológica hipostiasse o efeito congelado das forças sociais materiais e as tornasse, por sua vez, responsáveis por tendências das quais elas próprias são meros resultados. Isso leva a uma atitude superficial do senso comum que não consegue nem perceber a seriedade da ameaça, a qual, em última instância, é ela própria “antisocial”, nem conceber a ideia de uma mudança social por meio da qual essa ameaça possa desaparecer.

Não importa o quão “sensatas” as explicações sociológicas possam parecer, um aspecto revela sua inadequação: a alegada autoevidência de suas principais categorias. A experiência histórica condicionou o pensamento a tal ponto que uma tese como “o *ingroup* é hostil ao *outgroup*” ou – expressa psicologicamente – “o estranho é sempre odiado” parece óbvia e autoexplicativa. Para além do fato de que o problema sobre se deve haver *in* e *outgroups* em uma sociedade organizada está sendo escamoteado pela observação autossuficiente segundo a qual onde quer que essa divisão aconteça, também haverá discriminação; a suposta naturalidade da hostilidade é duvidosa. Uma pessoa ingênua, não treinada pelo procedimento sociológico, pode muito bem perguntar: “Por que o estranho é odiado?” Como resposta, ele não receberá uma explicação ou ouvirá uma repetição de que isso é assim, que é natural, ou explicações que, se não tomam o fenômeno como certo, perdem o aspecto da autoevidência, não sendo, portanto, populares. A ingenuidade de tais questionamentos não deve ser desencorajada. Mesmo em um nível superficial, o ódio ao estrangeiro não é inequívoco. A literatura está cheia de relatos de feitiço erótico lançado por mulheres estranhas, pela “Mädchen aus der Fremde”,²⁶ do incomum, do singular que é frequentemente retratado como incomparavelmente mais atraente do que a rotina do mundo em que se está acostumado, o *ingroup*; em numerosas sociedades primitivas, o estrangeiro não é de modo algum visto com hostilidade clara, mas com reverência e afeto positivo. Há razões para acreditar que isso se refere não apenas a indivíduos, mas também a grupos maiores, como os alemães e os judeus. A abordagem sociológica precisaria necessariamente dar conta da ambiguidade envolvida nesse ponto. No exato momento em que se assumisse tal explicação, a autoevidência da “hostilidade” desapareceria. Se a afirmação de que o estrangeiro é o inimigo

²⁶ Referência a um poema de Friedrich Schiller de 1796. [N.T.]

fosse complementada pela explicação “... porque ele é inquietante [*uncanny*]”, o problema seria apenas modificado, mas não resolvido. Alguém teria que perguntar: “O que é o inquietante e quais mecanismos estão por trás da experiência do inquietante?” Freud ofereceu a resposta de que o inquietante não é o que experienciamos como “estranho” em um sentido absoluto, mas o que é familiar demais para nós, o que tivemos que reprimir em nós mesmos e o que, portanto, objetificamos ao encontrarmos nos outros. Pode-se supor que, mesmo em nível socioeconômico, padrões igualmente dialéticos possam estar subjacentes às relações entre *ingroup* e *outgroup*. Desse modo, foi sugerido²⁷ que a alegação típica do *ingroup* – de que os judeus são improdutivos – deve-se, em última análise, à consciência inarticulada de que o próprio *ingroup* é improdutivo, que se apropria do trabalho de outros. Assim que a análise é levada na direção de tais considerações, a estrutura conceitual da abordagem sociológica se desfaz em pedaços; tem que ceder lugar a conceitos inteiramente diferentes. O constructo de *ingroup* e *outgroup* pode, afinal, revelar-se apenas uma expressão diluída e formalizada das relações de classe.

Certamente, o aspecto “integrativo” da abordagem sociológica se perde no processo de raciocínio, e os problemas, por assim dizer, retornam às disciplinas tradicionais da economia e da psicologia.

À primeira vista, isso parece contradizer nosso próprio pressuposto básico de que o preconceito é determinado pelo sistema socioeconômico total. No entanto, nosso pressuposto não implica que essa totalidade seja consistente em si mesma. Pelo contrário, seu caráter intrinsecamente antagonico é o próprio motivo de irrupções irracionais, da discriminação. A essência dessa totalidade é manter-se através do autointeresse daqueles que ela abrange, mas, simultaneamente, dificultar e pôr em perigo constante e incessantemente esse autointeresse. Pode ser denominada totalidade autocontraditória; certamente não inclui harmonia entre o todo e o particular. A ruptura entre eles é ingenuamente expressa pela divisão do trabalho científico em disciplinas como economia e psicologia; a ingenuidade da divisão, a saber, a concepção de que há economia, de um lado, e indivíduos sobre quem ela se impõe, de outro, deve ser superada pela percepção da identidade última das forças operativas em ambas as esferas. Por outro lado, porém, a divisão expressa a verdade de que, em nossa sociedade, nem a totalidade nem o indivíduo podem ser identificados imediatamente; eles devem ser entendidos como opostos um ao

²⁷ Cf. HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Elemente des Antisemitismus*. In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam, 1947. [N.A.]

outro, enquanto continuam sendo aspectos do mesmo todo. A abordagem sociológica esquece com muita facilidade que a alienação de diferentes ramos da ciência social é adequada à realidade, na medida em que faz justiça à alienação social enquanto tal. Portanto, é mais apropriado prosseguir com a análise no interior de um determinado ramo da ciência até que os resultados se tornem transparentes em relação à totalidade social do que introduzir conceitos derivados dessa totalidade, de uma maneira muito simplificadora. Em vista de tais considerações metodológicas, nossa investigação foi mantida dentro dos limites da especialização.

(3) ATITUDE EM RELAÇÃO À TESE RELIGIOSA

A explicação religiosa do antissemitismo fornece uma oportunidade de esclarecer nossa abordagem em relação a outras explicações particularistas, não importa o quanto de verdade estas possam conter. Em sua forma mais antiga, a tese religiosa deriva o antissemitismo da oposição do cristianismo ao judaísmo e, especialmente, da ideia tradicional da responsabilidade judaica pela crucificação de Cristo. Pragmaticamente, essa suposição leva a uma ênfase extrema no “antissemitismo da escola dominical” e a uma expectativa de que a reforma da instrução religiosa – que é, sem dúvida, altamente desejável – possa alcançar uma melhora decisiva. O fato indiscutível da indiferença religiosa, corroborado também por nosso estudo, proíbe qualquer explicação religiosa direta, mesmo que possa parecer adequada para certos países agrários atrasados, com populações fanaticamente religiosas. Contudo, a tenacidade de vários motivos de antissemitismo religioso, que, por assim dizer, sobreviveram à própria religião, torna impossível desconsiderar completamente o aspecto religioso da perseguição. A tese religiosa foi reformulada de acordo com isso. Por exemplo, embora Maurice Samuel [Samuel], em seu *Great Hatred*,²⁸ ainda trate o antissemitismo como um fenômeno especificamente cristão, ele não o relaciona mais ao dogma, mas a uma rebelião constante, o que Kierkegaard chamaria de cristianismo oficial contra o espírito cristão: resistência de natureza bárbara indomável contra os sacrifícios exigidos pela religião do amor. Segundo Samuel [Samuel], o ódio aos judeus é basicamente o ódio a Cristo. O que alguém não se atreve a fazer com os valores aos quais se é forçado a adotar é feito com os “outros” valores que são, no entanto, essencialmente idênticos aos próprios valores, ou seja, tão intimamente relacionados quanto as doutrinas mais íntimas das duas grandes religiões monoteístas. O judaísmo de Jesus se

²⁸ Cf. SAMUEL, 1940. [N.T.]

torna muito importante, nesse contexto. Pode-se notar que isso segue a mesma linha de uma teoria que parte de pressupostos completamente diferentes: a dedução psicológica do antissemitismo, no livro *Moisés e monoteísmo*,²⁹ de Freud. Além disso, a afinidade de Samuel com o *Unbehagen in der Kultur*³⁰ dificilmente pode ser negligenciada.

Não rejeitamos esse caminho de pensamento. Pelo contrário, muitos de nossos resultados parecem corroborar as “especulações” de Samuel. Eles não se referem tanto a atitudes religiosas manifestas, mas a percepções obtidas no nível da personalidade. O conflito entre o convencionalismo superficial e a rebeldia subjacente está intimamente relacionado à oposição ao humanismo cristão. Os anseios [*urges*] destrutivos tão claramente evidenciados em todo o material do TAT mostram o “bárbaro” temperamento pagão, bem como seu desvio do próprio mundo em direção ao “outro”. A natureza projetiva da equação ódio ao judeu-ódio ao Cristo é óbvia, e a projetividade provou ser um elemento onipresente da estrutura de caráter da personalidade “alto pontuadora”. Quase não existe um traço da síndrome “alta” que contradiga a formulação de Samuel.

O que deve ser enfatizado, porém, é o fato de que esses traços se manifestam em um plano muito mais amplo do que o sugerido pela tese religiosa. Esta última erra, na medida em que reduz uma série de observações corretas e significativas a um “fator” selecionado arbitrariamente que parece convincente, porque representa de maneira bastante adequada certas tendências da totalidade do processo social, mas que não pode ser considerado como responsável final dos fenômenos em questão. Relativamente ao antissemitismo, o processo histórico da cristianização é apenas um aspecto da civilização, e o curso subterrâneo da “rebelião da natureza bruta” não se limita à tradição judaico-cristã, mas obscurece toda a civilização até hoje. É verdadeiramente *Unbehagen in der Kultur*. A rebelião contra a civilização se deve ao fato de que esta impõe incessantemente todos os tipos de sacrifícios materiais e psicológicos. Estes deveriam ser “racionais”, porque se espera que eles garantam a automanutenção do todo e a segurança do indivíduo, contudo, eles fracassam ao fazê-lo. A fúria contra a civilização, concentrada em uma forma pura, por assim dizer, no antissemitismo, decorre da sensação de se ter sido enganado. Por causa da promessa não cumprida de redimir o homem da barbárie, a civilização desencadeia [nele] repetidamente os

²⁹ Cf. FREUD, 2019. [N.T.]

³⁰ Ou *O mal-estar na civilização*, de Freud. [N.T.]

instintos bárbaros. A rebelião contra a civilização é estimulada sob a forma de surtos ilimitados de ira, porque o poder que oprime a barbárie em seu interior é em si mesmo bárbaro. Ele quer viver em um mundo caótico e até destruir tudo, em vez de viver em uma cultura que ele sabe ser apenas um sistema que garante o controle daqueles que estão no comando. Como ele não poderia viver de outra maneira, pois o seu “próprio” mundo se desintegraria, sua fúria latente contra seus opressores – que são mais fortes do que ele – é transferida e direcionada contra a própria ideia do bem que foi maculada por essa civilização. Esse deslocamento também lhe permite seguir a via de menor resistência e perseguir aqueles que são, de qualquer maneira, fracos. Samuel percebeu essa estrutura. Ele falhou, no entanto, ao relacioná-la a forças sociais básicas e, em vez disso, limitou-a ao âmbito ideológico de aceitação e rejeição religiosa. A concretude que se ganha, a capacidade de apontar para uma “razão” tangível e específica do antissemitismo, é espúria. O cristianismo está envolvido no antissemitismo, pois está envolvido na totalidade da civilização. Entretanto, a ideia de que o imaginário sobre Cristo ainda seja tão poderoso, a ponto das formações reativas a ele serem a única explicação do ódio totalitário, é arbitrária e não resiste a um escrutínio mais minucioso. Se fosse verdade, a pressão do cristianismo teria que ser igual à pressão do anticristianismo latente. Obviamente, isso não é verdade. Países com tradições cristãs antigas, por exemplo os latinos, ou países onde, na esteira do calvinismo, a religião moldou³¹ profundamente a vida secular, mostraram-se até agora mais imunes ao vírus antissemita do que a Alemanha, onde a cristianização nunca foi bem-sucedida e onde tendências pagãs não sublimadas sobreviveram ao longo dos tempos. O anticristianismo é apenas uma força auxiliar do antissemitismo. Encará-lo como a raiz do problema é uma falácia perigosa, pois oferece conforto fácil aos judeus que, quando perseguidos, tentam fazer com que eles próprios e outros acreditem que o ataque é igualmente dirigido contra protestantes e católicos. Pragmaticamente, essa ideologia frequentemente se assemelha a uma tentativa de obter ajuda dos grupos dirigentes, por meio de uma identificação que tem pouca base na realidade.

³¹ Adorno empregou a grafia “moulded”, utilizada na Inglaterra. A grafia estadunidense seria “molded”. Tal verbo aparece mais quatro vezes na sequência do texto, todas na grafia britânica. [N.T.]

(4) ATITUDE EM RELAÇÃO À TEORIA “EXISTENCIAL”

No Capítulo I, mencionamos o estudo altamente sugestivo “Retrato do antissemita”, de Jean-Paul Sartre.³² De todas as discussões filosóficas sobre o problema que conhecemos, esse estudo é o que se aproxima mais da nossa própria interpretação sobre o antissemita. No entanto, divergimos bastante do Sr. Sartre em relação a alguns dos conceitos filosóficos básicos. O mais surpreendente é que as declarações de Sartre, que só nos foram conhecidas depois que começamos a formular nossos resultados finais, coincidem com nossa própria interpretação até em detalhes excessivamente concretos, espécie de detalhes que, em regra, só pode ser obtida de investigações empíricas. Embora sua terminologia seja completamente diferente da nossa, o núcleo de ideias é quase o mesmo. Justifiquemo-nos com alguns exemplos. A insistência de Sartre de que o envolvimento emocional do antissemita “não é provocado pela experiência” é o equivalente à nossa tese de que a pessoa com “alta pontuação” é incapaz de ter qualquer experiência real e que o antissemitismo, tanto quanto outros elementos da ideologia pseudoconservadora, serve como um substituto para tais experiências. Sartre também percebe que os antissemitas nunca “acreditam completamente”, que oscilam entre a ilusão e qualquer experiência que ainda estejam aptos a ter. “Não pense que os antissemitas ignoram completamente o absurdo dessas respostas” (dos estereótipos usuais dos judeus como sendo trapaceiros e limpadores de barra [*trouble shooters*]). O que chamamos de “anti-intracção”³³ é formulado por Sartre da seguinte forma: “Ele (o antissemita) escolheu ficar do lado de fora, nunca examinar sua consciência, nunca ser outra coisa senão o próprio medo que causa nos outros.” O conformismo sadomasoquista e ódio contra o intelectual e contra tudo o que é diferente: “Ele se considera um homem médio, modestamente médio e, em última análise, uma pessoa medíocre.” Buscando subterfúgios na coletividade simulada: “[...] não se pode ser antissemita sozinho. Esta frase ‘eu odeio os judeus’ é uma frase que é dita em coro; que o conecta a uma tradição e

³² Cf. *Partisan Review*, v. XIII, n. 2., p. 63ss [N.A.] Cf. acima nota 6 da tradutora. [N.T.]

³³ A anti-intracção é designada como “[...] uma atitude de impaciência e oposição ao subjetivo e ao espírito compassivo, pode muito bem ser uma marca do eu fraco. O indivíduo extremamente anti-intracção tem medo de pensar sobre os fenômenos humanos porque poderia, por assim dizer, pensar os pensamentos errados; ele tem medo de sentimentos genuínos porque suas emoções podem ficar fora de controle. Fora de contato com grandes áreas de sua própria vida interior, ele tem medo do que poderia ser revelado se ele se observasse, ou outros o observassem, atentamente. Ele é, portanto, contra a ‘intromissão’, contra a preocupação com o que as pessoas pensam e sentem, contra ‘conversas’ desnecessárias; em vez disso, ele se manteria ocupado, dedicando-se a atividades práticas e, em vez de examinar um conflito interior, voltaria seus pensamentos para algo alegre.” (ADORNO, 2019, p. 148).

a uma comunidade.” Nossa construção geral do caráter fascista: “Começamos a entender que o antissemitismo não é simplesmente uma ‘opinião’ sobre os judeus e que envolve a personalidade inteira do antissemita.” Outra afirmação feita por Sartre relaciona-se a um conceito que surgiu na análise do Instituto de Pesquisa Social sobre o agitador fascista: o agitador concebe o judeu como fazendo o mal em prol do mal, ou seja, irracionalmente: “[...] um princípio metafísico que o obriga a fazer o mal em todas as circunstâncias, embora, ao fazê-lo, ele se destrua. Esse princípio, como poderíamos esperar, é mágico.” A tendência do antissemita mencionada anteriormente de se voltar contra o “ideal” e de atacar a vítima em vez do opressor, concomitantemente com a rancorosa adesão ao existente, também é identificada por Sartre: “O antissemita tem medo de descobrir que o mal vem do mundo.” Sob o aspecto positivo do “alto” [pontuador], descortina-se o oposto: “Sua ênfase está na destruição.”

A própria capacidade de Sartre para a experiência e a tradição da “psicologia” francesa, conforme definida pelos grandes romancistas, de Stendhal e Flaubert a Proust (este último forneceu algumas análises extraordinárias de reviravoltas antissemitas, conferir as seções de seu trabalho que são dedicadas ao caso Dreyfus), parecem ser tão fortes que tornam impotentes os elementos ideológicos da filosofia que ele segue. A doutrina principal dessa filosofia é a ideia de “decisão”: que o valor do homem depende de sua livre decisão e, finalmente, de sua capacidade de enfrentar o destino sem véus e ilusões. Isso induz Sartre a interpretar o antissemitismo apenas em termos de individualidade, embora ele saiba, é claro, que o antissemitismo é concomitante a atitudes sociais e políticas específicas. “Nenhum fator externo pode induzir antissemitismo no antissemita. É uma atitude total e livremente autoescolhida.” Embora a ênfase na estrutura geral do antissemitismo individual seja mais produtiva, é impossível, no entanto, isolar essa individualidade, tratá-la como um absoluto e se cegar a seu funcionamento como uma agência [*agency*] de repressão social. Todavia, um exame mais detalhado do conceito aparentemente individualista do antissemita de Sartre mostra que mesmo a afirmação kierkegaardiana da atitude “autoescolhida” do antissemita contém um elemento de verdade. Nossa própria tese da natureza secundária da transferência negativa do antissemita, do caráter “funcional” do antissemitismo, aponta na mesma direção. Repetidas vezes, observou-se que o antissemitismo individual é incitado e abafado, assim como as “ações espontâneas” contra os judeus foram produzidas e canceladas no Terceiro Reich. A percepção desse aspecto do antissemitismo deve de alguma forma modificar o pressuposto

de Sartre de que o antissemitismo é “uma paixão e, ao mesmo tempo, um conceito de mundo”. Considerando que não possa haver dúvida sobre a base emocional é, no entanto, primariamente “flutuante”, como os psicanalistas o diriam. A transferência para o objeto específico envolve o eu. O próprio fato de o antissemitismo não ser uma mera atitude, mas uma ideologia pseudorracional cuja inverdade inerente nunca está totalmente oculta à personalidade fascista, necessita da espécie de envolvimento do eu que Sartre interpreta com a ajuda da ideia existencialista de “livre escolha”. A verdade por trás desse conceito é que o “eu fraco” precisa da ideologia antissemita, para fins de automanutenção, por mais espúria que esta possa ser. Isso está implícito na observação de Sartre de que a adesão a uma ideologia de ódio arbitrária dá ao sujeito “uma aparência de existência”. Aquele que professa violentamente odiar os judeus ou, como Sartre diz, que “não pode respeitar os ingleses”, aparece a si mesmo, com isso, como “alguém”, uma pessoa forte e independente, caracterizada por traços distintivos específicos, um indivíduo severo que deve ser reconhecido. Essa óbvia e extrema formação reativa à fraqueza do eu não tem nenhuma substância verdadeira, porque não é uma expressão primária, mas um mecanismo de defesa no sentido mais estrito do termo. Não é por acaso que Sartre toma uma atitude positiva com respeito à psicanálise, quando discute a ambivalência do antissemita em relação à imagem judia. A maioria das experiências às quais ele se refere na linguagem existencialista pode ser expressa na linguagem psicanalítica sem a falácia de um curto-circuito entre concepções metafísicas que nunca podem ser aplicadas diretamente a descobertas empíricas e intuições de uma substância puramente psicológica. Algo análogo pode ser dito quanto ao aspecto social da teoria de Sartre.

Sua afirmação “[...] o antissemita escolheu recorrer ao espírito de síntese como um meio de entender o mundo. É o espírito de síntese que o permite se ver formando uma unidade indissolúvel com a França como um todo[...]”, na verdade, equivale à nossa própria construção de que o antissemitismo tem a função de penetrar em uma realidade social, a qual, caso contrário, seria alienada e opaca. Em nossas categorias, o elemento de escolha, enfatizado com tanta força por Sartre, seria interpretado como implicando que o sistema paranoico ao qual os antissemitas se apegam desesperada e coletivamente, na verdade, serve ao propósito de construir uma pseudorrealidade que, sendo um “sistema fechado” de decisões, não pode ser refutado e, portanto, oferece um grau considerável de segurança intelectual. Para citar Sartre: “Mas como alguém pode escolher raciocinar falsamente? Porque sente a nostalgia da

impermeabilidade.” Finalmente, a principal característica do caráter fascista, a ambivalência entre submissão autoritária e rebeldia destrutiva, é traçada por Sartre, no final de seu estudo. Ele sabe que a estrutura de caráter fascista implica a necessidade de cometer excessos, se eles tiverem o sinal da aprovação social, uma atitude que é, a propósito, psicologicamente idêntica à externalização do supereu, conforme discutimos em vários contextos.

(5) OBSERVAÇÕES GERAIS SOBRE A TEORIA PSICOLÓGICA DO ANTISSEMITISMO

Herbert Aptheker³⁴ baseia sua crítica a *Um dilema americano*,³⁵ de Gunnar Myrdal, no ponto de vista deste último segundo o qual o problema do negro americano é um problema “no coração do americano”, e que “as tendências sociais ganham um significado central para o *status* dos negros por causa do que está na mente das pessoas brancas.” O cerne do argumento de Aptheker é que o problema do negro é abstraído de suas condições socioeconômicas: na medida em que é tratado como sendo essencialmente de natureza psicológica, seu entorno é removido. Aptheker acumula evidências suficientes para seu posicionamento, tanto em relação a certos aspectos do trabalho de Myrdal quanto, particularmente, em relação a seus efeitos sobre a opinião pública, como se o problema da discriminação antinegra pudesse ser resolvido com uma mudança de mentalidade da parte das pessoas e sem pressupor mudanças essenciais nas condições sociais.

Nossa própria abordagem é predominantemente psicológica, visto que vai além do nível ideológico e está voltada para forças motivadoras. No entanto, não afirmamos que o antissemitismo está relacionado primariamente ao “esquema mental dos gentios”. Para esclarecer essa aparente inconsistência, bem como nossa posição em relação à “teoria psicológica” do antissemitismo, pode ser dito o seguinte.

Distinguimos entre o antissemitismo como um fenômeno social objetivo e o antissemita como um tipo peculiar de individualidade semelhante ao exposto por Sartre, que, por boas razões, é chamado de “Retrato do Antissemita” em vez de “Psicologia do antissemitismo”. Esse tipo de personalidade é acessível à análise psicológica. Dentre as razões pelas quais decidimos focar nossa investigação na suscetibilidade, e não na adesão aberta ao credo antissemita, considera-se a esperança de que poderíamos chegar a

³⁴ *The Negro People in America*. [N.A.] Cf. APTHEKER, 1946. [N.T.]

³⁵ Cf. MYRDAL, 1944. [N.T.]

uma imagem clara do tipo de personalidade e das pré-condições subjetivas para a “jornada” fascista, embora a decisão de tal pessoa realmente se juntar a um movimento não possa ser tomada apenas por motivos psicológicos, porém, envolva fatores objetivos que se fazem sentir no indivíduo, através das situações políticas e econômicas mutantes que ele deve enfrentar. Seria impossível reduzir o fenômeno objetivo do antissemitismo atual, com seu legado antigo e todas as implicações sociais e econômicas, à mentalidade daqueles que, para falar junto a Sartre, tiveram que tomar uma decisão em relação a esse assunto. Hoje, todo e qualquer homem é confrontado com uma enorme quantidade de preconceitos objetivamente existentes, discriminações e atitudes antissemitas articuladas. O poder acumulado desse complexo objetivo é tão grande e aparentemente tão além dos poderes individuais de resistência, que se poderia perguntar: por que as pessoas são não-antissemitas, em vez de perguntar por que certos tipos de pessoas são antissemitas. Assim, seria ingênuo basear um prognóstico de antissemitismo, essa doença verdadeiramente “social”, no diagnóstico de pacientes individuais. Mesmo sua atitude pessoal, para não mencionar a perspectiva do próprio fascismo, na medida em que pode envolver essa atitude apenas em menor grau, pode ser explicada por sua mentalidade específica. Esse fato torna apropriado abordar o problema por meio de uma investigação sociopsicológica como a nossa. Ela mede e determina qualitativamente reações potenciais cuja ocorrência pode ser esperada, se a situação mudar devido a desordens econômicas severas ou à crescente “respeitabilidade” social do antissemitismo. Além disso, mostra como e em que grau as forças sociais objetivas que produzem o antissemitismo atuam sobre o indivíduo, não apenas de fora, mas na verdade dentro dele, e permitem a suposição de que a pessoa “alto pontuadora” é perigosamente indicativa do espírito da época, já que ela é representativa de grandes setores da população atual. Essa ideia é de grande importância. Ela deveria colocar em xeque quaisquer ilusões sobre o antissemitismo que as agências de defesa possam acolher, como a de ser um mal vindo de fora que recai sobre as mentes inocentes da população, por meio de propaganda enganosa – uma ingenuidade comparável apenas àquela que falhou em reconhecer a seriedade da ameaça antissemita na Alemanha, porque isso parecia tão completamente desproporcional ao estado geral de esclarecimento alcançado naquele país. No entanto, nosso objetivo não é a “psicologia do antissemitismo”; esta julgamos impossível. Só podemos alcançar algumas extrapolações de certas tendências antropológicas da cultura e, é claro, embasar algumas ideias sobre a espécie de resistência subjetiva contra o fascismo que podemos aspirar. Não é preciso

dizer que consideramos o fator humano apenas um entre outros elementos, no processo socioeconômico, que engendram o fascismo.

Isso de alguma forma afeta nossa abordagem psicológica. Deve ficar claro aqui que, por assim dizer, não sociologizamos a psicologia. Todos os conceitos e hipóteses tomadas da escola freudiana se referem à dinâmica da personalidade. No entanto, não usamos as teorias psicanalíticas específicas do antissemitismo, como a construção feita por Freud de um padrão repetitivo do assassinato do pai da horda primária (*Urborde*), o assassinato do Moisés egípcio e o assassinato de Cristo, ou a explicação do antissemitismo através do complexo de castração e da “inquietação [*uncanniness*] da circuncisão” (desenvolvida por Freud e Fenichel). Tais teses tendem a reduzir geneticamente o antissemitismo a eventos psicológicos, poder-se-ia dizer quase a “traumas” isolados, por meio de uma analogia um tanto dogmática entre etiologia individual e causalidade social. Essa ingenuidade fornece constructos que tratam tanto os fenômenos do espírito objetivo quanto os da realidade social como se eles fossem neuroses que poderiam ser compreendidas em termos de alguma experiência primária, um toque apócrifo e disparatado. Além disso, explicar o antissemitismo exclusivamente como um complexo de culpa e castração dá crédito demais à experiência emocional do antissemita: interpreta o ódio aos judeus como [algo] muito mais específico, “genuíno” e substancial do que realmente é. A personalidade antissemita mostra certos traços neuróticos ou, para citar Ernst Simmel, psicóticos, mas esses traços não podem ser entendidos como derivados de experiências originais com os judeus. Procurar por tais experiências aproxima perigosamente as análises de fantasias metodológicas³⁶ selvagens [*wild*]. Se a psicologia do antissemita fosse levada ao extremo, finalmente teria que chegar a um ponto em que a repressão externa, social e os mecanismos intrassubjetivos da repressão psicológica coincidiriam. Essa análise, sem dúvida, envolveria medo da castração e sentimentos de culpa baseados no assassinato imaginário do pai, [e] é igualmente verdade que esses complexos se alimentam de memórias históricas e mitológicas. Não obstante, é irresponsável tratar eventos históricos altamente dúbios, como a morte de Moisés – que provavelmente era uma condensação coletiva e não um indivíduo – como realidade empírica literal da qual podem ser derivadas atitudes sociais e complexos psicológicos. Estamos em dívida com o Freud que desenvolveu a teoria do inconsciente e da repressão, do isso [*Id*], do eu e do supereu – e não com o Freud antropólogo.

³⁶ O autor se equivocou, ao escrever “methological”, ao invés de “methodological”, no original [N.T.].

Enquanto esta última qualificação da abordagem psicanalítica diz respeito às origens arcaicas, a outra se refere à sua última fase – pode-se quase dizer, o fim da psicologia antissemita. A inabilidade da personalidade de “alta pontuação” de ter experiências de aceitação (tanto rígida quanto intercambiável) de determinados padrões ideológicos, a fraqueza de seu próprio poder autointegrador – tudo isso foi destacado em nosso estudo. A conexão de traços, que pode ser chamada de falha de individuação, pode muito bem fornecer a definição última da síndrome “alta”. Isso indica uma tendência histórica que afeta não tanto a psicologia individual quanto o *locus* da psicologia enquanto tal. É a decadência da individualidade provocada pelo declínio da livre concorrência e da economia de mercado. Se o indivíduo, no sentido de um equilíbrio entre eu, supereu e isso, não puder mais ser considerado a forma característica dos seres humanos de hoje, a psicologia poderá começar a se tornar obsoleta,³⁷ na medida em que as ações individuais não possam mais ser explicadas adequadamente, em termos da própria constituição psicológica do indivíduo. Não é por acaso que a teoria de Freud foi concebida durante a segunda metade do século XIX, quando a individualidade como categoria social estava em seu auge. Também não é por acaso que as neuroses de transferência clássicas, a partir das quais Freud desenvolveu sua teoria, parecem ter desaparecido e têm sido gradualmente substituídas por conflitos narcísicos, cujo tratamento inspirou as escolas revisionistas. Se o indivíduo não puder mais existir mediante uma ênfase em sua independência e força, se ele só pode ser bem-sucedido ao se entregar aos poderes coletivos, a interação psicanalítica clássica entre o eu, o supereu e o isso se encontra seriamente afetada e a antiga definição do princípio da realidade mediante a cristalização de um eu forte não é mais válida.³⁸ Embora não possamos mais falar sobre essas mudanças e a maneira como elas podem afetar a estrutura conceitual da psicanálise, podemos pelo menos arriscar a hipótese de que a psicologia do antisemita contemporâneo, de certa forma, pressupõe o fim da própria psicologia; por esse motivo, ele não pode ser adequadamente descrito psicologicamente. O que estamos enfrentando aqui não é o velho ódio aos judeus como um poder emocional distinto. É a prontidão de certos tipos de homem a aceitar mecanicamente determinados padrões ideológicos, *tickets*, que também contêm *slogans* antisemitas, mas que não são mais inspirados

³⁷ O autor utilizou erroneamente a palavra “absollescent”, no lugar de “obsolescent”, no original. [N.T.]

³⁸ Adorno emprega aqui a expressão estadunidense “hold true”, que ganha uma variante na Inglaterra, apresentando-se como “hold good”. [N.T.]

por reações antissemitas *per se*.³⁹ Essa prontidão é a contrapartida subjetiva da transformação objetiva do antissemitismo em um dispositivo puramente administrativo. Pode-se dizer que nossa época de antissemitismo totalitário e genocídio não conhece mais o antissemitismo “espontâneo”, e é possível que a própria ausência de uma base emocional autêntica e específica o torne tão impiedoso (confira a era da contrarreforma, na qual a perseguição religiosa e a caça às bruxas eram especialmente cruéis, porque os ensinamentos religiosos, em cujo nome ocorreu a perseguição, não tinham mais substância alguma). Pode ser uma função do nosso estudo apontar as limitações dos determinantes psicológicos no homem moderno e sua substituição pela adequação social onipotente que, vista psicologicamente, é regressiva e, ao mesmo tempo, se aproxima do conceito behaviorista de homem como um agrupamento de reflexos condicionados. A síndrome “alta” deve ser vista à luz dessa regressão total. Para alcançar uma adequação social, a pessoa com “pontuação alta” renuncia à ideia de sua própria individualidade, uma tendência que se aproxima da afirmação de Sartre de que o antissemita tem medo “[...] de si mesmo, de sua consciência, da liberdade, dos instintos, de suas responsabilidades, da solidão, de mudança, da sociedade e do mundo; de tudo, exceto dos judeus.” A última declaração expressa a irrealidade final do ódio aos judeus enquanto tal. Essa irrealidade nos dá a esperança de que o próprio antissemitismo possa desaparecer, com o desaparecimento da “psicologia do antissemita”.

Hoje, os homens tendem a se transformar em “agências sociais” e a perder as qualidades de independência e resistência que costumavam definir o antigo conceito de indivíduo. A dicotomia tradicional entre forças sociais objetivas e indivíduos, que mantemos metodologicamente, perde, assim, parte de sua substância. Quanto mais as pessoas se tornam “socializadas”, isto é, moldadas através da adaptação total à estrutura social, mais descobertas – pertinentes à essência da sociedade enquanto tal – podem ser obtidas a partir do estudo dos membros dessa sociedade. A harmonia pré-estabelecida entre uma sociedade integral e aqueles que ela abrange diminui a importância de uma distinção entre a análise das reações objetivas (estímulos) e as reações subjetivas. Embora a prioridade causal ainda pertença a elementos estruturais objetivos, essa prioridade não força⁴⁰ mais o cientista social a tomar como ponto de partida a “esfera de produção” objetiva. Se nossa sociedade está realmente a caminho de se tornar um todo, deixando cada vez menos brechas

³⁹ Cf. MAX HORKHEIMER; T. W. ADORNO, “Elemente des Antisemitismus”. [N.A.]

⁴⁰ Adorno empregou a expressão “does no longer force” ao invés da forma gramatical padrão “no longer forces”. O auxiliar “does” normalmente utilizado para enfatizar uma afirmação. [N.T.]

para o indivíduo e tolerando cada vez menos domínios não sociais e individuais de existência, não faz muita diferença se começamos com a análise das forças econômicas ou com o homem. Todos os caminhos levam ao mesmo centro, uma vez que a dinâmica social pertence tanto a instituições quanto a pessoas; as últimas são na verdade o produto dessa dinâmica. Essa é a hipótese por trás de nossa afirmação de que os mecanismos aos quais os indivíduos estão incessantemente submetidos, a partir do exterior, devem ser encontrados nas profundezas desses mesmos indivíduos.

Em vista da própria natureza da ameaça fascista, muito pode ser dito em favor da abordagem subjetiva. A sociedade moderna é uma sociedade de massa. Isso não se refere apenas ao tremendo aumento quantitativo da população mundial, durante a era industrial. Existem também conotações qualitativas. Todo o padrão da cultura atual é moldado de tal maneira que toma conta das massas, “integrando-as” a formas padronizadas de vida que são construídas segundo o modelo de produção em massa industrial e satisfazendo de fato ou indiretamente seus desejos e necessidades. O enorme aumento atual de controle social sobre as massas é igual à pressão potencialmente exercida pelas massas sobre a estrutura social. As populações são tratadas *en masse*, porque não são mais “massas”, no antigo sentido do termo. Elas são manipuladas como objetos de todas as espécies de organizações sociais, inclusive as deles próprias, pois ser mero objeto se tornou problemático, desde que elas atingiram – através da civilização técnica – um estágio de esclarecimento que lhes teria permitido tornar-se verdadeiros sujeitos, caso os mecanismos de controle fossem suplantados em algum momento. Mesmo a repressão em sua forma mais cruel teve que contar com as massas oprimidas. Como Otto Kirchheimer apontou, a economia e a política nazistas não representavam simplesmente os interesses do grupo dominante; eles mantiveram traços de compromisso. As massas são incessantemente moldadas a partir de cima, elas devem ser moldadas para que sejam mantidas sob controle. A esmagadora maquinaria da propaganda e da indústria cultural evidencia a necessidade desse aparato, para a perpetuação de uma configuração cujas potencialidades superaram o *status quo*. Uma vez que esse potencial também é o potencial de resistência efetiva contra a tendência fascista, é imperativo estudar a mentalidade daqueles que são os receptores finais da dinâmica social de hoje em dia. Devemos estudá-los não apenas porque eles refletem essas dinâmicas, mas, acima de tudo, porque são a antítese intrínseca delas.

COSTA, V. H. F. Translation of “Remarks on ‘the authoritarian personality’, by Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson and Sanford”. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 2, p. 345-384, Abr./Jun., 2021.

Abstract: This is the inedited translation of a chapter written by Theodor W. Adorno in 1948 that would integrate the book “The Authoritarian Personality”, published in 1950, but which was not included in the work. In this chapter, Adorno intends to outline in more precise terms the concept of “anthropology” of the authoritarian type exposed in the work. The author describes it very precisely: not being a psychological, nor a sociological approach, not even existential and religious, the anthropology of the authoritarian portrayed here denotes part of the hegemonic formation of individuals under the influence of administered capitalism. The translation is preceded by an introductory text (authored by the translator) that presents and contextualizes the translated chapter and relates it to the original book published in 1950.

Keywords: Adorno. Authoritarian Personality. Anthropology. Capitalism. Psychoanalysis.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

APTHEKER, H. **The Negro People in America: A Critique of Gunnar Myrdal’s “An American Dilemma”**. New York: International Publishers, 1946.

COSTA, V. H. F. Resumo de *The Authoritarian Personality*. In: ADORNO, T. W. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: **Obras completas**, v. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. Moisés e o monoteísmo. In: **Obras Completas**, v. 19. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

GLAZER, N. *The Study of Man: The Alienation of Modern Man*. **Commentary**. New York, Apr. 1947. Disponível em: <https://www.commentarymagazine.com/articles/nathan-glazer-2/the-study-of-man-the-alienation-of-modern-man/> Acesso em: 05 maio 2020.

HARTLEY, E. **Problems in Prejudice**. New York: King’s Crown, 1946.

MASSING, P. **Rehearsal for destruction: a study of political anti-Semitism in Imperial Germany**. New York: Harper & Brothers, 1949.

MYRDAL, G. **An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy**. New York: Harper & Brothers, 1944.

SAMUEL, M. **The Great Hatred**. New York: A. A. Knopf, 1940.

SARTRE, J. P. **A questão judaica**. São Paulo: Ática, 1995.

SIMMEL, E. (org.). **Anti-Semitism: A Social Disease**. New York: International Universities Press, 1946.

THE FORTUNE SURVEY. **Fortune Magazine**, Febr. 1946.

TRACHTENBERG, J. **The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism**. New Haven: Yale University Press, 1943.

Recebido: 04/3/2020

Accito: 30/4/2020

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 e a ausência dos mesmos e eventuais problemas em seu cadastro podem 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(a) 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, seja 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 efetuar 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 e 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/1EPjItk9TK7c-FoCL4JfXVCxSD9_qmkEpb/view
- Os trabalhos que não se enquadraram nas normas acima serão rejeitados ou devolvidos aos autores, indicando-se 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/U31CAKBPKGSAECDCEM/TE3ACYGPJS2INSAP93NBJ3/T8QH1D3S-23015?func=find-word&scan_code=WRE&rec_number=000160252&scan_word=trans/form/acao
www.ebscohost.com
<https://www.mla.org/Publications/MLA-International-Bibliography>
<http://pob.peeters-leuven.be/content.php>
<http://www.proquest.com/products-services/llba-set-c.html>
<http://search.proquest.com/wpsa>
<http://www.proquest.com/products-services/socioabs-set-c.html>
<http://diadorim.ibict.br>

CONTATO

. *E-mail* da revista:

transformacao.marilia@unesp.br

. *E-mail* do editor da revista:

marcos.a.alves@unesp.br

Endereço: Departamento de Filosofia/
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Faculdade de Filosofia e
Ciências (UNESP) – Câmpus de
Marília, Av. Hygino Muzzi Filho, 737
– Cidade Universitária, 17525-900 –
Marília – SP.

