

v. 27, n. 53, maio - ago. 2020

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

53





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 27, n. 53, maio - ago. 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretora do CCHLA

Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor do CCHLA

Josenildo Soares Bezerra

Chefe do Departamento de Filosofia

Bruno Rafaelo Lopes Vaz

Vice-Chefe do Departamento de Filosofia

Maria Cristina Longo Dias

Coordenador do PPGFil

Eduardo Aníbal Pellejero

Vice-coordenador do PPGFil

Federico Sanguinetti

Editor Responsável

Luiz Philippe de Caux

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)
Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)
Dax Moraes (UFRN)
Eduardo Pellejero (UFRN)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)
Markus Figueira da Silva (UFRN)
Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)
Cláudio Ferreira Costa (UFRN)
Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)
Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)
Elena Morais Garcia (UERJ)
Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)
Franklin Trein (UFRJ)
Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)
Glenn Walter Erickson (UFRN)
Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)
Guido Imaguire (UFRJ)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Gustavo Caponi (UFSC)
Jaimir Conte (UFSC)
Jesús Vázquez Torres (UFPE)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)
Joel Thiago Klein (UFRN)
José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)
Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Marco Antonio Casanova (UERJ)
Marco Zingano (USP)
Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)

Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)
Roberto Machado (UFRJ)
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Lopari (UNICAMP)

Editoração Eletrônica e Normalização

Luiz Philipe de Caux

Diagramação

Victor Hugo Rocha Silva

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia
Campus Universitário, UFRN
CEP: 59078-970 – Natal – RN
E-mail: principios@cchla.ufrn.br
Home page: <https://periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 27, n. 53, maio.-ago. 2020, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2020.
Periodicidade: quadrimestral
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 27, n. 53, maio - ago. 2020

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

Artigos

- 9 Esfera pública de oposición y reapropiación crítica de la memoria de lucha.
Marco Rampazzo Bazzan
- 35 Democracia supranacional, cosmopolitismo e direitos humanos segundo Habermas e à luz de Kant
Francisco Jozivan Guedes de Lima e Delamar José Volpato Dutra
- 63 Principios metafísicos fundamentales da cosmologia abyayalense
Juan Camilo Hernández Rodríguez
- 91 Mente consciente, cérebro e corpo: casos de gêmeos siameses
Jonas Gonçalves Coelho
- 115 Sobre a viabilidade da noção de conteúdo mental estreito
Julia Telles de Menezes
- 135 Contra os limites da linguagem, a ética da imagem
Peter Pelbart
- 145 Complacência, irresolução, fraternidade: Experiências comuns da utopia estética
Eduardo Pellejero
- 163 Antes da lógica, o ilógico: Nietzsche e a verdade mística dos pré-socráticos
Fernanda Bulhões

- 177 Composição e moralidade do melhor dos mundos em Leibniz
André Chagas Ferreira de Souza
- 205 Reconhecimento e consenso na antropologia e na ética
filosófica de Lima Vaz
João Elton de Jesus

Resenha

- 227 Uma Introdução à Filosofia da Mente, de André Leclercq
Resenha por Bruno Tenório Coelho

Traduções

- 247 A concepção de Spinoza dos atributos da substância, de
Abraham Wolf
Tradução por Gionatan Carlos Pacheco
- 261 Contradições entre capital e cuidado, de Nancy Fraser
Tradução por José Ivan Rodrigues de Sousa Filho

Artigos

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Esfera pública de oposición y reapropiación crítica de la memoria de lucha: Oskar Negt y el Movimiento Antiautoritario

Towards a Critical Reappropriation of the Memory of Antiauthoritarian Movement through Oskar Negt's Counter-Public Sphere

Marco Rampazzo Bazzan

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)
Orcid 0000-0003-1194-8289
marco.rampazzo.bazzan@gmail.com

Resumen: Este artículo cuestiona la manera corriente de escribir la historia de los movimientos de protesta de los años Sesenta. Su enfoque es desde la categoría de “esfera pública de oposición” (*Gegen-Öffentlichkeit*) que Oskar Negt y Alexander Kluge forjan en *Öffentlichkeit und Erfahrung* (1972) en el marco de la Teoría Crítica y del Movimiento Antiautoritario. El artículo se compone de un análisis de la noción de esfera pública de oposición (*Gegenöffentlichkeit*), elaborando un esclarecimiento histórico-crítico del contexto político de su surgimiento, una problematización de la manera de escribir la historia de las luchas estudiantiles de los años 60 y una descripción *desde dentro* de la movilización antiautoritaria berlinesa (1966-68).

Palabras clave: *Gegen-Öffentlichkeit*, Esfera pública, Movimiento Antiautoritario; Teoría Crítica; Rudi Dutschke, Oskar Negt; Alexander Kluge; Herbert Marcuse; Jürgen Habermas, *Subversive Aktion*.

Abstract: This paper reconsiders critically current manners of writing the history of protest movements. Its focus is the notion of “counter public sphere” (*Gegen-Öffentlichkeit*) that Oskar Negt and Alexander Kluge forged in *Public Sphere and Experience* (1972) within the framework of Critical Theory and of Antiauthoritarian movement. This paper is composed of a conceptual analysis of Counter-Public-Sphere, an historical-critical enlightenment of the political context of its emergence, a critical reconsideration of current manner of writing the history of German student movement and an attempt of a description from within of Berliner Antiauthoritarian mobilization (1966-68).

Keywords: Counter Public Sphere, Public Sphere, Antiauthoritarian Movement; Critical Theory; Rudi Dutschke, Oskar Negt; Alexander Kluge; Herbert Marcuse; Jürgen Habermas; Subversive Aktion.

1. La noción de esfera pública de oposición

Según el diagnóstico que Oskar Negt y Alexander Kluge elaboran en 1972, los movimientos estudiantiles que se desarrollan al final de los años Sesenta en Francia y en la República Federal Alemana (RFA) constituirían el signo de un cambio estructural que se estaba produciendo a nivel europeo y mundial (Negt & Kluge, 1993, p. 84). En el marco de la escuela de la Teoría Crítica (en la cual ambos se habían formado) los autores se plantean analizar los efectos de ese cambio forjando nuevas herramientas teóricas aptas para reconfigurar la lucha de clase. Entre los múltiples efectos de la reestructuración postfordista y neoimperialista del capital Negt y Kluge enfocan su atención en dos fenómenos nuevos: por un lado, “la industrialización de la consciencia” como efecto de los medios de comunicación de masa y, por el otro, una nueva organización de las mercancías¹. Elaborando el diagnóstico mencionado, Negt y Kluge forjan la expresión de “esfera pública de oposición” (*Gegenöffentlichkeit*). Bajo esta expresión los autores intentan capturar la emergencia de una socialización de la producción que, la esfera pública clásica –tal como había sido analizada por Jürgen Habermas–, tendería a obliterar (Negt & Kluge, 1993, p. xlvi).

¹ Se trata del inicio de aquel proceso, al cual, una vez lograda su forma perfectamente desplegada, se dará el nombre de “globalización”.

Se trata de una experiencia material de socialización que no se integraría a las instituciones tradicionales de la clase obrera (partidos y sindicatos), y que los “nuevos” medios de comunicación de masa sofocarían de forma deliberada. Es así como la acción de los medios de comunicación de masa jugaría un papel fundamental para la reproducción del sistema de dominación burgués y para la reconfiguración autoritaria del Estado liberal “postfascista” en Europa Occidental.

En 1972 Negt y Kluge pretenden desarrollar el análisis de Habermas sobre la “esfera pública plebeya” (Habermas, 1990, p. 16;52) con el objetivo de concebir una composición útil para los intereses comunes de los proletarios que sea alternativa a las organizaciones tradicionales del movimiento obrero. Los autores definen “esfera pública proletaria” como: “la organización autónoma y colectiva propia a los trabajadores” (Negt & Kluge, 1993, p. 28). Con lo cual, la vocación de su propuesta es, por un lado, dialectizar la esfera pública en el marco de la lucha de clase y, por el otro, analizar la dimensión de la experiencia (*Erfahrung*) de socialización que tanto el marxismo tradicional como la investigación de Habermas tenderían a menospreciar (Negt & Kluge, 1993, p. xliv). A partir de esto, forjando el concepto de “experiencia pública de oposición” Negt y Kluge pretenden contribuir al desarrollo de un pensamiento crítico en dos direcciones. Se trata, por un lado, de tomar en cuenta la necesidad de un cambio de paradigma para analizar las relaciones de poder y dominación y, por el otro, de hacer de la memoria un terreno de lucha. Bajo el primer aspecto, cabe destacar el hecho que, en un artículo posterior titulado *Esercitate la critica non legittimare il potere*, Negt declara compartir la idea de Foucault sobre la microfísica del poder (Negt, 1977). Bajo el segundo, se plantea el problema de desarrollar estrategias para contrastar el *olvido* producido por los medios de comunicación de masa sobre las ambiciones vitales que habían puesto en marcha la protesta juvenil.

Ahora bien, según Negt, en los Setenta se volvería necesario un cambio de paradigma para analizar las relaciones de poder. Se trataría de pasar del estudio del Estado y de la Sociedad civil, tomadas como entidades abstractas, hacia aná-

lisis tanto de la multiplicidad de los mecanismos de control, violencia y dominio como de las nuevas formas de socialización que tienden a surgir entre los trabajadores. La *Gegenöffentlichkeit* pretende ser un concepto apto para captar la nueva composición de los intereses vitales en el proceso de socialización concreta, producida por la movilización. Así, por un lado, Negt expresa la urgencia de acabar con el mito revolucionario de la toma del poder estatal (que tiene su emblema en *Estado y Revolución* de Lenin) así como de los modelos de organización (partidos, sindicatos etc.) forjados en la huella de la Tercera Internacional. Por el otro, él pretende destacar la dimensión concreta de socialización que la esfera pública produce como momento potencialmente antagonista en la construcción del consenso sobre la relación de dominación vinculada al desarrollo del capitalismo.

En 1972 Negt y Kluge destacan cómo, en la visión de Habermas, la esfera pública media las relaciones entre Estado y Sociedad civil. Esta esfera se organizaría por medio de asociaciones privadas. Estas asociaciones representarían a grupos de intereses particulares con vocación hegemónica, con lo cual, estos grupos obrarían para imponer sus intereses específicos como universales. Sin embargo, en la opinión de Negt y Kluge, la visión de Habermas es demasiado formal: asumiendo explícitamente una perspectiva “liberal”, su categorización ocultaría los procesos materiales que obran para la deslegitimación del Estado como mediador de los intereses particulares de la Sociedad civil. Para los dos autores, la “microfísica del poder” de Foucault se declina por lo tanto en una especie de “microfísica de la socialización” a nivel de la autodeterminación proletaria. Sin que ella constituya un saber, ni menos un poder por sí, la esfera pública proletaria pretende definir una experiencia de socialización que surgiría puntualmente en momentos de crisis agudas del proceso de desarrollo capitalista.

Al parecer de Negt y Kluge, a diferencia de la esfera pública tradicional –que se basa sobre el mecanismo de delimitación entre lo privado y lo público (conforme a la distinción clásica moderna entre *foro interno* y *foro externo*)– las esferas públicas de la producción industrializadas tienden a englobar ámbitos

privados, en particular el proceso productivo y los nexos vitales entre los trabajadores. Todavía, la gente común aún no percibiría este fenómeno en toda su amplitud. La impresión más difusa sería que ese tipo de transformación se produce aún en el marco de una evolución de la esfera pública clásica. Para Kluge y Negt se trata, por el contrario, de una transformación *cualitativa*. Si la esfera pública tradicional de los periódicos, de las Cancillerías, de los Parlamentos, de los Partidos o asociaciones funcionaba de manera “casi artesanal”, la esfera pública industrializada de los medios de comunicación de masa, de los computadores, de las redes sociales permearía de forma mucho más invasiva los procesos de subjetivación individual. Así, la subjetivación colectiva se estaría volviendo en una expresión inmediata de la esfera de producción bajo la acción de la “industria de la conciencia” a partir de la “industria cultural” teorizada por la Escuela de Frankfurt (Negt & Kluge, 1993, p. 14-18).

2. Contexto de emergencia de la esfera pública de oposición

Según Negt y Kluge, las movilizaciones estudiantiles después de la Segunda Guerra Mundial surgen por la explosión de la contradicción entre socialización y producción capitalista (Negt & Kluge, 1993, p. 85). La esfera pública como espacio de mediación se funda en una división entre privado y público que los nuevos medios de comunicación disuelven invadiendo la esfera privada. El ejemplo más elocuente de esta transformación es el hecho de que la televisión entra en cada hogar plasmando y formateando el deseo social de los ciudadanos. Para los autores no se trata de un simple efecto colateral. Esta formación de conciencia serviría a la sociedad capitalista para construir el consenso social necesario a fin de que su sistema de dominación se conserve (renovándose). Los intereses capitalistas tenderían a colonizar *desde dentro* las voluntades individuales plasmando ciudadanos obedientes (es decir ciudadanos que sean “voluntariamente esclavos” de los intereses dominantes). Por ende, los nuevos medios de comunicación expropiarían a los hombres de la conciencia de tener herramientas intelectuales y psíquicas aptas para expresar su alienación y concebir una socialización diferente.

A partir de estas observaciones nuestra primera tarea consiste en mostrar cómo, además de ser un signo de la restructuración mundial del capital, la movilización estudiantil constituye la experiencia política a la base de la teorización de la esfera pública de oposición por Negt y Kluge. De hecho, ambos autores fueron personalmente próximos y comprometidos con el movimiento estudiantil alemán. Para ambos, la dinámica del Movimiento Antiautoritario contra las instituciones de la República Federal Alemana y contra Springer² (junto a su fracaso) representa la superficie de emergencia de una problemática nueva que impone una renovación de las categorías políticas tradicionales (incluso del léxico marxista). El movimiento estudiantil sería la experiencia fundadora en la medida que abre a la posibilidad de su teorización. Negt y Kluge reconocen que el movimiento planteó cuestiones fundamentales, pero, al mismo tiempo, denuncian como ellas han sido ocultadas o marginalizadas por parte de las organizaciones que fueron el motor institucional de aquella movilización en la definición de su estrategia política después del 68 (Negt & Kluge, 1993, p. 84).

Entre los caracteres singulares del movimiento estudiantil alemán cabe destacar la reflexión sobre el fascismo que se desarrolla durante la década de los Sesenta sobre todo por la revista *Argument* (Kohser-Spohn, 1999, pp. 33-51). Esta discusión se desenvuelve en la huella de los estudios de Walter Benjamin, que habían evidenciado la relación entre fascismo y sociedad capitalista a partir de la técnica de guerra (Benjamin, 1964); los trabajos de Wilhelm Reich (Reich, 1946) y Erich Fromm (Fromm, 1965) que habían estudiado la ideología fascista con una orientación psicoanalítica enfocándose en la relación entre obediencia y sentimiento de pertenencia, lograda por los nacionalsocialistas frente a las masas; y, en fin, de la investigaciones de Max Horkheimer y Theodor Adorno sobre el Estado y la personalidad autoritaria, que habían probado como el autoritarismo y el antisemitismo no son simplemente rasgos

² Springer es la principal editorial de prensa alemana. Fue fundada en 1946 por Axel Springer y publica los rotativos *Welt* y *Bild*. En los años sesenta había hecho una campaña en contra del movimiento antiautoritario y el 11 de abril 1968 como reacción al atentado contra Rudi Dutschke los militantes atacan e incendian las furgonetas que debían difundir los rotativos.

específicos de los fascismos de los años Treinta, sino componentes latentes en toda la Sociedad Occidental.

Para los estudiantes alemanes combatir contra el autoritarismo es exigir, marxianamente, una “verdadera democracia” o “democracia real”³. En la formulación de este pedido resulta fundamental el estudio de Johannes Agnoli sobre la transformación de las democracias occidentales. El enfoque de Agnoli es la progresiva transformación del Estado liberal y las diferencias entre constitución formal y material, por un lado, y entre gobierno y masas por el otro (Agnoli, 2004). Para él, el fascismo de los años Veinte y Treinta representó una respuesta del Estado burgués a una crisis sistémica que se concretizó en un giro autoritario de las instituciones, caracterizado por una progresiva reactivación hasta la suspensión de las instituciones liberales con el objetivo de conservar la estructura socioeconómica existente, o sea el modo de producción capitalista. Bajo esta perspectiva Agnoli interpreta la progresiva obsolescencia de la representación política. Este fenómeno se reproduciría con la percepción del agotamiento del así llamado “milagro económico” que marca la década de los Sesenta. En este contexto surge el problema político de cómo se pueda instaurar una “democracia real” de las masas por una movilización extraparlamentaria.

Ahora bien, la teorización de la esfera pública de oposición de 1972 se basa en los estudios que Negt había elaborado a lo largo de los artículos recogidos y publicados sin autorización del autor en el libro *Politik als Protest*, pues, en 1971, para Negt, esos textos tenían simplemente “un valor de recuerdo para aquella fase del movimiento antiautoritario en la cual fueron significativos para una de las posiciones teóricas dominantes” (Negt, 1971, p. 7). En el discurso pronunciado en octubre del 1967 y publicado bajo el título “*Politik und Protest*”, Negt sustenta la idea de que el movimiento antiautoritario estaba mostrando la necesidad de nuevos conceptos de política y protesta. Con lo cual afirma que se trataría de un proceso de politización que evidencia la obsolescencia de las categorías políticas tradicionales. El problema político que surge –sin encontrar todavía una solución satisfactoria– tiene que ver con la

³ Sobre este asunto: Abensour, 1998.

organización de una oposición extraparlamentaria que rechaza tanto las instituciones del Estado burgués como los “partidos de cuadros” (*Kaderpartei*).

Para los estudiantes alemanes es de suma importancia lo que Herbert Marcuse escribe en la introducción de *Cultura y sociedad*: “Entonces no era todavía claro que la liquidación militar y administrativa del fascismo no había eliminado sino modernizado y perfeccionado las estructuras sociales desde las cuales había surgido” (Marcuse, 1965, p. 7). Este tema de la continuidad y la connivencia de estructuras y funcionarios entre la República Federal Alemana y el Tercer Reich es fundamental para entender el sentimiento *intolerable* que anima a los militantes antiautoritarios. Ellos perciben esta connivencia a partir de la postura del “Gran Rechazo”, definida por Marcuse en el *Hombre unidimensional* como la única posición éticamente posible, aunque sin esperanza concreta de producir efectos políticos⁴ (Marcuse, 1993 [1956], p. 93).

A diferencia de los otros miembros de la Escuela de Frankfurt, Marcuse se compromete con los estudiantes. Aunque él no comparta todas las posiciones del movimiento, reconoce, por un lado, su responsabilidad intelectual, ya que los estudiantes se inspiran explícitamente en las elaboraciones de la Teoría Crítica, y, por el otro, considera que el diálogo es esencial para conjurar decisiones extremistas por parte de los jóvenes militantes. Además de sus conversaciones directas con ellos y el tema del “Gran Rechazo” en la politización estudiantil juega un papel fundamental básico el ensayo sobre la *Tolerancia represiva*, en el cual Marcuse rehabilita la vieja categoría del “derecho de resistencia” (Marcuse, 1965).

⁴ “La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así, quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo. En los comienzos de la era fascista, Walter Benjamin escribió: *Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben*. Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza” (Marcuse, 1993 [956], p. 286).

3. Contra el olvido

Un segundo aspecto vinculado a la nueva configuración de la lucha de clases en el marco de la restructuración del capital es el papel central y sistemático que en ella desempeña el *olvido*. Bajo esta perspectiva la *Gegenöffentlichkeit* se presenta como una respuesta proletaria a un cierto “olvido selectivo”. En 1972 Negt y Kluge subrayan como la opinión pública se acuerda perfectamente de las violencias de las manifestaciones de masa contra Springer o de la muerte de Benno Ohnesorg⁵ sin conservar ninguna memoria de los albores del movimiento antiautoritario, es decir de los problemas estructurales (económicos, políticos, sociales y culturales) que determinaron su surgimiento (Negt & Kluge, 1993, p. 84). Según los autores este olvido selectivo no es un acontecimiento “natural” como pretende el pensamiento dominante, sino el efecto preciso y calculado del funcionamiento de la esfera pública burguesa en el marco de la transformación de las sociedades capitalistas (Negt & Kluge, 1993, p. 178).

Dicho de otra forma, ese olvido sería un resultado planeado conscientemente y producido por la acción de los medios de comunicación de masa al servicio de la clase dominante. El primer efecto de tal empresa sería que la violencia deforma la memoria del movimiento borrando por completo las aspiraciones vitales que habían constituido el móvil originario de las protestas, o sea la exigencia de realizar una “verdadera democracia”. Bajo esta perspectiva, la *Gegenöffentlichkeit* representa una categoría que ambiciona capturar la experiencia social originaria de la movilización que estaba siendo objeto de remoción, inclusive en la definición de la estrategia de las organizaciones supuestamente herederas de aquella experiencia. En suma, se trata de recuperar virtualidades que habían surgido durante las movilizaciones contra su remoción funcional en la conservación del sistema vigente.

Sobre el tema del olvido Negt escribe también años después en el prólogo de *Achtundsechzig*. En 1995 declara haber

⁵ Joven estudiante pacífico y desarmado que es asesinado por un agente de la policía federal el 2 de junio 1967 durante la manifestación contra el Shah de Persia.

escrito este libro con “rabia” y “contra del olvido”. Su rabia se dirige ahora contra aquellos intelectuales que en los Talk-Shows se presentan como antiguos militantes del Sesenta y ocho y desacreditan frente al gran público todo aquello por lo que ellos habían luchado treinta años atrás. Según Negt, este tipo de actuación prueba una vez más como el oportunismo es “la verdadera enfermedad espiritual de los intelectuales” (Negt, 2008, p. 9). Por el contrario, escribir “contra el olvido” significa tomar en cuenta seriamente el peligro denunciado por Adorno de “una humanidad sin memoria” (*eine Menschheit ohne Erinnerung*) (Adorno, 1970, p. 13), pues, nada parece a Negt más peligroso para una comunidad política que el descuido de su capacidad de memoria (*Erinnerungsfähigkeit*) (Negt, 2008, p. 9). Él vincula la pérdida de la memoria al deterioro (*Verfall*) de la identidad de los políticos de la izquierda tradicional. El “olvido selectivo” habría abierto a estos personajes “las puertas al oportunismo más prejudicial (*schädlich*)” (Negt, 2008, p. 9). Por ende, Negt destaca como el olvido de las memorias de las luchas constituye un aspecto esencial para la disolución de la perspectiva de una política como proceso de verdadera emancipación.

Con lo cual, el diagnóstico de Negt formula una tarea para quien se ocupa de historia del pensamiento político. No se trata de elaborar “teorías” que los militantes deberían aplicar, o criterios *a priori* para clasificar o juzgar los hechos. Bajo este aspecto Negt es fiel a los presupuestos marxistas-leninistas según los cuales el primado pertenece indefectiblemente a lucha concreta. Él cuestiona más bien las maneras de conservar las memorias de las luchas a partir de una posible reapropiación subversiva de ellas. Así, su reflexión nos plantea el problema de cómo estudiar y contar los eventos a partir de las aspiraciones, de las virtualidades producidas por las movilizaciones pasadas. Eso es necesario no solamente para aprender de los errores y de las reacciones provocadas por aquellas, sino también para reapropiarnos creativamente de enunciados, prácticas y ambiciones derrotadas. En el caso específico de nuestra cuestión, el problema se expresa así: ¿Cómo podemos reapropiarnos de la memoria, en general, de las luchas pasadas y, en particular, de las luchas estudiantiles de los años Sesenta? Por cuanto vamos diciendo,

una verdadera reapropiación no puede pasar por un estudio histórico-crítico o una rescritura de la historia *desde dentro*. Se trata de estudiar las movilizaciones en su coyuntura, para capturar las creaciones originales y las virtualidades que la animan.

De hecho, la máquina del “olvido selectivo” funciona no sólo por la acción de los medios de comunicación, sino también por una cierta producción académica como resultado de una escritura “oportunist” o “ideológica” de la historia. Bajo este aspecto Negt se refiere explícitamente a “la disputa de los historiadores” (*Historikerstreit*) que caracteriza el debate histórico-filosófico al final de los Ochenta (Negt, 2008, p. 42). El 6 junio de 1986 el periódico alemán FAZ (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*) publica un artículo de Ernst Nolte donde él divulga su tesis sobre el nexo causal entre Revolución Rusa y Nacionalsocialismo (Nolte, 1986). Según Nolte, los movimientos fascistas fueron una reacción a la Revolución de Octubre. Esa reacción englobaría y radicalizaría tanto los instrumentos como las tácticas de lucha adoptadas por los bolchevices hasta el genocidio. La tesis según la cual habría que entender, en los términos de una relación causal, los fenómenos del fascismo y del bolchevismo provocó reacciones indignadas por parte de muchos intelectuales. Por ejemplo, el 11 de julio en las páginas de *Die Zeit*, Jürgen Habermas califica la posición del historiador como “negacionista” (Habermas, 1986). Esta indignación de los intelectuales ataca al revisionismo científico propuesto por Nolte denunciando, por un lado, la superficialidad de su apreciación de las fuentes y, por el otro, su tendencia a banalizar el genocidio de los judíos.

Sin embargo, la intensidad de esta polémica tiene que ver con algo más profundo. La posición de Nolte aparece como el síntoma de la disolución del fundamento ideológico de los ordenamientos constitucionales instaurados después de la Segunda Guerra Mundial, o sea el antifascismo. En su obra más controvertida, *Le passé d'une illusion*, François Furet adelanta que Nolte habría violado un tabú. De esta manera, Furet pretende valorar el “coraje” del historiador alemán por haber atacado a un cierto “antifascismo historiográfico” que impedía la crítica al comunismo soviético y, por consecuente, la comprensión de los fascismos (Furet, 1995, p. 269). Poniendo al

“centro de las tragedias del siglo” la relación dialéctica entre comunismo y fascismo Nolte habría logrado lanzar el reto de atacar la hegemonía comunista del antifascismo. Para el historiador francés ese antifascismo sería “el principal obstáculo a la inteligencia histórica del siglo XX europeo” (Furet, 1996).

El concepto de ideología de Nolte merece ser cuestionado. El historiador alemán pretende inscribir su trabajo en el marco de la teoría del totalitarismo y procede a partir de una posición que se puede definir realmente como “ideológica”. Nolte defiende el sistema liberal que considera como el único sistema no corrompido por la “ideología”. Bajo esta perspectiva, ideológico sería básicamente todo lo que se opone a la verdadera democracia liberal y burguesa. Así, la ambición intelectual de Nolte consiste en la integración de una dimensión “histórico-genética” con el objetivo de escribir la historia de la formación y de la relación dialéctica entre los componentes que él define como las dos grandes ideologías del siglo XX, el comunismo y el fascismo (Nolte, 2017).

También el concepto de ideología propuesto por Furet presenta tratos discutibles. En *Le passé d'une illusion* Furet comparte no solamente la tesis principal de Nolte según la cual “el fascismo habría nacido como reacción anticomunista” (recusando el nexo causal propuesto por el historiador alemán), sino también la idea de que fascismo y comunismo actuarían contra un enemigo común, es decir la democracia. Cabe destacar que bajo democracia Furet entiende la “democracia liberal representativa” formalizada en las constituciones occidentales del siglo XX. Por un lado, él defiende la democracia representativa como “tipo de gobierno fundando sobre el libre sufragio de ciudadanos, la concurrencia entre partidos políticos para el ejercicio del poder y los derechos garantizados para todos”. Por el otro, ve en esta forma constitucional la expresión suprema de la civilización occidental en el sentido de “la definición filosófica de las sociedades modernas, constituidas por individuos iguales y autónomos, libres de elegir sus actividades, sus creencias o su manera de vivir” (Furet, 1995, p. 46). Con otras palabras, la “complicidad” entre comunismo y fascismo se opondría a la herencia liberal de la Revolución Francesa y al

proceso de democratización que Furet considera, en la huella de Tocqueville, como el único horizonte para el progreso y la modernización. Bajo “ideología” Furet entiende “un sistema de explicación del mundo por medio del cual la acción política de los hombres tiene un rasgo providencial excluyendo todavía toda divinidad” (Furet, 1995, p. 46). Lo podemos entender como una especie de “religión civil secularizada”⁶. Bajo este aspecto, tanto el comunismo como el fascismo heredarían de la Revolución Francesa la idea de reinventar el mundo político a partir de las dos grandes figuras de la cultura democrática: lo universal y lo nacional. Por eso esas “ideologías” habrían sido capaces de fundamentar “dos regímenes políticos desconocidos anteriormente” (Furet, 1995, p. 17). La crítica al totalitarismo, o sea la complicidad entre fascismo y comunismo (identificado con el estalinismo), abre el camino al pensamiento neoliberal, TINA (*there is no alternative*) forjado en los Ochenta por Margaret Thatcher y Ronald Reagan y que se halla también en el fundamento de la globalización con las consecuencias que estamos padeciendo hasta hoy.

4. ¿Cómo apropiarnos de la historia del movimiento estudiantil alemán?

Hemos visto cómo ya en 1972 Kluge y Negt identifican en la violencia el rasgo dominante de lo que la gente común guarda en la memoria o asocia a las protestas estudiantiles. Protesta como violencia, más bien como incubación del terrorismo de los años Setenta. Bajo este aspecto esta memoria parece constituirse en una relación causal entre protesta juvenil y violencia terrorista. El efecto es el de presentar, entonces y para siempre, todo militante como un terrorista potencial. En otras palabras, el terrorismo sería el efecto ineluctable de un cierto tipo de movilización social. Para una apropiación crítica de aquellas experiencias de lucha cabe entonces elaborar estrategias aptas para reescribir lo que la historia oficial o, más simplemente, la vulgata, nos presentan como simples violencias borrando las conexiones con las aspiraciones vitales y las diná-

⁶ La expresión es de W. Gurian en su ensayo “El totalitarismo como religión política” de 1953 (Traverso, 2001, p. 452).

micas internas de las movilizaciones. Con respecto a los movimientos sociales pasados, como “68” la vulgata quiere mostrar como hay un nexo en la radicalización de la lucha que conduce necesariamente a la violencia terrorista realizada, en Alemania, por la *Rote Armée Fraktion* (RAF).

El problema que hay en la interpretación del desarrollo del movimiento como una línea entre el punto escogido como inicio, el afiche, o sea una manifestación o una provocación, y el punto final, o sea el atentado terrorista, consiste en unir eliminando el conjunto de oscilaciones en el medio. Consiste, más bien, en adjudicar la responsabilidad de la escalada solamente a la acción de protesta. El efecto ideológico es el de minorar hasta borrar el horizonte de creación que inspira la dinámica colectiva, el requisito para una verdadera democracia. El resultado de esta operación es el de presentar el punto final como fin inevitable de las protestas. Para deconstruir la univocidad de esta lectura y su impacto ideológico, que tiene efectos hasta hoy en todas las aplicaciones de las leyes especiales contra el terrorismo que sirven para sofocar “legalmente” otras protestas, cabe destacar el efecto de la acción de la política que obra como ejército, fichando e interpellando el opositor como agente extranjero, enemigo interior, *Staatsfeind*. Es esta acción la que determina el fin del espacio de juego de las protestas estudiantiles.

Dicho esto, nuestra tarea se vuelve la de deconstruir *desde dentro* esta línea argumental, en su pretensión de establecer un nexo causal entre protestas y violencias. Para hacerlo seguiremos una indicación que Wolfgang Kraushaar formuló en el prefacio de *Subversive Aktion*, una antología de los documentos de los militantes que forman parte de esta organización. La *Subversive Aktion* constituye históricamente el *trait d'union* entre SPUR y el movimiento antiautoritario que anima en particular las calles de Berlín Oeste entre 1966 y 1968. Nuestro intento es el de reapropiarnos de la memoria del movimiento por medio de la etimología de “Anschlag”⁷. Pues, *Anschlag* es el periódico órgano teórico de la *Subversive Aktion*, del cual salen tres números entre 1964 y 1966. La Acción Subversiva reúne un pequeño grupo de militantes. Esta asociación se funda a partir de la disolución de SPUR, la

⁷ Véase Rampazzo Bazzan, 2013.

sección alemana de la Internacional Situacionista, y se organiza por células presentes en distintas ciudades de la República Federal Alemana (Múnich, Berlín, Stuttgart, Frankfurt...). A pesar de su breve historia, este grupo desempeña un papel fundamental para definir y entender las aspiraciones a la base del movimiento estudiantil alemán de los años sesenta. Por ejemplo, es en la sección de Berlín Oeste que Rudi Dutschke y Bernd Rabehl, dos de las figuras más importantes de la Oposición Extra-Parlamentaria (APO), deciden militar escapando de la República Democrática Alemana o también que Dieter Kunzelmann concibe y realiza el proyecto de la Comuna. A estos elementos facticos se añade una razón más importante. Como lo sugiere Kraushaar, la parábola de la *Subversive Aktion* y sus slogans contienen en potencia el prisma de inteligibilidad del movimiento antiautoritario (Kraushaar, 1976).

En alemán *Anschlag* significa básicamente “golpe”. Se usa bajo dos acepciones fundamentales: por un lado, como “póster”, “afiche”, y por el otro como “atentado”. Aquí tenemos justamente los dos puntos entre los cuales la máquina del olvido selectivo traza su línea borrando las virtualidades que ocuparon el espacio vital del movimiento. Entre estos dos puntos nos planteamos reconstruir una memoria viva que nos permita entender cómo el movimiento estudiantil surgió y se desplegó. Es evidente que cuando se decide llamar a una revista militante *Anschlag* la ambición es jugar con su ambivalencia semántica. *Anschlag* no significa simplemente “afiche” o “atentado” sino también activación y distancia máxima de una oscilación. Ahora bien, el movimiento antiautoritario existe justamente en la oscilación producida a partir de una “activación”, o sea en el espacio que queda entre un afiche y los atentados brutales de RAF. La activación consiste en un sentimiento intolerable que encuentra su expresión básica en el “Gran Rechazo” teorizado por Marcuse. Las oscilaciones que produce el movimiento consisten en acciones y provocaciones que representan los vectores de una politización por una parte consistente de la juventud alemana. Esta movilización hace de la provocación y de la ilegalidad su marca de fábrica. Se realiza básicamente en un “juego de la provocación” que pide una mayor democratización de la sociedad alemana. Este espacio de

juego entre legalidad e ilegalidad es el que define justamente la existencia del movimiento en cuanto tal. El afiche y el atentado representan simplemente sus límites de existencia, los emblemas de su inicio y su fin.

El afiche es el resultado de una elaboración colectiva, su objetivo es el de despertar al hombre de la calle, manifestando la intención subversiva del grupo y abriendo la posibilidad para integrar nuevos militantes. Por medio de la provocación los militantes quieren despertar la consciencia sobre las contradicciones de la Republica Federal y la continuidad de su clase dirigente con el régimen del III Reich. Uno de los objetivos preferidos es el presidente Lübke, en el cargo desde 1959 a 1969, e involucrado en la construcción de campos de concentración cuando trabajaba en la empresa Stabes u. Speer para el Ministerio del gobierno nacionalsocialista. En general se consideraba a Lübke un impresentable. Él había iniciado un discurso en África con las palabras “Estimadas señoras, estimados señores y negros”. El dos de junio, después de la visita del Shah de Persia que provocó la manifestación en la cual fue asesinado Benno Ohnesorg, Lübke declara simplemente no haber entendido los disparos porque estaba con su huésped asistiendo a *La flauta mágica* de Mozart en el Opera. Descarado e impresentable Lübke es el emblema de la continuidad entre régimen nacionalsocialista y las instituciones de la República Federal Alemana.

Para teorizar el nuevo fascismo Rudi Dutschke utiliza por un lado el análisis de Marcuse sobre la función de la amenaza del comunismo. Eso para explicar la cohesión de la sociedad capitalista y el consecuente redimensionamiento de la lucha de clases, ya que los “partidos comunistas nacionales desempeñan el papel histórico de partidos de oposición legal ‘condenados’ a ser no radicales” (Marcuse, 1993 (1956), p. 51). Por el otro, esta vez en la huella de los estudios de Adorno, considera que los rasgos fundamentales de la “personalidad autoritaria” estarían a la base del anticomunismo (Dutschke, 1968, p. 58). Segundo Rudi Dutschke, a diferencia del fascismo de los años 20 y 30, el fascismo de su época, “no obstante la manipulación, no estaría en la condición de crear una base activa de masa” (Dutschke, 1968, p. 68).

Los estudiantes pretenden forjar consciencia social contra la verdad oficial, construir espacios públicos (que se denominaran y Negt registra justamente como “oposicionales”) para huir de las subjetivaciones burguesas, movilizar y activar dinámicas de emancipación social y política contra el sistema de dominación. En la politización desempeña un papel fundamental la campaña contra la guerra de Estados Unidos en Vietnam. Las bases norteamericanas en RFA participan activamente en la guerra. Los estudiantes organizan seminarios y manifestaciones contra la guerra provocando reacciones indignadas por parte de la prensa y de las autoridades. Se les acusan de combatir contra el aliado que los liberó del Nacionalsocialismo y ahora los defienden contra el Comunismo. La lectura de las reflexiones de los militantes en la primera parte de los años Sesenta evidencian un sentimiento de impotencia y general resignación, en una palabra, la conciencia de encontrarse en un *impasse*. Sus trabajos se caracterizan por la búsqueda de una “tercera vía” con el objetivo de desarrollar un pensamiento crítico contra la sociedad fuera de la oposición Este- Oeste. En la campaña contra la Guerra de Vietnam los estudiantes se interesan por las luchas de liberación en el Tercer Mundo. Estudian la resistencia de los Vietcong, la lucha del Frente de Liberación Nacional Argelino, la Revolución cubana, la Revolución cultural en China y encuentran en autores como Frantz Fanon o el Che Guevara modelos de inspiración y conductas porque encarnan la coherencia entre palabras y actos, la unidad entre teoría y praxis que ellos estaban procurando y que no reconocen en la actitud de sus profesores.

Se puede decir que ellos acogen la invitación que Jean-Paul Sartre formulaba para los lectores concluyendo su prefación a *Los Condenados de la tierra*:

Es el momento final de la dialéctica: Ustedes condenan esa guerra, pero no se atreven todavía a declararse solidarios de los combatientes argelinos; no tengan miedo, los colonos y los mercenarios los obligarán a dar este paso. Quizá entonces, acorralados contra la pared, liberarán ustedes por fin esa violencia nueva suscitada por los viejos crímenes rezumados. Pero eso, como suele decirse, es otra historia. La historia del

hombre. Estoy seguro de que ya se acerca el momento en que nos uniremos quienes la están haciendo (Sartre, 1963, p. 19)

En una palabra, los estudiantes se solidarizan con las luchas en el Tercer mundo y esta solidaridad constituye la base de su politización. En *Política y protesta* Oskar Negt sustenta que “en el combate efectivo contra la contrarrevolución mundial, contra los aliados secretos y militantes del capital imperial como Sistema-mundo el nuevo sujeto revolucionario de la modificación de la historia universal se actualiza y se hace perceptible” (Negt, 1971, p. 34). Tratase de un sujeto que no se reconoce más en las instituciones tradicionales. Para Negt “los cambios a nivel mundial por los cuales hay que redefinir los conceptos de política y protesta estremecen la pretensión absoluta por el partido de cuadros de ser la única plataforma en la cual se encontraría una mediación entre teoría y práctica adecuada a las exigencias históricas” (Negt, 1971, p. 37). Es decir, el modelo del “partido de cuadros” no puede ser más la forma de constitución para el nuevo sujeto revolucionario. Esta verdad histórica es la que Negt ve tomar forma por las calles de Berlín Oeste cuando se forma esta nueva subjetivación disidente contra las instituciones tradicionales, y solidaria con las luchas de liberación.

5. La activación del movimiento: Aufklärung durch Aktion

Para Negt “donde la consciencia histórica se forma por el combate practico, se disuelve el sistema de las categorías transmitidas en forma cosificadas [...] se vuelve evidente que los periodos revolucionarios y postrevolucionarios desenvuelven sus propios conceptos de política y protesta” (Negt, 1971, p. 71). Se trata ahora de ver como los militantes toman consciencia de este cambio. Según Rudi Dutschke al final del semestre 1965-1966 se forma “una disposición psicológica antiautoritaria”. Esta actitud se forjaría “por medio de las acciones en la calle, las campañas de esclarecimiento dentro y fuera de la Universidad sobre las relaciones en Vietnam en particular, y sobre las relaciones en el Tercer Mundo en general” y se fortalecería “por medio de la confrontación con la administración universitaria” mencionada (Dutschke, 1968, p. 68).

Dutschke y Rabehl comparten la convicción que la manifestación berlinesa contra el entonces presidente del gobierno congolés Moses Tschombé –que los militantes consideraban como el responsable del asesinato de Patrice Lumumba– haya constituido el verdadero acto fundador e instituyente para el movimiento antiautoritario. La manifestación era autorizada y había sido organizada por una asociación de estudiantes africanos. Con esta manifestación se habría acabado el “periodo de preparación” del movimiento antiautoritario (Rabehl, 1968, p. 157). Según Dutschke, el 18 diciembre de 1964 es el “inicio de la revolución cultural” de los estudiantes berlineses” ya que “por primera vez habían tomado la iniciativa en la ciudad” (Dutschke, 1968, p. 63). Lo que caracteriza la manifestación es su transformación en acción ilegal. Eso acontece cuando las autoridades hacen salir a Tschombe por una salida secundaria del aeropuerto evitando a los manifestantes. En aquel momento los militantes reaccionan saltando las barreras policiales y lanzándose en una “larga marcha” hacia la alcaldía. Este salto es a la vez una fusión de los distintos grupos de izquierda que con las barreras superan también su desconfianza recíproca. La práctica de la ilegalidad constituye un aprendizaje colectivo. De esta forma, segundo Dutschke, “el Tercer Mundo se había materializado por la primera vez por las calles de Berlín por medio de la actividad practico-critica de estudiantes y trabajadores” (Dutschke, 1968, p. 64). Incluyendo expresiones de los Guardias rojos chinas, de Fanon, o Guevara, esta reconstrucción muestra como los militantes encuentran en estos ejemplos lo que estaban procurando hace tiempo y expresan (lingüísticamente) esta conexión con el Tercer Mundo utilizando palabras de orden forjadas por el lado de allá para describir sus experiencias por el lado de acá. Según Rabehl el 18 diciembre la oposición había aprendido que había que romper con las reglas del juego legal. Manifestaciones que no tenían resonancia en la prensa no servían para nada. “Este tipo de manifestaciones se supera sólo cuando se rompen las reglas de juego establecidas y mediante esta acción se obliga al poder ejecutivo, a los partidos y a los sindicatos a tomar posición sobre los contenidos de la protesta” (Rabehl, 1968, p. 101). La atención mediática era alcanzable sólo por prácticas ilegales, que se piensan

en un marco completamente pacifista (es decir sin armas). La provocación de la ilegalidad une a las autoridades e instituciones tradicionales de izquierda (partidos y sindicatos) a tomar posición sobre las instancias de las protestas. Este juego de la ilegalidad concretiza la intención que era contenida en el título de la revista de la *Subversive Aktion* de la cual Rabehl y Dutschke forman parte. Cuando esos jóvenes estudiantes deciden llamar su revista *Anschlag*, ellos pretenden “golpear” la opinión pública por medio de afiches provocadores, por artículos que renvían metafóricamente a acciones directas y atentados metafóricos. Ellos responden al bombardeo del napalm de los *yankees* en Vietnam lanzando “tomates revolucionarios” en la manifestación contra Tschombe. Responden a la interpelación de la policía organizando manifestaciones ilegales jugando entre ser militantes y ciudadanos normales (“Manifestación *Promenade*”). El slogan principal es *Ilustración por la acción (Aufklärung durch Aktion)*, o sea, formar consciencia por medio de acciones (provocadoras). Se trata básicamente de un juego. Y este juego tiene como objetivo destacar la cara autoritaria de las autoridades alemanas, los miles de contradicciones de sus posiciones (Rabehl, 1968, p. 164). Este juego despliega acciones contra una situación considerada *intolerable*: el autoritarismo de la sociedad alemana y la represión de un espacio crítico que pretendía no reducirse a los bloques ideológicos sancionados por la Guerra fría y que eran encarnados, en general, por la división de Alemania y, en particular, por el Muro de Berlín. Este juego consiste en una práctica de la ilegalidad que instaura un enfrentamiento con la máquina represora del Estado alemán. La represión procede por una militarización del conflicto determinando una transformación progresiva de la naturaleza del enfrentamiento. El problema es que las autoridades deciden introducir medidas extrajurídicas, primero suspendiendo el derecho de protesta, y luego promulgando leyes especiales que restringen los derechos civiles. Así, el movimiento entra en un *impasse*. Este pasaje signa el inicio de su fin.

Para entender este pasaje, que se produce entre 1967 y 1968, cabe recordar la primera “acción-poster” que la *Subversive Aktion* realiza en 1963 después del atentado a John Fitzgerald

Kennedy. Después de una manifestación de 20.000 personas los militantes pegan en los muros de Berlín un poster sobre el cual está escrito “tú también mataste a Kennedy”. Así los militantes pretendían atacar la emoción colectiva destacando la hipocresía social. Para ellos ese luto colectivo compensaría la pulsión de muerte, o sea el renunciamiento colectivo para vivir sus deseos, por aceptar los roles y las funciones asignados por la sociedad. Es importante porque en la reconstrucción de la memoria de la época se relación con el “Atentado al pudding” organizado por la Comuna en 1967 – una acción que contemplaba el simple lanzamiento de una tarta en ocasión de la visita del Vicepresidente de EEUU. Los militantes están bajo vigilancia y control policial. Siendo utilizada la palabra “atentado”, las autoridades interpe-lan a los organizadores como si ellos hubiesen planeado un verdadero atentado contra Humphry. Esta interpelación prueba como ya no queda más “espacio de juego”.

Rudi Dutschke cuenta que los militantes contra la guerra del Vietnam habían percibido la visita de Humphry como una “provocación” (Dutschke, 1968, p. 78). Sobre la detención de los militantes que preparaban el Atentado al pudding, Dutschke observa que, por la imposibilidad de equiparar esta acción a los bombardeos norteamericanos, y delante de la injusta y desproporcionada acción policial, la prensa utiliza el único medio que le quedaba, o sea, la mentira para denunciar los militantes. Estas mentiras preparan el terreno para la represión brutal que sigue a la manifestación del 2 de junio de 1967. Se había invitado el Shah de Persia y los estudiantes habían preparado una grande movilización para denunciar la represión en su país. La policía, primero, deja libres a militantes pro Shah para atacar violentamente a los estudiantes, y luego, cuando interviene, se los ataca a ellos. Durante las confrontaciones el agente Kurras dispara a un estudiante desarmado. Se trata de Behno Ohnesorg. Para Negt este joven es “la victima casual de una acción policial planificada” (Negt, 1971, p. 27). Las autoridades echan la culpa a los militantes y deciden suspender el derecho de protestar (Dutschke, 1968, p. 79). Frente a esta interdicción los militantes ocupan las calles reclamando el derecho a la protesta.

Así, el giro autoritario del Estado parece hacerse más visible. A partir del 2 de junio la acción militar de la policía elimina el espacio de juego para la provocación antiautoritaria. Para Dutschke, con la muerte de Benno Ohnesorg “se había acabado la época del juego provocador” (Dutschke, 1968B, p. 80). Se pone, así, la cuestión de la organización de la resistencia (*Widerstand*) ampliando los sectores sociales implicados. Todavía, su propuesta no contempla el uso de la violencia porque para él habría sido “contrarrevolucionario” e “inhumano” en las metrópolis occidentales. El atentado a Dutschke en abril de 1968 pone la cuestión de la violencia directamente en las calles. Pues, la reacción inmediata de los militantes es un ataque incendiario a Springer. Desde aquí se abre la cuestión de la resistencia armada. A los “tomates revolucionarios” sucederán incendios de tiendas⁸ y por fin también atentados terroristas, disparos por las calles y bombas en las bases militares norteamericanas⁹, con o sin víctimas hasta llegar a secuestros de personas y aviones¹⁰, y a ejecuciones sumarias o suicidios colectivos¹¹. El hecho que exista relación entre movimiento antiautoritario y terrorismo lo prueba el manifiesto *Sobre la guerrilla urbana*. En 1971 la *Rote Armée Fraktion* reivindica seguir la batalla del movimiento reconociendo que sus campañas del movimiento estudiantil alemán contra Springer, contra la agresión americana en Vietnam, contra la OTAN, contra el terror del alquiler, de la educación, del consumo etc. eran “palabras políticas justas” (AA.VV., 1997, p. 35).

⁸ La primera acción de Andreas Baader y Gudrun Ensslin es el incendio de dos cortes ingleses (Kaufhaus Schneider y Kaufhof) en Frankfurt am Main el 2 abril 1968.

⁹ En mayo de 1972 comandos de la RAF colocan bombas en las bases estadounidenses de Frankfurt y Heidelberg provocando 4 muertos y 20 heridos. Otros comandos atacan los cuarteles de la policía de Augsburg y Munich provocando 16 heridos. En fin, otro comando coloca una bomba en una sede de Springer, lesionando 34 trabajadores.

¹⁰ El 13 octubre de 1977, el comando palestino “Martyr Halimeh” secuestra un avión de la Lufthansa en solidaridad con otras acciones para liberar los presos de la RAF en Stammheim.

¹¹ La noche entre el 17 y el 18 de octubre de 1977, en condiciones que no fueran completamente aclaradas, los jefes de la RAF mueren, Andreas Baader y Jan Carl Raspe por golpes de pistola y Gudrun Ensslin colgada en su celda.

El punto importante es que este legado que la RAF reivindica criticando la consciencia pequeñoburguesa de los estudiantes, no implica nada sobre las intenciones iniciales, ni sobre una planificación de este tipo de desarrollo. Más bien, prueba que no se proporcionó una respuesta política adecuada a las instancias de la protesta, ni por parte del gobierno, ni por parte de las organizaciones tradicionales del movimiento obrero. Esta es también la constatación que formulan Negt y Kluge en 1972. Las organizaciones de la izquierda habrían traicionado las aspiraciones del movimiento. Tales acontecimientos son, más bien, el efecto de un conjunto de fuerzas que actúan en esa coyuntura: estudiantes, por un lado, fuerzas de represión y política tradicional por el otro. Los estudiantes pretendían crear espacios de reflexividad y consciencia social sobre determinadas contradicciones con respecto a la acción del gobierno de la RFA. ¿Cómo puede nuestro gobierno ayudar a los americanos a exterminar a los vietnamitas? Se trataba de crear una consciencia social sobre las contradicciones de las democracias occidentales. Para los militantes deviene evidente en como los medios de comunicación actúan manipulando la opinión pública. El lema “Ilustración por la acción” pretendía ser una crítica al giro autoritario de la sociedad, a la traición cotidiana de los valores marcados en su constitución. La lucha era para una democracia verdadera y no hipócrita (o formal). La violencia del Estado borró esta aspiración imponiendo una confrontación armada.

Sin embargo, como destacaron Félix Guattari y Toni Negri, a pese de todo, la cuestión de la resistencia a un orden injusto queda para nosotros como un problema abierto¹². Antes de saltar por la ventana y asociarse a la RAF, Ulrike Meinhof recordaba en una de columnas de *Konkret* un refrán de los Black Powers que había escuchado en una reunión en Berlín: “Es protesta, cuando digo, que esto y lo otro no me conviene. Es resistencia cuando yo me pongo en marcha para que eso no acontezca más nunca” (Meinhof, 1994, p. 138).

¹² “Il faut reconnaître que cette vague terroriste a posé un problème vrai à travers des prémisses et des réponses fausses : comment lier la résistance contre la réaction à la mise en place d’un nouveau type d’organisation ?” (Guattari & Negri, 2010, p. 90-91).

Referências bibliográficas

AA.VV. Rote Armee Fraktion. *Texte und Materialien zur Geschichte der RAF*. Berlin: ID Verlag, 1997.

Abensour, Miguel. *La democracia contra el Estado*. Traducción de Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Colihue, 1998.

Adorno, Theodor. Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit. In: _____. *Erziehung zur Mündigkeit*. Vorträge und Gespräche mit Helmut Becker 1959-1969. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, p. 10-29.

Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialectic of Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

Agnoli, Johannes. *Die Transformation der Demokratie und Verwandte Schriften*. Hamburg: Konkret, 2004.

Bazzan, R. Marco. Anschlag. Interlude subversif. Pour une carte du mouvement étudiant allemand des années '60. *Dissensus*, v 5, 2013, p. 90-100.

Benjamin, Walter. Theorien des deutschen Fascismus: Zu der Sammelchrift 'Krieg und Krieger' Ed. Jünger. *Argument* v. 30, 1964, p. 129-137.

Dutschke, Rudi. Die Widersprüche des Spätkapitalismus, die antiautoritären Studenten und ihr Verhältnis zum Dritten Welt. In: U. Bergmann, W. Lefevre, R. Dutschke, & B. Rabehl, *Rebellion der Studenten oder die neue Opposition*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1968, pp. 33-93

Dutschke, Rudi. *écrits politiques*. Paris: Bourgeois, 1968B.

Fromm, Erich. *Escape from freedom*. Avons Books, 1965.

FURET, François. *Le passé d'une illusion*. Paris: Robert Laffont, 1995.

FURET, François. Sur l'illusion communiste. *Débat* n 89, 1996, p. 162-176.

Guattari, Felix; Negri, Toni. *Les nouveaux espaces de liberté*. Paris, Lignes, 2010, p. 90-91.

Habermas, Jürgen. Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung". *Die Zeit*. 07 11 1986.

Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Baden Baden: Suhrkamp, 1990.

Horkheimer, Max. Autoritärer Staat. In: _____. *Gesammelte Schriften* 5. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1987.

Kluge, Alexander; NEGTE, Oskar. *Sfera pubblica e esperienza*. Milano: Gabriele Mazzotta, 1979.

Kohser-Spohn, Christiane. *Mouvement étudiant et critique du fascisme en Allemagne dans les années soixante*. Paris/ Montreal: L'Harmattan, 1999.

Kraushaar, Wolfgang. Vorwort: Kinder einer abententeuerlichen Dialektik. In: BÖNKELMANN, F.; NAGEL, H. *Subversive Aktion*. Frankfurt: Neue Kritik, 1976, p. 9-32.

Marcuse, Herbert. *Kultur und Gesellschaft I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965.

Marcuse, Herbert. Repressive Toleranz. In: WOLFF, Robert Paul; MOORE, Barrington; MARCUSE, Herbert. *Kritik der reinen Toleranz*. Frankfurt: Suhrkamp, 1965B, p. 92-131.

Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Buenos Aires: Planeta Argentina, 1993.

Meinhof, Ulrike. *Die Würde des Menschen ist antastbar*. Berlin: Wagenbach, 1994.

NEGT, Oskar. *Politik als Protest*. Frankfurt am Main: git-buch-verlag, 1971.

NEGT, Oskar. Esercitare la critica non legittimare il potere. *Lotta continua*, 8.10.1977, p. 6-7.

NEGT, Oskar. *Achtundsechzig Intellektuelle und Macht*. Göttingen: Steidl, 2008.

NEGT, Oskar; Kluge, Alexander. *Public Sphere and Experience*. Minneapolis: University of Minnesota press, 1993.

NOLTE, Ernst. Eine Vergangenheit die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber die nicht gehalten werden konnte. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 06.06.1986.

NOLTE, Ernst. *La Guerra Civil europea, 1917-1945*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2017.

Rabehl, Bernd. Von den antiautoritären Bewegung zur sozialistischen Opposition. In: BERGMANN, U. et al. *Rebellion der Studenten oder die neue Opposition*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1968, p. 151-178.

REICH, Wilhelm. *Die Massenpsychologie des Faschismus*. New York: Orgone Institute Press, 1946.

SARTRE, Jean-Paul. Prefacio. In: FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: Fundos de cultura popular, 1963, pp. 5-19.

Traverso, Enzo. *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*. Paris: Seuil, 2001.

Democracia supranacional, cosmopolitismo e direitos humanos segundo Habermas e à luz de Kant

Supranational Democracy,
Cosmopolitanism and Human Rights
from Habermas and in the light of Kant

Francisco Jozivan Guedes de Lima

Universidade Federal do Piauí (UFPI)
Orcid 0000-0003-4483-8393
jozivan2008guedes@gmail.com

Delamar José Volpato Dutra

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
Orcid 0000-0002-3738-7865
djvdutra@yahoo.com.br

Resumo: O artigo aborda a articulação habermasiana entre democracia supranacional e direitos humanos à luz do cosmopolitismo de Kant. Para Habermas, Kant foi emblemático na proposta de um direito cosmopolita, todavia o seu projeto é insuficiente devido à falta de uma institucionalização e juridificação do cosmopolitismo. Nesse sentido, indo além de Kant, Habermas propõe atualizar o cosmopolitismo a partir da institucionalização de uma “democracia supranacional” na qual os cidadãos tenham *status* normativo igual aos Estados nacionais. O fundamento normativo dessa abordagem cosmopolita

de uma democracia supranacional reside nos direitos humanos que têm por base a moralidade da dignidade humana considerada por Habermas como o “sismógrafo” e o critério universal para uma ordem jurídica democrática e justa. A tese central de Habermas – que consiste no horizonte normativo deste artigo – é que a dignidade humana é a fonte dos direitos humanos (*die Menschenwürde ist die Quelle der Menschenrechte*). A dignidade humana enquanto moralidade do respeito igual entre as pessoas alimenta normativamente o direito positivo e a legislação democrática, de modo que ela é a “dobradiça conceitual” do direito e da política.

Palavras-chave: Cosmopolitismo, Democracia supranacional, Dignidade humana, Direitos Humanos.

Abstract: The paper discusses the Habermasian articulation between supranational democracy and human rights in the light of Kant’s cosmopolitanism. For Habermas, the Kantian proposal of a cosmopolitan law was emblematic, but it is insufficient due to the lack of institutionalization and legalization of cosmopolitanism. In this way, going beyond Kant, Habermas proposes to renew cosmopolitanism from the institutionalization of a “supranational democracy” where citizens have equal *status* with national states. The normative foundation of this cosmopolitan approach to supranational democracy lies in human rights that are based on the morality of human dignity considered by Habermas to be the “seismograph” and the universal criterion for a democratic and fair juridical order. Habermas’ central thesis – which is the normative horizon of this article – is that human dignity is the source of human rights (*die Menschenwürde ist die Quelle der Menschenrechte*). Human dignity as a morality of equal respect between people normatively feeds positive law and democratic legislation, so that it is the “conceptual hinge” of law and politics.

Keywords: Cosmopolitanism, Supranational Democracy, Human Dignity, Human Rights.

Introdução

O nosso objetivo principal neste artigo consiste em apresentar uma abordagem acerca da relação entre democracia supranacional e direitos humanos a partir de Habermas e à luz do cosmopolitismo kantiano.

Articulamos este artigo em três momentos: (i) inicialmente faremos uma contextualização básica do tema da paz perante o realismo e normativismo e sua apropriação filosófica em Kant e Habermas; (ii) em seguida apresentaremos os pontos principais da proposta de Habermas de “democracia supranacional” e de sua ideia de “soberania popular compartilhada” mediante sua reelaboração institucionalista do cosmopolitismo de Kant; (iii) num terceiro momento apresentaremos o esteio normativo da proposta de democracia supranacional que consiste na pressuposição dos direitos humanos e na sua ancoragem na moralidade da dignidade humana.

No que diz respeito à chave de leitura acerca da proposta de Habermas, centraremos nossa abordagem, mormente, em *A esteira da tecnocracia*, e em *Sobre a constituição da Europa*, especificamente nos textos sobre a teoria discursiva do direito e do Estado democrático de direito, discurso em prol da solidariedade europeia, e em textos sobre direitos humanos e dignidade humana.

A hipótese central de investigação é que Habermas, apesar de crítico da falta de juridificação do cosmopolitismo kantiano, recolhe do direito cosmopolita de Kant a ideia de uma justiça global e a conecta à sua proposta de democracia transnacional a partir de processos institucionalizados em nível jurídico tendo como vetor normativo precípua os direitos humanos ancorados na moralidade da dignidade humana.

O escopo empírico de Habermas no seu projeto de transnacionalização democrática é a União Europeia, um projeto ao qual ele pretende oferecer as condições possíveis de sua institucionalização para além de uma mera união comercial, pautando-se em reivindicações democráticas que demandam a superação dos limites do Estado nacional e a implementação de uma soberania cooriginária entre cidadãos e povos dos Estados europeus.

A União Europeia foi pensada inicialmente num contexto pós-guerra em que a Europa termina em ruínas, sobretudo, a partir de um pacto econômico concretizado no Tratado de Roma em 1957. Entretanto, o objetivo de Habermas é que ela seja consubstanciada como uma constituição política para além de suas restrições a determinadas elites econômicas que exer-

cem poder político – que ele chama de “elite funcional e administrativa” (HABERMAS, 2012, p. 4). Desse modo, ele tenciona que a União Europeia seja plasmada como uma constituição democrática em nível supranacional, algo que a seu ver, opondo-se aos eurocéticos, o Tratado de Lisboa (2007) não estaria tão distante de efetivar.

Realismo, normativismo e a questão da paz

Apesar de as reflexões sobre a paz e a guerra terem se avolumado no último século, mormente depois das duas grandes guerras mundiais, é possível que a sua problematização filosófica primeva localize-se na Grécia Antiga dentro dos diálogos platônicos, de modo específico, na obra póstuma *As Leis* (*Ἰσχυροί*) em que se trava uma discussão entre o ateniense, o espartano Megilo e o cretense Clínia acerca da função das leis na cidade. O ateniense defende que o *telos* das leis é a paz e a ordem, e é confrontado pelo espartano sob a contestação que a paz não passa de um nome vazio sem concretização, ou seja, uma quimera.

Essa visão “nominalista” da paz é expressa do seguinte modo: “o que a maioria dos homens denomina paz, disso tem apenas o nome, pois em verdade, embora não declarada, é a guerra o estado de natureza das cidades entre si” (PLATÃO, 1980, 626a). A agonística, isto é, o conflito (*ἀγών*), é a marca indelével das relações seja do indivíduo consigo mesmo, seja em suas relações intersubjetivas: “na vida pública todos são inimigos de todos, do mesmo modo que, particularmente, cada indivíduo é inimigo de si mesmo” (PLATÃO, 1980, 626d).

Dessa discussão podem-se depreender duas correntes filosóficas para as teorias das relações internacionais, a saber, a realista e a normativista, a primeira considerando a paz uma utopia irrealizável e concebendo as relações como conflito por poder, e a segunda conjecturando a paz como um ideal normativo para as relações, decorrendo daí toda uma gama de esforços com vistas a aproximar-se desse objetivo.

De um modo geral o que será demonstrado ao longo desta pesquisa é a vinculação da posição filosófica de Haber-

mas à segunda corrente, à normativista, sob o legado kantiano do projeto de paz perpétua. De um modo mais específico, a intenção desta pesquisa consiste em articular a proposta habermasiana de cosmopolitismo à luz dos direitos humanos. Para isso, tomará por base capítulos concernentes ao tema da justiça global, sobretudo, em *A Inclusão do Outro, Sobre a Constituição da Europa e Na Esteira da Tecnocracia*.

Nesses escritos, Habermas não concorda com a tese do realismo político segundo a qual as relações internacionais devem ser reduzidas a conflitos de interesses e de poder e, igualmente, discorda do modelo neoliberal de Estado que reduz as relações internacionais ao imperialismo e à dominação. Contrapondo-se a essa vertente, ele trilha uma via democrática e normativa e toma como ponto de partida o cosmopolitismo kantiano e sua ideia de justiça global. Todavia, é crítico diante de alguns limites do projeto kantiano cosmopolita, sobretudo, no que concerne ao seu déficit de institucionalidade e juridificação.

Como se sabe, o direito cosmopolita kantiano é uma terceira esfera do direito público; ele, o direito civil e o direito internacional têm a finalidade de assentar as bases jurídicas do ideal normativo da paz perpétua mediante o estabelecimento de uma *conditio iuris* pública proposta como sendo a superação do estado de natureza que, no prisma de Kant, é uma condição privada sem leis de validade pública com vistas a fazer a mediação normativa das relações entre os indivíduos, em nível de vinculações civis, e entre os Estados, em nível de vinculações interestatais e das relações internacionais. Segundo Kersting (2004, p. 4),

[...] a proteção jurídica interna do Estado pode ser destruída por uma guerra repentina entre os Estados. A liberdade legalmente garantida do indivíduo não depende apenas da estabilidade interna dos Estados, mas também da estabilidade jurídica das relações externas com outros estados. As pacificações interna e externa são interdependentes. Por isso, cada Estado se vê obrigado a completar sua pacificação interna pela condução engajada de uma paz internacional.

Para Guyer (2011, p. 118), a paz entre nações constitui uma meta de justiça global entendida como o supremo bem da política em Kant, como ele mesmo dissera em *A paz perpétua*. Aproximar-se constantemente do ideal de paz significa, portan-

to, estabelecer a justiça no mundo. Essa relação entre justiça e paz tem implicações interessantes. Na análise de Forst (2018, p. 130), com isso, Kant fundou uma “ordem normativa”, de modo que “a justiça não somente é o fim da paz, mas também o seu meio, como afirmam os três artigos definitivos que versam sobre a ordem republicana no interior dos Estados, a dominação do direito entre eles e o direito universal de hospitalidade como direito da cidadania cosmopolita”.

Justiça e paz são “práticas normativas de não dominação” que resistem à dominação política, econômica e militar. “No plano internacional e supranacional, a ordem normativa da paz tem de corresponder a uma ordem de justiça – a justiça constituída juridicamente, baseada em normas legítimas, como enfatiza Habermas junto com Kant” (FORST, 2018, p. 132). Vale ressaltar que o direito internacional público em Kant é normativamente regido a partir do princípio transcendental segundo o qual “todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade são injustas” (KANT, 2010, p. 76).

Se no nível ético há o procedimento do imperativo categórico de universalização de máximas, em nível de direito internacional há um princípio transcendental do direito público que averigua a justeza de máximas mediante o critério da publicidade, no sentido que devem ser consideradas justas apenas aquelas máximas dos Estados que venham a público e que de modo transparente, não obscuro, resguardem os direitos humanos, dentre eles, o direito de livre expressão considerado por Kant como um paládio do direito dos povos (KANT, 1980).

O problema que Forst vê nessa proposta kantiana diz respeito ao déficit de justificação, no sentido que Kant ao propor o seu princípio transcendental da publicidade exigiu que a justiça fosse pensada apenas como divulgada e conhecida publicamente, sem demandar a sua justificação intersubjetiva: “contudo, o critério transcendental da publicidade ainda tem de ser interpretado em termos democráticos e práticos, e isto significa que, indo além de Kant, temos de refletir sobre uma justiça democrática para além dos Estados” (FORST, 2018, p. 133).

Isto é, ainda se trata de uma justiça devedora de um recurso transcendental em que o soberano pensa o justo *como se (als ob)* os súditos o pensassem, mas sem um processo de justificação normativa entre os sujeitos. Mesmo com essa crítica, Forst não rechaça a relevância de Kant, em especial o legado de seu republicanismo enquanto fomentador de uma cultura de liberdade em contraste com os contextos de dominação não justificada (cf. FORST, 2013, p. 155). Isso pode ser encarado como o núcleo central da tradição cosmopolita.

Kant (2010, p. 41) define o cosmopolitismo como sendo “complemento necessário de código não escrito, tanto do direito do Estado como do direito internacional, para um direito público dos homens em geral e, assim, para a paz perpétua, da qual pode-se aprazer encontrar-se na aproximação contínua sob esta condição.” Ele não é uma filantropia, mas um princípio jurídico que deve ter validade no que concerne ao direito do estrangeiro à hospitalidade. “Trata-se aqui, como nos artigos precedentes, não de filantropia, mas do *direito*, e *hospitalidade* significa, aqui, o direito de um estrangeiro, por conta da sua chegada à terra de um outro, de não ser tratado hostilmente por este” (KANT, 2010, p. 37).

Hegel, em sua *Filosofia do Direito*, nas seções sobre direito internacional e soberania exterior, tece considerações sobre o projeto kantiano de paz perpétua e põe *sub judice* a vulnerabilidade da proposta de Kant de uma federação de paz (*foedus pacificum*), entendia por ele como sendo permeada pela fragilidade da dependência da adesão subjetiva dos Estados-membros, isto é, tratava-se em sua opinião de uma liga sujeita a “[...] motivos morais subjetivos ou religiosos que dependeriam sempre da vontade soberana particular, e estaria, portanto, sujeita à contingência” (2010, §333). Assim, ela carecia de força objetiva para ser instituída e funcionar adequadamente recaindo numa idealização meramente utópica. Habermas envereda no mesmo caminho da crítica hegeliana e pondera que

Kant não explicou, porém, como garantir a permanência dessa união, da qual depende ‘a natureza civil’ da harmonização de conflitos internacionais, nem como fazê-lo sem a obrigação jurídica de uma instituição análoga à constituição. Por um lado, ele quer pre-

servar a soberania dos membros, com a ressalva sobre a dissolubilidade do contrato; é o que sugere a comparação com congressos permanentes e associações voluntárias. Por outro lado, a federação, que fomenta a paz de forma duradoura, deve distinguir-se de alianças passageiras [...] (HABERMAS, 2002, 190).

Desse modo, com Kant além de Kant, Habermas propõe atualizar o cosmopolitismo a partir da institucionalização de uma “democracia supranacional” em que os cidadãos tenham igual peso perante os Estados nacionais e, além disso, grupos e blocos como G7 e União Europeia não sejam conduzidos sob propósitos meramente monetários em detrimento da participação dos cidadãos nas decisões políticas. O substrato normativo deste cosmopolitismo habermasiano remete aos direitos humanos e estes por sua vez têm por base a ideia moral de dignidade humana considerada como um “sismógrafo” e um critério universal para uma ordem jurídica democrática e justa.

Para Habermas, o problema ocorre quando os direitos humanos são instrumentalizados e tomados como subterfúgios por Estados que objetivam meramente estender o seu poder e dominação sobre povos considerados mais vulneráveis e desprotegidos por organismos internacionais, inclusive diante da subscrição da ONU que com certa frequência tem cedido às investidas de superpotências. A eficácia dos direitos humanos requer, destarte, a consideração cosmopolita e universal da dignidade humana de todos os indivíduos entendidos como cidadãos do mundo. Nisso ainda reside o espírito moral kantiano da concepção do ser humano como fim em si mesmo traduzido em nível de normatividade tanto nas relações éticas intersubjetivas quanto em nível institucional de relações políticas globais entre cidadãos e Estados dentro das agendas cosmopolitas.

Cosmopolitismo e democracia supranacional

Em *A esteira da tecnocracia*, especificamente, no texto *Palavras-chave para uma teoria discursiva do direito e do Estado democrático de direito* – texto fruto de seminários dedicados à obra *Faktizität und Geltung*, proferidos em fevereiro de 2013 no Max Planck Institute para Direito Público Estrangeiro e Direito

das Gentes – Habermas sob a inspiração de *À Paz Perpétua* de Kant, tenciona articular a sua ética do discurso com o direito das gentes (*Völkerrecht*) mediante o propósito da constitucionalização e da juridificação do *Ius Gentium* pensadas a partir da ideia de uma democracia transnacional e de um cosmopolitismo. Esse projeto se completa com a proposta de uma utopia realista dos direitos humanos escrita em *Sobre a constituição da Europa* (2012).

No que diz respeito ao cosmopolitismo, Habermas está com e para além de Kant. Kant (2010, p. 41) pensava o direito cosmopolita como um “complemento necessário de código não escrito, tanto do direito de Estado como do direito internacional, para um direito público dos homens em geral”, mediante o qual aproximar-se-ia do ideal normativo da paz perpétua em termos de justiça global. A sua tese é que “o direito cosmopolita deve ser limitado às condições da *hospitalidade* universal” (2010, p. 37); ele versa, destarte, sobre o direito de o estrangeiro não ser hostilizado, desde que este não seja hostil para com o povo visitado. Há, assim, uma reciprocidade. Trata-se de um direito de visita (*Besuchsrecht*) que não deve ser confundido com um direito de conquista, ou mesmo de exploração dos nativos. Kant era um crítico veemente das potências colonialistas de seu tempo que tomavam o direito de visita como direito de conquista e acabavam por violentar e oprimir os habitantes autóctones.

Compare-se agora a conduta *inospitaleira* dos Estados civilizados da nossa parte do mundo, principalmente os comerciantes, as injustiças que demonstram na *visita* a terras e povos estrangeiros (o que para eles vale a mesma coisa que conquistá-los) vai além do horror. A América, os países negros, as Molucas, o Cabo etc., eram, para eles, na época de seu descobrimento, terras que não pertenciam a ninguém, pois contavam os habitantes por nada (KANT, 2010, p. 39).

Habermas entende que essa denúncia de Kant acerca da conduta anticosmopolita dos Estados europeus de seu tempo é bastante significativa porque assinala a precedência de uma opinião pública mundial por parte do cosmopolitismo kantiano. Kant propôs e intuiu bem o direito cosmopolita, porém não foi além em direção a um aspecto central, a saber, a sua juridificação. Sem isso o cosmopolitismo torna-se visivelmente fraco,

contingente e nada de coercitivo, o que deixa a justiça global numa situação de vulnerabilidade. Por isso que em *A inclusão do outro*, ao escrever sobre os duzentos anos de À Paz Perpétua, defende a tese que “o direito cosmopolita tem de ser institucionalizado de tal modo que vincule os governos em particular. A comunidade de povos tem ao menos de poder garantir um comportamento juridicamente adequado por parte de seus membros, sob pena de sanções” (HABERMAS, 2002a, p. 201).

Seguindo a pista do cosmopolitismo, Habermas entende que a efetivação da justiça não deve ficar restrita apenas ao nível doméstico dos Estados nacionais: é preciso pensar para além do Estado nacional e, junto com isso, conjecturar a democracia em termos transnacionais. Sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial, houve um esforço em avalizar um direito das gentes cooperativo, entretanto, tal cooperação ficou dependente de acordos bilaterais ou mesmo multilaterais sem, todavia, obter um alcance global.

A própria Organização das Nações Unidas se interpôs como mediadora, contudo, arbitrando de um modo fraco, através de resoluções que não obrigam concretamente as nações e, especialmente, as potências mais poderosas a agir de modo justo, daí as guerras incessantes, os problemas climáticos e outros tantos sem solução. Há uma espécie de vácuo normativo (*status justitia vacuus*) nas relações internacionais em um sentido global (um ordenamento mundial), o que, em termos kantianos, poder-se-ia dizer que os Estados ainda estariam numa situação *Unrecht*, isto é, num estado de natureza destituído de juridicidade, portanto, sem coerção e validade normativa universal.

Habermas entende que os grupos como G7 – (antigo G8, já que desde março de 2014 a Rússia encontra-se afastada devido a anexação da Crimeia ao seu território) e G20, já constituem bases seminais para uma ulterior constitucionalização do direito das gentes, sobretudo, se são pensados para além do modelo clássico de soberania nacional e dos interesses particulares de um ou outro Estado-membro. A própria União Europeia parece implementar de modo exitoso, mesmo que minimamente, um direito supranacional sob uma base normativa comum de en-

tendimento entre os Estados participantes e sem o rechaço dos tribunais constitucionais nacionais. O problema da União Europeia no seu prisma é quando ela é conduzida como uma simples união monetária que impõe sanções àqueles que chegam à bancarrota, como se observou recentemente no caso da Grécia.

A grande questão para Habermas é que tais grupos são operacionalizados de um modo fechado, sem a participação democrática dos cidadãos, e conduzidos frequentemente sob uma ótica meramente economicista e imperialista de manutenção global de poder. No seu entender,

em sua forma atual, a União Europeia é tributária do esforço de elites políticas que puderam contar por anos a fio com o assentimento passivo de suas populações, mais ou menos não implicadas, da mesma maneira que os afetados por ela podiam aguardar, no final das contas, também suas vantagens econômicas. A União se legitimou aos olhos dos cidadãos, sobretudo, por seus resultados, e não tanto pela satisfação de uma vontade civil política (HABERMAS, 2014, p. 117).

Há desta forma no entender de Habermas um déficit democrático visível no que concerne à participação da população obstada pela resistência da política neoliberal, o que reverbera num modelo meramente tecnocrático de unidade supranacional. Nesse sentido, ele defende que a transnacionalização da democracia é inadiável. Isso requer que as relações entre Estados e cidadãos pensadas dentro de uma ancoragem democrática e cosmopolita sejam implementadas a partir do que ele denomina “soberania popular compartilhada”.

Uma democracia transnacional só é possível mediante o compartilhamento de soberania entre cidadãos e Estados, de modo que participem simetricamente do ato de feitura normativa da constituição fundante, seja em nível de União Europeia ou em nível de sociedade mundial em termos de Nações Unidas. De um ponto de vista do “compartilhamento”, da “cooperação cosmopolita”, e da “cooriginariedade normativa”, a soberania não é uma dominação legal de um ente perante um outro, mas ela significa a reciprocidade no fazer e no seguir as normas.

Nesse modelo de soberania popular compartilhada, as instituições são embasadas numa “coletividade supranacio-

nal desestatizada”, haja vista Estados e cidadãos terem pesos equivalentes dentro deste modelo de participação paritária. “A ideia de que na constituição de uma democracia supranacional podem participar *em pé de igualdade cidadãos e Estados (já constituídos por cidadãos)* oferece o impulso para refletir sobre uma geometria variável desses componentes” (HABERMAS, 2004, p. 112). A categoria central que se interpõe aqui não é mais a “soberania” intocável, mas a cooperação (*Kooperation / Zusammenarbeit*). Habermas entende que essa nova configuração provocaria uma reviravolta positiva na própria condução da União Europeia:

As implicações dessa ideia podem ser evidenciadas pelo exemplo da reestruturação hipotética da união monetária europeia em uma união política. Imaginemos uma convenção constituinte que representasse a totalidade dos cidadãos dos Estados europeus participantes, mais exatamente, cada um em sua dupla propriedade como cidadão diretamente participante de uma União Política futura, de um lado, e como membro indiretamente participante de um dos povos europeus, por outro lado [...]” (HABERMAS, 2014, p. 113).

Há, assim, um deslocamento da soberania da centralidade do Estado-nação para o seu compartilhamento entre cidadãos e Estados enquanto entes normativos. Cai por terra o modelo tradicional e desgastado de normatividade estatal alinhada à passividade cidadã. Como já estava posto nos ensaios políticos sobre “A constelação pós-nacional” (2001, p. 64), “a autodeterminação democrática só pode acontecer se a população de um estado for transformada em uma nação de cidadãos que tomam seu destino político em suas próprias mãos”. A questão obviamente que se poderia fazer a Habermas é como implementar tal modelo e se os países ditos democráticos, estariam prontos para tal configuração transnacional, haja vista as instabilidades e precariedades ainda em nível doméstico (nacional).

Mas interessa aqui o *status* da proposta: a transnacionalização democrática implica suplantar o modelo decisionista de soberania estatal; é preciso pensar uma nova ordem global para além do Estado nacional e de um modo amplo para além da própria *Realpolitik*. A política não pode ser reduzida ao binômio amigo-inimigo como pensou Schmitt (1992), nem res-

trita ao mero conflito por poder como conjecturou Morgenthau (1948, p. 13) ao afirmar que “relações internacionais, como toda a política, é um conflito por poder. Quaisquer que sejam os objetivos finais da política internacional, o poder é sempre o objetivo imediato”. Assim, Habermas (2014, p. 109) entende que “os Estados não podem mais se entender exclusivamente como sujeitos soberanos e contratantes”.

Um Estado democrático possibilita aos cidadãos no seu próprio formato constitucional a participação efetiva nas decisões concernentes à vida pública de modo que exerçam com eficácia a sua autonomia política, entendida como a pedra normativa das democracias. O inverso disso é o desgaste dos procedimentos democráticos, a precarização da constituição e o falecimento da participação. Como afirma o próprio Habermas (2001, p. 65), “o estado constitucional democrático, por sua própria definição, é uma ordem política criada pelo próprio povo e legitimada por sua formação da opinião e da vontade, o que permite que os destinatários da lei se considerem ao mesmo tempo os autores da lei”.

Desde o prefácio do ensaio *Sobre a constituição da Europa* (*Zur Verfassung Europas*), Habermas já deixa patente sua intenção fundamental de elaborar os elementos para uma transnacionalização democrática: “a comunidade *internacional* dos Estados tem de progredir para uma comunidade *cosmopolita* de Estados e dos cidadãos do mundo” (HABERMAS, 2012, p. 5).

Mesmo com idas e vindas do projeto europeu de implementação de uma liga de países condensada sob uma constituição política comum, Habermas, contra os eurocéticos, isto é, contra aqueles que desacreditam da possibilidade de um pacto político transnacional em solo europeu, ainda vê, como dito, na União Europeia a possibilidade de efetivar o projeto de constitucionalização do direito das gentes (*ius gentium*) em direção a um cosmopolitismo juridificado, seguindo em alguns aspectos e superando e outros os passos do projeto de Kant:

adotando o ponto de vista de uma constitucionalização do direito das gentes, o qual, para além do *status quo*, aponta com Kant para além de um estado jurídico cosmopolita (*kosmopolitischer Rechtszus-*

tand), gostaria de apresentar em seguida uma interpretação nova mais convincente: a União Europeia pode ser concebida como um passo decisivo no caminho para uma sociedade mundial constituída politicamente (HABERMAS, 2012, p. 39-40).

O risco de centrar forças num projeto de gradação cosmopolita restrito a uma determinada região, local e cultura é o de recair em etnocentrismo. É justamente essa a crítica decolonial de Allen a Habermas. No seu entender, o projeto de União Europeia revela a ideia de superioridade civilizatória e a obliteração de outras culturas, o que tornaria inviável pensar em Habermas um cosmopolitismo mais ampliado além do solo europeu.

Em outras palavras, o problema da perspectiva de Habermas não reside no nível de justificação normativa do projeto moral e político do cosmopolitismo kantiano, mas no nível de sua seletividade e aplicação inapropriada (ALLEN, 2016, p. 68).

Retomando a reflexão sobre a dimensão mais normativa do projeto, a transnacionalização democrática requer, em termos de Europa, que o projeto de União Europeia seja repensado para além do reducionismo de perspectiva econômica e que não seja tramado *in conclave*, isto é, às chaves, a portas fechadas entre burocratas.

A União Europeia se estabilizará no longo prazo apenas se, sob a coerção dos imperativos econômicos, realizar os devidos passos para uma coordenação de políticas relevantes, não no estilo burocrático-governamental até agora costumeiro, mas em direção a uma juridificação suficientemente democrática (HABERMAS, 2012, p. 58).

É necessário integrar os cidadãos europeus nas decisões abrindo, desse modo, um canal interação e comunicação constante com a esfera pública. Essa reivindicação democrática de Habermas não é uma novidade; ela está presente ao longo do conjunto de sua obra como, por exemplo, em *Facticidade e Validade* onde ele questiona o déficit democrático de validação e legitimidade das normas jurídicas: “a análise das condições da gênese e da legitimação do direito concentrou-se na política legislativa, deixando em segundo plano os processos políticos” (HABERMAS, 1997, p. 9).

É preciso estabelecer um modelo deliberativo de autodeterminação democrática em que cada cidadão europeu se autocompreenda não apenas como o destinatário, mas também o coautor de uma constituição política da Europa:

autodeterminação democrática significa que os destinatários de leis coercitivas são ao mesmo tempo seus autores. Em uma democracia, os cidadãos são submetidos unicamente às leis que eles mesmos se deram por meio de um procedimento democrático (HABERMAS, 2012, p. 51).

Em termos de democracia transnacional esse procedimento demanda uma relação de complementaridade entre soberania popular e soberania dos Estados em que a sua legitimidade seja efetuada a partir da inclusão de todos os cidadãos nos processos políticos de decisão, no acoplamento da decisão da maioria, e na formação deliberativa da opinião (HABERMAS, 2012, p. 52).

Além desses pressupostos normativos da democracia supranacional que seriam implementados na União Europeia, Habermas não prescinde das condições materiais de existência dos cidadãos e dos Estados membros, havendo assim a necessidade de uma solidariedade supranacional que poderia ser solapada caso subsistissem condições de injustiças sociais: “Uma solidariedade civil em todo o espaço europeu não poderia se desenvolver caso as desigualdades sociais se tornassem estruturalmente constantes entre os Estados-membros” (HABERMAS, 2012, p. 89).

Para corroborar essa preocupação de Habermas para com os mais pobres – o que reforça a sua atenção em relação à dimensão social do cosmopolitismo – nos remeteremos à sua resposta à interpelação de Thomas Assheuer numa entrevista em novembro de 2008 sobre o que mais o inquietava quanto à iminência de uma crise econômica mundial: “O que mais me inquieta é a injustiça social gritante que consiste no fato de os custos socializados do malogro do sistema atingirem da maneira mais dura os grupos sociais vulneráveis” (HABERMAS, 2012, p. 109).

Ou seja, um cidadão do mundo não deve apenas ter a garantia normativa e formal de procedimentos de participação, mas deve igualmente ter a garantia material de uma existência

digna que torne possível e efetiva o seu agir democrático. Do contrário, esse cosmopolitismo seria mantenedor de injustiças, algo que se distanciaria das pretensões de justiça global pensadas tanto por Habermas quanto por Kant.

A dignidade humana é a fonte dos direitos humanos: *die Menschenwürde ist die Quelle der Menschenrechte*

Postos os elementos-chave da proposta de um cosmopolitismo pensado a partir da necessidade de uma transnacionalização democrática para além do modelo político de soberania de Estado-nação, esta pesquisa agora tematizará um aspecto central que será colocado como esteio comum para Estados e cidadãos: os direitos humanos pressupostos como uma pedra normativa em termos de justiça global.

Num dos estudos do ensaio “*Sobre a constituição da Europa*”, Habermas versa sobre “Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte” (O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos), publicado originalmente na *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* (v.58, 2010), tencionando fazer uma articulação entre direitos humanos e dignidade humana mediante a tese segundo a qual *a dignidade humana é a fonte dos direitos humanos*:

A dignidade humana, que é uma e a mesma em todo lugar e para cada um, fundamenta a *indivisibilidade* dos direitos fundamentais. [...]. A dignidade humana é um sismógrafo que mostra o que é constitutivo para uma ordem jurídica democrática [...]. A dignidade humana forma algo como o portal por meio do qual o conteúdo igualitário-universalista da moral é importado ao direito. A ideia de dignidade humana é a dobradiça conceitual que conecta a moral do respeito igual por cada um com o direito positivo e com a legislação democrática [...] (HABERMAS, 2012, p. 16-17).

Além da imbricação entre direitos humanos e dignidade humana, Habermas põe a dignidade humana como o eixo central e a base normativa universal do direito e do Estado democrático. Noutra passagem, opõe-se àqueles que veem um prejuízo em tal vinculação, especificamente, na pressuposição de uma moralização dos direitos humanos a partir da intromissão da dignidade humana enquanto teor moral:

Em contraposição à suposição de que foi atribuída retrospectivamente uma carga moral ao conceito de direitos humanos por meio do conceito de dignidade humana, pretendo defender a tese de que, desde o início, mesmo que ainda primeiro de modo implícito, havia um vínculo conceitual entre ambos os conceitos. Direitos humanos sempre surgiram primeiro a partir da oposição à arbitrariedade, opressão e humilhação (HABERMAS, 2012, p. 11).

Um primeiro aspecto trabalhado por Habermas (2012, p. 9) neste tópico é a sua conjectura de que a dignidade humana, apesar de ser um conceito filosófico mesmo que de um modo frágil e *en passant* comentado no contexto antigo e medieval e apropriado de um modo mais contundente sobretudo na filosofia moral de Kant, fez-se presente de modo especial a partir do século XX quando, tendo em vista a superação normativa dos horrores do holocausto da Segunda Guerra, foram propostas juridificações e incorporação legal da inviolabilidade de direitos fundamentais enquanto medidas protetivas universais dos direitos humanos, medidas estas expressas na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948).

Há, desse modo, enquanto *incorporação jurídica* nas constituições políticas internas e nas relações internacionais (*Ius Gentium*), um surgimento tardio do conceito de dignidade humana como conceito jurídico fundamentador dos direitos humanos. A exceção, segundo Habermas (2012, p. 10), se deu, no que se refere à Alemanha, no século XVIII, em março de 1849, no § 139 da Constituição de Frankfurt em torno do debate sobre a abolição da pena de morte e da punição corporal.

Na Alemanha atual, é uma praxe referir-se à dignidade humana para analisar os dilemas vivenciados nos tribunais e na própria esfera pública. O caso citado pelo autor diz respeito à Lei de Segurança Aérea tornada inconstitucional pelo Tribunal Constitucional Federal em 2006. O tema em discussão, ainda efeito das consequências do ataque aos Estados Unidos da América em 2001, versava sobre o seguinte: pretendia-se autorizar as forças armadas em situação símile àquela vivenciada pelos EUA, a abater aviões mesmo que existissem civis inocentes usados como reféns, para assim proteger um número maior de civis em solo.

A autorização tinha um fundo de argumentação utilitarista no sentido de maximizar o prazer e minimizar a dor para o maior número de pessoas afetadas. Entretanto, o Tribunal a considerou inconstitucional sob o argumento da universalidade da dignidade humana que devia valer tanto para os civis que estivessem no ar quanto para aqueles que estivessem no solo. Não havia uma métrica para dizer quem tinha mais dignidade.

De acordo com Habermas (2012, p. 9), “o eco do imperativo categórico de Kant é evidente nessas palavras do Tribunal. O respeito à dignidade humana de cada pessoa proíbe o Estado de dispor de qualquer indivíduo apenas como meio para outro fim, mesmo se for para salvar a vida de muitas outras pessoas”. Isso significa que o utilitarismo não serve para equacionar e solucionar esse problema da Lei de Segurança Aérea discutido na Alemanha em 2006, porque vislumbrando salvar o maior número de pessoas, acaba afetando um menor número, o que implica um cômputo ou cálculo indevido para a proteção universal de direitos.

Nesse caso, o deontologismo de Kant e a sua filosofia moral que toma a dignidade humana como fim em si mesmo (*zweck an sich selbst*) e o humano como fim terminal (*Endzweck*) da criação, oferece uma legitimidade mais plausível para os direitos humanos, e Habermas subscreve a essa matriz teórica, apesar de seu projeto de redimensionamento intersubjetivo da moralidade kantiana e de razão destranscendentalizada sob um viés de reconstrução pragmática do universal. Um breve parêntese sobre o conceito de “fim terminal”: na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant diz que “um fim terminal é aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade” (KANT, 2008, n. 396, p. 275).

A partir da tese que a dignidade é a fonte moral dos direitos humanos, Habermas entende que não tem sentido o rechaço dos direitos humanos feito pelo realismo político (e cita Carl Schmitt como um dos defensores desse rechaço). Os direitos humanos não são simplesmente utópicos, mas implicam uma “utopia realista” (*die realistische Utopie*): “os direitos humanos formam uma utopia *realista* na medida em que não

mais projetam a imagem decalcada da utopia social de uma felicidade coletiva; antes eles ancoram o próprio objetivo ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado constitucional” (HABERMAS, 2012, p. 31).

A história dos direitos humanos enquanto direitos institucionalizados numa Declaração Universal em 1948 como consequência de um contexto pós-guerra, na percepção de Habermas dá o tom realista à implementação dos direitos humanos em termos de normatividade global.

A perspectiva de uma sociedade mundial constituída politicamente perde algo de sua aparência de utopia quando nos lembramos que, há poucas décadas, a retórica e a política dos direitos humanos desenvolveram efetivamente uma eficácia global (HABERMAS, 2012, p. 5).

Habermas entende que há um vínculo do “conceito sistemático” dos direitos humanos com o “conceito genealógico” da dignidade humana, gênese aqui entendida no sentido que a violação da dignidade humana promove um impulso e uma luta necessária pela institucionalização de direitos a fim de evitar práticas delituosas e desrespeitosas. Apesar de Habermas não citar textualmente, aqui subjaz a própria ideia honnethiana de luta por reconhecimento, em especial, quando Honneth entende que o desrespeito e o sofrimento são o motor da resistência e da luta por reconhecimento (cf. HONNETH, 2009, p. 224), e tal luta ulteriormente é reverberada em termos de juridificação de conquistas oriundas dessas lutas.

Os céticos perante os direitos humanos devem se dar conta que em *hard cases*, tais direitos e a dignidade humana são sempre invocados na tentativa de dirimir as dificuldades e desafios em jogo, sejam no plano nacional ou internacional. Óbvio que há questões em torno da sua aplicabilidade, e o risco de contextualmente ser aplicado de diversas formas, entretanto, a base moral da dignidade humana não pode permitir, mesmo em meio a contextos diversos, aplicações que levem a degenerações ou a abusos como massacres, violações, etc., pois isso seria uma *contraditio in terminis* com os próprios pressupostos da dignidade humana. Relativismo não implica permissão para violações.

No que diz respeito aos problemas que podem sobrevir da aplicabilidade dos direitos humanos, Habermas (2012, p. 32) adverte contra o mau uso imperialista dessa tipologia de direitos tomada como subterfúgio pelas superpotências para legitimar suas práticas totalitárias. Cita as democracias da América do Sul – qualificadas por ele como “democracias de fachada” – que fazem amiúde um uso retórico dos direitos humanos para justificar políticas usuais de poder que na prática violam tais direitos. E em nível mais global tece uma crítica contundente ao Conselho de Segurança da ONU e aos países imperialistas que manipulam as Nações Unidas para fazer seus caprichos em detrimento de civis:

Lembro o caráter seletivo e monocular das decisões do Conselho de Segurança não representativo, que é tudo menos imparcial, ou a tentativa hesitante e incompetente de impor intervenções autorizadas – e seus oportunos fracassos catastróficos (Somália, Ruanda, Dafur). Essas operações policiais ainda continuam sendo conduzidas como guerras [...]. Quando a política dos direitos humanos torna-se um mero simulacro e veículo para impor os interesses das grandes potências; quando a superpotência empurra para o lado da Carta das Nações Unidas e arroga-se o direito de intervir; quando ela conduz uma invasão que viola o direito das gentes humanitário e a justifica em nome de valores universais, então se confirma a suspeita de que o programa dos direitos humanos *consiste* em seu mau uso imperialista (HABERMAS, 2012, p. 33).

Há ainda uma questão crucial acerca da fundamentação dos direitos humanos: eles são *a priori* ou históricos? O próprio Habermas (2012, p. 19) responde a tal interpelação afirmando que “os direitos humanos se diferenciam dos direitos morais entre outras coisas por estarem orientados para uma institucionalização – portanto, devem ser criados – e para isso necessitam de uma formação da vontade comum democrática”. Isso supõe uma articulação entre a fonte moral e a juridificação demandada mediante as reivindicações concretas por meio de luta por reconhecimento de parcelas aviltadas de dadas sociedades com vistas à sua proteção. Há uma passagem emblemática onde Habermas (2012, p. 14) ratifica esta sua ideia segundo a qual os direitos humanos, pensados a partir da dignidade humana, *nascem e atualizam-se* a partir da oposição às práticas de violência e exclusão:

A experiência de violência da dignidade humana tem uma função de descoberta – por exemplo, em vista das condições sociais de vida insustentáveis e da marginalização das classes sociais empobrecidas; em vista do tratamento desigual de mulheres e homens no mercado de trabalho, da discriminação de estrangeiros, de minorias culturais, linguísticas, religiosas e raciais; também em vista do sofrimento de mulheres jovens de famílias de imigrantes que precisam se libertar dos códigos de honra tradicionais; ou diante da expulsão brutal de imigrantes ilegais ou dos que buscam asilo. À luz dos desafios históricos, em cada momento são atualizadas *outras* dimensões do sentido de dignidade humana.

Os direitos humanos são, assim, depreendidos a partir de lutas sociais por reconhecimento; são *a posteriori*. A partir, sobretudo, do século XVIII no contexto do Iluminismo e do subsequente secularismo do Estado, tais direitos foram despidos de um roupagem teológico-metafísica e assumidos como constructos sociais sob uma pretensão de validade universal. Claro que isso não implica automaticamente a perda de referência aos princípios morais da liberdade, igualdade, valor inalienável da vida, dentre outros direitos mais básicos, pensados como intrínsecos ao indivíduo, portanto, independentes de um acordo social que lhes avalizem.

Como apontado acima, o discurso dos direitos humanos como fundamento do cosmopolitismo precisa enfrentar o diagnóstico de Schmitt segundo o qual isso daria espaço a um uso imperialista desses direitos, para esconder interesses escusos. De acordo com Benhabib (2012, p. 698),

Schmitt não está equivocado, então, ao ver no texto de Kant o início de uma visão de uma ordem mundial liberal dentro da qual a gama de regimes que deveriam ser considerados legítimos é reduzida àqueles que deveriam respeitar os direitos das nações definidos mediante os princípios da paz perpétua.

Habermas aceita um nó de verdade no diagnóstico de Schmitt a respeito do cosmopolitismo com base nos direitos humanos que a bem da verdade ele próprio quer defender, e ensaia uma resposta. De acordo com Habermas, o projeto cosmopolita de Kant precisa ser reformulado na direção da defesa de uma democracia cosmopolita com vínculos jurídicos mais fortes e com base nos direitos humanos. Ora, é precisamente

esse ponto que Schmitt desafia, ou seja, os direitos humanos estariam na contramão de relações jurídicas entre os Estados, pois implicariam uma moralização das relações internacionais que regurgitaria a figura da guerra justa que não contribuiria para a paz, ao contrário, pioraria as guerras.

O ponto de Habermas contra Kant parece ter sido uma insuficiente juridicização das relações internacionais, de tal maneira que ele reformula o cosmopolitismo de Kant em uma direção dupla, normativamente, aprofundando os vínculos com os direitos humanos e, politicamente, no sentido da juridicização que teria sido, ao final, recusada por Kant, pelo menos em um sentido mais musculado.

O ponto de Schmitt é que os dois vieses não só seriam incongruentes, ou seja, direitos humanos e legalidade não combinariam, como piorariam as guerras. Habermas se vê na contingência de responder a essa objeção, até porque, como dito, ele admite um núcleo de verdade no argumento de Schmitt, o que, claro, atinge o seu próprio projeto cosmopolita com base nos direitos humanos.

De fato, uma moralização sem mediações do direito e da política conduziria ao rompimento de zonas protegidas que se quer ver asseguradas juridicamente para os sujeitos portadores de direitos. Não obstante, seria um erro defender que a moralização da política internacional poderia somente ser evitada mantendo-a livre do direito desconectado da moral (cf. HABERMAS, 1998, p. 199), visto tal consideração obliterar fundamentalmente a questão da legitimidade, que Habermas entende em conexão com a democracia e em harmonia com princípios morais.

Mais importante que isso, o ponto central do argumento de Habermas consiste em mostrar que os direitos humanos não seriam morais por natureza, de tal forma que a sua implementação não conduziria a um fundamentalismo moral (cf. HABERMAS, 1998, p. 200). Os direitos humanos não podem ser confundidos com direitos morais. Direitos são zonas de liberdade, não imposição de deveres: “este privilégio conceitual dos direitos sobre deveres decorre da estrutura do direito coercitivo moderno primeiramente elaborado por Hobbes” (HABERMAS, 1998, p. 191).

Queremos enfatizar que no texto *O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos*, Habermas concedeu uma função importante para o conceito de dignidade humana, no sentido de que ela

[...] forma algo como o portal por meio do qual o conteúdo igualitário-universalista da moral é importado ao direito. A ideia de dignidade humana é a dobradiça conceitual que conecta a moral do respeito igual por cada um com o direito positivo e com a legislação democrática (HABERMAS, 2012, p. 17).

Isso implica duas consequências importantes para as quais Habermas diz não ter atentado em seus trabalhos anteriores sobre os direitos humanos, a saber, à força motivacional da noção de dignidade humana, inclusive como base de revoluções políticas, bem como ao seu papel catalisador (HABERMAS, 2012, p. 12).

Até esse ponto pareceria que o discurso da dignidade humana desempenharia funções importantíssimas, mas não ao ponto de tocarem questões de fundamentação dos direitos humanos. Porém, há um par de afirmações no texto de 2011 que parecem incoerentes, a um, “não acredito que essa reflexão exija uma revisão de minha introdução originária do sistema de direitos [...]”, para o que ele remete ao cap. III de *Direito e democracia*, “deixarei de lado aqui se esse deslocamento do foco para essas questões tem consequências adicionais para minha interpretação deflacionada do princípio do discurso ‘D’ na fundamentação dos direitos humanos [...]” (HABERMAS, 2012, p. 19), para o que ele remete à discussão havida com Apel.

O ponto está em que Habermas tecera uma crítica severa ao conceito de dignidade humana, o qual ele considerara uma estratégia, não errada, mas insuficiente (HABERMAS, 2002b, p. 523). O ponto insuficiente residiria em um déficit de intersubjetividade, pois a dignidade humana seria vista como uma propriedade intrínseca de cada um, anterior a qualquer socialização, de tal forma que haveria um resquício ontológico não mais aceitável na modernidade. O conceito de autonomia seria melhor vocacionado para a intersubjetividade.

Ora, o Habermas dos ensaios *Sobre a constituição da Europa* parece ter corrigido esse ponto do diagnóstico e concedido ao conceito de dignidade humana um viés intersubjetivo, no sentido das lutas políticas contra as humilhações (HABERMAS, 2012, p. 11), o que acabou por atenuar também o caráter ontológico do conceito de dignidade. Com isso a dignidade humana pôde operar de forma mais musculada no seu sistema.

Tendo em vista essa estrutura conceitual, duas questões podem ser postas: a primeira tem relação com a natureza dos direitos humanos. Ao que parece, a dignidade humana é apresentada por Habermas como um conceito moral. Se ela passa a ter função relevante na configuração dos direitos humanos, isso implica que a sua natureza moral conferiria também uma natureza moral aos direitos humanos? Se for assim, como ficaria sua resposta às objeções de Schmitt segundo as quais a fundamentação das relações internacionais conduzidas com base nos direitos humanos pioraria o cenário da guerra, já que a moral daria uma clivagem às contendas em termos de bem e mal, o que tornaria as guerras mais radicais.

Não obstante, este parece não ser o caso, haja vista Habermas não desfazer a possibilidade da formulação jurídica dos direitos humanos. Não só ele reforça o caráter bifronte dos direitos humanos como direitos morais e jurídicos, com remissão à metáfora da face Jano, como concede à dignidade humana justamente a um papel “[...] na mudança de perspectiva que vai dos deveres morais aos direitos jurídicos” (HABERMAS, 2012, p. 20).

A segunda questão diz respeito exatamente a uma mudança de estratégia em relação à fundamentação dos direitos humanos, mormente em relação à neutralidade moral do princípio do discurso, um item central da sua estratégia de fundamentação dos direitos humanos em *Direito e democracia*. Defende-se que este não é o caso, haja vista o tom do texto ser mais no sentido da gênese dos direitos humanos (cf. HABERMAS, 2012, p. 28).

O que Habermas parece estar a defender é que a dignidade humana teve papel importante no desenvolvimento dos direitos humanos, seja no sentido da sua explicitação, seja no

sentido da sua implementação, mas isso seria congruente, e não em oposição, com a fundamentação por ele proposta em *Direito e democracia* com base na forma jurídica e no princípio do discurso. Ademais, o princípio do discurso não pode ser entendido em termos morais por outras razões estruturais da filosofia de Habermas, como aquela de ser o fundamento também das proposições veritativas.

Quiçá Schmitt e Habermas muito embora definam o que seja jurídico em traços kantianos, - já que aquele remete ao elemento da determinabilidade e da consideração das ações, em vez do caráter do agente, e este apela à formulação também kantiana que distingue o direito da moral pela externalidade das relações jurídicas, ou seja, certos aspectos da conduta que seriam franqueados para a moral, como convicções e motivos, seriam in-fensos a regulamentação jurídica (cf. HABERMAS, 1998, p. 201) -, Habermas parece ter evidenciado um segundo aspecto que ele julga derradeiramente importante, a saber, o direito clama por procedimentos, o que lhe permite a conclusão: “o fundamentalismo dos direitos humanos é evitado não renunciando à política dos direitos humanos, mas apenas através de uma transformação cosmopolita do estado da natureza entre os estados em uma ordem legal” (HABERMAS, 1998, p. 201).

Considerações finais

Como vimos, o caso exemplar do qual Habermas se ocupou para pensar o cosmopolitismo gradativo foi a União Europeia. Em torno dela ele concentrou seus esforços na tentativa de superar a crítica eurocética da impossibilidade de fundação constitucional da união de Estados e povos soberanos.

De acordo com a perspectiva decolonial de Amy Allen, o cosmopolitismo de Habermas tem suas falhas empíricas porque “sua resposta implica o apelo à necessidade e à inevitabilidade da universalização de normas centrais ao legado do esclarecimento europeu” (ALLEN, 2016, p. 68). Para autora, essa visão provinciana de Habermas oblitera as diferenças culturais, é cego diante da possibilidade de explosão de nacionalismos, além de denotar a superioridade da civilização europeia.

Em termos mais normativos, afastando-se de Hegel, Habermas não concorda com o centralismo do Estado e pensa as relações entre cidadão e Estado em nível supranacional; nisso se aproxima de Kant, sobretudo, na recepção de seu cosmopolitismo. Entretanto, volta a Hegel no que concerne à crítica da fragilidade da proposta kantiana por ela padecer de um déficit de institucionalidade e coerção jurídica.

Assim, ele reatualiza a ideia cosmopolita de Kant no rol de um plano institucional que culmina na proposta de uma “soberania popular compartilhada” em que cidadãos e Estados compartilham de igual *status* implementada por meio de uma “coletividade supranacional desestatizada”.

Essa reatualização do cosmopolitismo kantiano, por um lado, tenciona suprir o déficit institucional da *foedus pacificum*, mas, por outro, preserva a inspiração kantiana da relação entre dignidade humana e direitos humanos. Ir além das barreiras do Estado-nação e rumar ao cosmopolitismo não deve ser um passo inseguro; do contrário, esse deslocamento deve ser feito tendo como base a dignidade humana enquanto fonte normativa dos direitos humanos. Como dito anteriormente, Habermas não prescinde do pressuposto que “a ideia de dignidade humana é a dobradiça conceitual que conecta a moral do respeito igual por cada um com o direito positivo e com a legislação democrática” (HABERMAS, 2012, p. 16-17).

O eco do imperativo categórico de Kant segundo o qual os indivíduos devem ser tratados como fins em si mesmos e não simplesmente como meios para outros fins, deve ser contínuo na configuração cosmopolita de uma democracia que se pretende supranacional. Daí a articulação proposta por este artigo entre democracia supranacional, cosmopolitismo e direitos humanos a partir de Habermas e à luz de Kant.

Referências

ALLEN, Amy. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.

BENHABIB, Seyla. Carl Schmitt's Critique of Kant: Sovereignty and International Law. *Political Theory*. V. 40, N. 6, (2012), p. 688–713.

- FORST, Rainer. A Kantian Republican Conception of Justice as Nondomination. In.: Andreas Niederberger and Philipp Schink (ed.), *Republican Democracy: Liberty, Law, and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, p.154-168.
- FORST, Rainer. *Justificação e Crítica: Perspectivas de uma teoria crítica da política*. Trad. Denilson Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- GUYER, Paul. Kantian Communities: The Realm of Ends, the Ethical Community, and the Highest Good. In: Thorpe, Lucas; Payne, Charlton. (Editors). *Kant and the Concept of Community*. [vol. 9 – North American Kant Society]. New York: University of Rochester Press, 2001, p. 88-137.
- HABERMAS, Jürgen. *Na esteira da tecnocracia: pequenos escritos políticos XII*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição Europa: um ensaio*. Trad. Denilson Werle, Luiz Repa, Rúrion Melo. Editora Unesp, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002a.
- HABERMAS, Jürgen. Remarks on Erhard Denninger's Triad of Diversity, Security, and Solidarity. *Constellations*. V. 7, N. 4, (2002b), p. 522-528.
- HABERMAS, Jürgen. *The Postnational Constellation: Political Essays*. Translated, edited and with an introduction by Max Pensky. Cambridge, MA: The MIT Press, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Edited by Ciaran Cronin and Pablo de Greiff. Cambridge: The MIT Press, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2ª ed. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.
- KANT, Immanuel. *À Paz Perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª ed. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense, 2008.
- KANT, Immanuel. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (TP). In: *Gesammelte*

Schriften, Vol. VIII. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter, 1980.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KERSTING, Wolfgang. Hobbes, Kant, a paz universal e a guerra do Iraque. *Kant E-Prints*. V. 3, n. 2, 2004, p. 1-13.

MORGENTHAU, Hans J. *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: Alfred A. Knopf, 1948.

PLATÃO. Leis e Epinomis. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

Principios metafísicos fundamentales de la cosmología abyayalense

Fundamental metaphysical principles of the abyayalense cosmology

Juan Camilo Hernandez Rodriguez

Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá, Colômbia)
Orcid 0000-0001-6675-3636
juancamiloherandezrodriguez@gmail.com

Resumen: En el presente texto se hará una exposición general de los principales principios metafísicos que fundamentan la cosmología abyayalense colombiana. Para cumplir tal cometido se realizarán los siguientes pasos: primero, plantear el tipo de acercamiento filosófico que se puede establecer con la cosmología abyayalense; segundo, identificar los compromisos ontológicos de dicha cosmología, identificándola como monista (la realidad-naturaleza es una), pero internamente múltiple y en devenir; tercero, elucidar qué tipo de relaciones fundamentales permiten que se consoliden estructuras cósmicas (es decir, de «ordenamiento»), tanto a nivel macro como a nivel micro, a partir del concepto 'ley de origen' (en arhuaco, *kunsamu*; en wiwa, *shembuta*); y, finalmente, *esbozar* la idea del chamán como aquel ser que transita por esa compleja estructura cósmica para proteger el territorio.

Palabras clave: filosofía amerindia, metafísica indígena, ley de origen, ontología inmanente, visión holográfica.

Abstract: In this paper we do a general exposition on the main metaphysical principles that underlie Colombian abyayalense cosmology. In order to fulfill this objective, the paper will carry the following steps: first, we propose the kind of philosophical approach that can be established in the abyayalense cosmology. Second, we will trace the ontological commitments of this cosmology, identifying it as monistic (reality and nature are one), but internally multiple and in becoming. Third, to elucidate what kind of fundamental relationships allow cosmic structures (that is to say “an ordering”) to be consolidated, both at the macro and micro levels, from the concept of ‘law of origin’ (in arhuaco, *kunsamu*; in wiwa, *shembuta*). Finally, we outline the idea of the shaman as a being who go through that complex cosmic structure to protect the territory.

Key words: amerindian philosophy, indigenous metaphysics, Origin Law, immanent ontology, holographic view.

Introducción

Si tenemos en cuenta los esfuerzos actuales de la filosofía intercultural por comprender del pensamiento filosófico amerindio,¹ podremos observar prolijos trabajos acerca de la metafísica náhuatl (León Portilla, 2017; Maffie, 2014; Hernández, 2019), maya (Mata Gavidia, 1950; Lenkersdorf, 2003; 2005; De la Garza, 1987; León-Portilla, 1994) e incaica —también llamada «andina»— (Estermann, 2009; Mariátegui, 2007; Yáñez del Pozo, 2002; Palacios, 2019). Varios de ellos incluso han investigado el chamanismo, el consumo de plantas enteógenas y su rol en su cosmología (De la Garza, 2012; Schultes, Hofmann y Rälsch, 2000; Ochoa, 2002). Sin embargo, no sucede lo mismo si nos preguntamos por la metafísica abyayalense² de las comunidades indígenas del actual territorio colombiano (arhuacos, wiwa, em-

¹ Agradezco profundamente a mi maestra, Consuelo Pabón Alvarado, —y, junto con ella, a sus maestros, los mayores— por todas sus orientaciones y ayudas para la elaboración de este texto. Espero que él pueda ser de utilidad para la comunidad filosófica en su acercamiento a las filosofías amerindias.

² «En tule, la lengua de los kunas, Abya-Yala quiere decir ‘tierra-ent-plena-madurez’, fórmula totalmente en contravía de Nuevo Mundo, impuesta por quienes tenían interés de fraguarlo a su ambicioso acomodo» (Urbina y Peña, 2016, pp. 8-9).

bera, kogui, uitoto, gunadule, etc.). Gran parte de este desinterés por el pensamiento indígena colombiano puede evidenciarse en que son muy pocos los estudios que intentan abordar de manera filosófica —no solamente antropológica— el pensamiento indígena abyayalense; siendo una excepción Páramo (2004), Urbina (2004) o Pabón (1993; 2002), o bien: los grupos de investigación Asterión y Merawi, de la Universidad Nacional de Colombia y la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia, respectivamente (de los cuales esos tres investigadores han sido partícipes y gestores, según corresponda).³

Teniendo en cuenta esta carencia, se hace manifiesta la necesidad de realizar más estudios que eluciden la cosmovisión indígena colombiana desde una perspectiva filosófica. Por eso, en el presente texto me propondré elucidar desde la metafísica los principios fundamentales de la cosmología abyayalense. Sostendré que la cosmología abyayalense tiende a una visión inmanente de la realidad: no hay más que la naturaleza. Sin embargo, esta naturaleza internamente contiene múltiples dimensiones; cada una de ellas interconectadas ontológicamente, pero no necesariamente perceptibles. Sostendré también que el fundamento integrador de todas esas dimensiones espacio-temporales de la realidad es la *ley de origen*. Además, que gracias a esta fundamentación e integración de esos elementos de forma armónica hay una integración isomórfica entre micro y macrocosmos, también denominada: *visión holográfica*. No obstante, antes de realizar la explicación de estos tres principios cosmológicos aclararé primero desde qué propuesta metodológica asumiré la discusión y por qué no debería ser problemática la existencia de contenidos religiosos en el desarrollo de un pensamiento filosófico.

1. La cosmología: el puente metafísico entre ciencia y religión

Podría decirse que una razón principal de esa reserva y resistencia por parte de las comunidades filosóficas occidenta-

³ Si bien aquí se mencionan algunos notables esfuerzos de esos investigadores, el lector reconocerá que los esfuerzos siguen siendo escasos; tres investigadores y dos grupos de investigación (de hecho, desde hace varios años inactivos) no son suficientes para que la difusión de toda una tradición filosófica sea efectiva...

les por reconocer elementos filosóficos valiosos en dichas culturas indígenas —ya no solo la abyayalense, sino también la mexicana, incaica y maya— se debe al estrecho vínculo que tienen esos aspectos filosóficos con lo mitológico; de ahí que a veces se sugiera hablar de «pensamiento», «sabiduría» o «religión», pero no de «filosofía» (Beorlegui, 2010, p. 81). Este prejuicio de que lo religioso es un obstáculo para la filosofía podemos, cuando menos, retrotraerlo al siglo XIX, donde nos dice Eduard Zeller (1968):

No todo pueblo ni siquiera cada comunidad civilizada ha tenido filosofía. Muchos pueblos poseen santos, profetas y reformadores religiosos, mas sólo muy pocos han producido filósofos. Entre los pueblos de la antigüedad, aparte de Grecia, únicamente China e India se hallan en tal situación. (p. 10).

No obstante, justo después de decir esto, incluso descarta esas dos tradiciones o las considera a inferiores a las griegas porque

Fue este equilibrio, combinado con un vigoroso sentido de la realidad y un idéntico poder de abstracción el que los habilitó desde muy temprano para reconocer sus ideas religiosas según lo que ellas realmente eran —creaciones de la imaginación artística— y colocar en lugar de un mundo mitológico otro de ideas construido por la energía del pensar humano independiente, el Logos, el que podía pretender explicar la realidad de modo natural. (p. 11).

Grosso modo, el argumento de este y otros muchos autores es que la filosofía acontece cuando se abandona lo religioso (el μῦθος) para adentrarse en lo racional (el λόγος). No obstante, *que la filosofía tenga vínculos con lo religioso no debería ser obstáculo para que allí, en medio de lo simbólico y mítico, se encuentren elementos abstractos con alta carga metafísica y filosófica* (de ahí que el filósofo europeo no titubee en reconocer que diversas obras de Platón, san Agustín y santo Tomás son filosóficas). Esta actitud general —que no ha sido problema solo de la filosofía amerindia, sino también de las filosofías india, china, japonesa y africana— se torna inadecuada y un tanto «condescendiente» (por no decir «hipócrita»). De hecho, puede evidenciarse en el extenso estudio de Kathryn Morgan (2004)

que el mito nunca desapareció entre los filósofos griegos, sino que hubo, por así decirlo, una *logización* del mito⁴:

[...] los dos polos podrían penetrarse entre sí [...] El mito no es totalmente irracional; la filosofía (al menos antes de Aristóteles) no está totalmente decantada de elementos míticos. (p. 32).

Luego, no es tendría por qué ser descabellado hablar de *filosofías amerindias* por el hecho de que elementos religiosos o mitológicos sean el punto de partida de la reflexión. Puede suceder, por ejemplo, que del mito o el relato religioso se abstraigan conceptos, estructuras y cuestionamientos altamente filosóficos. Algo de esto nos dice Urbina (2004):

Él [un abuelo indígena] era capaz de desmontar el cuento parcial, para ver sus estructuras y mirar que esos cuentos en el fondo estaban diciendo lo mismo. Esto es ya caminar en la dirección de la filosofía en el sentido estricto. [...] Hay un código estricto, una lógica interna que subyace a las apariencias que muestran diversidades y hasta contradicciones. Estos metacódigos míticos son los que perciben y llegan a manejar algunos sabedores indígenas, muy pocos, por cierto, como son bien los pocos verdaderos filósofos de Occidente. (p. 144).

Pues, bien, en concordancia con lo anterior, un recurso al que pretendo recurrir es el del concepto de ‘cosmología’ como un puente filosófico entre la ciencia y la religión. Tanto la religión como la ciencia poseen un área de su saber denominada con este nombre (‘cosmología’). Igual sucede con la filosofía, siendo la cosmología una rama de la metafísica encargada de preguntas acerca de la estructura fundamental de la realidad.⁵ Cada una

⁴ Incluso, ya lo decía el mismo Jaeger (2001) en su *Paideia*: «El comienzo de la filosofía científica no coincide, así, ni con el principio del pensamiento racional ni con el fin del pensamiento mítico. Auténtica mitogonía hallamos todavía en el centro de la filosofía de Platón y de Aristóteles. Así, en el mito del alma de Platón o en la concepción aristotélica del amor de las cosas por el motor inmóvil del mundo» (p. 151).

⁵ Téngase en cuenta que la metafísica (el estudio de la realidad y sus principios) se compone de diversas ramas, cada una con un problema y posturas distinguibles: mereología (el estudio de los compuestos; relación todo-partes), usología (el estudio de las esencias), aitiología (el estudio de las causas y la posibilidad de la causación), teología (el estudio de Dios [impersonal] como fundamento metafísico) y cosmología (el estudio del ordenamiento de la realidad), a veces asociada al *grounding* (Sider, Hawthorne y Zimmerman, 2008).

de estas cosmologías, a su manera y con métodos distintos, pretenden dar cuenta del origen, ordenamiento —sobre todo, este (Lydell, & Scott, 1996, voz κόσμος)— y fin del universo o de la realidad en su conjunto. Por una parte, como lo sostuvo Quine (1984) en su momento, toda teoría científica tiene un compromiso ontológico con la cual se compromete y, en virtud de este, procura realizar la mejor explicación posible de la realidad. De otro lado, como bien lo muestra Keiji Nishitani (1999),

Cada religión, cuando adopta su forma concreta —como una realidad histórica efectiva—, siempre se basa en alguna visión del mundo u ontología. Para esta religión esta *filosofía básica* no es algo que pueda ser cambiado a voluntad, como un traje, sino que es como el agua al pez: una condición esencial para la vida. (p. 129 [cursivas fuera del texto]).

En este sentido, ese compromiso ontológico de cada cosmología nos permitiría concluir que «A decir verdad, la metafísica y la filosofía han consistido desde la antigüedad en la exploración de la línea divisoria entre la ciencia y la religión» (p. 129); o diríamos mejor, consistiría en: *aquel campo común en el que la cosmología metafísica permite transversalizar y, además, profundizar en los fundamentos abstractos que están implícitos en esos compromisos ontológicos*. En este sentido, la cosmología metafísica podría operar como un estudio de segundo orden desde el cual se indagan los principios filosóficos implícitos en la cosmovisión indígena: sus compromisos ontológicos, las relaciones de dependencia entre esas entidades, la estructuración de la realidad que se realiza a partir de ambas, etc.⁶ Luego, podemos, como lo indica el título de este texto, hablar de «*Principios metafísicos fundamentales de la cosmología chamánica abyayalense*».⁷

⁶ Desde esta propuesta, «La metafísica se asume, pues, como un estudio de segundo orden en el que se desarrollan sistemas teóricos que pueden fungir como modelos para que aquellas teorías que pretendan ofrecer explicaciones acerca de cómo es el mundo puedan acogerse o no a las implicaciones que tiene aceptar tal o cual tesis (realismo, antirrealismo, idealismo, materialismo, monismo, pluralismo, etc.)» (Hernández, 2020a, p. 139). Véase en el texto citado un mayor desarrollo del porqué y el cómo entender la metafísica de esta manera.

⁷ Otra forma de resolver la cuestión de si en el pensamiento indígena puede o no haber filosofía, podría ser comprender el filosofar del indígena desde concepción de Hadot (2009): la filosofía como un modo de vida. Esta reflexión o paradigma podría dar la pauta para que futuras investigaciones sobre la filosofía amerindia se desarrollen sin tantos atavíos...

Así, eludiendo un poco discusiones a las que suelen llevar estos debates en filosofía intercultural acerca de cuál es la definición correcta de ‘filosofía’ —claro está, con criterios objetivos y que no sean reduccionistas—, este recurso de la cosmología metafísica como puente entre lo mítico y lo científico o «racional» podría permitirnos comprender de una mejor manera si hay o no elementos filosóficos en la cosmovisión abyayalense.

2. Dualidades no disyuntivas: cuerpo energético y cuerpo material

Lo primero que se debe tener en cuenta para comprender la cosmología chamánica es que esta es de carácter immanente. Esto quiere decir que, a diferencia de las metafísicas trascendentes, en esta cosmovisión los principios de la realidad son intrínsecos a la naturaleza o el mundo (Hernández, 2019, p. 252). Luego, en estas cosmovisiones carece de sentido hablar de algo *sobrenatural*. La realidad es, pues, una y autosuficiente (monismo). Por lo mismo, al no haber algo trascendente (en el sentido radical de la palabra ya mencionado) se sostiene que todo existe y, por lo tanto, todo es real.

Este punto —«todo existe y todo es real»— ha sido objeto de debate, no solo de metafísica —el problema del no-ser o las apariencias—, sino también de la metaontología —¿qué significa ‘existir’ y ‘ser real’?— (Berto y Plebanny, 2015, pp. 15-122). Un ejemplo de este problema lo podemos ver en los griegos, quienes también discutieron esas tesis («todo existe» y «todo es real»), asumiendo posturas diversas.⁸ Sostener que todo es real (en el sentido de «auténtico, verdadero, efectivo») conllevaría aceptar que los sueños o imaginarios también hacen parte del mundo y, por lo tanto, existen. Por su parte, en la cosmología chamánica abyayalense, tanto los sueños como las

⁸ Un interesante vínculo entre los griegos y el chamanismo puede evidenciarse en el trabajo de Magoja (2018), titulado: *Sócrates: entre filosofía y chamanismo*. Véase también un rastreo del debate acerca de la correspondencia entre ὄντος (*lo que hay*) y λόγος (*lo que decimos/pensamos de ello*) suscitado en los griegos por este compromiso ontológico acerca de las implicaciones de asumir o rechazar el panrealismo en: Hernández (2020b).

visiones generadas por los enteógenos son consideradas como auténticas y reales (Reichel-Dolmatoff, 2005, p. 24).

En este orden de ideas, no es apropiado hablar de ‘representaciones’, ‘apariencias’, ‘imaginarios’ o ‘ilusiones’ en el sentido de afirmar que «hay algo que parece real, pero en realidad no existe».⁹ Así, la cosmología abyayalense asume un pluralismo bastante rico y amplio en el compromiso ontológico de su cosmología: hay elementos, rocas, plantas, animales, monstruos, planetas y dioses; todos ellos se consideran, no solo entidades actuales, sino también seres vivos (pananimismo). Dos ejemplos de esa rica pluralidad de entidades y su interacción con los humanos los podemos encontrar en los siguientes pictogramas ubicados en el Chiribiquete y la Lindosa, respectivamente:

Ilustración 1. Pictogramas del Chiribiquete y la Lindosa que reflejan la pluralidad diversa de entidades asumidas en la cosmovisión abyayalense.



Fuente: Castaño, 2020, p. 535; Urbina y Peña, 2016, p. 14. Nota: Tanto el Chiribiquete como La Lindosa son lugares arqueológicos antiquísimos. Por una parte, los pictogramas más antiguos del Chiribiquete se remontan incluso hasta hace 19.500 años; La Lindosa, por otra parte, hasta 12.000.

⁹ Cardeña y Beard (1999) realizan un análisis interesante en el que, a partir del acto (como acción y como actuación) chamánico, se evidencia cómo en esta cosmovisión la dicotomía real/irreal se diluye.

Ahora bien, del hecho de que se afirme la existencia de todas estas entidades no se sigue que los chamanes¹⁰ no den cuenta del porqué en la vida cotidiana no podemos percibir a estos entes. Para poder explicar ello se recurre al concepto de ‘energía’ o ‘cuerpo energético’,¹¹ entendido como aquella dimensión substancial que dinamiza (deviene) todas las entidades; algunas de las cuales son físicas y algunas otras no. Así, podemos identificar, cuando menos, dos dimensiones *igualmente materiales*, energética y física, donde la primera es el fundamento de la segunda. Dice el chamán William Torres (2004a):

Todo hace parte de una inmensa realidad que es indescifrable. Hay una realidad inmediata, a la que consideramos como única realidad, pero que corresponde más bien al modo en que nos hemos habituado a vivir dentro de esa dimensión y a la manera como construimos a nivel cultural y social, tanto que cuando algo se sale de lo habitual se piensa que es irreal. (p. 135).

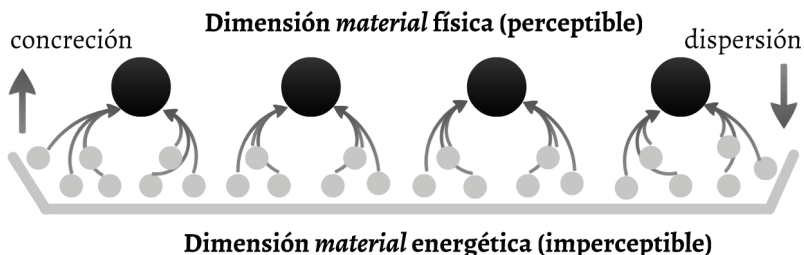
En este sentido, podemos hablar de dos *dimensiones materiales* de una misma realidad, donde las entidades específicas

¹⁰ «En la lengua Evenk, de Siberia (Rusia), significa “el que sabe” [...] Es un especialista religioso conocido en Colombia como payé (Desana), piache (Orinoquía), máma (Sierra Nevada de Santa Marta), éémohán (Malibú), jeque (Muisca), jaibaná (Embera), taita (Sibundoy) o kareka (Sierra Nevada del Cocuy)» (Rodríguez Cuenca, 2011, p. 151). Los chamanes suelen entenderse como una persona que tiene la capacidad de establecer vínculos entre esas dimensiones a partir de transformaciones o *metamorfosis* para, desde allí, realizar acciones que permitan reestablecer el orden cósmico de la naturaleza dictaminado por la *ley de origen* (tema explicado más adelante). Esas transformaciones las podría realizar por medio de las plantas de saber (o ‘enteógenos’), principalmente. Por razones de extensión, no es posible explicar en detalle todos los aspectos fundamentales de esta importante figura de la cosmología abyayalense; sin embargo, el lector puede remitirse al libro de James y Jiménez (eds.) (2004) y Castaño Uribe (2020) para comprender mejor en qué consiste el chamanismo y cuál es su importancia en la cosmovisión indígena, no solo colombiana, sino del resto del mundo.

¹¹ Algo similar podemos encontrar en la cosmovisión indígena japonesa de los siglos IV y V, donde se concebía a ese substrato metafísico del mundo como *tama* (玉) («poder espiritual») y a cada concreción de ese infinito poder espiritual (este animal, esta deidad, etc.) como *kami* (神) (Heisig, Kasulis, Maraldo y Bouso, 2016, p. 29). De igual manera, esto lo podemos encontrar en los mayas, para quienes «[...] los dioses eran seres invisibles, pero se manifestaban en seres materiales: astros, plantas, animales, etc., que se convertían en epifanías o manifestaciones de los dioses» (Beorlegui, 2010, p. 95).

se concretizan gracias a un poder energético infinito y transversal a toda la realidad que este fundamenta. Así, sostener una immanencia no imposibilita hablar de una trascendencia en un sentido parcial y bajo ciertos matices; es decir, una trascendencia entre ciertas regiones de una misma realidad inmanente. Lo que articularía estas dimensiones en una misma realidad sería, precisamente, *la energía*,¹² bien sea *manifiesta* o *no manifiesta*. «El más allá no es sino este mismo mundo pero en otra dimensión. Ellos nos ven y nos escuchan mientras que nosotros no los podemos ver y escuchar» (chamán citado por Páramo, 2004, p. 62). Podemos graficarlo así:

Esquema 1. Procesos de concreción y dispersión entre las dimensiones materiales energética y física.



Fuente: elaboración propia.

¹² Si bien esta tesis puede resultar escatológica o mística, no debe confundirse el término con tendencias *new age* sobre esto (Sarrazin, 2012; Fernández, 2009; Arregi, 2011). Como veremos a continuación, a pesar de que se asume este tipo de fundamento, la forma en que este opera se explica de forma estructurada y coherente. A veces, para evitar esas connotaciones se utiliza el término 'espiritual'; sin embargo, es erróneo si lo vemos a la luz del dualismo occidental: la energía también es material. Más bien, *'energía' se refiere aquí a la fuerza vital ínsita de todas las cosas que posteriormente se puede o no concretizar en ciertas entidades físicas concretas*. De hecho, curiosamente algo similar (claro está, con sus diferencias), ya había mencionado Confucio (1975) —claro está, según la versión de Zhū Xī—: «¡Qué amplio y profundo es el poder de las fuerzas sutiles de la naturaleza! Intentamos descubrirlas, pero no las vemos; queremos comprenderlas, pero nos resultan inasequibles; se identifican con la misma esencia de las cosas y no podemos separar la de ellas» (*Chung Yunn*, XVI, 1-2) y luego amplía: «Estas partículas sutiles e imperceptibles se manifiestan a través de los seres corporales; puesto que existen real y verdaderamente, no pueden dejar de manifestarse de una forma u otra» (XVI, 5).

Naturalmente, desde un punto de vista estrictamente metafísico, es perfectamente posible que existan dimensiones que no podemos fácilmente percibir. De hecho, es este uno de los temas actuales de debate en la metafísica contemporánea a partir de la hipótesis de la teoría de cuerdas para proponer una teoría de los campos unificados: el tetradimensionalismo (la posibilidad de la existencia de más de tres dimensiones espacio-temporales) (Ney, 2014). Dicho de forma sencilla: ¿existe solo lo que percibimos o es posible que existan otras entidades, dimensiones, etc. que no necesariamente podemos percibir? Esta pregunta, de hecho, no es más que una moderna reformulación de otra más antigua: «¿existen entidades independientes de la percepción que tengamos de ellas?».

Siendo consecuentes con el pluralismo de entidades, la propuesta acerca de la existencia de múltiples dimensiones permite explicar por qué, a pesar de haber entidades que no podemos experimentar *prima facie*,¹³ se puede sostener el panrealismo mencionado anteriormente. Gracias a esa multiplicidad de dimensiones se pueden explicar ciertas entidades y hechos que desde una experiencia sensible ordinaria no se pueden explicar. Sin embargo, al estar fundamentada esta dimensión física en una energética, la conexión entre estas no suele plantearse como problema; contrario a lo que pasa en Occidente con el dualismo cartesiano (Descartes, 2014 [Med.], AT, VII, 63 y ss.). En la cosmovisión indígena, la energía puede entenderse como el principio difícilmente perceptible, *pero material*, que se manifiesta a partir de múltiples dimensiones y entidades. Además, la misma energía sería aquel motor que dinamizaría esas dimensiones para que según su concreción o dispersión se manifieste en algunos cuerpos o entidades específicas. En síntesis: el compromiso ontológico de la cosmología abyayalense se traduce, en término último, en la energía y las múltiples manifestaciones de

¹³ Es preciso aclarar que con esto no se quiere decir que para los indígenas no haya forma alguna de experimentar esas otras dimensiones energéticas, sino que esas dimensiones no se experimentan en la vida diaria de una forma evidente para el hombre occidental. Para el indígena, los acontecimientos de esta dimensión son reflejo de los hechos de las otras dimensiones, pero solo el chamán puede comprender cabalmente el tipo de conexión entre ambos y qué acción se debe realizar en consecuencia.

esta en las dimensiones y los diversos cuerpos energéticos. P Así lo explica el indígena Antonio Guzmán (2004):

La energía es el círculo vicioso que unifica el micro y macrocosmos donde el macrocosmos masifica el microcosmos para que puedan suceder las cosas aquí abajo, para que existan los peces, los animales y canten las ranas y los pájaros. (p. 78).

Ahora, en este punto es probable que el lector se pregunte: ¿qué es «micro y macrocosmos» y cómo se articula todo ello de forma ordenada? Lo explicaremos a continuación.

3. La ley de origen: espacio-tiempo, pedir permiso y pago.

Una vez comprendido el compromiso ontológico de la cosmología abyayalense es necesario ahora abordar de forma general la manera en que esas dimensiones y entidades están articuladas de forma fundacional y armoniosa.¹⁴ Para comprender ello es crucial entender el concepto de ‘ley de origen’, así como su modo de operar en el entretrejimiento del espacio-tiempo y los diferentes planos espaciales.

El concepto de ‘ley de origen’ es *fundamental* en la cosmología abyayalense, ya que permite articular —o, mejor, *entretrejer*— esa vasta pluralidad de entidades animadas y dimensiones mencionadas anteriormente. Así lo explica el *mama* («chamán») Ramón Gil, citado en el *Diagnóstico y líneas de acción para las comunidades wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta (departamentos Cesar, Magdalena y Guajira) en el marco del cumplimiento del auto 004 de 2009*:

Primero era she, no había tierra, no había agua, no había nada, pero el Mundo siempre existió espiritualmente, todo estaba en pensamiento, entonces en pensamiento se creó seishankua y seinekun para que crearan el mundo y así empezaron a crear el mundo material, las aves, los árboles, los animales pero dijo hay que crear una ley para poder vivir en armonía esa ley es el shembuta [ley de origen]. (Gil citado por: Ministerio del Interior, Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona y Organización Delegación Wiwa, 2015, p. 403).

¹⁴ En este sentido, pasaríamos del estudio de la ontología abyayalense («¿qué existe?») a su metafísica («¿cómo se relacionan esas entidades de forma causal, mereológica, temporal, espacialmente?») (cfr. Hernández, 2020a).

Y justo después se amplía más la explicación de la siguiente manera:

En el mundo espiritual *she* es un principio de existencia y pensamiento del universo. En este mundo lo material siempre está sostenido por lo espiritual, lo cual a su vez se sustenta en la ley que mantiene el orden de las cosas y el universo, con ella se legisla y se gobierna desde el principio hasta el final de los tiempos. En el inicio de los tiempos los padres espirituales estudiaron la formas de organización espiritual para llegar a materializar el pensamiento, así cuando los mamás realizan consultas se están en comunicación con *she* con las que buscan tomar decisiones de acuerdo a la ley de origen. (p. 403).

En este orden de ideas, la ley de origen¹⁵ es un principio cosmológico metafísico según el cual el actuar humano debe regirse conforme al ordenamiento del universo y, por ello, permanecer en esa armonía cósmica. La ley de origen, entonces, es un principio de ordenamiento, no solo metafísico, sino también ético, social y jurídico. Puede resumirse en la *armonización*, tanto cosmológica como social que dictamina el curso de los hechos y acciones. Tal y como lo muestra Murillo (2013),

Para el restablecimiento del Pensamiento Mayor se debe recurrir a la síntesis del origen, esto implica volver al mito. Aquí se explican dos creaciones principales: la creación del universo a través de la figura de la madre y la creación del mundo material a través de las figuras de Serankwa y Seinekun, a partir de la Sierra Nevada de Santa Marta: “corazón del mundo”, los cuales, junto con una gran cantidad de Padres Espirituales, conforman la autoridad tradicional de orden espiritual que en su conjunto estructuran la Ley de Origen y dan soporte simbólico al sistema de las autoridades tradicionales. (p. 31).

Concorde a lo anterior, podemos concluir que la *ley de origen* es el concepto fundamental de toda la cosmovisión indígena colombiana. Con base en ella se explica la orientación de los acontecimientos cosmológicos, el comportamiento de los animales, el actuar del hombre; en una palabra: la vida. Así lo testimonia el indígena nasa Víctor Hurtado:

¹⁵ De nuevo, surge una segunda semejanza con el pensamiento chino, donde el concepto de ‘ley del Cielo’ (天命) es fundamental en la cosmovisión confuciana —y, en general, la sociedad china— para explicar la adecuación de las acciones morales conforme al orden del cosmos (Confucio, 1975, *Chung Yunng*, XX, 16-17; XVII, 8-10).

Cuando hablamos de «cosmovisión» hablamos de la vida que conecta con el universo. Pero ¿Cómo estamos conectados con el universo, con el cosmos? Entonces hablamos de la espiral [...] nosotros estamos conectados, no solo con el espacio, sino [también] con los animales, con los demás habitantes de la naturaleza. Entonces para nosotros esta es la vida; es lo que nos hace permanecer y retornar en el tiempo. (NasaCxaCxa, 2010, mm. 0:32-0:45; 5:04-5:18).

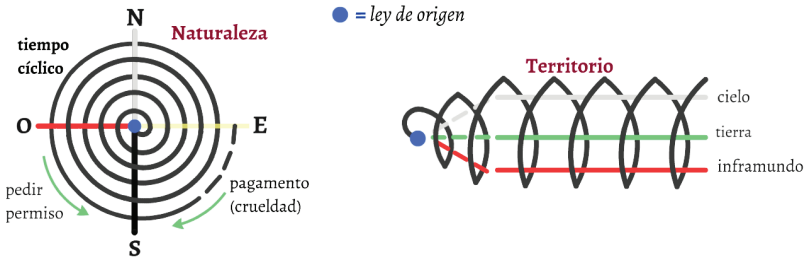
Ahora bien, para entender la figura de la espiral es importante tener en cuenta que la cosmología abyayalense colombiana está fuertemente influenciada por la cultura maya (la cual migró a diferentes lugares del país). Ejemplo de ello son las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta (kogui, tairona, arhuac, wiwa, wayúu), gunadule, muisca, u'wa, entre otros. En la cosmología maya (y, en general, en casi toda la cosmología abyayalense), la generación del cosmos proviene de una naturaleza dual (femenino/masculino) de los dioses creadores.¹⁶ Esto se traduce posteriormente en una cuatripartición del espacio a partir de coordenadas (Norte, Sur, Este, Oeste), que, a su vez, pueden verse en al menos tres planos: cielo, tierra e inframundo (Beorlegui, 2010, p. 95).

Lo importante de esta clasificación es que *tiempo y espacio se anidan de forma tal que dicho entretrejimiento (acá, evidenciado en la espiral)*¹⁷ *una vez es constituido es inseparable y, sin embargo, siempre está en construcción (devenir) constante.* Espacio y tiempo son, para los indígenas, inseparables; están entretrejidos, hacen parte de una misma realidad. Así se podría graficar:

¹⁶ Este aspecto se puede evidenciar de sobremanera en el *Ometeotl* de los nahuas (León-Portilla, 2017, pp. 201 y ss.; Hernández, 2019, pp. 263-264) y en el *Pachacamac* de los incas (Estermann, 2009, pp. 277 y ss.).

¹⁷ En realidad, la clasificación puede ser mucho más compleja, proponiendo hasta 11 subniveles en uno o varios planos. Para un mayor análisis, véase: Díaz (ed.) (2015). Si bien a continuación se muestra el entrelazamiento desde la espiral (la figura más estándar) (Giraldo, 2010), es preciso tener en cuenta que no es la única forma de estructurar el cosmos. Por ejemplo, como lo muestra Reichel-Dolmatoff (1997), los desana proponen una estructura hexagonal (pp. 150 y ss.); de igual manera, en algunos tejidos de La Lindosa pueden verse estructuras más cercanas a unas redes (Urbina y Peña, 2016, pp. 31-32). Incluso, como se evidencia en el video de la entrevista al indígena Víctor Hurtado (NasaCxaCxa, 2010), la espiral podría representarse de múltiples maneras...

Esquema 2. Articulación de espacio y tiempo por la ley de origen en la cosmología abyayalense.



Fuente: elaboración propia. Obsérvese detalladamente que en la espiral frontal tiempo y espacio se entrelazan, mientras que en la que está de perfil el tiempo acoge los tres planos dentro de un mismo campo común.

Ahora bien, dicho entrelazamiento suele denominarse como *'tahuanintisuyu'* (espacio-tiempo). Es gracias a ese entrelazamiento (*chacana*) que se genera un vínculo entre lo macro y lo microcósmico: el territorio (Torres, 2004b, p. 24). Gracias a ese entrelazamiento espiralado de espacio y tiempo se armonizan las dimensiones y entidades como un cosmos («orden»: $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$). Allí cada ser cumple una función importante; todo tiene un sentido, todo está entrelazado: los dioses (en especial, el Sol y la Tierra), quienes crean el mundo a partir de la dualidad engendradora (dios seminal, diosa madre),¹⁸ los elementos (agua, tierra, fuego, aire), como la cuatripartición (las coordenadas de la espiral) derivada de esa dualidad y que vivifica todo cuerpo físico (Castaño, 2020, p. 111); las piedras, el ser más antiguo en esta Tierra, *axis mundi* y centro de origen (p. 120); las plantas (sobre todo, las enteógenas), el ser donde se condensa y se preserva el saber de la ley de origen (De la Garza, 2012; Castaño, 2020, pp. 204 y ss.); y los animales, aquellos con quienes se tienen vínculos para proteger a la naturaleza; y, como lo indica el profesor e indígena mayor¹⁹ Abadio Green: «Nosotros, los seres humanos, somos lo último de la creación» (Green, 2018, mm. 33:35).

¹⁸ Este aspecto se puede evidenciar de sobremano en el *Ometeotl* de los nahuas (León-Portilla, 2017, pp. 201 y ss.; Hernández, 2019, pp. 263-264) y en el *Pachacamac* de los incas (Estermann, 2009, pp. 277 y ss.).

¹⁹ En el contexto indígena, se llama «mayor» en algunas comunidades al maestro espiritual de la comunidad. Podría tomarse como sinónimo de 'chamán'.

Contrario al pensamiento del hombre occidental, el indígena no ve a la naturaleza como un depósito que hay que explotar;²⁰ al contrario, al tener un vínculo próximo con el resto de los seres, considera una responsabilidad el cuidado del territorio. Por ello, son fundamentales los dos mandamientos de la ley de origen: «pedir permiso» y el « hacer pagamento». Así lo explica Torres (2004b):

Este mundo es Nuestra Madre. Por eso hay que protegerlo y mantenerlo fértil. Nosotros los hijos de *Sekuanya*, La Gente Jaguar, tenemos que cuidarlo, haciendo siempre los ceremoniales, los cantos y los bailes, para no olvidar nunca la Ley de La Madre, nuestro *Mugi Gabá*. (p. 38).

La ley de origen —si bien tiene una connotación cosmológica abstracta— se traduce en términos prácticos para el hombre en el cuidado de la naturaleza. La ley o mandato es mantener la armonía del cosmos a partir del pedir permiso y del pagamento. Mientras el hombre occidental toma el fruto del árbol arbitrariamente; el indígena, reconociendo al árbol como un ser vivo y animado, pide primero permiso antes de tomar el fruto. Igual sucede con el tratamiento del agua, la tierra, las piedras y los animales. Todos son seres vivos y animados, hacen parte del tejido de la naturaleza y, por lo mismo, merecen respeto.

Pero, más aún, no basta para el indígena tener respeto por los demás seres, sino que es necesario realizar prácticas especiales en sitios sagrados para que esa armonía permanezca. En ello consiste el pagamento: volver a los mitos, volver al lugar sagrado (*duashagaka*) donde todo se originó para reencontrarse con el fundamento de la existencia de todo. Dice el mamo Lorenzo Izquierdo:

²⁰ Téngase en cuenta que esta reducción de la naturaleza a un depósito que hay que explotar solo aparece en Occidente en los inicios de la Modernidad con Bacon (1985 [NO], I, 11) con la idea de que, basado en la *Biblia*, es Dios quien nos ha dado el dominio sobre el resto de la naturaleza (I, 26, 28 y ss.). Previo a esto, en la tradición griega la φύσις se veía como objeto de contemplación (Heidegger, 1997, pp. 122 y ss.). De igual manera, en el Medioevo la naturaleza solía verse como objeto de respeto por ser una creación de Dios (Aquinas, 1951 [ST], I, q. 103, aa. 3, 8).

[...] para que vuelva a estar en equilibrio esa naturaleza tenemos que hacer pago todo el tiempo, porque eso es la función, la vibración de la madre tierra, cuando hacemos los pagos. (Bunkuaneyuman Comunicaciones, 2020, mm. 1:03-1:15).

Y luego amplía el líder kankuamo Daniel Maestre:

Nosotros no podemos hablar de sitios sagrados, sino de áreas sagradas, que son como los lugares especiales que dejaron los padres espirituales para armonizar el universo con funciones bien específicas. [...] Y en últimas, nosotros hemos llegado a la conclusión [de] que esos lugares son ecosistemas endémicos o únicos que sirven para armonizar el medio ambiente. (1:16-1:32; 1:50-2:03).

Resumiendo, la ley de origen es, pues, tanto el principio cosmológico según el cual se entretajan espaciotemporalmente todas las dimensiones, entidades y fenómenos; así como la norma de mantener ese ordenamiento a partir del respeto a los demás seres y del retorno —también espaciotemporal— a los lugares sagrados para reencontrarse con el mito y con el origen de todas cosas.²¹

4. La visión holográfica: micro y macrocosmos

Ahora bien, todo esto (la ley de origen: el pedir permiso y el pago) cobra sentido a partir de un último principio:

²¹ Actualmente se está realizando el proyecto multiplataforma *El buen vivir*, en el que Comisión Nacional de Comunicación de los Pueblos Indígenas (CONCIP) «[...] invita a descubrir una parte de la inmensa riqueza cultural de nosotros, los pueblos originarios de Colombia. Queremos compartir nuestros modelos de solución a distintos problemas asociados a la modernidad. No se trata de un simple recetario sino de ideales y prácticas inspiradas por distintos enfoques de economía solidaria, soberanía alimentaria, derechos de la naturaleza, protección de la biodiversidad, defensa del territorio, buen gobierno, comunicación espiritual, resolución de conflictos y convivencia ciudadana en la diferencia cultural» (CONCIP, 2020, § 1). Se le recomienda al lector la exploración de estos materiales.

la visión holográfica.²² Esta se entiende como el isomorfismo entre aquello que sucede a nivel universal y lo que acontece a nivel particular. Para los indígenas colombianos, lo macro y lo micro están articulados por la energía y la ley de origen, de allí la necesidad de realizar el pago (las prácticas especiales que mencionamos anteriormente).

Siguiendo al indígena tukano Antonio Guzmán (2004),

Macrocosmos es el mismo universo donde están los planetas y las estrellas. Para nosotros, todas las estrellas tienen su significado, si algo sucede es porque una estrella lo anunció, determinadas estrellas siempre anuncian la lluvia. [...] Entonces la cuestión del universo no es por azar, como dicen muchos en Occidente [...] todas las cosas tienen ese sentido común, como ese aviso, esa señal. Sabemos cuándo se deben preparar la mandioca y el casabe, cuándo comer. Todo el universo es hermoso. El microcosmos es en donde estamos, la selva, los animales, la caza, la siembra, las chagras, hasta lo más pequeño. (p. 77).

Precisamente esa sinergia entre lo macro y lo micro se refleja, entre otras muchas cosas, en la construcción de la maloka. Debido a esa articulación es que la generación y retorno del origen se convierten ley: natural, por una parte, en tanto generadora de todas las cosas; ética, por la otra, en tanto que el chamán —y en general, todos los miembros de la comunidad a través de él— vuelven al lugar sagrado para reencontrarse con el mito y reestablecer ese puente entre lo micro y lo macrocósmico. Dice Urbina (2004):

[...] Pero también es un modelo sincrónico de lo que es el cosmos: si se detiene el movimiento (proceso) del cosmos, si se hace un corte sincrónico, ese cosmos puede tener la forma de una maloka. [...] Supongamos que una persona indígena no ha recibido esa enseñanza completa, pero entra en la maloka, la ve, la observa. Él puede, estableciendo relaciones entre las diferentes partes de la maloka, volver a reconocer el discurso básico, su sentido fundamental. (p. 102).

²² De nuevo, vuelve a surgir un punto común con Japón. Como lo indican Heisig, Kasulis, Maraldo y Bouso (2016): «[...] un enfoque “holográfico” ve un “todo inscrito” en cada una de sus partes. Esto solo es posible si las partes están relacionadas interna, en lugar de externamente. El pensamiento holográfico, aunque no esté del todo ausente en la tradición filosófica occidental, es la forma del pensamiento básico de la japonesa» (pp. 49-50). Este principio ya se encontraba en el confucianismo (Confucio, 1975, *Chung Yung*, XXVI, 6 y ss.) y daoísmo chino (Laozi, 2017, c. XVI), aunque el culmen de su desarrollo se alcanzó con el budismo *huayen* (Cleary, 1983).

Como bien lo indica Urbina, la maloka es un fiel reflejo del orden cósmico (*vid. supra* esquema 2): se construye primero indicando los cuatro puntos cardinales y conforme a ellos se elabora un tejido en forma de espiral. Por ello, la espiral no se entiende como una idea abstracta, lejana o como una ficción, sino que para ellos es el fiel reflejo del orden de todas las cosas, tanto a nivel macro (los planetas, las constelaciones, la Tierra, etc.) como a nivel micro: la corona de la cabeza, el tejido de los sombreros, de las mochilas, las huellas de los dedos de las manos y pies, los animales: en su frente y espinazo, los árboles, el crecimiento de las plantas, etc. (Nasa-CxhaCxha, 2010, mm. 4:08-5:00). Esto también se evidencia en la orfebrería y en los pictogramas:

Ilustración 2. Ejemplos de espirales en orfebrería indígena colombiana.



Fuente: imágenes 1 y 2: Museo del oro, Bogotá, Colombia; fotografía: Consuelo Pabón Alvarado. Imagen 3: (Museo del oro del arte precolombino, Museo del oro – Bogotá, 2005, p. 21).

Ilustración 3. Ejemplo del cosmos en espiral en huella ubicada en el Chiribiquete.



Fuente: Castaño, 2020, p. 536.

A nivel macrocósmico, *fácilmente podemos tener como ejemplo de la espiral en la vía láctea*. Pero, más aún, la creación, como se indicó en la sección anterior, se entiende como síntesis entre lo masculino y lo femenino. Lo masculino suele simbolizarse con el Sol y lo femenino con la Tierra. Cada uno se manifiesta en dos animales específicos: el jaguar (el Sol) y la boa (la Tierra). Precisamente, «[...] se considera , además, que los eclipses son los intentos de *uturuncu* por devorar a Sol y Luna. *Uturuncu* constituye la potencia primordial de *Uiracucha pachayachachic* (el creador, sabio y cuidador del Cosmos)» (Torres, 2004b, p. 11). Consecuentemente, esto se puede evidenciar en las estrellas (la escritura de los dioses, para los uitoto), donde se puede ver en las constelaciones al jaguar inseminando la Tierra (véase ilustración 4):

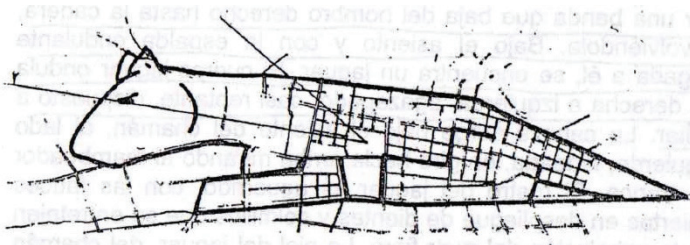
Ilustración 4. Constelaciones en las que se evidencia al jaguar inseminando la Tierra.



Fuente: Castaño, 2020, p. 466. Nota: Dice Castaño (2020) en la descripción de la fotografía: «Las cuatro estrellas principales de los extremos (Betelgeuse, Saiph, Rigel y Bellatrix) son las patas desplegadas del jaguar en su salto felino. El falo son las tres del centro (Alnitak, Alnilam y Mintaka) y debajo de estas, el semen del jaguar (nebulosa M2), mientras que su cola es como un gran arco que va por el costado Bellatrix-Rigel» (p. 466).

De la misma manera, como lo muestra Torres (2004b), para los indígenas (no solo los incas e incas, sino en general, casi todo el pensamiento amerindio) el jaguar es un símbolo fundamental en su cosmovisión. Por ejemplo, como él lo indica, esa figura también se puede evidenciar en la construcción de la ciudad de Cuzco (véase ilustración 5):

Ilustración 5. Representación del jaguar en la estructura de la ciudad de Cuzco.



Fuente: Torres, 2004, p. 11.

La construcción de la maloka, la orfebrería y los pictogramas (a nivel micro), así como las constelaciones (a nivel macro) son tan solo un reflejo de la interconexión que hay entre lo universal y lo particular. Para los indígenas, las distinciones que el occidental realiza entre lo macro y lo micro no tienen cabida; una vez más, *todo hace parte de una misma realidad entrelazada por un mismo principio y fundamento: la energía orientada por la ley de origen*. Por esto, quizás el mayor ejemplo lo podemos encontrar en el *origen* (la ley de origen) de la vida de cada uno de nosotros. Así lo explica el profesor y mayor indígena guna dule Abadio Green (2018):

Quando comenzó la danza de la espiral, vi a los abuelos y abuelas danzando. Danzaban en una espiral hasta que cuando empezó a calentarse, nació el primer ser de esa relación del óvulo y el espermatozoide. El primer ser fue el agua. Por eso ustedes, mujeres, madres, abuelas; ustedes solamente, las mujeres, crean el agua [...] Nosotros, todos los seres nacimos de esa agua: es el líquido amniótico [...] Y ustedes tienen una matriz que está ligada con la madre Tierra, los hombres no. [...] Su cuerpo está dotado de esa relación; eso fue lo que me dijeron las abuelas. (mm. 27:12-28:40).

En este sentido, la vida misma no es más que una reiteración perpetua de esos ciclos naturales que, como lo indica el profesor Green, son manifestación de una armonía cósmica: la ley de origen. Por eso, esa estructura explicada anteriormente (*vid. supra* esquema 2) fundamento metafísico y ético no *representa* —en el sentido mencionado en la sección 1 de este texto— el orden de las cosas, sino que *se manifiesta, es en todas las cosas*. La ley de origen no solo es el puente o la articulación de micro y macrocosmos; *es* en el micro y macrocosmos. Por eso, ambos se reflejan o *proyectan* (como un holograma) a partir de relaciones internas, ya que todo proviene de un mismo origen/fundamento que entrelaza todo cuanto existe. Así lo amplía el mismo Abadio Green:

Todos venimos de un mundo espiral. Todos, porque todo, cuando nos hicieron a nosotros, cuando estuvimos en el vientre de nuestras madres, antes de que fuéramos seres con músculo, éramos agua, fuimos agua. Y esa agua danzó, esa agua entendió el tiempo originario, que es el tiempo espiral. Nuestro ADN es espiral, nuestra cabellera es espiral, nuestras huellas son espiral, nuestros ojos son espiral; todo es espiral: nosotros los seres humanos. El águila tiene

que cazar en espiral porque si no, se muere. Todos los animales, toda la naturaleza es espiral. Cuando una semilla está saliendo de la madre tierra, es espiral; no sale directo. Toda planta sale danzando a la madre Tierra. (38:55-40:03).

Conclusiones

Hasta el momento hemos reconocido los siguientes elementos claves para la comprensión de la cosmología abyayalense: primero, que es inmanente y monista; y, a la vez, múltiple en su interior. Segundo, que se reconocen múltiples dimensiones, identificables con dos tipos de corporalidades materiales: el cuerpo físico y el cuerpo energético (el segundo es el fundamento del primero, y el primero es concreción del segundo). Tercero, que el fundamento metafísico es la ley de origen, la cual se desenvuelve en el entrelazamiento (*chacamac*) espacio-temporal que permite articular esas dimensiones múltiples de forma armónica; y que, además, esa ley de origen se traduce en el cuidado del territorio: el pedir permiso y el pago. Y cuarto, que esa armonía se refleja en un isomorfismo entre macro y microcosmos, lo cual refuerza la idea de *generación y retorno al origen* basándose en que, como se indicó antes, todo está conectado por esa ley. Esos cuatro principios *filosóficos* fundamentan no solo sus mitos y prácticas, sino su vida.

En este punto es difícil hablar aquí de «conclusiones»; más bien, ante las elucidaciones y precisiones conceptuales de los principios metafísicos de la cosmología abyayalense colombiana lo que se nos presenta es el reto de desarrollar con mayor detalle y precisión cada uno de los problemas metafísicos presentes en esos principios cosmológicos (el problema del tetradimensionalismo, el modelo fundacional expuesto en la espiral, el espacio y el tiempo como codependientes, la visión holográfica entre micro y macrocosmos, la concepción ética del pedir permiso y el pago, etc.), así como sus relaciones interculturales con otras filosofías (la griega, la china y la japonesa). Considérese que este texto es, pues, una invitación a la investigación filosófica del pensamiento indígena de nuestros territorios. Quizás, algo de lo que aprendamos de ellos no solo

amplíe nuestra perspectiva filosófica acerca de cómo construir modelos de mundo menos dualistas, sino también en asumir nuevas prácticas filosóficas y mejores modos de relacionarnos con el otro y con la naturaleza; sobre todo, con esta última.

Referencias

- AQUINATIS, s. T. *Summa theologiæ*. Pars I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.
- BACON, F. *La gran restauración*. Trad. Miguel A. Granada. Madrid: Alianza, 1985.
- BEORLEGUI, C. «El pensamiento indígena en la América pre-colombina». En: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad* (pp. 81-112). Bilbao: Universidad de Deusto, 2010.
- BERTO, F. y PLEBANY, M. *Ontology and Metaontology*. London: Bloomsbury, 2015.
- CARDEÑA, E. y BEARD, J. *Artificios verídicos: chamanismo, actuación y realidad*, 58 (1), 1999, 99-112. Recuperado de: <https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/4523>.
- CASTAÑO URIBE, C. *Chiribiquete: la maloka cósmica de los hombres jaguar*. Bogotá: Sura, 2020.
- CLEARY, T. *Entry Into the Inconceivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.
- Comisión Nacional de Comunicación de los Pueblos Indígenas (CONCIP). *El buen vivir* (proyecto de recolección documental multi-plataforma). 2020. Recuperado de: <http://elbuenvivir.co>.
- DE LA GARZA, M. Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen. En: MONJARÁS-RUIZ, J. (Ed.). *Mitos cosmogónicos del México indígena* (pp. 15-86). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.
- DE LA GARZA, M. *Sueño y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- DESCARTES, R. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*. Trad. 1ª y 2ª ed. Jorge Aurelio Díaz. Edición trilingüe. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014.
- DÍAZ, A. (Ed.). *Cielos e inframundos: una revisión de las cosmologías mesoamericanas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- ESTERMANN, J. *Filosofía andina: sabiduría indígena para un nuevo mundo*. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología, 2009.

- GIRALDO JARAMILLO, N. *Camino en espiral Yo'sa Ingunu territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena IKU de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Manizales: Universidad de Caldas, 2010.
- GREEN, A. Cosmovisión de nuestros ancestros. En: *Seminario tríptico*. Universidad EAFIT, Medellín. 2018. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=itggkiVs0ZM&t=20s>.
- GUZMÁN, A. El chamán, el jaguar, la selva. En: JAMES, A. J. y JIMÉNEZ, D. A. (Eds.). *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004, pp. 69-82.
- HADOT, P. *La filosofía como forma de vida: conversaciones con Jannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Trad. María Cucurella Miquel. Barcelona: Alpha Decay, 2009.
- HEIDEGGER, M. La pregunta por la técnica. En: *Filosofía, ciencia y técnica*. Trad. Jorge Soler y Jorge Acevedo. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, pp. 111-148.
- HEISIG, J. W. et al. (eds.). *La filosofía japonesa en sus textos*. Barcelona: Herder, 2016.
- HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. C. El *Ometeotl*: la dualidad como fundamento metafísico trascendental. *Perseitas*, 7 (2), 2019, pp. 248-273.
- HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. ¿En qué debería consistir el conocimiento metafísico contemporáneo? *Scientia in Verba Magazine*, 6(1), 2020a, pp. 136-148.
- HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. C. ¿Se corresponden ὄντος y λόγος?: la pregunta fundamental de la metafísica griega. *Eidos*, 33, 2020b (en edición).
- JAEGER, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México: Fondo de la Cultura Económica, 2001.
- JAMES, A. J. y JIMÉNEZ, D. A. (eds.). *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004.
- JAMES, J. A. Introducción. En: JAMES, A. J. y JIMÉNEZ, D. A. (eds.). *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004, pp. 11-38.
- LAOZI. *Dao De Jing o Livro do Tao*. Edición bilingüe portugués-chino. Trad. Chiu Yi Chih. São Paulo: Mantra, 2017.
- LENKERSDORF, C. *Cosmovisión maya*. México: Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos "CeAcatl", 2003.
- LENKERSDORF, C. *Filosofar en clave tojolabal*. México: Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos "CeAcatl", 2005.

- LEÓN-PORTILLA, M. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: UNAM, 2017.
- LYDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. Clarendon: Oxford University Press, 1996. Retrieved from: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>.
- MAFFIE, J. *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. Colorado: University of Colorado Press, 2014.
- MAGOJA, E. E. Sócrates: entre filosofía y chamanismo. *Stylos*, 27 (27), 2018, 143-155.
- MARIÁTEGUI, J. C. El factor religioso. En: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, pp. 134-161.
- MATA GAVIDIA, J. *Existencia y perduración en el Popol-vuh*. Guatemala: Imprenta Universitaria, 1950.
- MORGAN, K. *Myth and Philosophy from de Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- MURILLO ESCOBAR, D. R. *Ley de origen y legislación en Colombia: contraposición, intereses y contradicciones entre los pueblos indígenas y el Estado, en materia de explotación de recursos naturales en la Sierra Nevada de Santa Marta* (tesis de pregrado en politología). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2013.
- Museo Chileno del Arte Precolombino y Museo del Oro – Bogotá. *Oro de Colombia: chamanismo y orfebrería* (exposición). Santiago de Chile: Museo Chileno del Arte Precolombino, 2005.
- NasaCxaCxa. *Cosmovisión nasa* (archivo de video). (2010, 1 de diciembre) Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=BjzRmpYM-gs>.
- NEY, A. Chapter 6: Persistence. In: *Metaphysics: An Introduction*. New York: Routledge, 2014, pp. 170-189.
- NISHITANI, K. *La religión y la nada*. Trad. Raquel Bouso. Madrid: Siruela, 1999.
- OCHOA ABAURRE, J. C. *Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal en los tupí-cocama de la Amazonía peruana* (tesis doctoral). Universidad de Barcelona, Barcelona, 2002.
- PABÓN, M. C. Estética de la crueldad: América cruel. *Texto y Contexto*, 72 (1), 1993, pp. 74-97.
- PABÓN, M. C. América cruel: una aproximación al doble. *Nova et Vetera*, 46 (1), 2002, pp. 6-17.
- PALACIOS LIBERATO, L. Una investigación acerca de historia de la filosofía en la civilización andina prehispánica. *Perseitas*, 7 (2), 2019, pp. 274-298.

- PÁRAMO, G. Lógica paraconsistente y el mito chamánico. En: JAMES, A. J.; JIMÉNEZ, D. A. (eds.). *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004, pp. 39-68.
- QUINE, W. v. O. Acerca de lo que hay. En: *Desde un punto de vista lógico*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Orbis, 1984a, pp. 25-48.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. Cristales de roca de los chamanes Desana y el universo hexagonal. En: *Chamanes de la selva pluvial*. Trad. E. Sánchez. Guildford: Themis Books, 1997, pp. 149-162.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. La cosmovisión chamánica. En: *Orfebrería y chamanismo*. Bogotá: Banco de la República-Villegas Editores, 2005, pp. 23-31.
- RODRÍGUEZ CUENCUA, J. V. Cosmovisión, chamanismo y ritualidad en el mundo prehispánico de Colombia. Esplendor, ocaso y renacimiento. *Maguaré*, 25 (2), 2011, pp. 145-195.
- SARRAZIN, J.-P. *New Age* en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena. *Revista colombiana de antropología*, 48 (2), 2012, 139-162.
- SCHULTES, R. E; HOFMANN, A.; RÄLSCH, C. *Plantas de los dioses: las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- SIDER, T.; HAWTHORNE, J.; ZIMMERMAN, D. W. (ed.). *Contemporary Debates in Metaphysics*. Singapore: Blackwell Publishing, 2008.
- TORRES, W. El chamán, el tigre y el cuerpo sin órganos. En: JAMES, A. J. y JIMÉNEZ, D. A. (eds.). *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004a, pp. 125-149.
- TORRES, W. *Uturuncu Runa: historias de la gente jaguar*. Bogotá: Ediciones Zahir, 2004b.
- URBINA, F. Chamanismo y pensamiento abyayalense. En: JAMES, A. J. y JIMÉNEZ, D. A. (Eds.). *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo* (pp. 83-124). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004.
- URBINA, F. (ed.). *Palabras del origen: breve compendio de la mitología de los uitotos*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.
- URBINA, F. y PEÑA, J. E. Perros de guerra, caballos, vacunos y otros temas en el arte rupestre de la Serranía de La Lindosa (Río Guayabero, Guaviare, Colombia): Una conversación. *Ensayos. Historia y teoría del arte*, 20 (31), 2016, pp. 7-37.
- YÁÑEZ DEL POZO, J. *Yanantin: la filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochiri*. Quito: Abya-Yala, 2002.
- ZELLER, E. *Fundamentos de la filosofía griega*. Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires: Ediciones Siglo XX, 1968.

Mente consciente, cérebro e corpo: casos de gêmeos siameses

Conscious mind, brain and body:
cases of Siamese twins

Jonas Gonçalves Coelho

Universidade Estadual Paulista (UNESP)
Orcid 0000-0002-9525-1114
jonasgcoelho@gmail.com

Resumo: Casos de gêmeos siameses têm sido apresentados na literatura filosófica como exemplos que contribuem para a compreensão do papel do corpo, do cérebro e da mente consciente na constituição da identidade da pessoa. Aceitando esse pressuposto, proponho, a partir da apresentação de dois casos famosos de gêmeas siamesas, fundamentar e explicitar a ideia de que um aspecto fundamental de nossa identidade pessoal é a mente consciente, a qual é inseparável do cérebro onde se instancia/realiza, sendo ela incorporada e situada (perspectiva fenomenológica) em virtude de o próprio cérebro ser incorporado e situado (perspectiva ontológica). Argumento, baseado nesses casos, que o que é relevante para a existência de duas mentes conscientes distintas não é o fato de haver um ou dois organismos/corpos, mas sim o fato de existirem dois cérebros.

Palavras-chave: Mente Consciente; Cérebro; Corpo; Gêmeos Siameses.

Abstract: Cases of Siamese twins have been presented in the philosophical literature as examples that contribute to the understanding of the role of the body, the brain and the conscious mind in the constitution of the personal identity. Accepting this assumption, I propose, based on the presentation of two famous cases of Siamese twins, to substantiate and explain the idea that a fundamental aspect of our personal identity is the conscious mind, which is inseparable from the brain where it is instantiated/realized, being it embodied and situated (phenomenological perspective) because the brain itself is embodied and situated (ontological perspective). I argue, based on that cases, that what it is mainly relevant to the existence of two distinct conscious minds is the existence of two brains.

Keywords: Conscious Mind; Brain; Body; Siamese Twins.

1. Introdução

Casos de gêmeos unidos¹, mais conhecidos como gêmeos siameses, têm sido apresentados e analisados na literatura filosófica como exemplos que contribuem para a reflexão sobre o problema da identidade pessoal, em particular, sobre o papel da mente consciente, do cérebro e do corpo, individualmente, ou em conjunto, na constituição e permanência da pessoa humana. Como dizem Julian Savulescu e Ingmar Persson no artigo de 2015, “Conjoined Twins: Philosophical Problems and Ethical Challenges”, esses casos nos desafiam a pensar sobre várias questões: 1. Somos idênticos a algo psicológico/mental ou a algo biológico? 2. O que importa, de um ponto de vista ético, é a vida biológica ou a existência da psiquê/mente consciente? 3. É moralmente aceitável sacrificar um dos gêmeos para salvar o outro? Nesse caso, a posse dos órgãos pode ser usada como justificativa de escolha de quem deve sobreviver? Quem deve decidir sobre os riscos de tratamento no caso de os próprios pacientes estarem impossibilitados? (SAVULESCU; PERSSON, 2015, p. 42).

¹ . Embora a expressão frequentemente utilizada na literatura filosófica e científica seja “gêmeos unidos”, tradução do inglês “conjoined twins”, optei pelo uso da já consagrada e familiar expressão “gêmeos siameses”.

Assumindo que a resposta à primeira questão fundamenta as respostas às questões subsequentes, essa será o objeto principal deste artigo. Mas, diferentemente do que muitos filósofos têm feito, como se pode observar exemplarmente no debate entre, de um lado, Tim Campbell e Jeff McMahan (2010) e, de outro, Eric Olson (2014), o meu objetivo não é discutir o conceito de “pessoa”, definida pelos primeiros como cérebro/mente consciente e pelo segundo como organismo. E isso porque estou aqui particularmente interessado na questão da relação entre mente consciente, cérebro e corpo e, como procurarei mostrar, ambas as abordagens privilegiam o cérebro quando se trata de seu papel particular, quando comparado com as outras partes do corpo, na instanciação/realização da mente consciente, visto concordarem que, por terem dois cérebros, as gêmeas siamesas são duas mentes conscientes individuais, ainda que divirjam em relação às questões de elas terem um ou dois organismos e de serem uma ou duas pessoas.

Argumentarei, a partir de dois casos famosos de gêmeos siameses - seção 2 -, um deles discutido pelos autores acima citados, que, embora a mente consciente seja incorporada e situada, no sentido de o corpo e o ambiente externo serem constitutivos e inseparáveis de suas experiências – perspectiva fenomenológica, seção 3 -, de fato, rigorosamente falando, a mente consciente não é uma propriedade do corpo como um todo, mas sim de um cérebro incorporado e situado, ou seja, é no cérebro que a mente consciente incorporada e situada se instancia/realiza e, consequentemente, se individualiza – perspectiva ontológica, seção 4. Enfim, a tese fundamental que procurarei justificar a partir dos casos de gêmeos siameses é a de que a mente consciente individual é inseparável do cérebro em que se instancia/realiza, se experienciando como incorporada e situada em virtude de o cérebro que a instancia/realiza ser incorporado e situado. Defenderei, baseado nesses casos, que o que é essencial para a existência de duas mentes conscientes distintas não é a existência de um ou dois organismos/corpos, e sim a existência de dois cérebros, os quais, embora sejam responsáveis pela experiência de se ser, ou de se ter, um corpo, não se experienciam a si mesmos como instanciando/realizando essa experiência.

2. Exemplos paradigmáticos

A. Caso Abby e Brittan Hensel

No artigo “This is what famous conjoined twins Abby and Brittan Hensel are up today”, de 2018, Monica Huntington apresenta o caso famoso das irmãs siamesas Abby e Brittan Hensel, então com 28 anos de idade. As irmãs Hensel são gêmeas dicéfalas, o que significa que elas têm cabeças totalmente separadas, compartilhando um único torso, membros inferiores do corpo e inúmeros órgãos, como o intestino grosso, o fígado e o sistema reprodutivo. Entretanto, outros componentes fundamentais do corpo pertencem individualmente a cada uma delas, ou seja, cada uma tem seu próprio coração, coluna, pulmões, estômago, rins e vesícula biliar e até mesmo o sistema imunológico, o que implica que uma pode ser infectada por um vírus enquanto que a outra permanece imune.

Um outro ponto destacado no artigo citado é que cada gêmea controla e sente independentemente apenas o braço e a perna que pertencem ao seu lado do corpo, o que significa que elas tiveram que aprender desde cedo a coordenar seus movimentos para que pudessem engatinhar e andar. De forma coordenada, elas são capazes de realizar com destreza inúmeras atividades, tais como andar de bicicleta, tocar piano, jogar boliche, nadar e até mesmo dirigir. Para obterem a licença de motorista, elas tiveram que fazer o exame escrito em separado, ao contrário do teste prático no qual tiveram que controlar juntas o volante, cada uma cuidando dos equipamentos que estão de seu lado do corpo. Juntas, elas decidem o tipo de maquiagem e cabelo, assim como a hora de ir para a cama. Individualmente, elas enviam seus e-mails e compram ingressos para o cinema. Embora quisessem, a princípio, frequentar diferentes cursos superiores, ao considerarem que isso seria uma carga de trabalho muito grande para ambas, elas decidiram fazer o mesmo curso na área de educação. Impossibilitadas de seguirem uma carreira individual, elas decidiram se tornar professoras, começando a ministrar aulas para crianças em escola regular, dividindo tarefas como expor o conteúdo, responder a questões e observar os alunos.

Esse breve relato já indica que se trata de duas individualidades que, em virtude de suas condições biológicas, são obrigadas, mais do que quaisquer outros indivíduos em condições biológicas normais, a tomar decisões que atendam, ainda que parcialmente, o interesse de ambas. Essa marca da individualidade, em que pese a conjunção corpórea, é destacada em outros aspectos de suas vidas. Por exemplo, quando perguntadas por outras crianças se elas tinham duas cabeças, as irmãs Hensel respondiam que “cada uma tem a sua própria cabeça” (HUNTINGTON, 2018, p. 6)², o que sugere que, para elas, a cabeça é um componente essencial diferenciador de suas identidades. Mas essa particularidade corpórea não é a única marca diferenciadora de suas identidades. Características psicológicas são também destacadas no artigo. Em relação a suas personalidades, Abby é mais extrovertida e Brittany mais reservada, tendo preferências distintas quando se trata de tipos e intensidades de cores, modelos de calçados, cortes e cores de cabelo.

Seus pais as têm tratado como dois indivíduos, por exemplo, não punindo ambas as gêmeas pela transgressão de apenas uma delas. Em relação à responsabilidade pelas ações, a mãe delas tinha dúvida sobre o que aconteceria, por exemplo, se ao dirigir ultrapassassem a velocidade permitida: “Ambas levariam uma multa ou apenas Abby, que é quem controla o acelerador?” (HUNTINGTON, 2018, p. 16). Na escola elas preferem matérias diferentes, Abby apreciando matemática, enquanto Brittany gostando mais de escrever, cada uma tendo que fazer as tarefas da escola e recebendo avaliações individuais. Enquanto uma toma café para conseguir estudar ao longo da noite, a outra o evita por acelerar seus batimentos cardíacos. Nas celebrações de seus aniversários, cada uma tem o seu bolo individual. Como disse a mãe das gêmeas: “Eu quero que o mundo veja Abby e Brittany como dois indivíduos, que têm as mesmas esperanças e medos como qualquer criança de sua idade” (HUNTINGTON, 2018, p. 25).

² As traduções dos textos originais em inglês são de minha responsabilidade.

B. Caso Krista e Tatiana Hogan

No artigo “Could Conjoined Twins Share a Mind?”, publicado no *The New York Times Magazine* em maio de 2011, a jornalista Susan Dominus relata seu encontro com as gêmeas canadenses Krista e Tatiana Hogan, que na época tinham quatro anos de idade. O fato impressionante é que, além de terem suas cabeças unidas – *craniopagus* é o termo médico, Krista e Tatiana têm também seus cérebros conectados pelo tálamo, uma “ponte talâmica” segundo as palavras do neurocirurgião Douglas Cochrane. Essa particularidade possibilita que os *inputs* sensoriais recebidos por uma das garotas atravesse a ponte talâmica e alcance o cérebro da outra, permitindo que esta última experimente sensações semelhantes às da primeira, sem que receba nenhum estímulo através de seus próprios órgãos sensoriais. Cochrane acredita que “as garotas compartilham algumas impressões sensoriais” (DOMINUS, 2011, p. 7), fundamentado em experimento por ele realizado quando elas tinham apenas dois anos de idade. Este experimento consistiu em cobrir os olhos de Krista colocando eletrodos no seu couro cabeludo, os quais emitiram forte resposta elétrica advinda do lobo occipital durante o tempo em que os olhos de Tatiana eram estimulados por uma luz estroboscópica. Esse mesmo resultado foi encontrado quando as meninas inverteram seu papel no experimento.

O compartilhamento sensorial é também sugerido por relatos da família das gêmeas. São situações como o sorriso de uma irmã, motivado por uma cena particular num programa de televisão a que apenas a outra assiste, e também o fato de uma das garotas que não gosta de *ketchup* tentar limpar a própria língua enquanto apenas a outra o está saboreando com prazer. Susan Dominus relata que, durante o período que passou com a família, ela tocou acidentalmente o pé de uma das meninas provocando cócegas, e que a outra menina, que não estava assistindo à cena, olhou para ela sorrindo e pediu para que fizesse o mesmo com ela, como se quisesse ter, além da sensação, a emoção de ser também tocada diretamente. A jornalista também teria testemunhado uma das garotas fazendo movimento na própria língua, tentando tirar o termômetro que havia sido

colocado na língua da irmã. É importante observar que as gêmeas têm suas cabeças posicionadas de tal maneira que uma não consegue olhar na mesma direção que a outra, portanto, não conseguem ver simultaneamente as mesmas coisas.

Na sequência do artigo citado, Dominus coloca a questão da identidade tal como entendida pelas gêmeas, ou seja, “o que elas entendem por ‘eu’”. Por exemplo, quando as meninas compartilham, através da ponte talâmica, um mesmo estímulo visual, por serem indivíduos únicos, cada uma delas o experencia de modo diferente: “elas teriam uma experiência paralela, mas nenhuma delas teria algum tipo de consciência misturada” (DOMINUS, 2011, p. 10). A jornalista afirma não ter em nenhum momento presenciado as meninas referindo-se cada qual a si mesma usando o pronome “nós” em vez de “eu”. Citando o professor de psiquiatria e neurologia Feinberg, Dominus diz que “é como se elas fossem uma e duas pessoas ao mesmo tempo” (DOMINUS, 2011, p. 10), afinal diferentemente de outras pessoas que não podem observar diretamente as mentes dos outros, mas apenas as suas próprias, as duas meninas podem, cada uma delas, “sentir o que a outra sente” (DOMINUS, 2011, p. 11). Como também diz Feinberg, referindo-se à experiência gustativa compartilhada pelas meninas ao tomar um suco: “Isso está além da empatia – é como uma experiência metasensorial. É como se uma tivesse consciência e pudesse testemunhar a consciência da outra” (DOMINUS, 2011, p. 11). Diz ainda o professor que, diferentemente dos pacientes que têm as duas partes do cérebro separadas em virtude de danos no corpo caloso que as une, os quais, em que pese a divisão do cérebro, “sentem e agem como um todo”, Krista e Tatiana, embora estejam ligadas, “cada uma age como um todo” (DOMINUS, 2011, p.12). É o que pensa a família para quem elas são “duas garotas normais que passam a vida compartilhando uma bolha” (DOMINUS, 2011, p.12), às vezes entrando em conflito por terem desejos opostos, como quando uma quer que a outra coma algo que apenas uma delas aprecia.

O documentário “Twin life: sharing mind and body”, de 2017, acrescenta novas informações sobre as vidas de Tatiana e Krista, em especial, a respeito do compartilhamento, através

da ponte talâmica, de experiências sensoriais e da atividade motora. Segundo relato da família, durante uma viagem de carro, na qual apenas uma das meninas assiste ao DVD, a outra menina permanece quieta como se também tivesse assistindo ao mesmo programa. A neurologista Dra. Juliette Hukin, quem acompanhou o desenvolvimento das meninas a partir de 2013, relata os resultados de alguns testes. Num deles, cobre os olhos de Krista enquanto toca uma parte do corpo de Tatiana, a qual Krista, embora não vendo, é capaz de identificar. A partir de testes como este, Hukin considera que uma pode captar o estímulo sensorial da outra, embora não saiba se elas podem compartilhar pensamentos que não sejam experiências sensoriais. O outro tipo de compartilhamento descrito no documentário é o da atividade motora. Segundo Cochrane, uma menina é capaz de controlar os movimentos de ambas. Utilizando FMRI, observou-se que o cérebro de Krista processa sinais de ambas as suas pernas e da perna interna de Tatiana. Já o cérebro de Tatiana processa os sinais de seus dois braços e do braço interno de Krista. Mas ainda não se compreende totalmente como funciona o controle motor. Parece que a irmã pode controlar o movimento da outra apenas no caso de movimentos automáticos, mas não quando os movimentos são voluntários.

O documentário de 2017 reafirma o que já havia sido defendido no artigo de 2011, ou seja, que, apesar das semelhanças e do compartilhamento de informações sensoriais, as meninas são dois indivíduos distintos. Segundo a mãe, “Tatiana é a líder, a qual faz tudo por ambas, enquanto que Krista tem um *self* quieto permanecendo em sua concha”. A esse respeito, diz Cochrane: “Me espanta o quanto elas são as mesmas e o quanto são diferentes”. No aniversário de 7 anos das meninas, a mãe faz dois bolos e justifica: “Elas são meninas individuais.”. Essa é a opinião da família e dos médicos a respeito da identidade de Tatiana e Krista. Mas o que pensam os filósofos? O que os casos de gêmeos siameses ensinam sobre o papel da mente consciente, do cérebro e do corpo na constituição de nossa identidade?

3. Identidade dos gêmeos siameses: perspectiva fenomenológica

No artigo de 2001, “The experience of body boundaries by siamese twins”, Craig D. Murray propõe-se a “discutir a experiência fenomenal de limites corporais de gêmeos siameses em relação a questões do *self* e identidade” (MURRAY, 2001, p. 117). Esse grupo de indivíduos foi escolhido estrategicamente, visto que, como exemplificado na seção anterior, experienciam os limites corporais de forma ambígua, compartilhando sensações táteis, assim como a capacidade de mover membros compartilhados, experienciando seu corpo “como sensorialmente e espacialmente estendido no do gêmeo” (MURRAY, 2001, p. 117). Por serem casos de indivíduos que “compartilham parte da superfície corpórea, podendo também compartilhar órgão e/ou membros, assim como terem áreas de sensação e movimento conjunto” (MURRAY, 2001, p. 118), são exemplos nos quais “a individualidade é problemática [...] a distinção entre *self* e ‘outro’ é ambígua” (MURRAY, 2001, p. 118).

Para explicitar esse aspecto, Murray contrapõe a imagem corporal dos gêmeos siameses à imagem corporal dos indivíduos não siameses. Os indivíduos não siameses têm uma *experiência* sensorial, tátil e ótica de seu corpo coberto pela pele e uma *experiência* de serem capazes de mover seus membros e girar seus torsos, o que lhes “fornece *feedback* perceptivo” de seus “corpos estendidos no espaço”. Essa “informação contribui para a integração de uma imagem ou esquema corporal, o qual suporta uma experiência de individualidade física e distinção entre *self* e não-*self*” (MURRAY, 2001, p. 117). Diferentemente, a “conexão” entre os gêmeos siameses não é apenas a de “dois indivíduos intimamente próximos” (MURRAY, 2001, p. 119), visto tratar-se de uma “conexão mais íntima entre *self* e outro”, a qual não se restringe à fusão entre áreas superficiais dos dois corpos, dado o fato de incluir outras estruturas tais como as táteis, proprioceptivas e anatômicas. Por compartilharem “áreas de sensação comum” e serem capazes de controlar membros compartilhados experienciando “a autoria da ação dividida”, o autor argumenta que cada gêmeo sente o outro como um apêndice, ou seja, “seus esquemas corporais incorporam áreas comuns de sensibilidade numa imagem de corpo ambígua”. Em

outras palavras, a conexão entre os gêmeos siameses “envolve a experiência de *self* através do outro” (MURRAY, 2001, p. 119).

Murray, citando Rom Harré, diz que a consciência do próprio corpo advém das sensações corpóreas das quais deriva uma sensação de posse, como no caso da dor que é sentida como algo que acontece em parte do próprio corpo e não no corpo de outra pessoa. É justamente essa distinção entre “corpo próprio” e “corpo alheio” que está em questão no caso dos gêmeos siameses, os quais, como dito anteriormente, compartilham as mais diversas experiências sensoriais: “esses gêmeos tinham uma área de seus corpos unida onde eles tinham sensação comum” (MURRAY, 2001, p. 120). Mas o sentimento de posse do corpo e a conseqüente distinção entre “corpo próprio” e “corpo alheio” não deriva apenas das sensações corporais. Citando Brian O’Shaughnessy, Murray destaca o papel do sentimento de autoria, relacionado à ação corpórea, a qual, por sua vez, envolve a produção voluntária ou intencional de eventos físicos, implícitos nas “tentativas” bem-sucedidas ou não de implementar um movimento corpóreo: “Quando ocorrem movimentos sem este componente intencional, não se pode dizer que uma ação ocorreu” (MURRAY, 2001, p. 122). A partir daí, a questão que para Murray se coloca é a seguinte: “como o ter áreas de sensação unidas, assim como a capacidade de mover membros compartilhados, impacta a experiência de limites corpóreos das gêmeas siamesas?” (MURRAY, 2001, p. 123).

A resposta de Murray é que esses casos colocam em xeque a ideia de um *self* em termos de uma individualidade particular. Essa mesma perspectiva é assumida por Michael Harris que, no artigo de 2017, “How conjoined twins are making scientists question the concept of self”, como o próprio título indica, coloca, referindo-se às gêmeas Krista e Tatiana Hogan, a seguinte questão: “O que podem essas meninas nos dizer sobre o *self*?” (HARRIS, 2017, p. 3). Para Harris, a existência de uma ponte talâmica entre seus cérebros, a qual lhes permite compartilhar sensações gustativas, táteis e visuais, “significa que, sem tentar, elas têm confundido a mais básica regra a respeito de se ter um *self*: a de suas experiências serem suas” (HARRIS, 2017, p. 3). Parece que a questão central para Harris é que

as irmãs Hogan não desfrutam de uma individualidade privada, como acontece com os indivíduos não siameses. As irmãs Hogan contrariam filósofos defensores de um *self* “privado” e “secreto”, tais como Colin McGinn, para quem a natureza da consciência nos impediria de ter a experiência de uma outra pessoa: “Mas as gêmeas Hogan eliminam esta suposição. Tatiana sente o esverdeado da experiência de Krista o tempo todo. ‘Eu o odeio’, ela grita quando Krista saboreia um molho de espinafre” (HARRIS, 2017, p. 3). É nesse sentido que Harris cita o filósofo e cientista cognitivo William Hirstein que

tem argumentado que nossa teimosa ideia do *self* como uma coisa privada que não pode ser violada, na verdade, nos impede de entendê-la. Nós ainda estamos presos, ele acredita, na concepção pré-iluminista do “*self*” como uma alma dada por deus, separada das válvulas e tubos que compõem o resto de nossos corpos. “Ao reivindicar que a consciência é privada”, ele me diz, “estamos reivindicando que ela é diferente de todas as outras coisas e processos físicos”. Contudo, “se ambos os gêmeos podem estar conscientes de um único estado consciente [...] isto seria um bom exemplo de mente fundida”. (HARRIS, 2017, p. 3)

Mas o que é a “mente fundida” de Harris? Uma única mente consciente ou duas mentes conscientes compartilhando experiências semelhantes? Esse problema é colocado pelo próprio Harris: “As gêmeas, então, de fato partilham uma parte de sua individualidade? Algum aspecto corporal daquela experiência que nós todos pensamos como privada com um grau de inviolabilidade? Ou as meninas apenas veem sombras, cópias de consciência? E – o mais inquietante de tudo – é esta uma distinção sem diferença?” (HARRIS, 2017, p. 4). Harris não responde a essas questões alegando que elas “permanecem além de nossa compreensão da mente”, considerando-se a ambiguidade do relato das experiências das irmãs Hogan: “as gêmeas parecem sugerir que compartilham a consciência” ao dizerem que “podem conversar dentro de suas cabeças”. Mas são, também, totalmente distintas frequentemente, discordando sobre “onde andar, quando levantar, o que fazer. Sua experiência extraordinária permanece confundida e secretada dentro de seu crânio compartilhado” (HARRIS, 2017, p. 4).

Diferentemente de Harris, penso que os relatos sobre os gêmeos citados são suficientes para se afirmar que se trata de duas individualidades conscientes, cada uma delas experienciando, individualmente, o corpo fundido. Em outras palavras, em que pese a existência de uma fusão parcial entre os dois corpos, e o conseqüente compartilhamento de sensações e ações, não se pode concluir, rigorosamente falando, que se trata de dois *selves* fundidos, *mas sim de duas individualidades distintas*, como foi enfatizado, principalmente, pelas mães das gêmeas. A ideia é que o fato de as gêmeas compartilharem partes de seus corpos e experiências de forma tão próxima, incomensurável com a que acontece com pessoas normais, não exclui a existência de dois *selves*, ou seja, de dois indivíduos conscientes, cada um deles, possuindo seus próprios conhecimentos, sentimentos e vontades. É justamente essa particularidade que levanta sérios problemas éticos relacionados à especificidade das siamesas. Vejamos alguns desses problemas destacados por Julian Savulescu e Ingmar Persson no artigo “Conjoined Twins: Philosophical Problems and Ethical Challenges”, já referido na introdução.

Segundo Savulescu e Persson, os casos de siameses geradores de problemas morais são aqueles nos quais há uma extensa sobreposição orgânica comprometendo a perspectiva de vida de ambos, como nos casos em que há anomalias sérias do único coração ou outros órgãos vitais compartilhados pelos gêmeos. São casos nos quais haveria a possibilidade de uma separação cirúrgica que, embora arriscada e tecnicamente difícil, poderia salvar um dos gêmeos, com o conseqüente comprometimento da qualidade de vida e, em alguns casos, da própria vida, do outro: “em casos nos quais a perspectiva de vida de ambos os gêmeos é muito pobre se eles não forem separados, poderia a melhora da perspectiva de vida de um dos gêmeos ser grande o suficiente para justificar a separação cirúrgica, ainda que cause a morte do outro gêmeo?” (SAVULESCU; PERSSON, 2016, p. 48) Esse problema não se coloca, pelo menos até o momento, para as gêmeas siamesas consideradas na seção anterior, mas tem se colocado em outros casos como o das gêmeas Jodie e Mary (nomes fictícios) relatado por Savulescu e Persson.

Jodie e Mary eram conectadas pela parte inferior do abdômen, tendo cada uma delas seu próprio coração e pulmões. O prognóstico era de que as gêmeas morreriam dentro de seis meses se não houvesse a separação, a qual daria a Jodie uma boa perspectiva de vida. Embora os pais alegassem razões religiosas para não autorizar uma cirurgia que mataria Mary, ela foi autorizada pela corte de justiça, sob a alegação de que se atenderia o “melhor interesse das gêmeas” ao dar a chance de vida à criança que reúne a condição corpórea de sobreviver, ainda que isso “custe o sacrifício da vida suportada de forma tão pouco natural [...] a escolha menos prejudicial, contrabalançando os interesses de Mary contra os de Jodie, e os de Jodie contra os de Mary, é permitir que a operação seja realizada” (SAVULESCU; PERSSON, 2016, p. 48). Pode-se dizer que essa decisão da corte de justiça, a qual consiste numa escolha baseada no cálculo da expectativa de vida das irmãs, seria justa?

Os críticos podem dizer que não, afinal de contas a cirurgia, ao otimizar a expectativa de vida da irmã sortuda, em detrimento da outra, estaria ampliando a “desigualdade natural inicial entre as gêmeas, o que parece injusto” (SAVULESCU; PERSSON, 2016, p. 48). Mas a omissão baseada num preceito religioso, segundo o qual é errado matar, não seria moralmente errada, ao propiciar a morte de ambas as irmãs num futuro próximo, em detrimento da sobrevivência de uma delas? Seria pertinente alegar que a operação seria justa, visto defender a vida de Jodie contra a ameaça da irmã parasita Mary? Seria justo dizer que Mary é parasita de Jodie e que ela não é também legítima proprietária dos órgãos compartilhados? Uma outra questão importante diz respeito a quem deveria decidir a respeito da operação. Se as gêmeas fossem adultas poder-se-ia atribuir a elas a tomada de decisão. Mas e no caso de Mary e Jodie, no qual elas são muito novas e parece não haver expectativa de vida suficiente para que se guarde a idade adulta, dever-se-ia atribuir essa decisão aos pais, à justiça?

Ao apresentar o caso Jodie e Mary, o meu objetivo não é tratar dos posicionamentos éticos defendidos por Savulescu e Persson no artigo citado, mas sim introduzir a seguinte tese: a de que o dilema ético que aqui se coloca está intimamente ligado ao

fato de cada uma das irmãs ser uma individualidade consciente, ou seja, individualidade dotada de experiências cognitivas, emocionais e volitivas conscientes. Penso que esse problema ético não se colocaria se a vida consciente de Mary se extinguisse em decorrência de causas naturais e fosse viável uma operação de separação que possibilitasse a sobrevivência consciente de Jody. Não haveria aqui um dilema ético, pelo menos nos termos em que foi colocado, como não haveria um dilema ético se Mary e Jodie não fossem irmãs siamesas e uma delas tivesse morte cerebral e fosse possível a doação de órgãos da irmã, que não é mais consciente, para preservar a vida consciente da outra irmã; enfatizo a questão de preservação da vida consciente na ausência de razões que justifiquem um transplante para salvar a vida de alguém que estivesse em estado vegetativo, ou seja, inconsciente, irreversível. A separação e o transplante, ainda que processos diferentes, teriam o mesmo resultado, ou seja, a preservação do indivíduo consciente em detrimento do que não o é mais, nem potencialmente, consciente.

4. Identidade dos gêmeos siameses: perspectiva ontológica

O que foi apresentado nas seções anteriores permite concluir que cada uma das gêmeas siamesas tem as suas próprias experiências conscientes – cognitivas, volitivas e afetivas – cujos conteúdos envolvem, em grande parte, o corpo compartilhado e, através deste, o ambiente externo ao corpo. Embora esses conteúdos conscientes envolvam e derivem do corpo e, através deste, do ambiente externo, argumentarei nesta seção, a partir dos casos de siameses relatados, que, no que diz respeito às experiências conscientes, as várias partes do corpo apenas fornecem os estímulos para o órgão que é diretamente responsável pela construção dessas experiências, ou seja, o cérebro. Para tanto, tomarei como fio condutor a controvérsia entre os *cerebralistas* Tim Campbell e Jeff McManhan e o *animalista* Eric Olson a respeito do papel do organismo e do cérebro na constituição da pessoa, tal como apreendido a partir dos casos de gêmeos siameses. Embora esses pensadores estejam principalmente interessados em elucidar o conceito de pessoa, o que não é o objetivo do presente

artigo, ver-se-á, a seguir, em que pese as controvérsias a respeito daquele conceito, que ambas as abordagens concordam que a mente consciente é propriedade do cérebro e que, nesse sentido, o cérebro é o órgão da mente consciente.

Começarei pela posição defendida por Tim Campbell e Jeff McMahan, no artigo de 2010, “Animalism and the varieties of conjoined twinning”. Campbell e McMahan postulam que as irmãs Hensel são duas pessoas constituídas por um único organismo. Elas são duas pessoas “separadas” e “distintas” por terem “cada uma a sua própria vida mental privada e seu próprio caráter, cada uma tem sensações apenas em seu próprio lado do corpo, e cada uma tem controle exclusivo apenas sobre os membros de seu lado” (CAMPBELL; McMAHAN, 2010, p. 2). Elas seriam constituídas por um mesmo organismo, pois ainda que tenham dois corações, dois esôfagos e dois estômagos, “elas compartilham três pulmões, um único fígado, um único intestino delgado, um único intestino grosso, um único sistema urinário, circulatório, imunológico e reprodutivo” estando todos os “seus órgãos contidos em uma única caixa torácica”, funcionando “juntos de um modo harmonioso e coordenado” (CAMPBELL; McMAHAN, 2010, p. 2). Campbell e McMahan entendem que, por não serem idênticas entre si, psicologicamente falando, as irmãs Hensel não seriam idênticas ao organismo, não sendo essencialmente organismos, conclusão que estendem aos indivíduos que não são gêmeos siameses: “desde que cada pessoa, no caso dos dicéfalos, é o mesmo tipo de entidade que nós somos essencialmente, nenhum de nós é essencialmente um organismo” (CAMPBELL; McMAHAN, 2010, p. 2).

Campbell e McMahan defendem que “somos *partes* de organismos – especificamente, das áreas do cérebro que são necessárias e conjuntamente suficientes para a capacidade de consciência” (CAMPBELL; McMAHAN, 2010, p. 5). Desse modo, os “únicos sujeitos de experiência são aquelas coleções mínimas de partículas sobre as quais as propriedades mentais supervêm” (CAMPBELL; McMAHAN, 2010, p. 5). Os nossos organismos “seriam conscientes apenas no sentido derivativo de que eles têm uma *parte* que é consciente – no mesmo sentido de que um carro que buzina apenas em virtude de ter uma *parte*

que buzina, a saber, a buzina” (CAMPBELL; McMAHAN, 2010, p. 5). A rigor, Campbell e McMahan não estão defendendo que “sejamos idênticos ao nosso cérebro, ou mesmo àquelas partes do cérebro envolvidas com a geração de consciência”, pois isso implicaria que “poderíamos sobreviver como cérebros mortos”, o que não seria o caso, pois “quando nosso cérebro perde irreversivelmente a capacidade de gerar consciência, nós cessamos de existir” (CAMPBELL; McMAHAN, 2010, p. 5). O que os autores propõem é que devemos fazer uma distinção entre o *mero* cérebro e o cérebro *funcional*, argumentando que “apenas cessamos de existir quando o cérebro cessa de ser capaz de funcionar gerando a consciência” (CAMPBELL; McMAHAN, 2010, p. 5). Segundo essa concepção, a pessoa seria idêntica apenas ao cérebro funcional. Campbell e McMahan concluem, assim, que Abigail e Brittany são duas pessoas, visto que “a operação de um único cérebro sustenta uma única mente unificada e autoconsciente, a qual é, como em todos os casos que satisfazem essa descrição, a mente de uma única pessoa”, não havendo, portanto, “mais ninguém que pensa o pensamento dessa pessoa” (CAMPBELL; McMAHAN, 2010, p. 16).

Eric Olson, no artigo “The metaphysical implications of conjoined twinning”, de 2014, propõe-se a criticar essa concepção defendida por Campbell e McMahan, ou seja, a de que a pessoa coincide com o cérebro e não com o organismo e, consequentemente, a tese de que o “número de pessoas teria que ser determinado pelo número de cérebros e não pelo número de organismos” (OLSON, 2014, p. 24). Olson faz várias críticas à tese de que Abby e Brittany Hensel são duas pessoas em um único organismo. Ele considera que se trata de dois organismos sobrepostos e, portanto, de duas pessoas. Mas o que mais chama a atenção é a afirmação de Olson de que, ainda que se tratasse de um único organismo com dois cérebros, não seria apropriado dizer que são duas pessoas apenas porque existem dois sistemas mentais independentes, cada um se constituindo como uma unidade, relacionando e interagindo entre si e se distinguindo de outros “como os pensamentos, experiências e capacidades mentais de uma pessoa normal” (OLSON, 2014, p. 29). Vê-se assim que, embora Olson postule que as irmãs Hensel são duas

pessoas porque são dois organismos sobrepostos, o filósofo não duvida de se tratar de dois cérebros com suas respectivas mentes conscientes individuais e distintas. Isso fica claro quando ele especula sobre a possibilidade de as irmãs Hensel serem apenas um organismo e, conseqüentemente, uma única pessoa.

Isso significa que Abigail e Brittany Hensel – fingindo por causa do argumento que elas compartilham um único organismo – são a mesma pessoa, assim como a estrela da manhã e a estrela da noite são o mesmo planeta. Ela é, seguramente, uma pessoa altamente incomum, com uma psicologia radicalmente separada. Ela é o sujeito de dois sistemas mentais tão independentes quanto o seu é do meu. Ela provavelmente tem crenças altamente inconsistentes. Ela poderia ter a crença de que vai chover realizada em um cérebro e a crença de que não vai chover realizada no outro. Contudo, essa não será uma falha racional, desde que essas inconsistências não aparecerão para a introspecção. Ela quase certamente acreditará que ela é uma de duas pessoas. De fato, ela acreditará nisso duas vezes. Ela terá, realizada num cérebro, a crença “Eu sou Abigail e não Brittany”, e a imagem espelho desta crença, com os nomes invertidos, realizada em seu outro cérebro. Porque seus pensamentos em primeira pessoa e os dois nomes referem ao mesmo ser, ela está certa de pensar que ela é Abigail e de pensar que ela é Brittany, mas errada em pensar que ela não é Brittany e que ela não é Abigail. Uma estranha descrição, eu concordo; mas trata-se de um estranho caso. (OLSON, 2014, p. 30-31)

Olson procura compatibilizar o fato de existirem dois cérebros com suas respectivas mentes conscientes com a tese de que se trata de um único organismo e, portanto, de uma única pessoa, ao tratar de questões éticas envolvendo gêmeos siameses. O que fazer, por exemplo, no caso de haver um problema sério de saúde que tornasse necessário amputar uma das cabeças/mente consciente preservando a outra cabeça/mente consciente para salvar o organismo? Olson entende que não haveria um conflito de interesse entre os dois cérebros/conscientes, pois, a rigor, trata-se de uma única pessoa/organismo e, portanto, de um único interesse, qual seja, o de preservar a pessoa com a cabeça mais forte: “É do interesse da pessoa com a cabeça mais fraca ter aquela cabeça amputada, porque ela é também a pessoa com a cabeça mais forte. Ela vai sobreviver e ninguém vai morrer” (OLSON, 2014, p. 35). Do ponto de vista do organismo, seria uma grande perda, visto que, sendo ele a pessoa, perderia junto com a cabeça/cérebro um “sistema

mental completo”, o que inclui “uma personalidade única, um único conjunto de memórias, preferências e objetivos, e todas as outras características psicológicas que nós outros perdemos quando morremos” (OLSON, 2014, p. 35). Anteriormente à operação, a pessoa “esperaria morrer, e ao mesmo tempo esperaria sobreviver e perder sua gêmea siamesa, embora, porque cada atitude ocorreria dentro de um sistema mental diferente, ela não perceberia suas inconsistências. Ambas as expectativas seriam garantidas” (OLSON, 2014, p.35).

Olson também não vê problemas em relação à questão da natureza e responsabilidade moral de cada uma das gêmeas. Ainda que se possa dizer que o cérebro de uma “realiza um bom caráter que geralmente leva a ações gentis, enquanto que o outro realiza um caráter egoísta que frequentemente leva a ações perversas” e, também, que o “caráter perverso e as ações resultantes dele causariam apenas repulsa e horror no cérebro ‘bom’”, isso não significa que “haveria dois agentes e, desse modo, duas pessoas, uma responsável apenas pelas ações boas e a outra responsável apenas pelas ações perversas” (OLSON, 2014, p. 36-37). Isso também não significa que, embora haja apenas uma pessoa responsável por ambas as ações, as boas e as perversas, que haveria uma “pessoa inocente responsável por ações com as quais ela não tem nada que ver” (OLSON, 2014, p. 36, 37). Essa situação seria semelhante à de uma pessoa com dupla personalidade, uma boa e uma má, embora tenha apenas um único cérebro. Graças à extrema desunião mental, num momento ela se lembraria de ter cometido crimes e considerar justa a punição, enquanto que em outro momento ela não se lembra de tais ações, não se considerando responsável por elas e, portanto, vendo-se inocente. Nesse caso, talvez sejam injustas as punições usuais como a prisão. E assim, no caso dos siameses, fosse possível causar sofrimento apenas no cérebro perverso, ainda assim uma pessoa boa sofreria: “Mas aquela pessoa também seria perversa, e o sofrimento não afetaria diretamente o sistema mental responsável pelo bom caráter. Conceber tal punição pode ser difícil, mas as mesmas dificuldades práticas se colocariam se assumirmos que há duas pessoas, uma culpada e outra inocente. Nada disso implica que deve haver duas pessoas” (OLSON, 2014, p. 36).

Face ao argumento de que as irmãs Hensel são gêmeas e não uma única pessoa com duas cabeças, visto que, ao encontrá-las e conhecê-las, seríamos forçados a tratá-las como dois indivíduos diferentes, cujas atividades seriam diferentes e deveriam ser avaliadas de modo distinto, Olson concorda que esse deveria ser o tratamento adequado, ou seja, “tratar a pessoa de uma maneira quando interagindo com ela via uma cabeça e tratá-la independentemente quando interagindo com ela via outra cabeça”, colocando de lado suas “convicções metafísicas e agir como se houvesse duas pessoas lá” (OLSON, 2014, p. 36). Seria uma situação semelhante no caso de ser possível transplante do cérebro. Um cérebro colocado na cabeça de outro organismo continuaria conhecendo seus parentes e amigos, teria lembranças de suas ações passadas, sentindo-se responsável por elas, não tendo nenhuma intimidade com as circunstâncias do organismo ao qual está agora ligado, sendo também tratado pelos outros como sendo o sujeito das lembranças e ações.

Pode-se observar em todas essas situações analisadas que Olson tenta compatibilizar a sua tese de que a pessoa é idêntica ao organismo com o fato de as mentes conscientes individuais estarem intimamente ligadas a cérebros individuais, concordando nesse ponto com Tim Campbell e Jeff McManhan. E é justamente essa questão que tenho me proposto a destacar no presente artigo, em que pese a importância das reflexões sobre a natureza da pessoa em outros contextos teóricos e práticos. Gostaria, assim, de encerrar esta seção reafirmando a tese de que cérebros individuais suportam mentes conscientes individuais, tecendo algumas considerações sobre o caso das irmãs Krista e Tatiana Hogan, resumidamente relatado na primeira seção, o qual não foi citado na controvérsia acima apresentada. Esse caso é bem sugestivo a respeito do papel do cérebro na produção das experiências conscientes devido ao compartilhamento de sensações conscientes através de uma ponte talâmica. Como já dito na segunda parte da primeira seção, essa particularidade permite que os *inputs* sensoriais recebidos por uma das garotas atravesse a ponte talâmica e alcance o cérebro da outra, possibilitando que esta última experiencie sensações

semelhantes às da primeira, sem que receba nenhum estímulo através de seus próprios órgãos sensoriais.

Lembremos também que o neurocirurgião Douglas Cochrane defendia a tese do compartilhamento de sensações conscientes baseado no experimento que fez quando as irmãs Hogan tinham dois anos de idade, experimento esse que consistiu em cobrir os olhos de Krista colocando eletrodos no seu couro cabeludo, os quais emitiram forte resposta elétrica advinda do lobo occipital durante o tempo em que os olhos de Tatiana eram estimulados por uma luz estroboscópica. O neurocirurgião entende que, embora esses testes não permitissem afirmar com certeza que a principal parte do cérebro envolvida nessa atividade fosse mesmo o lobo occipital, parecia razoável inferir que a ligação entre os dois cérebros ocorre da seguinte forma:

o *input* visual entra pela retina de uma das meninas, atinge seu tálamo, e toma diferentes cursos, com a eletricidade viajando por um fio e se dividindo em duas. Na garota que está olhando para o estroboscópio ou para um animal de pelúcia em seu berço, o *input* visual continua em seus caminhos usuais, dentre eles o que termina no córtex visual. No caso da outra menina, o estímulo visual atingiria seu tálamo através da ponte talâmica, e então viajaria pela sua circuitaria neural visual terminando nos sofisticados centros de processamento de seu próprio córtex visual. Então ela vê, provavelmente milissegundos após a sua irmã. (DOMINUS, 2011, p. 7)

Independentemente da correção ou incompletude da explicação sobre o que acontece no cérebro quando as irmãs Horgan experienciam e compartilham sensações visuais, táteis e gustativas conscientes, como as descritas na primeira seção, parece que esse caso ilustra e confirma de forma paradigmática o modo como ocorre a relação entre ambiente, corpo, cérebro e experiências conscientes. Por um lado, o *cérebro*, *locus* privilegiado da experiência consciente, é incorporado e situado, visto receber do corpo os estímulos internos e externos – perspectiva ontológica. Por outro, o *conteúdo das experiências conscientes*, realizadas/instanciadas no cérebro, é, embora nem sempre, incorporado e situado, ou seja, o cérebro incorporado e situado instancia/realiza a experiência consciente incorporada e situada de cada uma das gêmeas. O dado adicional fornecido pela peculiar condição das irmãs Horgan é que muitas vezes a geração dos conteúdos

da experiência consciente no cérebro de uma das irmãs provém, através da ponte talâmica, do cérebro incorporado da outra. Embora possuam dois corpos, os quais fornecem informações distintas, e algumas vezes semelhantes, para os dois cérebros, é em cada um destes, pertencente a apenas uma das gêmeas, que Tatiana e Krista se instanciam/realizam como individualidades conscientes distintas, irreduzíveis uma à outra, como o repetem insistentemente aqueles que com elas convivem.

5. Considerações finais

Assumir que o cérebro é o órgão do corpo que realiza/instancia as funções mentais conscientes não significa aderir à tese de que somos idênticos/reduzíveis aos estados/processos cerebrais. Considerando que a mente consciente é uma propriedade irreduzível, mas não separável do cérebro, penso ser mais apropriado dizer, com Julian Savulescu e Ingmar Persson, que “somos idênticos à nossa consciência ou mente e àquelas áreas de nossos cérebros que suportam nossa consciência ou mente” (SAVULESCU; PERSSON, 2016, p. 43). O mesmo não poderia ser dito a respeito da relação entre a mente consciente e as outras partes do corpo, como o indica o experimento de pensamento envolvendo o transplante de cérebro. Concordo com a interpretação de Savulescu e Persson segundo a qual, após uma cirurgia bem-sucedida, haveria no *corpo receptor do cérebro* alguém com as memórias, interesses, traços de personalidade etc., antes presentes no *corpo doador do cérebro*.

Segundo a teoria psicológica/cerebral por eles defendida, a pessoa do corpo receptor seria o “eu” do corpo doador, pois herdaria as partes do cérebro que suportam a consciência, a rigor, seria o cérebro/consciência que teria recebido um novo corpo ao qual se sentiria de agora em diante incorporado: “Este seria um caso extremo de doação de órgãos: você terá recebido não apenas um novo coração, novos rins etc., mas um corpo novo inteiro, excluída aquelas áreas do cérebro que suportam a sua psicologia” (SAVULESCU; PERSSON, 2016, p. 43). Desse modo, assim como não deixamos de existir quando perdemos uma parte de nosso corpo, a mão, por exemplo, não deixamos

de existir quando perdemos todo o corpo com exceção das partes do cérebro responsáveis pela nossa consciência, desde, é claro, que essas partes do cérebro sejam mantidas vivas por um outro corpo. Savulescu e Persson justificam sua adesão às teorias psicológicas ao proporem e responderem à seguinte questão: “o que é o mais importante para você, o que mais importa para você, que sua mente continue funcionando e seja consciente no novo organismo ou que o velho organismo continue a ser (biologicamente) vivo?” (SAVULESCU; PERSSON, 2016, p. 45). A resposta, com a qual concordo plenamente, é a seguinte:

é muito mais importante que nossas mentes continuem a ser conscientes do que nosso organismo continue vivo. Assim como a maioria de nós estaria pronto para receber um novo coração se isso fosse necessário para permanecer vivo, muitos de nós (os autores incluídos) estariam prontos para receber um completo novo corpo se isso fosse necessário para manter nossas mentes funcionando. O que é mais importante para nós, podemos dizer, é nossa existência consciente, que nossas mentes continuem a ter experiência, mais do que a continuação da vida biológica de nossos organismos. (SAVULESCU; PERSSON, 2016, p. 45)

A questão é que a mente consciente não pode continuar a existir sem o cérebro que a suporta, não podendo, portanto, ser transplantada para outro cérebro. Para clarificar esse ponto, reapresento uma analogia exposta no artigo de minha autoria, “A double Face View on Mind-Brain Relationship: The Problem of Mental Causation”, publicado em 2017. Sabemos que, quando um corpo move-se no ambiente, sua mente consciente o acompanha, sendo o conteúdo dessa amplamente determinado pelo ambiente físico e sociocultural no qual esse corpo está situado. Desse modo, pode-se afirmar que o corpo é necessário para a existência da mente consciente que o acompanha e que um particular ambiente externo, não todo qualquer ambiente externo, é contingente, na medida em que varia constantemente, alterando, conseqüentemente, os conteúdos da mente consciente.

Mas, como o indica o experimento hipotético de transplante do cérebro acima citado, uma mente consciente particular acompanharia o cérebro que a suporta, deixando seu corpo anterior para trás. Embora um cérebro requeira um corpo para sobreviver, um corpo particular seria contingente. Se meu cére-

bro fosse transplantado para outro corpo enquanto eu estivesse dormindo, eu viveria uma situação completamente estranha ao acordar, talvez até acreditando que eu estava enlouquecendo, mas eu estaria neste outro corpo vivendo essa estranha experiência. Mas, assumindo que a minha mente consciente é propriedade de meu cérebro e não uma substância cartesiana, penso que ela não poderia, nem mesmo em princípio, ser separada de meu cérebro. Se fosse possível fazer uma cópia de meu corpo, minha mente consciente poderia, pelo menos em princípio, ser levada junto com meu cérebro para um novo corpo. Mas se fosse possível fazer uma cópia de meu cérebro, o resultado seria a criação de um gêmeo meu, ou seja, eu não estaria lá. Uma cópia de um cérebro poderia, imediatamente após o procedimento, ter uma mente consciente idêntica à do cérebro original, mas seriam individualidades conscientes distintas vivendo, daí em diante, experiências conscientes particulares.

6. Referências

- CAMPBELL, T.; MCMAHAN, J. Animalism and the varieties of conjoined twinning. *Theor Med Bioeth*, 2010.
- COELHO, J. G. A double Face View on Mind-Brain Relationship: The Problem of Mental Causation. *Transformação: revista de filosofia (Unesp)*, Marília, Vol. 40-3, 2017.
- DOMINUS, S. Could conjoined twins share a mind? *The New York Times Magazine*, May 25, 2011.
- HARRIS, M. How Conjoined Twins are Making Scientists Question the Concept of Self. Oct., 10, 2019. (2017) Disponível em <https://thewalrus.ca/how-conjoined-twins-are-making-scientists-question-the-concept-of-self/>. Acesso em 25 de maio de 2020.
- HUNTINGTON, M. This is what famous conjoined twins Abby and Brittan Hensel are up to today. *Directexpose*. May 31, 2018.
- MURRAY, C.D. The experience of body boundaries by siamese twins. *New Ideas in Psychology* 19, 2001.
- OLSON, E.T. The metaphysical implications of conjoined twinning. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 52, 2014.
- SAVULESCU, J.; PERSSON, I. Conjoined twins: philosophical problems and ethical challenges. *Journal of Medicine and Philosophy*, 41, 2016.
- Twin Life: Sharing Mind and Body. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCVDATy1LBR-PallemGhVrCw> – Acesso em: 16 setembro 2019.

Sobre a viabilidade da noção de conteúdo mental estreito

The viability of narrow content

Julia Telles de Menezes

Goethe-Universität Frankfurt, Alemanha

Orcid 0000-0003-1302-6077

juliatelles@gmail.com

Resumo: No sentido relevante para a discussão filosófica, conteúdos são entidades abstratas que uma teoria semântica associa a proferimentos linguísticos e a atos de pensamentos. Ao caracterizar os estados cognitivos subjacentes aos atos de fala e de pensamento, essas entidades abstratas são utilizadas na interpretação da linguagem e das expressões do pensamento. Mediante o recurso aos conteúdos, nós visamos dar conta do desenvolvimento temporal desses estados cognitivos, do seu desdobramento em outros estados cognitivos e, eventualmente, em ações intencionais. O “cálculo” abstrato com os conteúdos visa explicar as inferências concretas teóricas e práticas envolvendo os estados cognitivos. Muitos filósofos consideraram plausível a tese segundo a qual o desenvolvimento dos estados cognitivos de um agente racional depende exclusivamente de suas propriedades intrínsecas. A isto corresponde a tese de que existe um conteúdo estreito que abstrai das relações que conectam o indivíduo ao meio ambiente natural e social. A discussão filosófica nas últimas décadas mostrou que é muito difícil ou talvez (como alguns preferem) impossível dar uma formulação satisfatória à noção de conteúdo estreito. Este é o problema geral em torno do qual giram as considerações apresenta-

das neste trabalho. Em termos mais específicos, o objetivo do artigo é motivar a reconsideração da posição internalista do conteúdo mental para dar conta de problemas o conhecimento introspectivo, causalção mental e enigmas da racionalidade.

Palavras-chave: Externalismo; Internalismo; Conteúdo Mental.

Abstract: In the relevant philosophical sense, contents are abstract entities that a semantic theory usually associates with utterances and thought acts. These abstract entities are used in the interpretation of language and thought when the cognitive states underlying speech acts and thoughts are specified. We resort to contents in order to account for temporal development of these cognitive states, its unfolding into other cognitive states and, eventually, in intentional acts. This abstract “calculus” involving contents aims at explaining the practical *and* theoretical inferences involving cognitive states. Many philosophers consider it to be plausible the thesis that says that the development of the cognitive states of a rational agent depends entirely on his intrinsic properties. This plausibility corresponds to the thesis that there is a narrow mental content that abstracts away the relation that an individual maintains to its social and natural environment. The philosophical discussion in the last decades shown that it is difficult or perhaps (as some of the philosophers might prefer to say) impossible to give a satisfactory formulation to the notion of narrow content. Specifically, my goal is to motivate the rehabilitation of internalism as a compelling position in order to account for mental causation problem, introspective knowledge and puzzles of rationality.

Keywords: Externalism; Internalism; Mental Content.

1 Introdução

O presente artigo trata de questões características de um núcleo importante da filosofia da mente: a teoria do conteúdo. No sentido relevante para a discussão filosófica, conteúdos são entidades abstratas que uma teoria semântica associa a proferimentos linguísticos (sobretudo asserções) e a atos de pensamentos (sobretudo crenças). Ao caracterizar os estados cognitivos subjacentes aos atos de fala e de pensamento, essas entidades abstratas são utilizadas na interpretação da lingua-

gem e das expressões do pensamento. Mediante o recurso aos conteúdos, nós visamos dar conta do desenvolvimento temporal desses estados cognitivos, do seu desdobramento em outros estados cognitivos e, eventualmente, em ações intencionais. O “cálculo” abstrato com os conteúdos visa explicar as inferências concretas teóricas e práticas envolvendo os estados cognitivos. Muitos filósofos consideram plausível a tese segundo a qual o desenvolvimento dos estados cognitivos de um agente racional depende exclusivamente de suas propriedades intrínsecas. A isto corresponde a tese de que existe um conteúdo estreito que abstrai das relações que conectam o indivíduo ao meio ambiente natural e social, isto é, um conteúdo que depende, no que diz respeito à sua individuação, somente do que é interno ao sujeito individual dos estados mentais aos quais ele é atribuído. A discussão filosófica nas últimas décadas mostrou que é muito difícil ou talvez (como alguns preferem) impossível dar uma formulação satisfatória à noção de conteúdo estreito.

Este é o problema geral em torno do qual giram as considerações apresentadas neste artigo. Em termos mais específicos, o objetivo do artigo é a motivação da reconsideração da posição internalista a respeito do conteúdo mental.

2 Determinação do conteúdo mental: internalismo vs. Externalismo

É importante separar analiticamente (i) o conteúdo e a sentença, e (ii) o conteúdo e os fatos representados. A primeira distinção torna-se óbvia quando se considera o fato de que diferentes sentenças em idiomas diferentes, mas também no mesmo idioma, podem representar o mundo da mesma maneira, isto é, podem ter o mesmo conteúdo. Por exemplo, “It rains”, “Es regnet” e “Il pleut” representam o mundo da mesma maneira: o conteúdo dessas sentenças é também o da sentença “Está chovendo.” A segunda distinção deve ser feita para dar conta do caso em que sentenças representam inveridicamente o mundo. Também essas sentenças—que transmitem informações falsas—têm significado: elas dizem alguma coisa sobre o mundo, mesmo que o que elas digam não seja verdadeiro. O

conteúdo é, portanto, uma entidade abstrata entre as sentenças “concretas” e os fatos do mundo. Muitos filósofos chamam essas entidades abstratas de “proposições.” Os fatos do mundo correspondem às proposições verdadeiras. A correspondência é tão estreita que alguns filósofos identificam fatos com proposições verdadeiras. Se estados de coisas são fatos possíveis, isto é, modos possíveis (mas não atuais) de existência das coisas do mundo, então o conteúdo pode ser visto como estado de coisas. Estados de coisas são fatos possíveis e fatos são estados de coisas *atuais* (reais).

A proposição não determina a verdade da sentença da qual ela é o conteúdo. Somente a inspeção dos fatos do mundo pode determinar o valor de verdade da sentença. Eventualmente, a proposição corresponde a um fato, mas é preciso ir além da proposição para determinar se a sentença é verdadeira. Embora não determine o valor de verdade, a proposição ou o conteúdo especifica as condições nas quais a sentença seria verdadeira, ou seja, o conteúdo é um objeto abstrato que é ou possui um conjunto de condições de verdade.

As teorias sobre o conteúdo linguístico podem ser estendidas e aplicadas aos estados mentais. Pelo menos alguns estados mentais têm conteúdo. Dentre eles as crenças por exemplo possuem conteúdo que deve ser também definido em termos de condições de verdade. Portanto, de forma similar ao caso do conteúdo linguístico, o conteúdo mental é também definido extensionalmente em termos de condições de verdade. Se o conteúdo de uma sentença declarativa é representado pelas condições nas quais a sentença é verdadeira, o conteúdo de uma crença deve ser representado pelas condições nas quais a crença é verdadeira: a crença será verdadeira se o mundo for da forma como ela o representa.

A essa analogia entre conteúdo de sentenças e conteúdo mental subjaz a idéia de uma linguagem do pensamento: se a linguagem natural consiste, segundo as teorias do significado predominantes, na relação entre sentenças, proposições e fatos representados, a linguagem do pensamento consiste na relação entre “sentenças mentais”, seu conteúdo e os fatos extra-

-mentais representados. Se as sentenças da linguagem são, por exemplo, inscrições no papel ou sequências de sons utilizadas como representações do mundo, as sentenças mentais são configurações do sistema nervoso que, pelo papel mediador que elas desempenham entre as ocorrências do mundo externo e o comportamento do organismo, têm a propriedade de representar estado de coisas no mundo.

Apesar do caráter abstrato que a noção de conteúdo possui, podemos notar seu apelo intuitivo na explicação da forma como interagimos com pessoas, compreendemos indivíduos, nos comunicamos, prevemos o comportamento dos organismos. Todas essas práticas essenciais à vida em grupo pressupõem a atribuição de estados mentais. E a individuação destes estados mentais é feita mediante o seu conteúdo. É assim que dizemos, por exemplo, “Joana quer ir à Opera na quinta-feira.” Há três elementos envolvidos nessa atribuição: o indivíduo (o sujeito do estado mental), a atitude atribuída a ele e o conteúdo da atitude em questão. Tais atribuições são parte de um sistema poderoso que utilizamos cotidianamente na coordenação de nossas atividades comuns, um sistema que nos possibilita descrever a mente dos outros, bem como a nossa própria mente. É este sistema que os filósofos da mente chamam de “Psicologia Popular” (*Folk Psychology*). Como o papel central nesse sistema é desempenhado pelo conteúdo, a psicologia popular é uma psicologia baseada em conteúdo.

Independente de outras funções que possa ter a atribuição de estados mentais de acordo com o sistema da psicologia popular, ela serve à explicação e previsão do comportamento para fins da coordenação de nossas atividades. É plausível, embora não aceito por todos, que a explicação relevante nesse caso seja causal. Isso quer dizer que os estados mentais mencionados na psicologia popular são concebidos, pelo menos por muitos filósofos, como antecedentes causais do comportamento (intencional). Ademais, o conteúdo é uma propriedade essencial dos estados mentais da psicologia popular. E estados mentais são individuados mediante o seu conteúdo. Então, o conteúdo mental deve ser causalmente relevante. É em virtude dos conteúdos envolvidos que o “silogismo prático” é uma explicação válida da

sua conclusão: X deseja que p seja o caso. X acredita que a realização de q é um meio eficaz para a realização de p. Portanto, na ausência de outras razões, X age no sentido de realizar q. De acordo com a interpretação do silogismo prático como uma explicação causal, as relações entre os conteúdos p e q geram causalmente o comportamento descrito na conclusão.

Conteúdos mentais são entidades abstratas determinadas por configurações concretas. Na terminologia da filosofia da mente, conteúdos mentais sobrevivem a estados físicos. A posição inicial—para muitos filósofos: a única posição plausível—considera que a base de superveniência dos conteúdos mentais é constituída exclusivamente pelos estados físicos intrínsecos ao organismo ao qual o estado mental e o conteúdo correspondente são atribuídos. O conteúdo dependeria, de acordo com essa posição, somente da configuração física interna do organismo. Os poderes causais do conteúdo seriam, assim, herdados dos poderes causais dos estados físicos internos. Em oposição a esse internalismo sobre o conteúdo mental, o externalismo amplia, por assim dizer, a base de superveniência: o conteúdo mental é determinado também por configurações físicas externas ao organismo.

O experimento de pensamento de Putnam, o chamado argumento da Terra Gêmea¹ (Putnam 1975), mostra que o con-

¹ O argumento consiste na concepção de um planeta semelhante à nossa Terra, a Terra Gêmea. A Terra e a Terra Gêmea têm características superficiais idênticas. A única diferença relevante entre os dois ambientes é que na Terra o termo “água” é utilizado para designar H₂O, ao passo que, na Terra Gêmea, o termo ortograficamente idêntico “água” designa XYZ. H₂O e XYZ são substâncias diferentes que partilham as mesmas características superficiais. Putnam pede que concebamos um habitante da Terra e seu sócia na Terra Gêmea, qualitativamente idêntico a sua contra-parte na Terra. A situação é concebida de tal forma que os sócias—que usam a forma “água” para fazer referência à “substância aquosa” em seus respectivos mundos—têm o mesmo conteúdo descritivo nas suas mentes: “líquido, incolor, inodoro, que forma rios e lagos etc.” A questão crucial levantada por Putnam é se os sócias, quando proferem sentenças contendo a forma “água,” estão falando da mesma coisa, isto é, se a forma “água” tem o mesmo significado para o habitante da Terra Gêmea e para o habitante da nossa Terra. Segundo Putnam, os sócias não estão falando da mesma coisa quando utilizam sentenças contendo a forma “água.” Habitantes da Terra estão falando de H₂O, ao passo que habitantes da Terra Gêmea estão falando de XYZ, independentemente das descrições associadas à forma “água” em suas mentes individuais.

teúdo dos termos proferidos por um falante competente é determinado, pelo menos parcialmente, por aspectos objetivos do meio ambiente onde o falante está situado. Isso vale, sobretudo, para os termos que designam espécies naturais. O internalismo semântico, contra o qual Putnam argumenta, é a posição que defende que, apesar do caráter público da proposição expressa por sentenças (sentido fregeano), a compreensão dessas entidades abstratas—proposições—é um ato psicológico que ocorre “na cabeça.” É nesse sentido que a tradição descritivista fregeana é considerada individualista por Putnam. A conclusão de Putnam a partir do argumento da Terra Gêmea é que o que fixa a referência dos termos em questão não é o conteúdo descritivo paradigmaticamente associado ao termos que o falante emprega, pois esse é o mesmo conteúdo para os dois falantes (um falante na Terra e um na Terra Gêmea), mas aspectos externos à vida psicológica individual do sujeito. O que fixa a referência da palavra “água”, em última instância, é a natureza microscópica objetiva do líquido incolor e inodoro que forma rios e lagos etc., via a divisão do trabalho linguístico entre especialistas e não-especialistas que identificam a natureza microscópica relevante como H₂O, num caso, e XYZ, no outro. Assim, pelo menos o conteúdo de sentenças contendo termos de espécies naturais seria amplo (não-individualista), uma vez que é determinado por configurações externas aos falantes individuais.

A consequência mais importante do experimento de Putnam, para os propósitos do presente artigo, é a violação da tese da superveniência local, ou seja, o conteúdo dos estados mentais não sobrevém aos estados intrínsecos do indivíduo. Os *doppelgänger*s são fisicamente idênticos, mas suas crenças são diferentes. O conteúdo é determinado, pelo menos parcialmente, por propriedades micro-estruturais do mundo onde a palavra “água” é proferida.

3 Sobre a noção de conteúdo estreito

Inicialmente, existem duas posições sobre a individuação dos conteúdos mentais. O conteúdo estreito é concebido como o conteúdo individuado exclusivamente por proprieda-

des intrínsecas ao sujeito. O conteúdo amplo é concebido como o conteúdo individuado também por propriedades relacionais. Assim, o conteúdo amplo seria relevante para a explicação do comportamento descrito intencionalmente em termos dos aspectos naturais e sociais dos agentes situados. É um fato que o comportamento é às vezes descrito nesses termos. O conteúdo estreito seria relevante para a caracterização da contribuição individual ao comportamento, concebida em abstração do contexto. Pode não ser óbvio que exista uma descrição intencional do comportamento que não leve em conta o contexto, isto é, que essa contribuição individual possa ser isolada. Os internalistas afirmam, porém, que esse nível de descrição é pressuposto nos vários experimentos de pensamento que motivaram a introdução do conteúdo amplo. Afinal de contas, os sócias na situação imaginada por Putnam agem da mesma maneira em um certo sentido. Em outro sentido, eles agem diferentemente. Para explicar o comportamento comum aos sócias, devemos atribuir-lhes conteúdos partilhados. O princípio relevante aqui diz que efeitos iguais são produzidos por causas iguais. Se assumirmos que o comportamento comum aos sócias é ainda intencional, as causas relevantes são estados mentais conteudísticos. E o conteúdo imprescindível para a explicação do comportamento é, nesse caso, estreito.

Portanto, a investigação sobre a natureza dos estados mentais está conectada à questão sobre a atribuição de conteúdo, bem como à questão sobre a eficácia causal dos conteúdos mentais e como estes são individuados. Além disso, explicar inferências racionais entre pensamentos (processos mentais) é um ponto crucial que qualquer teoria do conteúdo mental deve abordar.

Apesar de intuitiva num primeiro momento, devemos admitir que, à luz do argumento de Putnam, a noção de conteúdo estreito torna-se bastante controversa. Isto ocorre porque, ao definirmos conteúdo em termos de condições de verdade, apelamos a outra intuição, a saber: conteúdos definidos em termos de condições de verdade parecem ser, por definição, amplos, já que, para explicitar as condições de verdade em questão mobilizamos um vocabulário que contém termos que fazem referência ao mundo externo do indivíduo. Assim, torna-se menos evidente

de que modo a crença cujas condições de verdade são expressas por “A neve é branca” pode ser determinada exclusivamente por propriedades intrínsecas do sujeito, já que “neve” designa algo que não depende do que o sujeito pensa ou da descrição que ele associa em sua mente a esse termo, mas de aspectos do mundo. É neste sentido que os opositores da noção de conteúdo estreito afirmam que o conteúdo estreito não pode ser conteúdo, pois não admite definição em termos de condições de verdade. No entanto, veremos alguns dos argumentos mais importantes a favor da necessidade e viabilidade do conteúdo estreito.

3.1 Argumento Causal

Em linhas gerais, o argumento causal desenvolvido por Fodor (1987) gira em torno do problema da explicação causal do comportamento mediante o conteúdo de nossos estados mentais. O argumento causal é estruturado do seguinte modo: (i) estados mentais são introduzidos como fatores que explicam causalmente o comportamento. E é em virtude dos seus conteúdos que os estados mentais causam o que causam. Parece que nos comportamos de certa maneira por causa do que desejamos, do que acreditamos, do que esperamos etc. Esse é o caso do comportamento intencional. (ii) É plausível a tese segundo a qual os poderes causais de uma entidade devem ser propriedades internas da entidade em questão (tese da *causação local*). Os sócios imaginados por Putnam compartilham propriedades intrínsecas: eles são idênticos “molécula por molécula.” Eles devem, portanto, compartilhar também os poderes causais. De acordo com a tese da *causação local*, conteúdos individuados amplamente não são causalmente eficazes. (iii) As premissas levariam à conclusão: ou bem conteúdos são causalmente inúteis, ou bem uma noção de conteúdo individuado não-relacionalmente é necessária para explicar o comportamento intencional. Isto é, se a tese da *causação local* estiver correta, considerações sobre poderes causais e propriedades intrínsecas do indivíduo levam à rejeição do externalismo.

No que concerne à primeira premissa, existe um sentido relevante no qual os comportamentos dos sócios são idênticos e

aparentemente independentes da diferença do conteúdo representacional amplo de seus estados mentais. Assim, se pedimos um copo de água aos sócias, ambos agirão da mesma maneira, ou seja, realizarão a mesma ação. Sob a suposição de que essa ação comum é ainda intencional, nós precisamos de estados contedúísticos partilhados pelos sócias para a sua explicação. O conteúdo partilhado deve ser, obviamente, estreito. Parece que a distinção entre água e água gêmea que o argumento da Terra Gêmea supõe é causalmente irrelevante na explicação do comportamento comum dos sócias. Ao avaliar os poderes causais dos estados mentais e os poderes causais dos estados cerebrais dos sócias, nota-se que ambos possuem propriedades com os mesmos poderes causais e, por isso, são causalmente relevantes. As diferenças nas propriedades relacionais de estados mentais, ao contrário, são irrelevantes para os poderes causais. A força desse argumento depende, é claro, da suposição de que existe ainda um comportamento intencional comum aos sócias.

Uma possível objeção a esta premissa seria a de que os estados mentais dos sócias não têm os mesmos poderes causais, pois os comportamentos resultantes são diferentes. Quando pedimos a Oscar um copo de água, ele trará água (H₂O), ao passo que, quando pedimos a Oscar Gêmeo um copo de água, ele trará água-g (XYZ). As ações dos sócias são dirigidas a entidades diferentes. O conteúdo do pensamento dos sócias produz efeitos distintos, pois os objetos proposicionais de suas ações intencionais são diferentes (o objeto proposicional do estado mental de Oscar envolve água; o de Oscar gêmeo, água-g).

A resposta de Fodor (1987) a esta objeção é que poderes causais devem ser avaliados “transversalmente a contextos” (*across-contexts*). Em oposição a esta forma de avaliar, temos a avaliação “dentro de contextos” (*within contexts*). Fodor nota que devemos distinguir duas descrições intencionais dos comportamentos dos sócias. De acordo com uma descrição, os comportamentos, quando considerados como efeitos dos pensamentos dos sócias, são de fato diferentes, pois o conteúdo de seus pensamentos, isto é, de suas atitudes proposicionais são diferentes. Segundo a outra descrição, os comportamentos dos sócias são idênticos. Mas nesse caso, os poderes causais estão sendo ava-

liados dentro de contextos, o que é, como Fodor quer mostrar, a maneira inadequada de avaliar poderes causais. A identidade relevante dos comportamentos dos sócias aparece quando os poderes causais dos conteúdos são avaliados transversalmente.

O meu pensamento (na Terra) “eu quero tomar água” me leva a buscar água (H₂O). O pensamento do meu sócia (na Terra Gêmea) “eu quero tomar água” tem como resultado uma outra ação, a ação de buscar água-g (XYZ). As ações resultantes, isto é, os efeitos dos (conteúdos dos) pensamentos são diferentes—pelo menos quando as ações são descritas dessa forma, isto é, amplamente. Mas não se pode inferir *imediatamente* do fato de que os efeitos são diferentes que as causas são diferentes (supondo que se pode fazer uma distinção entre a causa e o contexto, o mesmo evento num outro contexto terá efeitos distintos). Tampouco pode-se inferir daí que os poderes causais dos pensamentos em questão são diferentes. Por certo, a manifestação do poder causal do pensamento “eu quero tomar água” é diferente nos dois contextos. Isto quer dizer que há, inicialmente, dois fatores aos quais poderia ser atribuída a diferença nos efeitos: os poderes causais, por um lado, e os contextos onde os poderes causais se manifestam, por outro. A solução de Fodor consiste na afirmação de que, apesar da diferença nos conteúdos amplos, os poderes causais do pensamento expresso por “eu quero tomar água” são os mesmos. É a diferença nos contextos de proferimento da sentença que leva a resultados diferentes. Isto leva Fodor a afirmar que o conteúdo amplo é uma função de pensamentos a extensões e o conteúdo estreito é uma função de pensamentos e contextos a extensões. Como os poderes causais entram na individuação dos conteúdos explanatoriamente relevantes, as propriedades que individualizam os conteúdos são as mesmas propriedades que conferem ao pensamento poderes causais. O argumento causal defende que o conteúdo causalmente relevante é estreito.

Quando a forma “água” ocorre no pensamento do terráqueo, ela se refere a H₂O e quando a mesma forma “água” ocorre no pensamento do sócia, ela se refere a XYZ. Mas essa diferença é irrelevante para a questão sobre a identidade de poderes causais, pois estas formas estão sendo empregadas em

contextos distintos. A avaliação transversal envolve colocar contrafactualmente os dois pensamentos no mesmo contexto:

(a) if his thoughts had occurred in my context, it would have had the effects that my thought did have; and (b) if my thought had occurred in his context, it would have had the effect that his thought did have. For our thoughts to have the same causal powers both of those counterfactuals have to be true. (Fodor, 1987, p. 35)

O teste da avaliação transversal consiste na avaliação dos efeitos que os pensamentos produziram se estivessem no mesmo contexto. A posição de Fodor é apenas a de que precisamos levar em consideração o contexto de instanciação dos poderes causais para avaliá-lo. Fodor mostra que a desconsideração do contexto na avaliação dos poderes causais leva a resultados absurdos:

This, surely, is the intuitively natural way to compare causal powers. Consider:

—“Cats raised in Manhattan unable to climb trees” top scientist says.

—Why, that’s rather disturbing. How do you explain it?

—There aren’t any trees in Manhattan for them to climb.

—Oh.

(Fodor, 1991, p. 8, n. 4)

A diferença no comportamento dos sócias reflete também o conflito entre dois princípios mobilizados na atribuição de estados mentais, a saber: o princípio da boa vontade interpretativa e o princípio da humanidade. De acordo com o princípio da boa vontade interpretativa, nós atribuímos estados mentais a outras mentes pressupondo que as crenças das outras mentes sejam majoritariamente tão verdadeiras e razoáveis quanto as nossas. Isso exige, *inter alia*, a consideração do ambiente do indivíduo e a atribuição dos estados mentais de acordo com o ambiente do indivíduo, mas à luz dos nossos próprios pensamentos, tomando como ponto de partida, portanto, o nosso ambiente. Se interpretamos o pensamento do sócia expresso por “A água é molhada” à luz do nosso próprio contexto, isto é, de acordo com o princípio da boa vontade interpretativa, temos de atribuir ao sócia da Terra Gêmea a crença de que a

água-g é molhada, pois qualquer outra atribuição faria desse pensamento um pensamento irracional. Esta atribuição divergente é requerida pelo princípio da boa vontade interpretativa. Não podemos atribuir ao sócia da Terra Gêmea o mesmo conteúdo que o nosso, já que nossos contextos são diferentes. Isto significa que os pensamentos dos sócias são distintos e que, portanto, seus comportamentos são também distintos.

O princípio da humanidade, por outro lado, enuncia que a atribuição de estados mentais é realizada quando nos colocamos na mesma posição do indivíduo que estamos interpretando. A pergunta crucial a se fazer, segundo este princípio é: o que nós pensaríamos se estivéssemos na mesma situação do sujeito que estamos interpretando? Isso seria equivalente à avaliação transversal de poderes causais, pois estamos interpretando o pensamento do sócia a partir do seu contexto, para o qual nos transportamos na imaginação. Isso é compatível, também, com a defesa do conteúdo estreito, pois como as considerações acima revelam, se os sócias estivessem no mesmo contexto, eles teriam os mesmos pensamentos (cf. Branddon-Mitchell e Jackson, 1996, p. 232).

A segunda premissa diz respeito à natureza local (McGinn, 1989) da relação de causação. Plausivelmente, os elementos que estão no nexus causal devem ser contíguos, em última instância. A relação de causação entre uma causa e um efeito distais é sempre mediada por relações causais proximais. Segundo a causação local, uma propriedade F de um evento c é causalmente relevante para a propriedade G do evento e se e somente se F for uma propriedade intrínseca de c. Como poderiam estados conteudísticos ter efeitos em virtude das relações extrínsecas que os constituiriam? Para os internalistas, essa pergunta já contém a sua resposta (negativa). Os externalistas, ao contrário, responderiam positivamente. O ônus da prova, neste caso, parece caber ao externalista, que deve demonstrar a falsidade da tese da causação local. Contudo, Fodor crê que é possível antecipar as dificuldades da posição externalista.

Fodor insiste que a individuação dos poderes causais para efeitos de teorização científica leva em conta somente as propriedades intrínsecas dos objetos. Conteúdos amplos *não*

dependem apenas de propriedades intrínsecas do organismo. Disso segue que o externalismo, aliado ao princípio da causalção local, implica a tese do epifenomenalismo dos estados mentais individuados amplamente. Para evitar o epifenomenalismo, ou bem abandonamos a tese externalista, ou bem abandonamos a ideia da individuação cientificamente adequada dos poderes causais. Se além de rejeitar a tese externalista, nós também aceitamos que não existem conteúdos estreitos, teremos de abandonar de vez a idéia de uma psicologia causal (científica) baseada em conteúdo mental (*content-based psychology*).

Deve ficar claro, neste ponto, o conflito entre conteúdo e causalidade sob a ótica do externalismo a respeito do conteúdo mental. Fodor afirma que, mesmo que se aceite a hipótese da individuação ampla dos conteúdos mentais, ela não serve aos propósitos da psicologia científica. Se assumirmos o externalismo, violamos o princípio de uma teoria científica, a saber: não postular entidades teóricas epifenomenais (McGinn, 1989). Diante desta incompatibilidade e implausibilidade natural de uma psicologia puramente sintática, o conteúdo estreito seria a alternativa plausível para dar conta da explicação causal do comportamento.

3.2 Argumento do acesso introspectivo

Uma assunção bastante comum na literatura da filosofia da mente diz que nós temos acesso direto ao conteúdo proposicional dos nossos estados mentais (a tese não é a de que nós temos acesso a todos os conteúdos dos nossos estados mentais, já que existem estados mentais não proposicionais). De acordo com esse modo de ver não precisamos, em condições normais, recorrer a propriedades extrínsecas do mundo para sabermos no que acreditamos ou o que desejamos. Essa capacidade de perceber o conteúdo dos nossos estados mentais sem recorrer aos aspectos externos é chamada por muitos filósofos de introspecção. Portanto, se nós tivermos de fato acesso introspectivo ao conteúdo dos nossos estados mentais, nós somos capazes de distinguir entre dois pensamentos com conteúdos diferentes. De acordo com a interpretação externalista do experimento da Terra Gêmea, a distinção entre os pensamentos de Terráqueos e das suas contra-partes não parece estar disponível a eles via

introspecção: a diferença no conteúdo é determinada relacionamente e evidentemente o agente não tem acesso introspectivo ao seu ambiente --as coisas com as quais ele está relacionado. Por isso, pelo menos *prima facie*, e aceitando a tese da introspecção, há uma incompatibilidade entre o externalismo e o conhecimento ordinário que nós temos dos nossos próprios estados mentais. Aparentemente, somente o conteúdo estreito dos nossos estados mentais—se existir conteúdo estreito—pode ser objeto da cognição direta introspectiva. Não temos acesso à micro-estrutura da substância aquosa do nosso meio ambiente via introspecção, mas somente através de recursos empíricos: a descoberta de que água é H₂O é uma descoberta empírica. Como diz McGinn: “World-dependence implies imperfect vision by the introspective eye” (MCGINN, 1989, p. 26).

Esse mesmo resultado pode ser alcançado com base em considerações contrafactuais sobre a mudança de ambiente entre a Terra e a Terra Gêmea (*switching cases*). Suponhamos que o terráqueo é transportado para a Terra Gêmea. Inicialmente, os pensamentos que ele expressa com a palavra “água” serão ainda sobre H₂O. Gradualmente, porém, à medida que o terráqueo interage mais e mais com XYZ e deixa de interagir com H₂O, seus pensamentos transformar-se-ão em pensamentos sobre XYZ. O conteúdo amplo dos pensamentos do terráqueo tornar-se-á, com o tempo, diferente do conteúdo amplo dos seus pensamentos antes de sua chegada à Terra Gêmea. A questão é se o terráqueo não perceberia essa mudança no conteúdo de seus pensamentos. É plausível supor que, do ponto de vista subjetivo, o agente não perceba nenhuma alteração. Parece, então, que o conteúdo a que nós temos acesso introspectivo não pode ser amplo—se nós tivermos de fato acesso introspectivo ao conteúdo dos nossos pensamentos. Este argumento sugere, portanto, que precisamos de uma noção de conteúdo estreito para capturar o tipo de conteúdo inalterado ao qual temos acesso introspectivo.

3.3 Argumento da racionalidade

Uma perspectiva que considera apenas a noção de conteúdo amplo não dá conta da informatividade de enunciados de identidade de termos co-extensionais, numa perspectiva se-

mântica. O núcleo deste argumento é o enigma proposto por Kripke (1979). Nele Kripke observa que as críticas feitas à concepção simplificada do significado de Mill também podem ser atribuídas às outras teorias do significado, como a teoria Frege-Russell e a teoria da referência direta do próprio Kripke.

Kripke vê pelo menos duas evidências a favor da falha na concepção simplificada da linguagem. Primeiramente, uma razão para que a primeira ocorrência do nome “Hesperus” na sentença “Hesperus é Hesperus” não possa ser substituído pelo nome co-extensional “Phosporus” é que a sentença resultante (“Hesperus é Phosporus”) expressa uma verdade a posteriori, ao passo que “Hesperus é Hesperus” é um caso de necessidade a priori. A concepção simplificada da linguagem não dá conta dessa diferença. Em segundo lugar, nomes próprios não podem ser substituídos *salva veritate* em contextos epistêmicos. Um falante competente pode acreditar que Hesperus é Hesperus, mas não que Hesperus é Phosphorus.

O problema para a teoria de Kripke aparece quando se considera não a substituição, em contextos intensionais, de um nome por uma descrição, mas a substituição de um nome por outro nome co-extensional. Outro clássico experimento de pensamento proposto por Kripke é o caso de Pierre. Pierre é um falante competente da língua francesa que sempre ouviu falar da famosa cidade que ele e os falantes a sua volta chamam de Londres. Pierre aprendeu através de descrições, sem ter saído da França, alguns fatos sobre Londres, e por isso está inclinado a dizer

(1) *Londres est jolie.*

Com base no proferimento sincero de Pierre, pode-se afirmar que:

(2) Pierre acredita que Londres é bonita.

Um dia Pierre se muda para uma área de Londres não muito atraente. Pierre aprende inglês, não pelo tradicional método de tradução, mas por imersão cultural, interagindo com seus vizinhos. Assim, Pierre não sabe que a cidade sobre a qual ele ouvia falar quando estava na França é a mesma cidade onde ele foi morar, que ele e os falantes a sua volta chamam de London. Pierre associa a Londres descrições diferentes, visto que

ele teve conhecimento de Londres via dois canais de informações distintos. Suas impressões pessoais o levam a adquirir a crença que ele expressa com a sentença

(3) *London is ugly.*

Pierre endossa ainda a crença expressa pela sentença (2) por não saber que a cidade que ele chama de “London” e a cidade que ele chama de “Londres” denotam a mesma cidade. De acordo com a teoria da referência direta de Kripke, os objetos das crenças de Pierre são proposições singulares sobre a cidade designada rigidamente pelos nomes próprios “Londres” e “London.” As proposições em questão não são sobre os nomes ou as descrições associadas a eles na mente de Pierre. Mas nesse caso, Pierre teria crenças contraditórias: que a mesma cidade é bonita e feia.

Para solucionar o enigma de Kripke, precisamos de uma teoria que assinala que as crenças, aparentemente contraditórias, que Pierre possui são diferentes devido à diferença em seus conteúdos. Se apenas o conteúdo amplo é mobilizado na atribuição das crenças expressas por cláusulas contendo os nomes “London” e “Londres,” Pierre teria duas crenças contraditórias, o que caracterizaria um caso de irracionalidade. Contudo, se as crenças de Pierre são descritas em termos de conteúdo estreito, seria possível atribuir a Pierre duas crenças distintas, pois as crenças expressas por cláusulas contendo os nomes “London” e “Londres” teriam conteúdos estreitos diferentes.

Assim, a noção de conteúdo estreito seria útil para a explicação de ambos fenômenos descritos aqui, a explicação causal do nosso comportamento e para salvar do veredito Pierre de irracionalidade. Embora os argumentos explicitados acima estejam a favor da noção de conteúdo estreito, a evidência mais forte contra tal noção é que ela viola a própria definição e conteúdo mental ou linguístico, a saber, que qualquer noção de conteúdo precisa ser definida em termos de condições de verdade, o que torna o conteúdo necessariamente externalista. Diante desta evidência, ou abandonamos completamente a noção de conteúdo estreito ou a acomodamos em um esquema formal que preserve o componente externalista do conteúdo em questão.

6. Conclusão

O presente artigo consistiu na exposição do debate entre o internalismo e o externalismo a respeito de conteúdos mentais. Os argumentos reproduzidos são fortes argumentos a favor da noção de conteúdo estreito. Evidentemente eles dependem de certas assunções que podem e até mesmo foram contestadas na literatura correspondente. Ainda assim, considerando a plausibilidade, pelo menos *prima facie*, dessas premissas e também a defesa enfática dessas premissas por filósofos relevantes, os argumentos são suficientemente fortes. Em alguns casos, eles operam *negativamente*, revelando os problemas que uma perspectiva externalista ainda teria de resolver. De fato, alguns filósofos externalistas aceitaram o desafio e elaboraram respostas interessantes aos argumentos internalistas expostos aqui. Ao invés da investigação crítica das contribuições dos externalistas para a resolução dos problemas levantados pelos argumentos contra a tese de que os únicos conteúdos relevantes são amplos, o presente trabalho ocupou-se, especificamente, de levantar os argumentos a favor da posição internalista, bem como de isolar algumas assunções mais relevantes desses argumentos. O objetivo era mostrar que, embora a posição vigente no debate atual acerca de conteúdos mentais tenda para o lado externalista, é importante não perder de vista as vantagens oferecidas pela posição internalista. No caso da causalção mental, o argumento mostra que uma noção de conteúdo estreito é indispensável para o tipo de explicação causal (local) exigida pela psicologia cognitiva baseada em conteúdo de estados mentais. A noção de conteúdo estreito também é útil na captura do tipo de conteúdo inalterado ao qual temos acesso introspectivo. Finalmente, a posição internalista oferece soluções diretas a *enigmas* da racionalidade, como o *enigma* de Kripke sobre as crenças aparentemente contraditórias de Pierre. Tendo em vista, os argumentos contra o externalismo, é esperado que a plausibilidade da noção de conteúdo estreito tenha sido estabelecida no intuito de desenvolver uma noção viável de conteúdo estreito que evite os problemas mencionados anteriormente, como o da infabilidade do conteúdo estreito e da possibilidade de ele poder não ser expressado por conceitos, uma vez que conteú-

dos mentais precisam ser compartilhados, é difícil de imaginar como conteúdos individuados exclusivamente por propriedades intrínsecas do sujeito poderiam ser compartilhados.

A noção viável de conteúdo estreito poderia ser desenvolvida de muitas maneiras.² O papel das teorias que Putnam e Burge desenvolveram é o de resgatar a contribuição do ambiente do sujeito na determinação dos estados mentais. O internalismo “tradicional” é uma teoria que desconsidera os aspectos do ambiente na individuação de estados mentais. Somente por isso, a contribuição do externalismo de Putnam e Burge para a filosofia é das mais importantes. Como simplesmente ignorar a configuração externa do organismo na especificação de seus conteúdos mentais? As considerações feitas no presente trabalho tiveram o objetivo de mostrar que há necessidade de integrar a dependência ambiental do conteúdo a uma teoria que reconhece um núcleo viável de conteúdo estreito. Uma teoria do conteúdo mental que reconheça exclusivamente sua dependência de fatores externos parece dissociá-lo das relações racionais entre pensamentos e do papel que o pensamento desempenha na determinação das nossas ações. A conclusão, mais uma vez, é que qualquer teoria do conteúdo precisa reconhecer uma dimensão interna do pensamento e que somente ela poderia refletir os aspectos racionais e cognitivos que conectam pensamento e ação.

Referência bibliográfica

BURGE, T. Individualism and the Mental. *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 4, 1979, pp. 73-121.

CHALMERS, D.J. The Components of Content. In: CHALMERS, D.J. (org.). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press, 2002. Citado de acordo com <<http://consc.net/papers/content.html>>.

FODOR, J. Individualism and Supervenience. *Psychosemantics*. Cambridge: MIT Press, 1987, pp. 27-53.

² Uma das soluções disponíveis na literatura seria a aplicação da semântica bidimensional ao problema do conteúdo mental. Ver Chalmers (2002) para a solução mencionada

- FODOR, J. A Modal Argument to Narrow Content. *Journal of Philosophy*, Vol. 88, No 1, 1991, pp. 5-26.
- JACKSON, F. Reference and Description Revisited. *Philosophical Perspectives*, Vol. 32, suplemento 12, *Language, Mind and Ontology*, 1998a, pp. 201-218.
- JACKSON, F. Narrow Content and Representation, or Twin Earth Revisited. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 77, No. 2, 2003, pp. 55-70.
- JACKSON, F. Representation and Narrow Belief. *Philosophical Issues*, Vol. 13, No 1, 2004a, pp. 99-112.
- KRIPKE, S. (1979). "A Puzzle about Belief." Em MARGALIT, A. (org.) (1979). *Meaning and Use*. D. Reidel.
- MCGINN, C. *Mental Content*. Oxford: Basil Blackwell Inc, 1989.
- PUTNAM, H. Meaning and Reference. *Journal of Philosophy*, Vol. 70, 1973, pp. 699-711.
- PUTNAM, H. The Meaning of 'Meaning'. Em Gunderson, K. (org.). *Language, mind and knowledge*, pp. 131-193. Minneapolis: University of Minnesota Press. Reimpresso em *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, Vol. 2, pp. 215-271. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Contra os limites da linguagem, a ética da imagem

Against the limits of language,
the ethics of the image

Peter Pelbart

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)
Orcid 0000-0003-1880-0113
pppelbart@gmail.com

Resumo: Como nos autistas com quem trabalhou por muitos anos, para Fernand Deligny a imagem se contrapõe à linguagem pois recusa aquilo que esta carrega: sentido, mensagem, finalidade, palavras de ordem. Na sua teorização sobre o estatuto da imagem, Deligny dá a essa recusa uma dimensão ética e política.

Palavras-chave: Deligny; Imagem; Linguagem; Autismo.

Abstract: As for the autistic people he worked with for many years, for Fernand Deligny, image is opposed to language because the former refuses what the latter carries: meaning, message, purpose, slogans. In his theory about the status of the image, Deligny gives this refusal an ethical and political dimension.

Keywords: Deligny, image, language, autism.

Frequentador de cinema desde a infância, hipnotizado pela clandestinidade da sala escura, Fernand Deligny sempre teve por esta arte um fascínio ambíguo. Pois não é propriamente o filme que o interessava, mas as imagens. Não a narratividade, o conteúdo, o sentido, a moral da história, para o dizermos brutalmente, mas aquilo que escapa ao domínio da linguagem ou à prevalência da história. Deligny se refere às imagens como gansos. Há aqueles, selvagens, que levantam vôo, seja frente a uma ameaça, seja na iminência do acasalamento, em todo caso em circunstâncias que têm a ver com a sobrevivência da espécie. Em contrapartida, há aqueles que, domesticados, apenas guardam dessa capacidade um tímido movimento de asas, sempre abortado. Não conseguem mais levantar vôo. Do mesmo modo as imagens: algumas levantam vôo, liberadas do que a linguagem nelas deposita, sejam mensagens ou conteúdos, e outras, domesticadas, civilizadas, por demais contaminadas pelos sentidos que carregam, pelos significados que veiculam, pelas mensagens de que são portadoras, pela linguagem com a qual estão associadas: estas mal esboçam um movimento próprio. Estão doentes, de tão incumbidas de transmitir o que quer que seja que não lhes pertence e que lhes é alheio (DELIGNY, 2007, p 1667). O que elas perdem, com isso, é justamente o “movimento” que está em sua origem. Eis o que importa, o movimento em sobressalto, o movimento sem finalidade que o autor chamava “agir” (contrariamente ao “fazer”, que visa um objetivo). Dessas imagens “livres” tem-se uma memória outra, primeva. “Somos assediados por um povo de imagens”, diz ele. Somos povoados por elas, mas elas não aparecem, por demais submersas pelas imagens domesticadas. Não é difícil domesticar um ganso, ou uma imagem. Apesar disso, gansos selvagens continuam levantando vôo e atravessando os céus em formação geométrica, em V. “As verdadeiras imagens, aquelas que não estão sobrecarregadas de representar o que quer que seja, têm, entre si, formas que só esperam as circunstâncias oportunas para desdobrarem-se como antes” (DELIGNY. 2007, p. 1671). Uma das questões do cinema é criar tais circunstâncias oportunas.

Mas seria preciso perguntar-se, antes disso: de onde viam tais imagens? Primeira hipótese a afastar: elas não vêm

da imaginação. Donde essa afirmação lapidar: as imagens não se imaginam. Claro, há as imagens imaginadas, inclusive pelo cineasta - estas são as domesticadas. Mas as imagens propriamente ditas não se imaginam, elas estão, são, existem, e não se vêem. Ou seja, não são feitas para serem vistas, não pressupõem uma alteridade, ou um sujeito, sequer o próprio sujeito que as carrega. As imagens “tout court”, como diz Deligny, existem sem o eu, sem o sujeito, sem intenção alguma, fora de toda linguagem. Se os humanos habitam a linguagem, e pensam através dela, e com o cortejo de sentidos, intenções, encadeamentos, finalidade que ela carrega, há certamente um outro modo de pensar, preservado entre os autistas, e que se dá *através de imagens*. Tais imagens não se referem a um Si, não compõem uma reflexão. No reino de tais imagens, há ninguém.

Eis pois uma imagem que não representa, não reproduz, não intenciona, não significa, não pertence a ninguém, e que só pode surgir no imprevisto, ou imprevistamente, mesmo que para tanto seja necessária uma longa e elaborada preparação cinematográfica. Tais imagens talvez apareçam apenas “no meio”, “por acaso”, assim como a grama entre as plantas ou nas margens das estradas, como um “resto”. São imagens que não pedem nada a ninguém. “A imagem existe e não quer dizer nada”!(DELIGNY, 2007, p.1690), ela está por toda parte e não se vê, porém persiste. Mas paradoxalmente, é também aquela que foge, e que escapa sobretudo ao que Deligny chama de “preneur d’images”, aquele que “toma” imagens, ou as “capta”, e que chamamos de cineasta. Mas como pode ser a imagem a alma do cinema, se justamente esta imagem “verdadeira” é aquela que foge, escapa, não comporta intenção, não faz história?

Daí a recusa em usar o verbo filmar. Costumamos designar certas ações a partir do instrumento que utilizamos (martelar, martelo), e não pelo resultado obtido (prego na parede). Por isso, quando elaboramos um livro, não dizemos livrar, porém escrever. Por que então designamos a operação cinematográfica pelo resultado em que ela desemboca, e não pelo processo de que depende? Talvez pudéssemos dizer “camerar”, ao invés de filmar, pois ao usarmos a câmera poderíamos fazê-lo sem neces-

sariamente visar um resultado, mais atentos ao processo do que à finalidade. Deligny gostaria de pensar a tomada de imagens de forma tal que elas não se submetessem a tal ou qual objetivo, projeto, história, finalidade. Portanto, reencontrar a imagem quase que à revelia da história do cinema que a curvou aos seus desígnios. Contra o filmar, o “camerar”. Dispensável dizer que no camerar se ejeta precisamente aquilo que está no centro do filmar: o diretor, ou seu projeto, sua intenção, a obra final, o sentido. No fundo, a imagem é justamente aquilo que costuma “fazer falta” em um filme, a imagem é o que falta a nós. Com isso, talvez Deligny sonhe com uma arte em que não se quisesse, não se desejasse, não se visasse nada... Captar algo sob o signo do *inquerer*... Embora esteja por toda parte, a imagem é como o átomo, não se vê... Se camerar sai em busca da imagem, não significa que se vá encontrá-la, encoberta que está há tanto tempo pelas imagens domesticadas, cultas, legitimadas, cuja função, aliás, consiste entre outras coisas em abolir as imagens “verdadeiras”. Não se trata, através do camerar, de reencontrar algum objeto perdido, porém um movimento persistente.

Deligny escreveu um livro, talvez na contramão de Heidegger, intitulado *Acheminement vers l’image* (o de Heidegger chamava-se em francês *Acheminement vers la parole*). Mas ele confessa que deveria chamar-se *Acheminement vers l’imager*. “Imagear” é o contrário de imaginar... Imaginar é antecipar as imagens. Imagear, em contrapartida, é como atrair os gansos selvagens, “imagens perdidas como o são todos esses infinitivos que escaparam à domesticação” (DELIGNY, 2007, p. 1731). Talvez, no fundo, e esta seria a hipótese radical de Deligny, a imagem seja “do reino animal” (DELIGNY, 2007, p. 1772), em outras palavras, provém da memória da espécie humana, e tem algo em comum com todas as demais espécies. Não se trata de fazer disso uma hipótese científica, “colossal”, como seria a freudiana, pois no fundo não importa se é verdadeiro ou falso, importa que isso ajude a desfazer certos hábitos do “imaginar” ou “captar imagens” no modo de filmar. “A imagem no sentido em que eu a entendo, a própria imagem, é autista. Quero dizer que ela não fala. Uma imagem não diz nada, e, como no caso das crianças autistas, eis uma razão a mais para que todos a

obriguem a dizer não sei o quê. A imagem aguenta firme.” A imagem aguenta firme, isto é, ela resiste a significar aquilo que desejam lhe impor. E nisso há algo da ética, termo nebuloso, diz Deligny, que ele nunca usou antes de ler Wittgenstein. A “ética é o impulso que nos leva a dar cabeçada contra os limites da linguagem. É exatamente o trabalho do tomador de imagens. Seu trabalho essencial é estar impregnado da ideia de que se trata de ultrapassar os limites da linguagem, e não ficar escravizado por não sei qual sistema simbólico. É preciso atravessá-lo. Isso é a ética.” (DELIGNY, 2007, p. 1675). Portanto, ir além ou aquém da linguagem, eis a aposta, eis o desafio, eis o impulso. Ou simplesmente reconhecer isto: “A imagem é a imagem, a linguagem é a linguagem. A imagem não se torna linguagem, e o inverso tampouco. (...) O agir não se torna fazer.” Fazemos uma sopa, lavamos louça, fazemos pão.. Um autista, ainda que participe a seu modo desses *afazeres*, “não faz nada. Ele age.” Agir (atividade sem objetivo) contra fazer (atividade com objetivo), imagem contra linguagem, inato contra civilizado, *inquerer* contra intenção, etologia contra fenomenologia. Se o estatuto dessas imagens ainda permanece turvo, é porque estamos por demais enredados numa infinidade de imagens (Deleuze as chamaria de clichês) que as recobrem. Talvez o que melhor o explicita é Deligny contando como os autistas por vezes ficam diante dos adultos como espectadores de cinema ou de televisão, assistindo a uma novela tediosa que não termina nunca. De repente, levantam e vão ver a água correndo. É quando seu olhar desperta, extasiado.

Chévrier tem razão. Para Deligny, a imagem não é algo que está lá, à nossa espera - bastaria entrar no cinema para encontrá-la. Ela pode ou não aparecer, pode revelar-se ou não ao longo de um filme. Ela não está na tela, mas “entre” o filme e o espectador... Ao mesmo tempo, num outro sentido ela sempre está aí, como traço permanente da espécie, infralinguística, memória de espécie. Talvez o instinto seja justamente o conjunto de imagens infraculturais que perpetuam a espécie. Em outras palavras: o cinema permanente da vida libera imagens que, embora permanentes como um fundo são descontínuas no seu aparecer. Onde aparecem elas? No gesto dissociado da fala, no mínimo

gesto que salta da rotina (donde o título do filme de Deligny: *Le moindre geste*). O inadvertido que irrompe é indissociável do costumeiro, da repetição. Eis como o define Chévrier:

Para Deligny, o autismo foi um tipo de prodígio da existência liberada da reversibilidade do olhar. Janmari (o garoto autista que ele adotou) foi a encarnação da verdadeira imagem. A verdadeira imagem, que aparece, que não representa nada nem ninguém, tampouco tem necessidade de ser vista. Ela não precisa ser lida, decifrada, interpretada. Ela tem uma presença física, material, ela existe, num lugar dado, mas não tem conteúdo a revelar (...) A verdadeira imagem está liberada da marca do olhar. Ela escapa ao olho. Ela não está mais na (reta) linha do olhar, pois ela participa do curso das coisas, líquido ou aéreo. Ela levanta vôo! A imagem não pode satisfazer o olhar (...) Mas à avidez de ver, ao olho voraz pode responder, num outro plano, o êxtase (o levantar vôo) da imagem.” (DELIGNY, 2007, p. 1779)

O refúgio de Deligny nas Cevenas terá sido uma tentativa de “destituir a fala”, lembra Chévrier, num eremitismo talvez compensado pela sua escrita incessante. Pode-se dizer que Deligny se deixou possuir por Janmari, assim como outros fizeram voto de silêncio. Tudo isso para contrapor-se à ideologia da época, aos discursos repletos de palavras de ordem, à mobilização militar que se esconde na linguagem, nas instituições que ela cria, no partidarismo finalista e voluntarista que os autistas põem em xeque. Deligny “sonha em liberar a *imagem* da previsão verbal. Ele sonha com uma imagem encarnada que seria o traço vivo de uma existência nua”, diz Chévrier. E com isso, ressoa remotamente talvez com a crítica contra o fetichismo da mercadoria, que faz da vida uma mercadoria intercambiável.

Chegados a esse ponto, é de perguntar-se a que ponto essa perspectiva, experiência, prática, na sua dimensão arcaica, pode dizer-nos algo, hoje, aqui, agora, sobre o estatuto da imagem em contextos singulares.

Tomemos os Yanomami, sobretudo através da prática do xamanismo tal como o descreve o antropólogo Bruce Albert, a partir de sua convivência com o xamã Davi Kopenawa. Em conversa ocorrida na aldeia Watoriki entre Laymert Garcia dos Santos, Bruce Albert e David Lapoujade, Stella Senra relata:

As informações sobre o xamanismo Yanomami, oferecidas por Bruce Albert, chamam a atenção para o fato de que a particularidade desse povo, dentre os grupos indígenas da Amazônia, diz respeito, entre outros fatores, justamente à imagem. Enquanto aqueles (outros povos) têm uma produção plástica de objetos, máscaras (...), os Yanomami têm pouca produção dessa ordem, distinguindo-se por uma prática xamânica fundada na imagem -, mas numa imagem peculiar, que não depende de um suporte.” Bruce Albert trata de precisar o sentido de *Urupë*, imagem vital: Tais imagens “são o corpo imediatamente. Mais propriamente, elas são coisa e passagem no corpo. (SENRA, 2011, p. 55)

O antropólogo, ao recusar a categoria do simbólico que sobredeterminaria o que é um estado do corpo, diz, a respeito do ritual xamânico:

o que escapa são esses momentos dos devires animais, são puramente onomatopeicos, movimentos corporais. Portanto, é um pouco a sobra da tentativa de domesticação pelo simbólico de todo esse magma induzido no cérebro, o que escapa a esse controle, que se torna, de tempos em tempos, um pouco paroxístico, que sai do simbólico e é puramente intensivo (...) O único momento em que elas (as imagens) existem é quando tomam corpo, tomam os corpos (...) tomada de corpo, na qual o simbólico sai de cena, e não fica senão o onomatopeico, o efeito corporal (...) O momento da tomada de corpo é fora da linguagem, além ou aquém da linguagem, não sei, mas é justamente o momento em que se vê o que não se vê (SENRA, 2011, p. 75).

Estamos às bordas de um Deligny, ainda que o contexto e até mesmo a problemática sejam inteiramente outras. Para completar, poderíamos utilizar as palavras de Viveiros de Castro na sua bela e complexa definição de espírito:

Um espírito, na Amazônia indígena, é menos assim uma coisa que uma imagem, menos uma espécie que uma experiência, menos um termo que uma relação, menos um objeto que um *evento*, menos uma figura representativa transcendente que um signo do fundo universal imanente – o fundo que vem à tona no xamanismo, no sonho e na alucinação, quando o humano e o não-humano, o visível e o invisível trocam de lugar (...) os conceitos amazônicos que traduzimos por “espírito” não designam, a rigor, entidades taxonômicas, e sim nomes de relações, experiências, movimentos e eventos, etc. (VIVEIROS DE CASTRO, 2020).

Como negar que estamos num domínio em que nossas categorias fazem água? Em que a própria ideia de ima-

gem se vê “vivificada”, referida a um plano vital, intensivo, no limite do corpóreo?

Laymert Garcia dos Santos, por sua vez, assim relata um episódio vivido com os xamãs, na preparação de sua Ópera transcultural “Amazônia”:

Foram cinco dias muito intensos, com longas conversas com os pajés, captura de imagens e de sons dos rituais e da floresta, e sessões diárias de xamanismo, que duravam seis-oito horas ou mais. Certo dia, quando estávamos em pleno *workshop*, experienciamos um momento incrível no qual tivemos um *insight* que nos fez vislumbrar a complexidade da produção de imagens e de sons do xamanismo yanomami, de certo modo o “dispositivo tecnológico” singular e especialíssimo que essa cultura desenvolveu para acessar as potências da dimensão virtual da realidade.

Como de hábito, os xamãs faziam seu ritual, inalando *yãkohana*, cantando, dançando, falando... Subitamente, Levi Hewakalaxima (o pajé de voz e presença poderosas, cuja performance impressionara a todos na apresentação em Munique, em maio de 2008), dirigiu-se ao antropólogo Bruce Albert, apontou para nós, pôs a mão no próprio peito e disse, em yanomami: “Diga a eles que estou baixando em meu peito a imagem do canto-palavras do pássaro *oropendola*.” E de imediato “sintonizou” novamente o ritual, voltando a cantar e a dançar.

Fiquei assombrado. Pois pareceu-me que, durante essa espécie de *download* de um arquivo audiovisual, o corpo de Levi funcionava ao mesmo tempo como *hardware* e como *software* processando um programa que estava sendo rodado pela mente do xamã como som-canto do *xapiripë* tornando-se uma imagem que será “lida” como uma espécie de partitura pelo intérprete. De acordo com as palavras de Bruce Albert, “os sons-cantos do *xapiripë* vêm primeiro: as imagens mentais induzidas pela *yãkohana* tomam forma a partir de alucinações sonoras; o que significa um devir imagem do som. (GARCIA DOS SANTOS, 2013, p. 57).

Para completar esse circuito paralelo, evoquemos ainda a poesia de Lautréamont tal como lida por Laymert Garcia dos Santos. Segundo ele, o foco do poeta era menos a natureza da poesia do que sua fonte. De onde provêm as imagens (nesse caso, imagens poéticas)? E a resposta do autor é categórica: do corpo, da energia biopsíquica, da afecção, do movimento, em suma, do élan vital, para se expressar como Bergson. Deleuze daria a esse plano o nome de campo transcendental assubjeti-

vo. É dali que jorram as imagens e as metamorfoses. Eis o que diz Laymert:

O poeta vai se tornando um selvagem. A procura da gênese da imagem evocada nas palavras transforma-se numa caçada frenética. (...) A visão de que a imagem não se origina na lei provoca então uma primeira metamorfose: na estrofe seguinte, Lautréamont-Maldoror sente-se um cadáver, é um homem-planta; mas a metamorfose *post-mortem* é limitada, e o processo precisa continuar. Lautréamont-Maldoror se posta diante do espelho, interroga a imagem nele refletida e vê que ela foi escalpelada: não passa de um fantasma, da fraca condensação de uma névoa. Como então se reconhecer na imagem? Melhor é quebrar o espelho ou atravessá-lo – pois, se o reflexo é ilusão de identidade, ainda não será aqui que se encontrará a origem da imagem das palavras.” (GARCIA DOS SANTOS, 2019, p. 24)

Quão vizinhos estamos do tema caro a Deligny: como apagar a tinta preta que garante o reflexo especular? Não é o que ocorreria entre os autistas? E se agregamos ainda essa frase de Laymert: “Através de uma audaciosa comparação de sua literatura com o vôo dos bandos de estorninhos, o poeta enuncia que ambos obedecem à voz do instinto.” (GARCIA DOS SANTOS, 2019, p. 25). Como os gansos de Deligny. Sim, trata-se aqui da imagem poética, portanto de linguagem, da relação entre energia e linguagem, conforme o precisa Laymert. Se uma coisa é a linguagem, outra a imagem, segundo Deligny, como ficamos? Deligny ele mesmo faz pontes, mas esburacadas: a vacância de linguagem e a escrita de Beckett...

Já podemos retornar, para finalizar, à questão do cinema. Deligny cita Malraux: “O modo de ligar o homem ao mundo por um outro meio que não a linguagem”. Eis precisamente o que é o cinema para Deligny. Perguntamo-nos se não é similar ao que diz Deleuze em seus livros sobre cinema, quando lembra que rompeu-se o elo entre o homem e o mundo. Não acreditamos mais no mundo: não na sua existência, mas em suas possibilidades. Trata-se de voltar a acreditar no mundo, isto é, em suas possibilidades. Seria a função do cinema. Ora, quando Deligny fala de um “povo de imagens” que habita como que o fundo da espécie humana, e que caberia como que “liberar”, não se trata de um verbo gratuito. Pois para ele, a imagem e a revolução são o mesmo. Não cabe “querer-fazê”-la,

mas praticar a escapada.. Eisenstein ou Stalin “queriam fazer”, queriam construir a Catedral da Revolução.. Mas Deligny fala de uma urgência outra, a do escape. Maneira de dizer que a imagem ou a revolução não são fruto da vontade consciente, da deliberação: “a imagem assim como a revolução não se fazem: elas *acontecem a partir de circunstâncias completamente independentes da vontade e da ação.*” (DELIGNY, 2007, p. 1737) Para que tal involuntário advenha, para sustentar o *inquerer*, é preciso proceder por muitos desvios, pois cabe driblar o dado, para inadvertidamente topar com. Ou seja, há toda uma malícia do aproximar-se de, todo um respeito a sustentar a espera, toda uma arte de voltar, de perder-se, de perder o Si – na contramão do olhar policalesco ou partidarista que vai direto ao ponto, que delata o crime ou decide o trajeto. Apenas nessa perda pode-se encontrar esse elemento de onde a imagem pode ser colhida¹, que no entanto é já movimento, *kinema* em grego.

Referências

DELIGNY, Fernand. *Oeuvres*. Paris : Ed. Arachnéen, 2007.

SENRA, Stella. Conversações em Watoriki: Das passagens de imagem às imagens de passagens: captando o audiovisual do xamanismo. *Cadernos de Subjetividade*, ano 8, n. 13, out. 2011, pp. 55-77.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A floresta de cristal e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: n-1 edições, 2020 (no prelo).

GARCIA DOS SANTOS, Laymert. *Amazonia transcultural, xamanismo e tecnociência na ópera*. São Paulo: n-1 edições, 2013.

GARCIA DOS SANTOS, Laymert. *Às voltas com Lautréamont*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

¹ Idem, p. 1739. Inspiro-me aqui do texto de Sandra Alvarez de Toledo, editora da obra do autor.

Complacência, irresolução, fraternidade: Experiências comuns da utopia estética

Complacency, irresolution, fraternity:
Common experiences of aesthetic utopia

Eduardo Pellejero

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
Orcid 0000-0001-9203-6147
edupellejero@gmail.com

Resumo: Desnudando as formas que ganham o espaço e o tempo quando o real devém imagem, e o modo singular que adota o nosso pensamento quando se abre ao que as imagens dão a pensar, a fenomenologia da experiência estética da conta, não apenas das relações que estabelecem as nossas faculdades quando contemplamos sem objeto nem fim o que se oferece à nossa sensibilidade, mas também de uma utopia que abre os modos em que vemos, pensamos e fazemos o mundo a um futuro sem determinação. Utópicas pareceram ser, de fato, as coordenadas que a definem: a suspensão de qualquer interesse que vá além das dimensões aspetuais dos objetos da experiência, a momentânea colocação entre parêntese de qualquer saber prévio que possa facilitar a sua apreensão, a irresolução da atividade teleológica que governa os nossos impulsos cognitivos. O presente artigo pretende demonstrar que essas determinações transcendentais são, em todo o caso, algo mais do que uma ideia abstrata ou um ideal teórico, e que as nossas práticas contemplativas e criativas encontram-se sempre, em maior ou menor medida, perpassadas por elas, pertencendo manifestamente à ordem do comum.

Palavras-chave: Experiência estética; Experiência comum; Utopia; Comunidade.

Abstract: Revealing the forms that time and space adopt when the real becomes image, and the singular way in which our intellect operates when confronted with all that images give to think, the phenomenology of aesthetic experience describes, not only the relationships between our faculties when we contemplate - without object - what is given to our senses, but also an utopia that opens our ways of seeing, thinking and doing the world to an undetermined future. Utopian seem to be, in fact, the coordinates that define it: the suspension of any interest beyond the sensible dimensions of the objects of experience, the momentary parentheses of any previous knowledge that could help in its apprehension, the irresolution of the teleological activity that rules our cognitive impulses. This paper aims to demonstrate that those transcendental determinations are more than an abstract idea, and that our creative and contemplative practices are always ran through by them, belonging to the order of common experience.

Keywords: Aesthetic experience; Common experience; Utopia; Community.

E depois fui tentando por
um mistério cujas formas
não jogam papel algum.

Paul Eluard

Com total indiferença aos dilemas metafísicos nos que a filosofia tende a colocá-lo, o sensível nos ensina, sem rodeios, tudo o que tem para nos ensinar. Que constitua o semblante do mundo ou se sobreponha ao mundo como um véu é algo que não depende do sensível, mas do modo em que dirigimos a nossa atenção - sobre o sensível e o mundo. Isso não significa que se encontre ao nosso alcance desvendar os mistérios que o sensível carrega consigo, mas significa, sim, que é apenas da nossa responsabilidade que o sensível não se converta em ídolo ou simulacro, isto é, em instância de mistificação (assim como que o nosso pensamento não degenera em delírio paranóico, assimilando o sensível a excrescência do ideal e o mundo a mero correlato das nossas fantasias).

Em última instância, para se manifestar em toda a sua pureza - enquanto entrelaçamento indeterminado do sensorial e do sentido - o sensível pressupõe uma série de disposições, operações e entendimentos anteriores a qualquer *logos*, que não se resolve na ação (Dufrenne, p. 1983, p. 20, 36). Seguramente a psicologia e as ciências sociais, a história e as neurociências, aportaram e continuam a aportar valiosas hipóteses sobre esse compromisso ontológico segundo o qual a resignificação da experiência aparece diretamente ligada à articulação do mundo. Mas é sem dúvidas enquanto objeto da investigação que gira em torno da experiência estética que a reflexão sobre o sensível e a sua apreensão abre o horizonte mais auspicioso para o pensamento.

Desnudando as formas que ganham o espaço e o tempo quando o real devém imagem, e o modo singular que adota o nosso pensamento quando se abre ao que as imagens dão a pensar, a fenomenologia da experiência estética se perfila inesperadamente como ciência primeira, menos caracterizando o princípio anárquico que rege a nossa relação com o dado como disposição originária, que identificando na sua singularidade a nossa específica situação epocal. Se o modo em que, faz pelo menos duzentos anos, vemos, pensamos e fazemos o mundo, excede o alcance e os limites da nossa práxis histórica, abrindo-se a visões utópicas, se deve em grande medida à potência que atualiza - cada vez que tem lugar - a experiência estética.

Utópicas pareceram ser, de fato, as coordenadas que a definem: a suspensão de qualquer interesse que vá além das dimensões aspetuais dos objetos da experiência, a momentânea colocação entre parêntese de qualquer saber prévio que possa facilitar a sua apreensão, a irresolução da atividade teleológica que governa os nosso impulsos cognitivos. Porém, estou convencido de que é possível demonstrar que essas determinações transcendentais são algo mais do que uma ideia abstrata ou um ideal teórico. Ao fim e ao cabo, as nossas práticas contemplativas e criativas encontram-se sempre, em maior ou menor medida, perpassadas por elas. Não confundindo-se com a nossa experiência ordinária, a experiência estética é, manifestamente, da ordem do comum.

* * *

O que se nos dá sem pedir não pode obter-se de nenhuma outra forma. Nas permeáveis fronteiras da nossa subjetividade, a sensibilidade, que sentimos como o mais próprio, é no fundo afeição do mais alheio. Inclusive quando podemos fechar os olhos ou desviar a vista, são as imagens que se dirigem a nós e não nós os que nos dirigimos a elas. A espontaneidade que pressupõe dirigir a atenção ou conduzir a experiência pode nos levar a perder de vista que o compromisso ontológico que se manifesta na experiência estética não depende apenas da nossa vontade.

Mas isso não significa que ver, ouvir ou sentir sejam puras formas da passividade. Qualquer doação exige de nós uma atitude especial para ser apreendida sem redução. Apesar de que, mesmo distraídos ou preocupados por outras coisas, sempre somos afetados em alguma medida pelo que - involuntariamente - nos alcança ou nos rodeia, e em certo sentido a experiência seja sempre tão intensa como pode sê-lo, é necessária certa disposição da nossa parte quando queremos conduzir a experiência até o final.

Em virtude da nossa relação com a música temos vasta experiência disso. Quando éramos adolescentes - estou falando de uma experiência comum - não é raro que a descoberta de um novo disco nos colocasse num estado de ânimo especial. Fechávamos-nos no nosso quarto, colocávamos o disco, levantávamos o volume e nos deitávamos na cama, com os olhos fechados ou semicerrados, atentos até aos menores detalhes - éramos *todos ouvidos*. Voltávamos a escutá-lo a seguir, uma segunda vez, por exemplo acompanhando as letras reproduzidas no interior da capa do disco, deixando que as imagens suscitadas pela música e pela poesia operassem a sua mágica - a nossa imaginação voava. Por fim, já incorporados, selecionávamos as faixas com as que nos relacionáramos melhor e as ouvíamos com atenção redobrada - a nossa compreensão era posta à prova. Mais tarde, seguramente, procederíamos a partilhar essa experiência singular, em sessões com amigos nas que o disco, ou parte do disco, seria proposto como objeto de assentimento universal. Kant, que não gostava da música, teria gostado disso - é que

a música também comunga desse *mistério cujas formas não jogam papel algum*, que a reflexão sobre a experiência estética associou quase sempre ao domínio do visível.

É certo que a experiência estética não possui formas privilegiadas, e que uma música também pode tocar-nos enquanto observamos a cidade da janela de um ônibus, estabelecendo relações com o que vemos que podem vir a enriquecer a experiência como um todo e que são improváveis no recolhimento de um quarto¹. Mas gostaria de notar que, de fato, essa disposição especial que se encontra no coração da experiência estética não nos é estranha, mesmo quando nem sempre estejamos dispostos a entregar-nos a ela - ou não confiemos em que essa abertura opera cada vez que algo nos toca, nos move ou nos põe a pensar.

Inclusive quando nem todas nem a maior parte das vezes consigamos nos concentrar no que estamos a ver, ouvir ou sentir - seja porque nos encontremos distraídos, como quando um espectador comum não consegue deixar de lado os problemas do dia, seja porque nos encontremos concentrados em algo que se sobrepõe ao espetáculo, como quando um crítico se abstrai articulando os argumentos que sustentarão o seu juízo -, sabemos que ao nos expormos sem salvaguardas ao sensível, sem imagens de um objetivo ou um fim a alcançar, somos tomados por uma espécie de inspiração, semelhante à que embarga o artista no momento da criação (Dufrenne, 1982, p. 26).

¹ “A nossa percepção do objeto estético, por outra parte, sempre se dá em tensão com uma série de percepções marginais que não deixam de lembrar-nos, por exemplo, que estamos no teatro, que as personagens são interpretadas por atores e que nós assumimos o papel de espectadores (...). Nesta tensão, o objeto estético é um ‘irreal que não é completamente irreal’ (...) o que acontece no palco nos convida a neutralizar o que acontece na sala, e vice-versa; e, no palco, a história que é narrada nos convida a neutralizar os atores, e vice-versa” (Dufrenne, 1982, p. 49-50).

Para sermos absorvidos desse modo pela experiência estética é necessária certa *complacência* (Stolnitz, p. 50)², isto é, certa disposição para sermos afetados pelo que de único e singular está em jogo na experiência - uma exposição total ao que possa vir a oferecer à nossa percepção, deixando de lado qualquer reserva em relação aos modos em que possa chegar a ofender a nossa sensibilidade, subverter os nossos valores ou contrariar a nossa razão. A singularidade da experiência estética, a sua contingência, exige de nós essa rara disposição. *É, mas poderia não ser*, pelo que seríamos idiotas se negligenciássemos a manifestação do elusivo objeto que nos propõe, sobrepondo receios, ideias ou opiniões. Não era de outra coisa que falava Kant (1993, §2-5) ao abordar o desinteresse em relação à existência do objeto que define um juízo de gosto. Desinteresse não é indiferença nem neutralidade, mas apenas “suspensão dos interesses do corpo (apetite sensorial ou hedonístico), do entendimento (interesse cognitivo) e da razão (zelo ético pelo bem)” (Rosenfield, p. 2006, p. 14)³.

Retomemos o caso da música. Existe em português uma expressão muito especial: *espetar as orelhas*. Se trata de uma expressão especial porque, mesmo podendo abrir os olhos, e inclusive dirigir a vista para ver algo, não nos é possível espetar as orelhas (como, por outra parte, fazem alguns animais). *Espetar as orelhas*, no sentido de *prestar ouvidos*, é algo que para nós em verdade põe em jogo todas as nossas faculdades. Nos acomodamos na cadeira de uma sala de concertos e, enquanto se apagam as luzes, tentamos deixar de lado as nossas preocupações e os nossos conflitos, as nossas obsessões e as nossas crenças, a nossa idiosincrasia e o nosso saber (coisas, todas, que eventualmente

² “Por vezes, objetamos a um amigo que parece rejeitar imediatamente obras de arte de que gostamos: «Nem sequer lhe deste uma oportunidade.» Ser «complacente», no que à experiência estética diz respeito, significa dar ao objeto a «oportunidade» de mostrar que pode ser interessante percebê-lo.” (Stolnitz, 2007, p. 52)

³ “Este procedimento nem sempre é fácil, porque todos temos valores e preconceitos profundamente enraizados, que podem ser éticos ou religiosos, ou envolver alguma parcialidade contra o artista ou, até, o seu país de origem. (...) Este problema coloca-se com especial acuidade no caso das obras de arte contemporâneas, que podem tratar de controvérsias e pôr em causa lealdades em que estamos profundamente empenhados.” (Stolnitz, 2007, p. 51)

serão convocadas pela própria experiência no processo de ser elaborada); então respiramos profundamente e é como se fossemos capazes de estender e dirigir (por exemplo, num ângulo capaz de abarcar o arco do cenário) os nossos pavilhões auditivos, como um animal - é que não queremos perdern ada. O que acontece, em realidade, é que abrimos as portas da percepção, soltamos as rédeas da nossa imaginação e desfazemos qualquer relação de subordinação delas à razão ou ao entendimento.

Em tais condições não é de assombrar que muitas vezes baste uma nota para nos arrepiar.

* * *

Nem todas as experiências que conduzimos no sensível têm a forma da experiência estética. Na nossa experiência ordinária, por exemplo, as coisas tendem a resolver-se numa mera reação condicionada, como quando nos satisfazemos com um sabor familiar ou, pelo contrário, nos repugna um gosto inesperado. Então o sentido da experiência não passa dos sentidos. Também é comum na experiência ordinária que passemos completamente por alto a solicitação do sensível, que não nos deixemos afetar, limitando-nos a colocar etiquetas no apenas percebido, como quando nos dirigimos a alguém próximo sem nos determos no seu rosto, na sua expressão ou no seu tom - no fim das contas, se trata de pessoas *conhecidas*: do nosso pai, da nossa companheira, dos nossos filhos. Então o sentido sobrepõe-se ao sensível, ao ponto de que devíamos nos perguntar se se trata ainda de uma experiência. Em âmbitos mais específicos, como nos laboratórios científicos, a experiência é conduzida seguindo diversos protocolos, que não descuidam nenhuma das dimensões do sentido, mas que comportam uma delimitação da experiência segundo uma série de parâmetros preestabelecidos. Então, mesmo quando possa dar-se o caso de uma descoberta, isto é, da proposição de um conceito para dar conta do sentido de uma dimensão impensada do sensível, o certo é que existe sempre um horizonte de expectativa determinado e que o impulso teleológico implícito na experiência procura por todos os meios a sua resolução na hipótese, na função ou no conceito.

Por sua parte, a experiência estética supõe um equilíbrio entre os nossos impulsos intelectuais e sensíveis (para utilizar um vocabulário próprio de Schiller)⁴, uma interrupção das relações de subordinação que habitualmente travam as nossas faculdades (relações diversas em contextos diversos). Aceder a esse estado implica uma disposição a sermos afetados sem mediações pela incandescente pluralidade do sensível, reconsiderando o conhecido e o familiar sob configurações inusitadas que não revelam o seu sentido à primeira vista, mas insinuam uma multiplicidade de sentidos possíveis.⁵ Então a matéria sensível parece atravessada de intenções difusas, de configurações sugestivas, de formas insinuantes - ao mesmo tempo que as figuras que sugere a nossa imaginação, os conceitos que propõe o nosso entendimento e as ideias com as que especula a nossa razão vêm-se transbordadas pela plasticidade volúvel do sensorial. E dessa tensão, na que umas faculdades atizam as outras, intensificando mutuamente o seu movimento - o intelecto sugerindo certa conformidade a fins, a sensibilidade arruinando qualquer possibilidade de determinação de um fim particular -, somos capazes de extrair um suplemento energético muito especial, que realimenta a própria experiência e a faz crescer em intensidade⁶.

Isso quer dizer que na experiência estética a matéria da percepção, disposta sem supor nenhum horizonte prévio de sentido, se nos oferece *como se* respondesse a uma intencionalidade balbuciante, pondo em jogo todas as nossas faculda-

⁴ O estado neutro próprio da experiência estética, em todo o caso, não implica para Rancière que a experiência estética seja um acordo amistoso; pelo contrário, manifesta uma tensão de contrários (que o juízo sobre o belo não resolve): “O sujeito não desfruta serenamente da forma. É presa de uma guerra interna na qual uma autonomia se realiza em detrimento de outra, da autonomia formal do entendimento e da vontade” (Rancière, 2010, p. 98).

⁵ A arte frequentemente nos coloca nesse estado, obrigando-nos a nos render a uma experiência sem regra predefinida. Mas, eventualmente, estados alterados de consciência, como um grande cansaço, a ebriedade, a exaltação romântica, etc., podem operar em nós, de forma involuntária, a necessária desorganização das nossas faculdades para que a experiência estética seja possível.

⁶ Kant associava esse suplemento ao prazer da auto-afetação; Sartre, à alegria que produz o sentimento da nossa liberdade.

des (isto é, dando muito que pensar), ao mesmo tempo que as tentativas do nosso intelecto por descortinar esse sentido são sucessivamente frustradas por novas dimensões ou novos fragmentos revelado na sensibilidade (isto é, convidando-nos a recomeçar uma e outra vez). Por um lado, a contingência do que se dá ou aparece na sensibilidade inibe qualquer propósito de resolução intelectual. Por outro, a ausência de um propósito prático, teórico ou moral, nesse singular exercício das nossas faculdades, aguça a nossa sensibilidade.

À doação corresponde uma busca, só que enquanto a doação é perfeitamente contingente a busca carece de propósito determinado. Jogo sem objeto e ao mesmo tempo ideal, pelo menos enquanto dura.⁷ Uma vez quebrada a tensão, de resto, o jogo que supõe a experiência estética dá lugar a outros jogos: o jogo da apreciação, o jogo da interpretação, o jogo da crítica, etc. - jogos que assombram constantemente o jogo da experiência estética, mas não se confundem com ele.⁸

Depois de um longo dia de trabalho, me deito sobre a grama num jardim público e elevo a vista ao firmamento. Não penso em nada, apenas contemplo as nuvens, tingidas primeiro

⁷ A experiência estética comporta um *estado neutro*, uma *situação de exceção* (Rancière, 2010, p. 92), que implica a dupla suspensão: 1) do poder cognitivo do entendimento que determina os dados sensíveis, e 2) do poder da sensibilidade que impõe os seus objetos ao desejo. “A *livre aparência* permanece inacessível, indisponível, para o saber, os desejos e fins do sujeito” (Rancière, 2010, p. 100), mas ao mesmo tempo essa dupla suspensão dá lugar a um *jogo livre* que, na relação singular que estabelece com uma *aparência livre*, “promete um desconhecido estado de igualdade” (Rancière, 2011, p. 6), entre as nossas faculdades, entre o sensível e o inteligível, entre o passivo e o ativo, revogando portanto a oposição entre uma inteligência que ordena e uma inteligência que acata ou obedece (e Rancière não se refere apenas à insubordinação da inteligência do espectador às intenções do artista).

⁸ Enquanto o que se ofereça na sensibilidade prolongue a atividade da nossa imaginação, sugere Kant, o resultado é o prazer - uma vivificação das nossas faculdades de conhecimento. Caso o que se ofereça na sensibilidade exceda a nossa imaginação (ou a deixe impassível), o resultado será o desprazer. Quando nos demoramos na contemplação estética de um objeto, é “porque esta contemplação se fortalece e reproduz a si mesma”: “Sem conteúdo específico (isto é, nada de ordem intelectual, moral ou sensorial constitui o prazer estético puro), o prazer sem fim determinado não tem nenhuma outra finalidade a não ser a de manter esse estado.” (Rosenfield, 2006, p. 15).

de rosa pálido, em seguida ardendo no vermelho do ocaso, por fim se confundindo no azul cada vez mais escuro do céu. Sucessivamente, sem solução de continuidade, da mutante matéria das nuvens surgem figuras improváveis: um dragão, o rosto de uma criança chorando, as colunas de um templo grego. É um espectáculo digno de se ver. Mas isso só acontece por uma série de razões que já mencionamos.

Em primeiro lugar, porque na minha mente não existe qualquer interesse particular em relação à existência das nuvens, como poderia ser o caso de um agricultor que sonda o horizonte com ansiedade na espera da chuva que poderia salvar a sua colheita; as nuvens se dão para mim apenas em imagem.

Em segundo lugar, porque não interponho entre as figuras que as nuvens sugerem no céu e o arrebatado da minha imaginação nenhum tipo de categorias, como seria o caso de um meteorologista que procurasse responder à preocupação do agricultor: estrato-cúmulos (a seca continuará), cúmulo-nimbos (risco de granizo), nimbo-estratos (choverá!); a experiência de contemplar as nuvens não está balizada para mim por esquema algum nem pressupõe nenhuma competência especial (as nuvens que contemplamos sem objetos não anunciam tormenta alguma - além da *brain storm* na que nos envolvem).

Em terceiro lugar, porque, mesmo quando as sucessivas configurações das nuvens sobre o fundo cada vez mais escuro do céu avivem a minha imaginação e excitam o meu entendimento a reconhecer formas feitas à sua medida, não perco de vista que a sua permanente variação é signo de uma contingência radical, na que exercito as minhas faculdades sem objeto e intensifico o meu sentimento de vida; com as nuvens apenas jogo, o jogo mais livre, o mais interessante de todos: ver e interpretar, apreciar e discernir, duvidar e especular, questionar e levantar hipóteses, e submeter tudo novamente à prova do sensível.

* * *

Tratando-se das nuvens, como de resto em todos os casos nos que a experiência estética tem lugar a partir da contemplação da natureza, não é difícil manter em suspense a determinação de um sentido, mesmo quando a procura de sentido se

encontre no coração da experiência estética. Seríamos idiotas se supuséssemos que o nosso destino pode ler-se nas nuvens (numa linguagem feita à nossa medida!); teríamos que estar loucos para acreditar que deus nos envia sinais através delas (só poderia tratar-se de um deus esquizofrênico)⁹.

As coisas parecem ser mais difíceis quando o objeto da nossa experiência é uma obra de arte. Em tal caso, a suposta intenção do artista, como sugeria a fenomenologia nos seus começos, ou a eventual intenção da obra, como pretendeu certa semiologia de finais do século XX, seriam suficientes para arruinar o jogo - ao ponto que Kant estava tentado a deixar toda a arte fora do domínio da experiência estética, abrindo apenas uma exceção para as produções do génio.

Trata-se, de fato, de objetos tão diferentes? Tomemos um caso ostensível. A obra de Pina Bausch, como de resto boa parte da dança contemporânea, utiliza por igual os recursos do corpo em movimento e da narrativa. As suas encenações sugerem sempre uma pluralidade de interpretações possíveis, ao mesmo tempo que parecem exceder qualquer interpretação particular. Isso significa que Pina Bausch prescinde ou se furta a incorporar uma intenção nas suas obras? Sim e não.

Por um lado, sem dúvidas, existe uma ideia por detrás de cada uma das suas criações. Mas, por outro lado, essa ideia é submetida a um singular processo de diferenciação. Por exemplo, em encontros individuais dirige uma questão a cada um dos seus bailarinos, que tanto respondem com histórias pessoais como incorporam a sua resposta em movimentos improvisados. A partir dessa multiplicidade de gestos e narrações, da sua elaboração individual e da sua articulação conjunta, vai surgindo a obra - digamos, *Café Müller* ou *Vem dançar comigo*. Se a isso somamos o fato de que tudo tem lugar sobre um plano intensivo sobre o qual se conjugam - de forma não necessariamente convergente - os movimentos dos bailarinos, as construções do decorado, os climas criados pela iluminação e a presença sempre excessiva da música, teremos que admitir que por detrás das suas obras não se encontra a intenção de um

⁹ O sensível não comporta uma linguagem; constitui, de fato, seu fora.

artista, ou não se encontra apenas *uma* intenção. A hipotética intenção que dá origem a um projeto se fragmenta, se multiplica, compondo uma autêntica heterotopia, em que formas e materialidades, ideias e corpos, mantêm um equilíbrio instável - contudo, fascinante.

Eluard lembrava que Dalí era capaz de representar seis imagens simultâneas sem que nenhuma delas se encontrasse sujeita à menor deformação figurativa - um torso de atleta, uma cabeça de leão, uma cabeça de general, um cavalo, o busto de uma pastora, uma caveira -, permitindo que diferentes espectadores tivessem diferentes experiências das suas pinturas, ou inclusive que um mesmo espectador tivesse uma experiência tensa e complexa, as imagens dando lugar às imagens, como quando contemplamos as nuvens (Eluard, 2019, p. 130). Da mesma forma que em pintura os milhares de traços que compõem uma obra apontam em diferentes direções e comportam diversas cores, tons e intensidades, dando lugar a formas que excedem por completo as suas pequenas intenções contextuais, sendo ao mesmo tempo transbordadas por elas¹⁰, as obras de Pina Bausch são menos a consumação de uma intenção que o efeito de uma conjunção virtual de singularidades em relações perfeitamente diferenciadas - porém, indeterminadas -, que apelam a nós, enquanto espectadores, para ganhar sentido e valor (um sentido nunca completamente determinado, um valor universal subjetivo). Do mesmo modo, milhões de partículas de água em suspensão dão lugar a figuras que seria impossível integrar - por muitos diferenciais que traçáramos entre elas (a ideia é de Leibniz).

¹⁰ Cada pincelada pinta mais e menos do que a intenção do artista propõe, refletindo imperceptivelmente as alterações do ânimo do artista, as variações da respiração, os progressos da digestão, etc. Somados, todos esses excessos e defeitos tornam a pintura sempre mais e menos que uma imagem, mais e menos que uma representação. Motherwell, que definia a pintura como uma exploração cega do abismo sobre o que repousa a existência, dizia que o significado de um quadro, produto exponencial do significado acumulado de milhares de pinceladas sobrepostas, era por completo inconcebível para o artista, e portanto ficava sempre em aberto para aqueles dispostos a depositar o seu olhar sobre o mesmo.

No fundo, um artista se define menos pela sua capacidade para criar objetos únicos que expressem as suas ideias, que pela sua potência para promover experiências imponderáveis nas outras consciências. Vendo *Café Müller*, de fato, e para além da irresolução da eventual intenção artística da obra, a experiência estética nos transporta para um plano intensivo semelhante ao que acabamos de descrever. Assim que começa, é certo, reconhecemos alguns elementos cenográficos: as mesas de um café, uma estranha porta giratória, corpos que evoluem às cegas no espaço. Também de imediato fazemos uma ideia do que aí tem lugar: seres desolados se debatem no inferno. E, contudo, uma vez tomados pela atmosfera enrarecida que dá o seu tom à obra, vemos inibida a nossa tendência a identificar as personagens da cena como figuras ou símbolos, assim como o costume de assimilar o que vemos, escutamos e sentimos seguindo um fio narrativo. Quero dizer: não deixamos de tentar compreender o que representa essa mulher nervosa de cabelo vermelho que corre entre as mesas, o homem incapaz de sustentar entre os seus braços a pessoa que ama, ou essas outras figuras que, como fantasmas, caminham sonâmbulas batendo com as cadeiras à sua frente. Agora, tanto a constante variação que tem lugar sobre o palco, como a intensidade com a que os bailarinos executam até os movimentos mais simples, excedem a ordem da representação. Cada hipótese de interpretação que esboçamos para dar sentido ao que vemos é posta em causa, ora pela delicadeza, a paixão ou a fúria envolvida em cada gesto, ora pela forma imprevisível em que as cenas sucedem às cenas, ora pela complexidade e a intensidade com a que nos atinge e nos toca a obra como um todo.

É que, expostos sem reservas, conduzindo a experiência sem propósito imediato nem horizonte de expectativa, não apenas os movimentos significantes conquistam a nossa atenção, mas também cada elemento a-significante: o roçar dos tecidos, o ruído da carne caindo ou abraçando-se, o sufoco da respiração dos corpos, o suor, o esforço, a dor, a angústia, a emoção - inclusive o silêncio. O sensorial parece impor-se ao intelectual, ao ponto que em alguns momentos sentimos vontade de gritar “Parem! É demasiado!”.

Em verdade, assim como não conseguimos parar de ver, também não conseguimos parar de pensar. Incapazes de concluir nada, presos dessa nuvem de perceptos e afetos que é *Café Müller*, somos forçados, somos violentados a pensar - a pensar como nunca o fizemos antes: sobre o amor e o desejo, sobre o cansaço e a depressão, sobre o desencontro e a solidão, sobre a finitude e a morte (e, em última instância, sobre o modo em que todas essas coisas tomam posse dos nossos corpos até que, rendidos, dizem chega).

Tudo conspira para isso na obra de Pina Bausch. Tudo, com a condição de que não rompamos o pacto tácito sobre o qual repousa o funcionamento da arte moderna: o mundo ao que nos abre a experiência estética é um mundo do qual não temos a chave, pelo que ninguém pode viver a experiência que a arte propõe a partir de chavões de leitura ou estrutura de interpretação¹¹. A quem seja capaz de manter-se nessa tensão sem desfalecer, as obras prometem um acesso inaudito ao mundo, não como é habitualmente representado em nome de imperativos de eficácia, produtividade ou satisfação, mas *tal como é*, quero dizer: como realidade potencial e tarefa para a nossa liberdade.

* * *

Apesar de serem sempre únicas, sempre singulares, as aventuras nas que nos embarca a experiência estética são algo comum. Não apenas algo ao alcance de qualquer e não importa quem, como tentámos mostrar até aqui, mas também algo cujo efeito é comum àqueles que se prestam sem resistência aos seus transportes: certa intensificação do nosso sentimento de vida, produto do livre jogo das nossas faculdades (Kant, 1993, §20).

Esse sentimento, que quiçá não caiba num juízo, aponta além dos limites da nossa subjetividade. Isso é o mais difícil de entender e elaborar: que certa forma de universalidade perpasses a experiência mais singular de todas. Ao mesmo tempo, nem o sentimento nem a ideia nos são estranhos.

¹¹ Sobre isso, ver Merleau-Ponty, Maurice. “A linguagem indireta” (1952). En: *O homem e a comunicação. A prosa do mundo*. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1974.

Assim, quando partilhamos uma experiência estética com amigos, como a experiência de um filme que nos comoveu profundamente - *Ulysse*, de Agnes Varda, por exemplo -, somos surpreendidos se alguém dissente de nós alegando não ter sido essa *a sua* experiência. Em realidade, sentimo-nos chocados: simplesmente *não podemos acreditar*. Então, claro, não havendo espaço para argumentos no domínio da experiência estética, o único que nos resta fazer é convidar o nosso amigo para ver de novo, para ver melhor (para ver juntos, inclusive, como juntos costumamos observar as nuvens na praia).

Seguramente todo o que vemos, experimentamos e sentimos, e todo o que imaginamos, especulamos e pensamos durante um filme, é imponderável, múltiplo, plural. Mas o modo em que se relacionam as nossas faculdades quando o fazemos sem ideias preconcebidas nem preconceitos, expondo-nos sem reservas, o modo em que jogam entre si as nossas faculdades quando deixamos de lado a nossa idiossincrasia e os nossos interesses particulares, é comum, ímpessoal.¹²

Sabemos que a nossa dificuldade para conceber uma dimensão da experiência que, não sendo da ordem da necessidade objetiva, não recaia no da subjetividade individual, é um problema que excede o domínio da experiência estética. Quicá muitos dos impasses que enfrentamos no terreno da política desde os tempos em que Kant escreveu a sua obra encontrem nessa dificuldade uma das suas causas secretas. O certo é que nos resulta enormemente difícil conceber o acontecimento do comum.

Em todo o caso, desse acontecimento não carecemos de experiência. A paixão ímpessoal que suscita em nós a experiência estética é um sentimento comum. De fato, em certo sentido, em sentido estrito, não somos os sujeitos dessa experiência. Quero dizer: na medida em que para que tenha lugar devemos

¹² Esta “validade comum” (Kant, 1993, §8) refere-se, não à relação das representações à faculdade do conhecimento, mas ao sentimento de prazer e desprazer de cada sujeito, que se pressupõe comum em vista – não das propriedades do objeto – mas da ímpessoalidade da experiência estética, na qual o sujeito deixa de lado as suas inclinações e as suas idiossincrasias, o seu saber e os seus preconceitos, isto é, tudo o que concerne ao agradável e ao bom (só assim pode estender-se à esfera inteira dos que julgam).

deixar de lado todo o que define a nossa individualidade (idiosincrasia, gostos, interesses) e todo o que define o nosso ser social (saber, crenças, tradições), o sujeito da experiência estética não somos propriamente nós, mas *algo em nós*, ou, melhor, *algo comum a todos* aqueles dispostos a conduzir essa experiência: sujeito-larvar em vias de individuação (Deleuze) ou parte sem parte em processo de des-identificação (Rancière).

Por detrás das figuras da individualidade constituída e da comunidade instituída, a experiência estética manifesta *uma vida*. Não é a única manifestação da mesma, nem possui precedente algum sobre o resto das suas manifestações, mas seguramente é a mais frequente, a mais económica, a mais à mão. Inclusive se a comunidade possa vir a ser inconfessável ou impossível, a experiência estética não deixa de lembrar-nos que o comum existe, a golpes de sensibilidade e de imaginação, que forma parte do amplo espectro da nossa experiência, e que, como tal, trabalha a experiência por dentro. Alienação da alienação (Marcuse), a experiência estética, independente de qualquer princípio extrínseco, de qualquer inclinação subjetiva, nos conduz ao encontro do comum, sem recurso a messianismos estruturais.¹³

De um modo similar, a transmutação das obsessões e dos desejos pessoais de um artista numa obra tem lugar num espaço tão rarefeito que é como se o próprio artista se ausentasse, deixasse o espaço vacante, em ordem a que qualquer um e não importa quem possa vir a ocupar esse lugar - comum, impessoal ou neutro - no qual a experiência pode voltar a ser conduzida vezes sem conta. Preocupado por dar expressão ao sentido de uma experiência imprópria, o artista esquece de si mesmo e passa por alto a antítese entre si e o mundo, entre si e os outros.¹⁴ Daí que a obra se faça em grande medida um pouco ao seu pesar - e que o artista, antes que inspirar-se, seja

¹³ A universalidade das condições subjetivas da experiência estética, com efeito, abre para Kant um horizonte de universalidade que já não repousa em princípios transcendentais à experiência (Kant, 1993, §9).

¹⁴ Cf. Merleau-Ponty, 1991, p. 55

inspirado.¹⁵ E talvez não seja tão mau isso: que, como dizia Merleau-Ponty (1991, p. 65), “o pintor e o escritor não sabem muito bem que estão fundando a humanidade”.

Se a questão do assentimento universal que segundo Kant exigem os juízos de gosto parece desprovida de sentido para nós, não é porque careça de todo o substrato, mas porque em verdade tal questão refere-se a um epifenômeno. Em verdade, antes de colocar o problema sobre a possibilidade de *comunicar* o núcleo da experiência estética, a arte moderna procede a *pô-lo em comum* sob as mais diversas figuras do inacabado, do inconcluso, do aberto - falhas que fazem espaço para que nelas se acolha a nossa subjetividade.¹⁶

Será excessivo ver na parábola que Benjamin introduz no começo de *Experiência e pobreza* uma imagem da riqueza que comporta o trabalho improdutivo da experiência estética?

Sem a autoridade da velhice - no fim de contas, trata-se de algo (sempre) nascente -, a experiência estética toma o testemunho do cuidado do comum que até faz pouco mais de duzentos anos estava a cargo da tradição. Só que a experiência estética não nos oferece o comum como se oferece uma herança, sob a bela aparência de um tesouro, mas como uma tarefa sem objeto nem fim, na qual a fragilidade do animal que somos e estamos sempre em vias de devir tempera-se para a liberdade. Como uma mãe ausente e excessiva, a experiência estética nos convida a sondar o nada sobre o qual repousa a nossa existência - e ao mesmo tempo a descobrir mais uma vez que não sabemos o que pode um corpo.

A imagem de uma cabra morta, o gesto inútil e contu-do obstinado de uma mulher por manter-se em pé, a queixa arrítmica de um piano e o vermelho enlouquecedor da pintura de Matisse, a luz de um entardecer de outono e as nuvens

¹⁵ “A minha obra me toma relativamente em conta, faz-se um pouco ao meu pesar, me escapa das mãos, quase diria que escreve-se sozinha e, chegado o caso, o único que sinto como uma verdadeira obrigação é fazer as coisas cada vez melhor.” (Conti, 2008, p. 535)

¹⁶ “Uma comunicação antes da comunicação.” (Merleau-Ponty, 1974, p. 69-70)

evoluindo lentamente sobre as nossas cabeças, declinam, sem mistificações, um novo sentido do acontecimento do comum. E, independentemente de interesses particulares e conceitos gerais, de teologias auxiliares e pressupostos vigários, nos convidam a entrever (a sonhar) mil figuras impensadas de uma humanidade não dividida, em devir, sem determinação, aberta aos animais e às plantas, aos outros e ao mundo.

Referências

BAUSCH, Pina. *Café Müller*. Wuppertal, 1978.

CONTI, Haroldo. “Compartir las luchas del pueblo” (1974). En: *Revista Crisis (1973-1976) – Antología – Del intelectual comprometido al intelectual revolucionario*. Bernal: Universidad de Quilmes Editorial, 2008.

DUFRENNE, Mikel. *Fenomenologia da experiência estética. Volume I: O objeto estético*. Valencia: Fernando Torres Editor, 1982.

ELUARD, Paul. *Dar a ver*. Madrid: Árdora Ediciones, 2019.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1993.

MERLEAU-PONTY, Maurice. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. (1952). In: _____. *Signos*. São Paulo: Martin Fontes, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice. A linguagem indireta (1952). In: _____. *O homem e a comunicação. A prosa do mundo*. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1974.

RANCIÈRE, Jacques. Schiller y la promesa estética. In: RIVERA, A. (ed.). *Schiller, arte y política*. Murcia: Universidad de Murcia - Servicio de publicaciones, 2010.

RANCIÈRE, Jacques. *A revolução estética e seus resultados*. São Paulo: Projeto Revoluções, 2011. Disponível em: <<http://www.revolucoes.org.br>>. Acesso em 20 de maio de 2020.

ROSENFIELD, Kathrin. *Estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

STOLNITZ, Jerome. A atitude estética. In: D’OREY, Carmo (org). *O Que é a Arte? A Perspectiva Analítica*. Lisboa: Dinalivro, 2007.

Antes da lógica, o ilógico: Nietzsche e a verdade mística dos pré-socráticos

Before logic, the illogical:
Nietzsche and the mystical truth of the
pre-socratics

Fernanda Machado de Bulhões

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Orcid 0000-0002-8604-7453
fernandabulhoes@hotmail.com

Resumo: Nietzsche, em seus escritos póstumos de juventude, destaca a extraordinária ousadia e genialidade dos primeiros filósofos gregos, de Tales a Demócrito. Cada um apresentou em verso ou em prosa a sua original visão de mundo. Todos eram plenamente convictos de que possuíam a verdade. Suas verdades, aponta Nietzsche, eram por eles compreendidas como frutos de uma “intuição mística”, de uma experiência súbita, mágica e ilógica. O objetivo deste artigo é esclarecer algumas das considerações de Nietzsche acerca dos filósofos arcaicos e suas verdades místicas-misteriosas.

Palavras-chave: Filosofia. Verdade. Intuição. Mistério.

Abstract: Nietzsche, in his posthumous writings of youth, highlights the extraordinary boldness and genius of the early Greek philosophers, from Thales to Democritus. Each presented in verse or prose

their original worldview. All were fully convinced that they had the truth. Their truths, Nietzsche points out, were understood by them as the fruit of a “mystical intuition,” of a sudden, magical and illogical experience. The purpose of this paper is to clarify some of Nietzsche’s considerations about archaic philosophers and their mystical-mysterious truths.

Keywords: Philosophy. Truth. Intuition. Mystery.

Na Grécia Antiga, nos séculos VI e V a. C., período denominado por Nietzsche de “época trágica dos gregos”, os mitos e os valores da cultura homérica que exaltavam os deuses olímpicos e o glorioso herói épico foram profundamente questionados. Uma enorme crise acontecia: o desmoronamento da “montanha mágica do Olimpo” (NIETZSCHE, 1992, p. 36). Apolo não consegue mais impedir a entrada de Dioniso, o deus do vinho e, sobretudo, do êxtase místico, e de seu companheiro, o sábio e pessimista Sileno, segundo o qual a vida humana é filha do acaso e do tormento¹.

Conforme os escritos do jovem Nietzsche, um brilhante professor de Filologia Clássica², o surgimento da filosofia, assim como o da poesia lírica e da tragédia, é fruto desse desmoronamento. Diz Nietzsche: “Eles (os filósofos) e a arte ocupam o lugar do mito que está desaparecendo” (NIETZSCHE, 2001,

¹ De acordo com *O Nascimento da Tragédia*, a cultura homérica é uma “cultura apolínea” (NIETZSCHE, 1992, p. 36) caracterizada por uma “fantástica exaltação da vida” (NIETZSCHE, 1992, p. 36). O homem homérico é extremamente confiante e vive como se estivesse sonhando, olha o mundo através de um “espelho transfigurador” (NIETZSCHE, 1992, p. 37), que o faz ver em todos os lados a presença dos magníficos deuses.

² Convém esclarecer que Nietzsche (1844-1900) inicia sua vida filosófica com uma excelente bagagem adquirida durante sua juventude. Em 1869, aos vinte e quatro anos, ganhou o título de doutor *honoris causa* e foi convidado a assumir a cátedra de Filologia Clássica (ciência que faz um estudo crítico e sistemático dos textos clássicos, gregos e romanos) na Universidade de Basileia, onde permaneceu até 1879. Estudioso e conhecedor da civilização helênica, ele a considerava o modelo a ser seguido por todas as culturas, a começar pela alemã. Durante os dez anos em que exerceu a docência, Nietzsche ministrou cursos e conferências sobre os primeiros filósofos gregos assim como redigiu diversos textos sobre eles.

p. 3). Em contraposição ao herói épico, a poesia lírica traz um “eu”, que ama e sofre com suas paixões e mazelas, e a tragédia apresenta no palco, por meio de personagens e do coro, o forte e sofrido herói trágico que, por força do destino, irremediavelmente, paga por sua desmesura (*hybris*). E a filosofia? O que ela critica e o que ela apresenta?

Podemos dizer que o grande diferencial da filosofia em relação à poesia lírica e à tragédia é que ela põe em questão não apenas a religião homérica – e sua concepção do mundo, seus valores e preceitos éticos etc. –, como o próprio pensamento mágico-religioso. O filósofo inaugura um novo modo de pensar, um modo racional, lógico, não-mítico. E sobre o quê os primeiros filósofos pensam? Sobre a *phýsis* – noção complexa, significa Natureza, mas uma Natureza viva, inteligente e divina, é o universo em sua totalidade e é tudo o que nele existe e que não é feito pelo homem, que não é artificial, é tudo o que é natural, como as pedras, as plantas, os animais (o homem), os astros, as nuvens etc.

A figura inusitada do filósofo grego é de uma ousadia sem precedentes: discorda de crenças que por séculos foram o parâmetro ético, religioso e político da civilização helênica, como duvida de todos os sábios que eram no seu tempo consagrados: os poetas, os profetas e os videntes. Chamando a atenção para o caráter revolucionário dos primeiros pensadores gregos, Nietzsche afirma que é possível “apresentar os filósofos arcaicos como aqueles para quem a atmosfera e os costumes gregos são uma cadeia e uma prisão: por isso eles se emancipam (...), todos contra o mito” (NIETZSCHE, 2001b, p. 90).

Conforme a interpretação nietzschiana, a filosofia surgiu entre os gregos num período de “plena maturidade viril, na alegria ardente de uma idade adulta, corajosa e vitoriosa” (NIETZSCHE, 1987, p.18). Porém, a exuberância e o vigor do período arcaico da filosofia grega³ não perdura por muito tem-

³ O período arcaico é o período da História grega (em torno de 800 a.C. a 500 a.C.) que se situa entre o período homérico e o clássico. É importante deixarmos claro que, enquanto na língua portuguesa o termo arcaico significa antigo, e pode significar antiquado, obsoleto, ultrapassado, “arcaico” em grego vem de *arché*, que significa princípio, origem, fundamento, e por isso tem um sentido altamente positivo, já que aponta para o que é fundamental, originário.

po, acaba quando, na virada do século V para o IV a. C., surge um novo tipo de homem, o “homem teórico” (NIETZSCHE, 1992, p. 92), que é excessivamente racional, não-místico por excelência e não-artístico por consequência.

E quem encarna plenamente esse novo tipo de homem é Sócrates. E, como não poderia deixar de ser, esse novo homem socrático inaugura uma nova forma de ser filósofo. Sócrates, ou melhor, o que ele representa para Nietzsche (o enorme desenvolvimento da racionalidade lógica), é o grande divisor de águas da História da Filosofia. Depois dele, o filósofo torna-se um otimista teórico que “[...] celebra em cada conclusão a sua festa de júbilo e só consegue respirar na fria claridade da consciência” (NIETZSCHE, 1992, p. 89). Como o novo filósofo socrático está certo e seguro de que a razão, e somente ela, é capaz de conhecer o âmago do real, ele deprecia todos os impulsos que não estão a ela subordinados, e, através do fio condutor da causalidade lógica, busca encontrar, a qualquer preço, a verdade que lhe falta.

Viva os primeiros filósofos gregos!

Surpreso diante o Cosmo, o filósofo emerge desafiando o antigo e o novo, duvidando de tudo e de todos. Pulsando vitalidade e coragem, ele teve a audácia de pensar a Natureza, o divino e o humano a partir de si próprio, teve a ousadia de olhar o mundo como se fosse pela primeira vez, levando em consideração apenas o que lhe dizia a sua própria percepção.

Nietzsche admira o forte sentimento de segurança que os filósofos arcaicos possuíam em relação às suas próprias convicções e os apresenta como ativos e orgulhosos. Indiferentes a opiniões alheias, todos eram homens de uma “solidão extraordinária” (NIETZSCHE, 1987, p. 20) e gozavam de uma elevada autoestima. Neles, não existia o pensamento puramente teórico, não havia distância entre o pensamento e o sentimento. Neles, o pensamento é “um apoio para a vida e não para o conhecimento erudito” (NIETZSCHE, 1987, p. 19).

Os pré-socráticos, os filósofos da Natureza, os “físicos”, como dizia Aristóteles – em destaque: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Pitágoras, Anaxágoras, Empédocles e Demócrito –, inauguraram formas absolutamente originais de compreender o Cosmo. Todos tiveram a pretensão de, absolutamente sozinhos, decifrar o que é o universo e transmitir aos demais a sua visão de mundo.

De Tales aos sofistas e a Sócrates, nós temos sete categorias independentes, quer dizer, sete vezes o aparecimento de filósofos originais e independentes: 1- Anaximandro, 2- Heráclito, 3- os Eleatas, 4- Pitágoras, 5- Anaxágoras, 6- Empédocles, 7- Atomismo (Demócrito). Eles representam sete visões de mundo radicalmente diferentes. (NIETZSCHE, 1994, p. 128).

Todos criaram um texto através do qual apresentaram o que consideravam ser a verdade sobre a *phýsis*. Conforme o perspicaz professor Nietzsche, a “verdade” enunciada pelos filósofos arcaicos era, por eles, compreendida como uma espécie de presente divino, algo que é recebido, que chega de repente, sem qualquer deliberação prévia da consciência e da vontade do indivíduo. Desse modo, os sistemas teóricos expressam o que surge de uma experiência arrebatadora, mágica, não-racional. O que significa dizer que o filósofo arcaico não foi conduzindo, de modo lúcido e consciente, seu pensamento lógico até descobrir a verdade. Ao contrário, a verdade é que veio ao seu encontro num daqueles raros momentos, os “momentos das iluminações súbitas, quando o homem estica seu braço imperiosamente, como que para criar um mundo, produzindo luz de si mesmo e espelhando-a em torno” (NIETZSCHE, 1996, p. 25).

Como nos fala Conford, em seu livro *Principium Sapientiae*, os primeiros filósofos gregos não se preocupavam com “a questão de o homem ser capaz de atingir o conhecimento exato e, no caso de o ser, em que campos e por que processos”:

O filósofo do século VI não tivera quaisquer dúvidas quanto à sua “apreensão mental” de verdades evidentes em si mesmas. Lucrecio descreve muito bem esta atitude quando compara as afirmações dos filósofos pré-socráticos aos oráculos de Apolo! Saúda a poesia de Empédocles como a voz do gênio inspirado que apresenta suas magníficas descobertas de tal maneira que nem parece descender da raça dos mortais. Ele e outros inferiores a ele foram inspirados

pelos deuses para descobrir muitas verdades e “têm tirado do sacrário dos seus corações respostas mais santas e mais certas do que as proclamadas pela Pítia do tripé e do loureiro de Febo” (CONFORD, 1989, p. 102).

Como a verdade não era conquistada pelo fio lógico do discurso racional, o filósofo arcaico, antes de tudo, sentia, presentia, acolhia o que a Natureza lhe dizia. A escuta (como em Heráclito), mais do que a fala (como em Sócrates), é própria do seu caráter.

No princípio, uma força misteriosa

Quando surgiu na Grécia, a filosofia era uma espécie de Física, de Cosmologia, uma investigação racional sobre o universo. De Tales a Demócrito, os filósofos buscaram descobrir qual é o princípio fundamental de todas as coisas, *arché*, que, para eles, estava na própria *phýsis* e não numa realidade transcendente. Aliás, não há transcendência na filosofia pré-socrática. Sem recorrer aos mitos, às alegorias e fábulas, os pré-socráticos são os primeiros a pensar utilizando conceitos⁴ e conexões lógicas, nesse sentido, eram uma espécie de cientistas, os primeiros cientistas, já que as ciências surgiram a partir (ou junto) da filosofia.

Nietzsche reconhece o valor do traço científico da filosofia, diz ele: “A filosofia grega arcaica, contra o mito e pela ciência” (NIETZSCHE, 2001a, p. 57). Mas ao mesmo tempo que aponta para o parentesco entre a filosofia e as ciências, também destaca diferenças decisivas entre ambas. Enquanto as ciências têm um objeto específico a ser investigado a partir de um método determinado, a filosofia pré-socrática não tem nenhum objeto em particular, menos ainda um método a ser seguido. Poderíamos dizer que seu não-objeto é o mundo em

⁴ Em seu denso e profundo manuscrito *Os filósofos pré-platônicos*, Nietzsche refere-se a ideia de que Tales é o primeiro a utilizar conceitos, e apresenta a seguinte definição de filosofia: a filosofia é “a arte de representar em conceitos a imagem de tudo o que existe” (NIETZSCHE, 1994, p. 88); “Tales foi o primeiro a satisfazer essa definição” (NIETZSCHE, 1994, p. 88). Cf. BULHÕES, 2015.

toda a sua magnitude e o seu não-método é escutar a música das esferas, como diziam os pitagóricos.

A frase de Tales de Mileto, que inaugurou a filosofia grega, “a água é o princípio de todas as coisas”, mostra que o olhar do filósofo é distinto do olhar do cientista, pois o que Tales viu é justamente o que os sentidos não mostram: viu o princípio (que é Um), viu a multiplicidade (todas as coisas) e, sobretudo, viu que Tudo é Um e Um é Tudo. “Se (Tales) tivesse dito: ‘A água transforma-se em terra’, teríamos apenas uma hipótese científica falsa, mas difícil de refutar. Mas ele vai além da ciência propriamente dita” (NIETZSCHE, 1987, p. 27).

Nietzsche deixa claro que existe uma outra característica que diferencia ainda mais os filósofos arcaicos dos cientistas: o que levou Tales a enunciar sua célebre frase não foram suas observações empíricas, foi, sim, uma “intuição mística” (*mystischen Intuition*) (NIETZSCHE, 1987, p. 28). E assim como Tales, todas as teorias pré-socráticas expressam uma visão de mundo que surgiu de uma “intuição filosófica profunda” (NIETZSCHE, 1987, p. 31).

Nietzsche chama atenção de que cada um dos pré-socráticos está absolutamente convicto de que somente ele vislumbrou a verdade absoluta do universo e essa certeza “nada tem a ver com a lógica” (NIETZSCHE, 2001a, p. 46). Essa certeza vem do sentimento, vem de um *páthos*, o “imenso *páthos* da verdade” (NIETZSCHE, 2001a, p. 20) – um forte sentimento que invade o pensador. Vale notar que o adjetivo imenso é aqui utilizado porque não se trata de uma verdade baseada em preceitos lógicos, pois se fosse o termo imenso seria inapropriado, já que não há gradação de intensidade nas demonstrações lógicas. Estas são absolutamente verdadeiras ou são absolutamente falsas.

A expressão “*páthos* da verdade” (*Wahrheitspathos*) aparece com frequência em vários fragmentos póstumos dos anos de 1872 e 1873. *Páthos* é um termo grego que significa: paixão (por oposição à ação), sentimento, sensação, impressão, experiência, afecção. “Sobre o *páthos* da verdade” é o título de um dos vários livros que Nietzsche pensou em escrever, mas não o fez. Escreveu apenas o prefácio. Entendemos que a “in-

tuição mística” da verdade ou o “*páthos* da verdade” corresponde (ou é semelhante) ao que os antigos gregos chamavam de *mania*, que significa “*possessão*, que implica *estar fora de si, não mais em posse da própria razão*, na medida em que esta é possuída pelo Divino” (REALE, 1995, p. 158). É um estado de “loucura divina”, “delírio”, “exaltação”, “furore”, quando um impulso divino toma posse da razão humana.

Em seus escritos, Nietzsche salienta que, na época trágica, “o filósofo está cheio do mais elevado *páthos* da verdade” (NIETZSCHE, 2001a, p. 20). Xenófanes, por exemplo, “é um místico religioso e pertence realmente, com a sua unidade mística, ao século sexto” (NIETZSCHE, 1987, p. 64). Sua visão do mundo (“Tudo é UM e Um é deus”) surgiu de um estado de percepção digno do seu século. O que significa dizer que a racionalidade lógica faz parte da Filosofia grega desde seu início, porém, nos ensina o professor, houve uma “predominância progressiva das forças lógicas” (NIETZSCHE, 2001a, p. 24); o “pensamento lógico, pouco empregado pelos Jônios, desenvolve-se muito lentamente” (NIETZSCHE, 2001a, p. 46).

Se o filósofo do período arcaico teve uma determinada visão de mundo é porque a Natureza a ele assim se mostrou. Ele viveu uma espécie de êxtase dionisíaco. Nesse sentido, podemos afirmar que o filósofo pré-socrático questionou o pensamento mítico, mas não contestou a experiência mística-religiosa que lhe fez ver-sentir-ouvir a (sua) verdade. Nele, o que predominou não foi um frio e fino raciocínio lógico, mas, sim, um imenso e quente sentimento. Ou seja, na filosofia arcaica, os mitos ficaram para trás, mas os impulsos místicos não.

O filósofo arcaico é tomado pelo *páthos* da verdade e só depois racionaliza e verbaliza o que sentiu: “o imenso *páthos* da verdade [...] constrange-o à comunicação e esta, por sua vez, à lógica” (NIETZSCHE, 2001a, p. 25). Ou seja, a razão vem depois, vem para transformar em conceitos e num sistema lógico uma visão de mundo que surgiu de uma experiência súbita e ilógica. E justamente por isso, por essa origem não-racional das teorias filosóficas, os filósofos arcaicos não tiveram a menor pretensão nem preocupação em fundamentar suas verdades através de raciocínios lógicos, mesmo porque esses raciocínios

não são fundamentais. Neles, a intuição é fundamental e a razão, superficial. As ideias, as teorias, são uma tradução de uma experiência intuitiva, concreta e subjetiva.

Cada um dos pré-socráticos sentiu-viu-intuiu uma verdade, que, a rigor, é exclusivamente sua, já que remete a uma experiência viva e totalmente pessoal. O que implica dizer que os textos teóricos servem para comunicar uma verdade que, de fato, é incomunicável. Os escritos traduzem em palavras um *páthos* que não pode ser verbalizado. Isto é, as palavras não dizem a verdade intuída.

O filósofo arcaico enuncia a (sua) verdade através de seu texto como um artista que cria algo belo e nada precisa justificar. Diferente do cientista, que necessita comprovar sua teoria, ele é, nesse sentido, semelhante a um músico, que, depois de escutar a música das esferas, toca um instrumento: “o filósofo busca ressoar em si mesmo a sinfonia do mundo e destacá-la em conceitos para fora de si” (NIETZSCHE, 1987, p. 31).

Conforme nos ensina Nietzsche, o valor dos textos da filosofia arcaica é poético, pois não demonstram a verdade intuída, que é, aliás, indemonstrável, apenas apontam em sua direção, tal como fazem os oráculos. Eis aqui a grande qualidade dos filósofos arcaicos ressaltada pelo professor filólogo-filósofo: nos pré-socráticos, “o filosofar está ainda presente como *obra de arte*, mesmo que não se possa demonstrá-lo como construção filosófica [...], o que decide não é o puro *instinto de conhecimento*, mas o *instinto estético*” (NIETZSCHE, 2001a, p. 20).

Os primeiros filósofos gregos estão entre “os cavaleiros mais audazes”, os mais solitários, que não procuram a glória, não desejam nem precisam do reconhecimento “das massas”, pois sentem e sabem o valor da sua vocação rara e extraordinária.

É no meio dos filósofos que se devem procurar os cavaleiros mais audazes entre aqueles que procuram a glória, os que acreditam encontrar seus brasões inscritos em uma constelação. Sua ação não se volta para um “público”, para o alvoroço das massas e o aplauso aclamador dos contemporâneos; pertencem à sua essência os passos solitários da estrada. Sua vocação é a mais rara. (...) Ele não saberia ficar se não fosse sobre as asas vastamente abertas de todos os tempos. (NIETZSCHE, 1996, p.28).

A partir de Sócrates, a razão torna-se desmesurada – quer tudo iluminar

A excepcional vitalidade e genialidade da filosofia arcaica grega termina com a chegada de Sócrates, que incorpora como ninguém o novo “homem teórico” (NIETZSCHE, 1992, p. 92) que então surgia. O homem-símbolo Sócrates⁵ rompe com seus predecessores e inaugura um novo modo de ser filósofo, cujo traço principal é ser movido por um impulso lógico desenfreado. O novo filósofo socrático não foi tomado por nenhum *páthos* da verdade, como também não teve nenhuma intuição, muito menos uma intuição mística.

Dotado de uma “natureza inteiramente anormal” (NIETZSCHE, 1992, p. 86), Sócrates buscava o verdadeiro conhecimento nos grandes homens de seu tempo, “os grandes estadistas, oradores, poetas e artistas”. Porém, em vez de encontrar um saber estruturado sobre bases sólidas e lógicas, só se deparou com a “presunção do saber”.

[...] a palavra mais incisiva em favor dessa nova e inaudita estimação do saber e da inteligência foi proferida por Sócrates, quando verificou que era o único a confessar a si mesmo que não sabia nada; enquanto, em suas andanças críticas através de Atenas, conversando com os maiores estadistas, oradores, poetas e artistas, deparava com a presunção do saber. (NIETZSCHE, 1992, p.84).

Seus interlocutores facilmente entravam em contradição, não conseguiam explicar o suposto saber que possuíam através de argumentos lógicos. O que não teria, como não tinha na época, problema algum se não fosse ele, Sócrates, a desconfiar de qualquer tipo de sabedoria instintiva que não fosse demonstrada pelo pensamento consciente e racional. Depois de inúmeros diálogos, Sócrates acaba se convencendo de que se ele é o mais sábio dos homens, como disse o oráculo de Delfos, é porque é o único que sabe que nada sabe. O único que tem ciência da sua não-ciência.

⁵ A interpretação de Nietzsche sobre Sócrates é complexa, pois o “herói dialético do drama platônico” é, ao mesmo tempo, alvo de críticas, na medida em que simboliza o desenvolvimento excessivo e tirano da razão, como também é visto com admiração, já que, como os pré-socráticos, faz parte da “república de gênios” (NIETZSCHE, 1987, p. 21). Cf. BULHÕES, 2011.

Enquanto que na filosofia arcaica as verdades são personalizadas, isto é, inseparáveis de cada um dos pensadores, no reino onde imperam os parâmetros socráticos, as (supostas) verdades devem ter validade universal, devem ser acessíveis a todos, visto que o raciocínio lógico é (supostamente) neutro, imparcial, e, por isso mesmo, independe do sujeito que pensa e, sobretudo, independe de seus sentimentos. Isto é, a verdade, nesse ambiente esclarecido, nada tem a ver com o *páthos*.

Conforme a interpretação nietzschiana, a partir de Sócrates, a “sublime ilusão metafísica” (NIETZSCHE, 1992, p.93) – a crença de que o mecanismo racional que produz conceitos, juízos e deduções é “[...] a atividade suprema e o admirável dom da natureza, superior a todas as outras aptidões” (NIETZSCHE, 1992, p.95) – passa a se expandir cada vez mais, principalmente com o apoio de Platão que, pensa Nietzsche, subordinou seu talento poético ao seu pensamento lógico dialético (cf. BULHÕES, 2013).

Semelhante ao herói das tragédias de Eurípidés, “que precisa defender as suas ações por meio da razão e contra-razão” (NIETZSCHE, 1992, p. 89), Sócrates inaugura um novo paradigma de quem é o filósofo e o que é a filosofia. Aos olhos de Nietzsche, o império dos conceitos e das combinações lógicas marca o fim da época áurea da filosofia. Desde então, passa a predominar uma definição de filosofia fundada apenas na racionalidade lógica que se auto impõe como a única a dar legitimidade ao discurso filosófico e a qualquer outro tipo de conhecimento que tenha a pretensão de ser “científico”.

Desde Sócrates, os filósofos são guiados pelas frias luzes da tirana razão que predominam e controlam (ao menos, tentam) a dimensão quente e obscura dos sentimentos. Segundo o então jovem filólogo-filósofo: “É uma fase derradeira, pouco elevada” (NIETZSCHE, 2001a, p. 6). Mas foi essa fase “pouco elevada” da cultura helênica que predominou em nosso mundo ocidental-socrático-otimista.

Enfim...

Nietzsche foi, é e será um pensador que ousou criticar de modo severo as bases de todo conhecimento cuja pretensão é ser absoluto e universal. Mas, para nossa surpresa, como vimos aqui, em seus escritos sobre a verdade mística dos filósofos arcaicos, não identificamos seu senso crítico. Ao contrário, sentimos o tom de profunda admiração por esses pensadores que apresentaram, cada um, a sua própria e original filosofia cujo ponto de partida é uma experiência misteriosa e ilógica. Nietzsche exalta esses “grandes homens” nos quais a claridade da razão não eliminou a escuridão dos mistérios nem ofuscou o colorido das artes.

A filosofia arcaica permaneceu durante séculos esquecida nos subterrâneos como um tesouro a ser redescoberto. E é isso o que faz Nietzsche. Ele nos mostra que é possível aprender com os filósofos da época trágica dos gregos como ser livre no exercício do pensar e escrever, pois eles ensinam que as teorias filosóficas são racionais, mas também são poéticas – poderíamos dizer que a filosofia é uma espécie de poesia conceitual. Com os antigos mestres, Nietzsche aprendeu que “o valor da filosofia [...] não corresponde à esfera do conhecimento, mas à esfera da vida” (NIETZSCHE, 2001a, p. 14).

Hoje, em pleno século XXI, Nietzsche, inspirado pelos filósofos arcaicos, nos instiga a rever nossos (pre)conceitos e nos leva a pensar que o exercício filosófico é uma atividade racional, mas não precisa ser exclusivamente nem excessivamente racional. A Filosofia pode unir a intuição, a criatividade e a razão, pode juntar a lógica e o ilógico presentes na existência. E o Filósofo, em vez de procurar por uma verdade sem *páthos*, pode ser movido pelo *páthos* da verdade.

Referências

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

BULHÕES, Fernanda. Críticas e elogios de Nietzsche a Sócrates. In: CONTE, Jaimir (org.). *O que é metafísica? Atas do III Colóquio Internacional de Metafísica*. NATAL: EDFRN, 2011.

BULHÕES, Fernanda. Pré-platônicos ou pré-socráticos? *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, v. 6, n. 1, 2013, pp. 28-38.

BULHÕES, Fernanda. Nietzsche e o nascimento da filosofia grega. *Princípios*, v. 20, n. 33, 2015, pp. 391-410.

CONFORD, F.M. *Principium Sapientiae. As origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens*. Apresentação e notas: Paolo D'Iorio; trad. Nathalie Fernand. Paris: Editions de Léclat, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich. *O último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento*. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. In *O livro do filósofo*. São Paulo: Centauro, 2001a.

NIETZSCHE, Friedrich. A ciência e a sabedoria em conflito. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. In *O livro do filósofo*. São Paulo: Centauro, 2001b.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o páthos da verdade*. Trad. Pedro Süsskind. In *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996.

REALE, G. *História da filosofia antiga. Vol. V. Léxico, Índices, Bibliografia*. São Paulo, Loyola, 1995.

Composição e moralidade do melhor dos mundos em Leibniz^{1*}

Composition and morality about the best of all possible worlds in Leibniz

André Chagas Ferreira de Souza

Universidade Federal de Lavras (UFLA)
Orcid 0000-0001-7654-6104
chagas.andre@ufla.br

Resumo: O objetivo deste artigo é abordar a filosofia de Leibniz a respeito do processo que culminou na sua tese sobre o melhor dos mundos elaborado por Deus. Na sua fase de juventude, o filósofo considerou que a construção da obra divina se deu a partir da combinação de partes elementares, denominadas requisitos. Todavia, esse simples modelo de arquitetura aproximava Leibniz perigosamente do espinosismo, de modo que o fato de Deus ser a sede e onde se daria a combinação dos requisitos de maneira exclusiva o colocavam como única fonte da realidade e de todos os fatos no mundo, inclusive daquilo que existe de mal. Evitar esse problema teológico motivou Leibniz na elaboração de uma ontologia mais sofisticada, no bojo da

¹ * Este artigo se originou a partir de uma profunda revisão de parte dos resultados de um antigo projeto, denominado *Liberdade em Leibniz*. Novas perspectivas sobre o tema, releituras dos textos de Leibniz e discussões com outros colegas levaram a uma mudança na maneira de se pensar o fundamento leibniziano a respeito da composição dos mundos possíveis, o que tem impacto na maneira de se interpretar tanto a liberdade de Deus como a do ser humano.

qual Leibniz elaborou a noção de substância individual, dotadas de certa independência ontológica, ainda que precisassem de Deus para se tornarem reais. Essa nova concepção de seres criados permitiu não apenas a distinção entre as ações de Deus e de suas criaturas, mas também realizou a mudança na concepção de Leibniz sobre quais seriam as unidades últimas da obra divina e em sua forma de pensar a combinação entre as partes desse plano.

Palavras-chave: Mundo; Razão; Causa; Vontade.

Abstract: This paper aims at presenting one aspect of the process of Leibniz to construct his thesis of the best of all possible worlds made by God. In his youth, the philosopher considered that the elaboration of the divine work happens by the combination of elementary parts, namely the requisites. However, that simple model of architecture puts Leibniz dangerously close to the Spinozism, in a way that God could be exclusively the source and the local where would happen the combination of the requisites. Then God could be, for example, the cause of the evil. To avoid that theological problem, Leibniz was motivated to elaborate a more sophisticated ontology focused on the notion of individual substances. Those beings have a certain degree of ontological independence, even if they need God to become real. The new conception of beings allowed not only the distinction between the God's and the creature's actions but also performed a change in the Leibnizian conception about the latest units of the God's work and the way of the combination of the parts of the world chosen by its creator.

Keywords: World; Reason; Cause; Will.

Introdução

O mundo, para Leibniz, é arquitetado conforme o Princípio de Razão Suficiente (doravante: PRS), que é invocado ao longo de praticamente toda sua obra. Simplesmente, segundo o pensamento do filósofo, tal princípio é base para a constituição da própria realidade e inteligibilidade das coisas. Os seus textos produzidos no espírito dos seus *anos de Paris* (1672-1676) e seus primeiros anos em Hanover são úteis para indicar um momento crucial para a sustentação do PRS, revelando escritos determinantes para a fase madura da sua filosofia. Mesmo sem

possuir um papel predominante,² sua metafísica foi contemplada com escritos preciosos dessa época de juventude, dentre os quais alguns serão destacados. O primeiro deles é uma seleção de opúsculos conhecida como *De Summa Rerum* (Leibniz, 1992; Leibniz, 1998). Trata-se de um conjunto de textos caracterizados pela apresentação de um grande projeto de Leibniz, principalmente por envolver questões de conhecimento e método, que pode ser sintetizado pelos três programas: *a enciclopédia, a ciência geral e a característica*.³ Outra obra metafísica a se destacar nesse mesmo período é a *Confissão do Filósofo* (*Confessio Philosophi*/ Leibniz, 1970). Em poucas páginas desse diálogo, Leibniz não apenas apresenta questões, teses e conceitos muito ligados ao seu período em Paris, mas também uma infinidade de outros que foram incorporados em definitivo no seu pensamento futuro.

Na *Confissão*, conhecidos problemas teológicos, como aqueles a respeito da justiça divina e da autoria do mal, abrem o diálogo entre o *Teólogo* e o *Filósofo Catecúmeno*. Como Deus poderia ser a origem do mal na sua obra? Essa objeção deve ser observada mais a fundo. Vale informar que, segundo Leibniz, dentre outras provas, assegura-se que Deus é o único ser que

² Foi um período em que Leibniz teve grande preocupação com as disciplinas exatas, quando ele trabalhou intensivamente na formulação do *cálculo* e das novas leis da *dinâmica*. Mas essas teses não deixaram de preparar o terreno para a sua metafísica madura (ver Mercer, 1995, p.84).

³ Como afirma Rutherford: “In writings from his early Hanover years, Leibniz formulates his scheme for universal knowledge in terms of the three projects (...): *the encyclopedia*, which would serve as a repository for all acquired knowledge and would include a complete catalogue of the most basic concepts and principles; *the general science*, which would supply a method for arranging and relating the contents of the encyclopedia according to a strict logical order; and, closely associated with the general science, *the universal characteristic*, which would supply it with appropriate symbols, such that all the reasoning associated with the encyclopedia could be transformed into purely formal deductions, thereby ruling out the possibility of error” (Rutherford, 1998, p.101 – grifos nossos). A partir do seu método, Leibniz se esforça em tornar a metafísica uma ciência demonstrativa, a começar pelos seus fundamentos (o que havia de elementar no pensamento sobre a realidade) para, então, alcançar as verdades mais complexas (*síntese*). A inspiração em tal projeto se dá, sobretudo, a partir da sua *ars combinatória*.

existe com absoluta necessidade, visto que no processo regressivo de busca pelas causas, ou razões, apenas ele se apresenta como senhor exclusivo da realidade, independentemente de qualquer outro ser. Esse argumento implica que tudo aquilo que faz parte deste mundo encontra-se na mente do criador, possuidor da máxima ciência, e existe porque o *ser necessário* tem o poder de criar aquilo que é apresentado pelo seu intelecto. A fonte da realidade não se encontra nas coisas mesmas, mas está numa fonte externa (Leibniz, 1992, p. 69).

Neste ponto as dificuldades começam a aparecer. Como não pensar que tal ser seja, indistintamente, responsável tanto pelas coisas boas como também pelas más? Resume-se drasticamente o problema que a *Teodiceia* (termo cunhado pelo próprio Leibniz) busca resolver. Todavia, essa questão tem uma armação peculiar na *Confissão* (ver Sleight Jr., 1996) Antes de tudo, o texto começa com a ideia de *harmonia*, que significa a identidade no interior do mundo, aparentemente caótico para quem não o entender (Leibniz, 1970, p. 30-31). Tudo é abarcado pela *máxima harmonia*, isto é, nenhuma ação ou qualidade presentes no plano criado foge a esse conceito.

Deus e harmonia da sua obra refletem um ao outro. Como isso se dá? Ora, para Leibniz, a harmonia envolve o mundo na medida em que este é assimilado pela própria ciência divina. Tudo se mostra ao intelecto perfeito. Eis que surge a grande máxima leibniziana: “*Rien n’a lieu sans raison*” (Leibniz, 1970, p. 34-35). Não há nada ininteligível ou que não tenha uma causa para existir. Entretanto, ainda que a fisionomia do princípio seja semelhante à encontrada em textos mais maduros desse autor, ela não deixa de apresentar as peculiaridades dos anos parisienses. Há uma razão para tudo, pois:

Aquele que nega [que há uma razão para tudo] destrói a distinção entre o próprio ser e o não-ser. A coisa, qualquer que ela seja, que existe, terá seguramente *todos os requisitos* para existir. Ora, todos os requisitos para existir tomados em conjunto *são a razão suficiente para existir*. Portanto, tudo aquilo que existe tem uma razão suficiente para existir (Leibniz, 1970, p. 34-35 – grifos nossos).

Nesse trecho, o PRS é associado à noção de *requisito*, que exige uma análise de outros textos do *De Summa Rerum* para ser entendido. Além de oferecer alguma luz para esclarecer os problemas envolvidos na *Confissão*, outros trabalhos do período de juventude de Leibniz esclarecem o que ele pensa acerca do PRS na sua estrutura elementar, mas também revelam difíceis problemas de ordem metafísica e teológica.

Embora Leibniz tivesse um arcabouço conceitual que considerasse suficiente para defender que este mundo é realmente oriundo de Deus, a partir do conceito de requisito, para não suscitar inconveniente a respeito do criador, o filósofo parece ter notado a necessidade de realizar certos ajustes na sua metafísica. A fim de apresentar parte do processo de desenvolvimento da filosofia madura de Leibniz, apresenta-se uma breve síntese do que virá nas próximas linhas. 1. Primeiramente, será investigada a noção elementar de requisito e o processo de sua combinação, conforme as características divinas destacadas na juventude de Leibniz. 2. Na sequência, será detalhada a relação entre Deus e as consequências não tão desejáveis respeito desse senhor dos requisitos que alimentam a criação da sua obra. 3. Será apresentado um problema do qual o próprio Leibniz se dá conta, o risco de uma certa proximidade com o espinosismo. 4. Por fim, para evitar tal caminho, será mostrado que Leibniz percebeu a necessidade de um aprimoramento ontológico, o que o levou ao desenvolvimento da tese das infinitas substâncias, que modificaram a maneira de representar os elementos últimos do mundo.

1. Requisitos e combinatória

A noção de *requisito* é um assunto recorrente no pensamento de Leibniz nos seus anos parisienses, em que ainda havia certo predomínio da *ars combinatória*.⁴ Vale ressaltar o ponto em que o autor afirma que a *combinação suficiente* de requisitos

⁴ Ver Fichant (1998, p.86). Para detalhes de ordem técnica sobre este assunto, ver Kneale (1991, p. 325-350). O importante será notar que os requisitos são inspirados pela lógica atomista (*primitivae simplices*)/combinatória de Leibniz. No fundo, busca-se destacar que a passagem da concepção lógica para a metafísica não está livre de problemas na sua juventude.

(*primitivae simplices*) fundamenta a razão de algo, de modo que a falta de qualquer um deles impossibilita que algo exista, como observa Parkinson (in Leibniz, 1992, p. xxiii). Requisito é idêntico ao conceito de razão de algo ou à própria *razão suficiente* ao se tomar a somatória de todos os requisitos da coisa. Algo pode ser efetivado somente com a união das suas notas, as quais fundamentam tudo aquilo que aparece no mundo. Quanto maior o índice de essência, mais a coisa tende a existir (Leibniz, 1998, p. 21). Trata-se do primeiro modo como Leibniz esboça o critério para a distinção entre os possíveis, abrindo o espaço de disputa entre eles.

Outro detalhe que deve ser ressaltado é o fato dos requisitos não possuírem sua fonte na própria criatura, enquanto existente ou enquanto possível. Há um único suporte para todos eles, que não seria outra figura senão Deus.

Para existir, é necessário que esteja presente o agregado de todos os requisitos. Um requisito é a aquilo sem o qual a coisa não pode ser. O agregado de todos os requisitos é a *causa plena* da coisa. *Nada é sem razão. Nada é sem o agregado de todos os requisitos.* Não há razão para existir nos corpos. Isso se provaria facilmente: com efeito, ainda que se regressasse ao infinito, apenas se multiplicaria os corpos, mas não se compreenderia a razão pela qual são assim, e não de outra maneira. Para qualquer corpo dado, o agregado de todos os requisitos está fora dos corpos. O agregado de todos os requisitos de um corpo e o agregado de todos os requisitos de outro corpo estão num único e mesmo ser. Esse Ser único, qualquer que ele seja, é a razão última das coisas [...] O Ser necessário contém em si os requisitos de todas as coisas (Leibniz, 1998, p. 30 – grifos nossos).

Esta passagem sintetiza de modo extraordinário a noção de requisito e reivindica apenas uma origem para todos eles. Demonstra-se o principal modo como Leibniz procura assegurar um lugar para a figura divina nesta época. Deus seria a sede de todos os elementos que entrariam na composição do mundo. Vale entender no que resulta esse primeiro sistema combinatório, o *jogo dos requisitos*.

Leibniz dá a entender uma defesa de que tudo seria fundamentado a partir de certos *elementos*, tanto as coisas existentes quanto “as possíveis”, ou seja, o mundo seria uma coleção de partes elementares indecomponíveis e condicionantes, ca-

pazes de compor diferentes configurações. Ainda que os pensamentos e as percepções humanas não sejam capazes de detectá-los, ao menos claramente, Leibniz afirma que eles devem ser pressupostos. Apenas Deus pode abarcar, detectar e operar todos esses elementos. Em suma, tudo dependeria da *associação* de partículas absolutamente elementares.⁵

Após essa apresentação da noção dos *elementae simplices*, é preciso compreender as noções de *possibilidade* e *impossibilidade* na juventude de Leibniz. A ideia de impossibilidade pode se desdobrar em dois tipos (Leibniz, 1998, p. 19). No primeiro deles quando algo é absolutamente impossível. O caso de contradição expressa ilustra de maneira evidente o que seria esta impossibilidade. São situações completamente inconcebíveis, visto que portam uma contradição essencial, como “1 + 2 é diferente de 3”. Outro caso, menos explícito, ocorre quando os se toma ideias, por exemplo, como a respeito do maior de todos os números, que jamais é verdadeira (Leibniz, 1992, p. 3), pois mesmo o suposto maior dentre eles pode ser multiplicado por dois, o que equivaleria a considerar a parte (uma fração da série) maior que o todo (a própria série numérica), o que inconcebível. Tal caso de incompatibilidade fundamenta o conceito de impossibilidade absoluta, que se opõe ao *absolutamente necessário*, como Leibniz escreve em uma carta endereçada a Malebranche em 1679 (Leibniz, 1961, vol. I, p. 33; ver Leibniz, 1992, p. 3).

A outra maneira de identificar a impossibilidade é pressuposta a partir da ideia que algo se encontra fora da existência. Isso está diretamente relacionado às noções de compati-

⁵ A noção de *requisito* pode ser associada ao que é denominando como *elementos* (atributos positivos, notas ou perfeições). Através de um processo regressivo, surgem pistas sobre os requisitos. No pensamento, por exemplo, o ponto final estaria nas *proposições idênticas*, ou indemonstráveis, que são suficientes no que diz respeito ao campo do intelecto. Elas podem ser reduzidas a elementos mais básicos do pensar, mas isso já estaria muito além dos limites do que é cognoscível para as criaturas (Leibniz, 1998, p. 21-22; ver Leibniz, 2003, p. 190 et seq.). Na percepção, também é de se supor a presença dos elementos simples, mas eles se perdem na massa perceptiva, que capta o todo como se fosse um grande oceano, com suas partes indistinguíveis (ver Fichant, 1998, p. 85; ver Mendonça, 2013, p. 9-10).

bilidade e de incompatibilidade dos atributos positivos, outra denominação para os requisitos. Aquilo que foi contemplado com a existência tem esse privilégio por ser mais harmônico, ou seja, existe porque contribui para o *melhor acabamento* daquilo que é criado. Aquilo que não é atualizado pode ser recusado não pelo fato de ter um conceito autocontraditório, mas exatamente porque não apresenta um índice de compatibilidade que o habilite a vir para este mundo, o mais rico em compatíveis. Logo, se algo não é compatível com o que foi realizado, isso significa que não combina com o estado mais *harmônico*, ou seja, não alcança o ápice em questão de essência. Deus é absolutamente perfeito e sede de todos (os requisitos) os possíveis. O mundo é fruto da harmonia dos seus elementos, e essa arquitetura é originada no próprio entendimento de Deus, que identifica a melhor circunscrição em meio aos atributos positivos. Se algo não se encaixa no melhor dos planos, ele é recusado pelo grande artesão, mesmo que não seja absolutamente impossível. Nesse caso, aquilo que não existe não apresenta o mais alto grau de essência. Como afirma Leibniz, a razão para algo existir ou não é a compatibilidade deste com outras coisas, o que implica também que o existente envolve vantagem em termos de realidade (Leibniz, 1998, p. 29).

No *Diálogo entre Teófilo e Poliandro*, datado por Grua como do final de 1670, (Leibniz, 1948, p. 258-257), Leibniz ilustra bem a ideia de compatibilidade, de incompatibilidade e da riqueza de essência. As teses sobre a necessidade e a razão da existência orientam a discussão entre as duas personagens. No início, Poliandro tende a entender que a existência deste mundo é necessária, pois ele expressa uma posição semelhante à dos estoicos, ao defender uma *anima mundi*,⁶ donde tudo é fruto da operação interna a esta. Teófilo, no entanto, argumenta que, se fosse assim, não haveria uma verdadeira razão para o existente, ou seja, não haveria uma maneira de mostrar porque as coisas são assim e não de outra forma.

Teófilo procura assegurar um critério para a existência de certas coisas em detrimento de outras, baseando-se no

⁶ Como será visto, o jovem Leibniz talvez não estivesse tão longe da opinião de Poliandro.

conceito da riqueza de essência, o que combinaria com o ser perfeito. É apresentado, então, um exemplo para ilustrar esse processo (ver Fichant, 1998, p. 89). Se fossem tomados os elementos possíveis A B C D E F G, igualmente perfeitos e passíveis de existir, dentre os quais fossem incompatíveis os seguintes elementos: A com B, B com D, D com G, G com C, C com F e F com E, seria possível formar: quinze conjuntos compostos de dois elementos (AC, AD, AE, AF, AG, BC, BE, BF, BG, CD, CE, DE, DF, EG, FG), nove conjuntos de três elementos (ACD, ACE, ADE, ADF, AEG, AFG, BCE, BEG, BFG) e, finalmente, *um* conjunto de quatro elementos (ACDE). Teófilo conclui que o conjunto ACDE: “[...] será escolhido entre todos os outros, pois a partir deste obtém-se o melhor que se pode; por conseguinte, os quatro elementos ACDE serão preferidos em detrimento de BFG, que serão excluídos, pois não poderiam formar um conjunto com quatro elementos” (Leibniz, 1998, p. 286).

O ser onisciente reconhece a melhor combinação de tudo aquilo que compõe o mais belo mundo, ou seja, a mente divina reconhece a melhor armação de todos os atributos positivos. O critério para a formulação e, em seguida, para a própria criação é a simplicidade associada ao melhor resultado geral. Da mesma forma que a esfera é o sólido de maior capacidade, a composição mais simples e superior em efeitos é o alvo imediato de Deus. Logo, existir é: “ser concebido por Deus como o melhor, isto é, como o mais harmônico” (Leibniz, 1998, p. 286). Em linhas gerais, assim o jovem Leibniz apresenta o fundamento da organização das coisas. Em primeiro lugar, os atributos positivos engendram uma essência consistente, ou seja, não autocontraditória. Em seguida, a melhor junção dos requisitos, a mais harmônica, cuja identificação for puramente intelectual, seria o objeto direto da criação divina. Todavia, a própria existência de tal mundo comprova a presença do ser onisciente e onipotente, o que propicia também uma prova (mais consistente) da existência de Deus, sede intelectual dos requisitos (cf. Mercer, 1995, p. 85.) e o responsável pela melhor associação de tais itens, que existem em função dele. Eis a possível origem da legítima obra divina.

Se o critério de compatibilidade cria limites para as coisas que podem existir, ele é um argumento ainda mais forte contra aqueles que afirmam que todo o possível seria contemplado com o decreto. Já que a totalidade dos possíveis não é totalmente compatível entre si no plano real, nem todos eles podem vir a existir (Leibniz, 1854, p. 178-179). Se todo possível existisse, não haveria motivo para afirmar a ideia de uma máxima razão, pois tudo surgiria automaticamente. Se não fosse assim, o critério de existência seria a mera possibilidade, e Deus ainda poderia ser um ente supérfluo (Leibniz, 1998, p. 29).

Não é porque A e B são possíveis individualmente que eles existem automaticamente, pois se ambos forem incompatíveis, eles não poderão existir simultaneamente. Deus se vale dessa regra. A totalidade do espaço de possibilidades não é absolutamente realizável.

Todos esses detalhes (metafísicos) são considerados importantes já em vista de uma adequação *moral* da figura divina. A compatibilidade-incompatibilidade está no pano de fundo do caráter louvável de Deus já em textos da época da *Confissão*. Há um bom tempo, Leibniz procura mostrar que a criação não é realizada indiferentemente. Há critérios envolvidos no processo que permite uma composição a partir de *diferentes níveis de essência*, que entram na formação de uma *escala moral* para as diferentes possibilidades de criação. Isso implica que deve haver diferentes valores intrínsecos às alternativas.

2. Compatibilidade e responsabilidade

Até aqui, foi possível traçar o panorama da estrutura metafísica do jovem Leibniz, uma espécie de *primeiro atomismo*,⁷ ainda fortemente inspirado por uma combinatória um pouco mais simples. Foi possível ver o papel dos requisitos para a criação; isso com o auxílio das noções de compatibilidade e incompatibilidade, dois conceitos predominantes nesta fase, que se relacionam às ideias de consistência e de essência/existência. Ligado a isso, foi apresentado Deus como a sede de to-

⁷ Longe de ser idêntico à teoria das mônadas.

dos os elementos mais simples, os componentes positivos. O intelecto divino extrai um determinado conjunto dentre eles, levando ao estado mais harmônico de coisas: o plano mais rico em essência a ser realizado.

As coisas só podem existir se alcançarem uma quantidade suficiente de combinações das suas notas. Para existirem, certas coisas devem ser compatíveis entre si, compondo, então, o mundo mais elegante. Todavia, há complicações no pensamento leibniziano no período em questão pelo fato de Deus ser a sede de todos requisitos e o responsável por reuni-los. Procurar a razão ou causa do real é ir diretamente em direção ao Criador, inclusive quando se pensa o estado harmônico do existente. Deus seria, então, a causa indistinta de tudo? Ele seria tanto causa daquilo que ocorre de bom quanto daquilo que ocorre de ruim? Isso retoma aquele problema anunciado inicialmente: Deus como o *único* responsável pelo mal, pois as supostas ações das criaturas se limitariam a representar uma razão do mundo (PRS), que assegura formalmente o lugar de todo fato do universo criado.

Leibniz toma um velho exemplo: a traição e condenação de Judas (Leibniz, 1970, p. 36/37). Por que este cometeu o seu grande erro? Ele realizou por si mesmo, ou o seu ato foi algo inevitável? O *Filósofo Catecúmeno* afirma que o discípulo de Jesus de Nazaré realizou sua má ação porque *pôde* e porque *quis* (Leibniz, 1970, p. 38-39), ou seja, Judas detinha os principais elementos que orientavam sua ação. Devido a uma inversão e a uma espécie de ódio em relação às coisas divinas, Judas teria cometido o seu erro, o que lhe fez tonar a ação digna de “escolha”. Mas com aquele conceito de harmonia, tributário do PRS, que orienta o mundo, e por Deus apresentar-se como a fonte exclusiva de racionalidade, o outro personagem, o *Teólogo Catequista*, elabora a grande objeção do texto:

O pecado provém de um poder e de uma vontade. O poder vem de Deus; a vontade, da opinião. A opinião, ao mesmo tempo oriunda do temperamento e relacionada ao objeto da pessoa, provém de Deus. Portanto, *todos os requisitos* do pecado, assim como a *razão última* do pecado e todas as outras coisas, inclusive a condenação, vêm de Deus (Leibniz, 1970, p. 40-41 – grifos nossos).

Logo, por ser a razão última das coisas, sujeito de todos atributos simples, Deus não se isentaria de ser a causa do mau, inclusive do pecado, mal de modalidade moral. Se ele é o autor da realidade, restar-lhe-ia a autoria das imperfeições inerentes à sua criação. A justificativa do Filósofo parece desintegrar-se com a argumentação do seu interlocutor. As razões da ação de Judas não estariam realmente em sua posse, pois a sede destas estaria numa fonte exterior, e não na criatura. Tanto o objeto de escolha e o ambiente do ato do discípulo já lhe aguardariam de modo fixo e intocável, sem que algo pudesse mudar a ocorrência dos fatos, ou seja, tudo estava em completo acordo com o *estado harmônico*. As ocorrências que aguardavam Judas se enquadravam na armação subjacente ao mundo, pensado e criado por Deus. Como aquela criatura poderia ser culpada por tal peso que caía sobre suas costas? Leibniz procura salvar a figura divina ao tentar mostrar que a sua primeira resposta, “poder e vontade em Judas”, poderia ser mantida. Será que o fundamento metafísico sustentaria as pretensões morais do filósofo?

Se é justo afirmar que algumas respostas se encontram em parte delineadas na perspectiva teológico-moral na época da *Confissão*, não se pode dizer a mesma coisa em relação à metafísica. Para resolver essa disparidade, Leibniz luta para alcançar uma formulação filosófica que corroborasse implicações morais desejáveis, como no caso da absolvição de Deus. É preciso notar mais pontualmente, por meio da *Confissão* e de outros textos próximos a este, onde estariam as lacunas que precisavam ser preenchidas.

Segundo o PRS dominado pela simples somatória dos requisitos, Deus existe porque é a totalidade dos requisitos, os atributos positivos, ou seja, ele tem máxima essência. E, no fundo, indo por esse caminho, todo existente segue o mesmo princípio, não por ter a totalidade dos requisitos, como o criador, mas *por se aproximar do máximo*. O mundo existe porque atinge o maior grau de essência dentro da combinação dos elementos simples e, aparentemente, ganha o direito de efetivação. Há uma impressão de que a máxima inteligência identifica o plano mais rico, e de que este existe de modo imediato. Há impressão de que Deus opera internamente um mecanismo, de que

ele praticamente se iguala a este. Vários argumentos levam à afirmação de uma forte aproximação entre *harmonia* e *vontade* (Leibniz, 1992, p. 113). Porém, haverá realmente uma vontade caso haja um sistema operatório absolutamente racional associado a Deus? Leibniz não deixa de citar conceitos como o de *vontade*, *contingência/possibilidade* e *liberdade* (Leibniz, 1970, p. 54-55). Teria ele direito? É preciso retroceder até a mente divina para comprovar se esses três elementos ainda participaram efetivamente da origem do mundo. Alguns pontos ainda conspiram contra os propósitos do autor.

Por meio do Teólogo, na *Confissão*, Leibniz entende que Deus não seria o autor do mal apenas por este supostamente identificar a presença dessa falha nas *partes* da obra mais harmônica. Dentro da combinação dos elementos positivos, o plano mais rico em compatíveis aparece de imediato. Mas ao contrário do criador, os próprios constituintes do mundo não alcançam o máximo em termos de essência, sobretudo quando são tomados numa perspectiva particular. Isso abre espaço para as imperfeições e, junto a elas, o mal. Assim, mesmo o *melhor dos mundos* possui o mal, inclusive as más ações, que além de fazer parte da estrutura desse local, o mal contribui exatamente para a principal característica da criação divina: *ser a mais admirável*. Assim como as sombras e as dissonâncias auxiliam a produção artística, o mal integra a mais bela obra.

Entretanto, a máxima ciência não é o único atributo de Deus. Ele é perfeito porque alcança o topo de tudo aquilo que é passível de receber um valor máximo; ele alcança o último grau naquilo que se dá a tal característica. Deus não apenas percebe o melhor, como também apresenta a tendência de efetivar o melhor em função do tipo de *Ser* que é. O estado de harmonia do mundo também reflete Deus, pois o estado de perfeição daquele espelha a onisciência deste. Há um jogo de reciprocidade da razão entre Deus e sua obra criada. É peculiaridade da *natureza divina* ligar-se ao que há de perfeito. E se isso ocorre pelo lado de Deus, isso deve valer para o oposto, ou seja, se este mundo não for como tal, o mais harmônico, inclusive com a presença do mal, isso pode significar que o seu arquiteto é outro, e não Deus. Esse seria um argumento robusto, visto que

é de forte inspiração lógica, nos moldes do *modus tollens*: se a existência de *A* implica a existência de *B*, a não existência de *B* implica a não existência de *A* (Leibniz, 1970, p. 46-47).

A *vontade divina* não participaria efetivamente na elaboração da criação? Tudo apareceu apenas porque Deus existe? Como Deus poderia realmente querer algo diferente? Com a argumentação acima, novamente se torna difícil sustentar a presença da sua vontade, o que não permitiria a ideia de uma origem moral do existente. *Deus não criou tudo aquilo que seria possível, mas tudo aquilo que existe parece ter sido a única coisa a se criar*. Pode-se dizer que a totalidade do espaço de possibilidades não é realizável – o princípio de compatibilidade e incompatibilidade e o próprio princípio de não contradição asseguram isso –, mas aquilo que não foi efetivado ainda não deveria receber a denominação de possível. O *intelecto e o poder* divinos não deixariam tanto espaço para o seu *querer*. Além disso, no mínimo, caso a vontade fosse concebível, ela seria “arrastada” pelo entendimento. Ao final, bastaria ao mundo ser orientado exclusivamente pelo princípio da harmonia dos requisitos que integram a obra realmente divina (Leibniz, 1970, p. 64-65).

As coisas complicar-se-iam ainda mais. Por exemplo, Judas ainda poderia ilustrar a responsabilidade das criaturas? Não seria necessária a ocorrência da traição? Em contraposição a isso, Leibniz busca até moderar o peso da necessidade por meio da necessidade *alterius hypothesis*. Como se pôde notar, por não possuírem uma razão em si mesmas, as criaturas dependem de uma razão externa, ou ser de existência necessária, que garanta a estruturação e a existência do mundo.

É falso que tudo aquilo que se segue do ser necessário em si também seja necessário em si. É certo que a partir de proposições verdadeiras se siga apenas o verdadeiro. [...] Das coisas existentes não se segue necessariamente senão Deus. Todo o resto que se segue da série de coisas supostas, ou seja, da harmonia das coisas ou da existência de Deus, é contingente em si ou apenas *hipoteticamente necessário*. Embora não haja nada fortuito, visto que tudo decorre do destino, isto é, de uma razão determinada da providência (Leibniz, 1970, p. 54-55 – grifos nossos).

Surgiria assim a conhecida tese de Leibniz referente a dois tipos de necessidade, uma *em si* e outra *hipotética*. É sabido que o segundo modelo de necessidade depende da *realidade necessária* de uma causa, porém ela não parece sair ilesa da objeção anterior pelo fato das criaturas não causarem a si mesmas. Elas acabam por *receber* um destino inflexível, que as acompanha desde a origem do mundo (e dizer que para tudo há um destino não facilita as coisas). A transitividade de necessidades seria inevitável, pois quando há identificação estritamente intelectual de uma opção, o estado mais harmônico, que constrange Deus a criá-la em vista da perfeição, tudo o que está no interior de tal alternativa não deixaria de se efetivar de uma forma absoluta. Os próprios requisitos bastam para engendrar a existência. Ao final, e este é o grande problema a ser resolvido: o que a onisciência mostra é o que será realizado, sem que haja a intervenção de uma verdadeira escolha.

As ações das criaturas corroboram a composição da realidade da pior maneira para elas e inclusive para Deus. O mundo é o que é porque elas são necessariamente de tal e tal forma, antes mesmo do decreto. Para adiantar outro detalhe, os objetos almejados e as supostas disposições daquelas são constitutivos da ordem das coisas. Seria, então, o fim da liberdade? Não é o que Leibniz procurou mostrar. Pelo contrário, elas deveriam agir como quisessem, ainda que estejam numa série totalmente arrematada. As ações também ocorrem em meio às coisas existentes devido à presença suficiente dos requisitos. Como Deus tem acesso a todos os atributos positivos, ele conhece cada ação e sabe que todas fazem parte deste plano harmônico.

Ainda na *Confissão*, o Teólogo quer entender como poderia haver liberdade junto à máxima ciência divina. Então, num último esforço, ele lança um grande dilema. Frente a frente com Deus, o que ocorreria se o perguntasse: “para qual direção moverei meu braço” (Leibniz, 1970, p. 70-71)? Se ele apontasse para um lado e o movimento realizado fosse diferente, a liberdade estaria assegurada, mas Deus não seria mais perfeito. Se o movimento fosse absolutamente aquele que Deus apontou, sua perfeição seria conservada às custas da liberdade

da criatura. “Ou a pré-ciência ou a liberdade é suprimida” (Leibniz, 1970, p. 72-73).

Continuando a passagem sobre “o movimento do braço”, o Teólogo afirma ser livre na medida em que *pode* fazer um movimento diferente do previsto e afirmado por Deus. O Filósofo Catecúmeno, insatisfeito com tal resposta, acrescenta o seguinte:

Esta sutileza é ardilosa, mas, de todo modo, ela não resulta senão nisso: a alma que seria desta natureza, que queira e possa fazer ou querer o contrário daquilo que poderá ser previsto por qualquer um, é do número de entes que são *incompatíveis com a existência do Deus onisciente*, ou seja, com a harmonia das coisas e, por conseguinte, que não existiram, nem existem, nem existirão (Leibniz, 1979, p. 72-73 – grifos nossos).

Logo, tudo indica que o tom final da resposta é dado pelo mesmo jogo dos requisitos da arquitetura apresentada pelo jovem Leibniz. Apesar de referir-se à vontade das criaturas, esta não está apartada da soma dos atributos positivos. A existência depende apenas do grau das essências, o mesmo ocorrendo no caso das ações, sem que haja “preferência” por qualquer coisa. Se algo é feito por tal criatura, é porque houve a convergência de certos atributos, que estão de acordo com o estado harmônico deste mundo, o melhor e, consecutivamente, o existente.

3. O reconhecimento do problema

Após algum tempo, Leibniz tomou consciência dos riscos que estava correndo. No texto *De Libertate*, ele próprio revela que não estava no caminho certo para associar a liberdade ao PRS nos moldes dos textos da época da *Confissão*.

Da minha parte, na época em que considerava que nada se faz ao acaso ou por acidente, se isso não é relativo a certas substâncias particulares, que a fortuna separada do destino não passa de um nome vazio de sentido e que nada existe a não ser *quando são dados os requisitos singulares* (ora, segue-se desses requisitos, quando todos se associam uns aos outros, que a coisa existe), eu estava pouco distante da opinião daqueles que julgam que tudo é absolutamente necessário, bastando que a liberdade fosse preservada do constrangimento, ainda que permanecesse submetida à necessidade, sem distinguir o necessário do infalível, ou seja, do verdadeiro, quando se conhece a coisa com certeza (Leibniz, 1998, 329 - grifos nossos).

O resultado disso para a *liberdade*, principalmente a divina, seria sua redução a praticamente dois dos seus ingredientes: *inteligência* e *espontaneidade* (talvez nem isso no caso das criaturas). Bastaria a convergência de certos elementos e a falta de qualquer empecilho para a ação. Eis o que seria o critério geral de existência e, portanto, das ações das criaturas. Na continuação dessa passagem, Leibniz afirma que foi retirado do abismo em que estava prestes a cair por oferecer *uma verdadeira cidadania* aos possíveis não realizados.

A *Confissão* apresenta avanços ao delinear claramente as principais pretensões de Leibniz acerca da liberdade, além de uma teodiceia, embora sem mostrar tal paridade entre suas intenções e o arcabouço metafísico. Naquele texto, o filósofo não mostra ir muito além, por exemplo, do que é escrito a Wedderkopf, carta de 1671 (Leibniz, 1969b, p. 146-147; ver Adams, 1993, p.129-130), em que, mesmo a contragosto, a necessidade absoluta se mostra inevitável para Deus. Nessa mesma carta, Leibniz apresenta uma ideia de *liberdade* com toque fortemente *intelectualista*. Não realizar o melhor seria fruto de ignorância ou fraqueza. Essa é a forma que ele encontrou para combater a liberdade caprichosa ou voluntariosa. No caso de Deus, não haveria outra saída: Ele tem posse da melhor obra, identifica-se com ela e é impossível que realize outra em seu lugar. A partir desse raciocínio, a obra oposta é tomada apenas enquanto discurso vazio, e não como legítima alternativa, mesmo com a postulação daquela segunda incompatibilidade. Seria inconcebível cogitar qualquer coisa que arranhasse o ser perfeito: se ele visse o melhor, mas sem realizá-lo, isso seria sinal de fraqueza, fazendo-o perder a onipotência. Caso não ponderasse tudo previamente, criando qualquer coisa, não seria onisciente. Em poucas palavras: se não *faz o melhor*, não é Deus.

A partir de tais problemas, Leibniz vê-se obrigado mostrar que a realidade não é idêntica a um processamento interno ao seu artífice (sujeito de todas as perfeições), ou um *mero combinador*, em que os diferentes níveis de essência implicam uma realidade imediata, ou seja, onde apresentar-se como o melhor é idêntico a ser decretado. Também há necessidade de assegurar *um verdadeiro modelo de ação das criaturas*, única

maneira de mostrar que elas não são meros *acidentes*, mas contribuem para o resultado do mundo como verdadeiros agentes. É preciso encontrar junto a Leibniz a via para garantir a ideia de moralidade na própria origem do mundo e no próprio interior deste local, pois Deus ainda estaria reduzido à onisciência e à onipotência. Novos detalhes devem ser acrescentados no intuito de garantir a vontade de Deus e para comprovar que as criaturas tenham poder sobre suas ações.

A soma suficiente dos requisitos e o forte teor intelectualista, a despeito da presença da tese do plano mais harmonioso comparado a outros possíveis, não foram as melhores soluções, suscitando aquele grande problema moral: Deus como causa indistinta de tudo, inclusive daquilo que há de ruim. Todas as ações no mundo seriam absolutamente originadas a partir do encontro suficiente dos atributos positivos, sediados no intelecto divino, que se aliaria apenas à onipotência nessa composição. O único responsável nessa história seria o próprio criador. Na *Confissão*, o autor procurou mostrar que Deus não participaria do mal por não ser causa imediata deste, e sim as criaturas. São nítidas as dificuldades em tal afirmação, pois como foi visto, tomar Deus como causa da totalidade das coisas, por um lado, e limitar esse poder, por outro, não seria algo muito viável, principalmente no campo dos atributos positivos. Tornou-se difícil sustentar que Deus é causa apenas do bem. Enquanto construtor do objeto mais harmônico, Deus não seria muito diferente daquele ser uno, para quem tudo não passaria de sua operação interna, sem que as legítimas ideias de vontade e de possibilidade fossem garantidas. Segundo Leibniz, no fundo, ele estaria perigosamente próximo do espinosismo.

A substância espinosista não abre espaço para a afirmação de outra(s) substância(s), e tudo se reduz às simples modificações daquela. O homem, por exemplo, seria formado pelo modo pensamento e pelo modo extensão. Segundo a interpretação leibniziana, na *Ética* de Espinosa, os homens não têm uma substancialidade própria ou particularizada, mas apenas participam da totalidade do mundo, onde a substância se encontra imanente. Seria um erro falar em seres. Fora o único ser,

há apenas os desdobramentos da única substância ou meros *acidentes*, entende Leibniz.

Leibniz passa a procurar uma via para distinguir as ações das criaturas em relação à sua fonte de realidade. Ele entende que é visível no caso da substância una espinosana a não separação entre as ações desta e as ações dos modos, pois seriam um único e mesmo ato, ou seja, tudo seria interno ao único ser. No sistema espinosista, as ações são originadas da própria autorrealização da substância, que também pode ser denominada como Deus. Mas, como afirma Gaudemar (In: Leibniz, 1999, p. 73), assim como para os escolásticos, para Leibniz, a existência deve ser um efeito fora da causa.⁸

Outro detalhe, criticado por Leibniz, acerca do Ser espinosista é a sua não operação a partir de um campo de possibilidades, visto que tudo aquilo que existe não deixa de ser único; se é “possível”, não deixará de ser real. Para Espinosa, a tese sobre algo presente na mente divina já é portadora de realidade de modo semelhante às propriedades que derivam do conceito de uma figura geométrica, como o caso triângulo, que necessariamente tem três lados, por exemplo. Ser uma ideia em Deus implica imediatamente existir (ver Gaudemar, in: Leibniz, 1999, p. 70). Não há possíveis (não realizados) para Deus, não fazendo sentido atribuir-lhe a vontade, que não passaria de um atributo ilusoriamente criado pelas mentes fantasiosas das criaturas. Deus possui apenas poder e intelecto, sem vontade. Ele não precisa ponderar entre vários caminhos possíveis de criação. Basta algo vir-lhe à mente para que tal objeto seja contemplado com a realidade.

Embora não parecesse, o próprio Leibniz veio a considerar que ele estava muito próximo das características do seu oponente em meados de 1670. Ainda que as ideias de um Deus extrínseco ao mundo e a de *possibilidade* fossem de certa forma postuladas, ele viu parte do pensamento do *judeu ateu* invadir o seu própria filosofia. A carta endereçada a Wedderkopf (Leibniz,

⁸ Leibniz ainda acrescenta que: “Deus existe necessariamente, mas ele produz livremente as coisas. Deus produziu a potência das coisas, mas ela é distinta da potência divina. As coisas operam elas próprias, ainda que tenham recebido as forças para agir” (Leibniz, 1999, p. 27).

1969b, p. 146-147) expressa em parte essa característica. Ainda que houvesse a referência a diferentes alternativas para Deus, ao se deparar com o melhor, ele não teria outra (verdadeira) opção que criar o objeto do seu intelecto, sem que pudesse fazer diferente. O melhor mundo seria praticamente idêntico a Deus, e novamente entende-se que qualquer alteração naquele poderia acarretar uma mudança no conceito do seu criador.

Todavia, como também é afirmado por Gaudemar (in: Leibniz, 1999, p. 79), Leibniz busca provar que há uma diferença entre o *fiat* possível, obtido pelo cálculo, e o *fiat* efetivo, de modo que haja uma diferença entre o resultado da ponderação divina e a decisão de criar.

Mas como Leibniz busca superar os problemas oriundos da sua fase da simples combinação dos requisitos? Ele afirma que foi resgatado do precipício quando realmente incorporou os genuínos objetos possíveis ao seu sistema (Leibniz, 1998, p. 329-330). Mesmo as coisas não coroadas com o decreto deveriam permanecer verdadeiramente possíveis. Mas para sustentar isso, seria preciso remodelar os componentes do mundo.

4. A entrada em cena das substâncias

Leibniz entende que fora salvo daquela espécie de necessitarismo, oriundo do puro jogo dos requisitos, devido *às infinitas substâncias*. Como foi visto, os *elementae simplices* eram operados apenas por Deus, no seu intelecto. Ao final, o melhor plano (adequado à perfeição geral divina) não oferecia alternativa legítima senão a sua efetivação. A elaboração do conceito de substância criada, inicialmente denominada como substância individual e, algum tempo depois, como mônada, teve como motivação uma arquitetura mais apropriada para o melhor dos mundos.

É possível começar a entender os motivos das mudanças realizadas no campo metafísico ao serem observadas exatamente as críticas endereçadas a Espinosa. Embora, seja um texto quase do final da sua vida, em uma correspondência enviada a Bourguet, em dezembro de 1714, Leibniz resume como

consequira distanciar-se de qualquer acusação de espinosismo devido ao seu conceito de substâncias, distinto do monismo (Leibniz, 1961, vol. III, p. 575). Em oposição à **única substância** de modelo espinosista, da qual tudo seria ontologicamente indistinto, Leibniz passa a defender que existem infinitas substâncias, *verdadeiros seres*. A crítica seria basicamente a seguinte: “[Espinoso] teria razão caso não houvesse de maneira alguma as mônadas. Se assim fosse, tudo aquilo que estivesse fora de Deus seria passageiro e se esvaneceria em simples acidentes ou modificações, pois não haveria qualquer base para as substâncias nas coisas, a qual consiste na existência das mônadas” (Leibniz, 1961, vol. III, p. 575 – grifos nossos).

Nesse trecho, de um momento ainda mais avançado da filosofia de Leibniz, ele se vale do termo mônada, introduzido na última etapa da sua ontologia. Entretanto, o conceito de mônada serve para indicar o salto que houve no pensamento leibniziano acerca das componentes do mundo, já indicadas em textos da época do *Discurso de Metafísica*, posteriores à sua juventude. Embora seja sabido que há certas distinções entre a substância em textos da fase do *Discurso* e da fase da *Monadologia*, há certas teses ontológicas que atravessam fases distintas do pensamento maduro leibniziano, e é isso que será importante levar em conta.⁹

Leibniz notou a necessidade de criar um espaço de equilíbrio entre o ser divino e os seres criados, sem a ocorrência de um conflito entre os dois campos. Assim, ele encontrou uma saída nas *infinitas substâncias* ou como se encontra no oitavo artigo do *Discurso*: “Para distinguir as ações de Deus e das criaturas, explica-se em que consiste a noção de uma substância individual” (Leibniz, 2004a, p. 16-17). Os seres possíveis individuais foram o marco para que as criaturas deixassem de ser meros acidentes.

Uma das primeiras teses para a construção do conceito de substância se deu a partir da noção completa, classicamente apresentada na seção VIII do *Discurso de Metafísica*. A noção completa, inicialmente de inspiração lógica, baseava-se na tese

⁹ Para uma compreensão específica da variação do conceito leibniziano de substância, ver Fichant (2000).

dos seres considerados como sujeitos últimos. A base disso está em três princípios. O primeiro, o de *in-esse*, que indica que todo predicado está contido na noção do sujeito da proposição verdadeira. O segundo, que uma substância é representada como o sujeito de predicados sem que ela mesma seja predicado de qualquer outro sujeito. Por fim, que uma substância é representada por um sujeito que possui a totalidade dos seus predicados, pois se tivesse uma única predicação em aberto, ela poderia ter seu conceito atribuído a outro sujeito. Para ilustrar isso, Leibniz se vale dos exemplos de *Alexandre Magno e rei* (Leibniz, 2004a, p. 17), pois aquele personagem é realmente um ser individualizado, que não pode ser predicado de qualquer outra coisa. Já no caso de rei, embora tenha certos predicados que o definem, pode vir a ser predicado de outro sujeito, por exemplo, do próprio Alexandre. Com sua noção absolutamente completa, em função da posse de todos os seus predicados, cada substância passa a ser entendida como uma legítima unidade. Todo o ser passa a ser definido em termos de *completude* de sua noção, seja existente, seja possível. Deus identificaria perfeitamente cada um desses sujeitos últimos, doravante substâncias.

Como é sabido, há várias implicações a respeito das substâncias (Leibniz, 2004a), com destaque para a: *a máxima distinção entre tais seres, sua perenidade, a espontaneidade interna a cada uma e, a se destacar, a compossibilidade entre elas*. Tudo isto oferece o novo tom da arquitetura elaborada pelo criador. Nota-se o caminho traçado por Leibniz no sentido de assegurar a *ação das criaturas* e uma ideia consistente de vontade em Deus; lembrando que esta deveria ser descontaminada do risco de ser causa do mal.

Leibniz passa a considerar que, embora real, o arbítrio de Deus não participa de modo ilimitado e equivocado na constituição dos infinitos seres. Apesar das fortes diferenças entre duas teses ontológicas, tomar o mundo como composto por substâncias de noção completa e em parte autônoma lembra o jogo dos requisitos (níveis de essência) do jovem Leibniz, já que a substância individual é pensada, num primeiro momento, em termos intelectuais. Não obstante, independentemente de Leibniz já ter pensado numa dimensão de pura inteligência,

onde há combinação dos possíveis, a concepção de substâncias criadas possibilitou muitos avanços.

Já pode ser notado que o PRS não será mais oriundo de uma matriz apenas intelectual. O grande passo é mostrar que também há uma participação de uma vontade na origem das coisas, sem que ela seja a única que domine a produção de tudo, como no cartesianismo (ver Santos, 1998, p.100-101). Logo, as infinitas substâncias já mostram a sua primeira função: colocar a vontade divina no seu devido lugar, sem renegar sua máxima ciência.

[D]igo, portanto, que a relação entre Adão e os eventos humanos não independe de todos os decretos livre de Deus, mas também que aquela não depende completamente disto de maneira indistinta, como se cada evento ocorra ou seja previsto apenas em virtude de um decreto particular primitivo que objetiva o fato (Leibniz, 1961, vol. II, p. 40).

A vontade divina é focada em efetivar aquilo que o seu intelecto lhe apresenta: *conjuntos de possíveis* detalhadamente armados, dentre os quais um pode vir a ser decretado conforme o seu valor em relação aos restantes ou se for o *melhor*. Leibniz considera esse tipo de vontade como satisfatória e adequada para Deus, ao mesmo tempo em que mostra que o criador não concebe as coisas de modo fragmentado, e sim de um modo que combina com o seu intelecto. Ele também pode mostrar que Deus tem um verdadeiro espaço de volição, não de coisa por coisa, mas há eleição em meio a blocos possíveis. Mas o que significam tais blocos?

Cada substância reflete exclusivamente o mundo do qual participa, ou melhor, é *compossível* em relação aos outros seres que o compõem (LEIBNIZ, 2004b, p. 141). A *compatibilidade* dos requisitos dá espaço para *compossibilidade* entre as substâncias, pois Leibniz entende que cada uma dentre elas já possui tudo no seu interior, e, logo, cada uma reflete as noções das outras substâncias com as quais participa do grande teatro do mundo. Em suma, como as coisas não se apresentam de modo desconexo à mente divina, mas na forma de vários conjuntos possíveis de seres, em função da noção de substância individual, Deus opta

por *um desses blocos de substâncias* (Leibniz, 1969, vol. II, p. 41). Isso pode também gerar a impressão de uma imposição das coisas à vontade divina, mas de fato poderia amenizar o processo do simples jogo dos requisitos. As substâncias possuem noções integrais e portam a compossibilidade no seu íntimo, sem que Deus precise pensar e criar coisa por coisa.

Um detalhe que Leibniz passa a ressaltar na sua fase madura é a característica divina de não tomar decisões isoladas, visto que Deus opta por criar (ou simplesmente refletir) as substâncias num conjunto que lhes é próprio. Ele não realiza o mundo de maneira miraculosa, ou seja, não toma decisões em paralelo aos acontecimentos, o que também só se sustenta a partir da ontologia das diversas substâncias. Como ele identifica os conceitos fora do tempo (Leibniz, 1969, p. 251; ver Santos, 1998, p. 96 e 111.), de modo imediato, Deus não precisa tratar cada uma das substâncias isoladamente, mas todas juntas e em *harmonia*. Por exemplo, não é porque Deus optou por Adão, neste mundo, que tudo seguirá a partir da noção desta criatura, como se as coisas fossem pensadas apenas em função de um item inicial, de modo que uma sequência se siga deste. Se o futuro está assegurado após a criação do primeiro homem, é porque todas as outras personagens envolvidas no destino de Adão também foram objetos de uma reflexão prévia e simultânea.

Como o próprio Leibniz exemplificou, Deus é como aquele príncipe sábio que opta pelo melhor general, não apenas pelo fato da competência deste, mas também porque um bom general optará por bons coronéis e bons comandantes para o exército que lhe será incumbido (LEIBNIZ, 1969, vol. II, 19). Logo, a escolha do príncipe não se limitaria a uma, mas encadearia algo muito mais amplo, igualmente como ocorre na mente de Deus. Vale acrescentar que cada substância é tomada em função do seu conceito, que lhe é próprio, inclusive pelas suas ações; isso lhe atribui lugar peculiar no mundo que ela integra.

Considerações finais

Ali, em meados dos anos parisienses, Leibniz estava muito ligado à região da compatibilidade e incompatibilidade no

sentido estrito (Fichant, 1998, p. 111), praticamente neutralizando a volição divina. Como foi visto, tudo indica que *a vontade de Deus* tem lugar assegurado exatamente junto à configuração da região dos compostíveis, espaço assegurado através das infinitas substâncias, apesar de haver certo destaque ao intelecto divino. Além de participar da efetivação do melhor mundo, que é o seu ponto alto, a vontade não está totalmente apartada da armação do universo. Num primeiro momento (não em termos temporais), independentemente da tendência de um plano ser elegível *a priori*, como qualquer outro, o melhor dos mundos possíveis deve ser concebido na mente divina apenas como possível. Isso não era completamente garantido a partir da *simples combinatória* dos requisitos, que antes já tendia para o resultado mais harmônico e que engendrava uma existência imediata (ainda mais com o império absoluto do intelecto divino).¹⁰

¹⁰ Gueroult tende a considerar que há certa base de *elementos simples* num jogo combinatório mesmo nas fases mais maduras do pensamento leibniziano, de forma que haveria uma diferença entre as essências, que seriam espécie de proto-seres, tomados isoladamente, e as substâncias propriamente ditas, quando surgiriam as noções completas e, por conseguinte, a composibilidade (Gueroult, 1946, p. 298-299). Não há condições de avaliar toda a proposta interpretativa de Gueroult. De qualquer modo, embora a tese desse estudioso pareça ser respaldada por textos da fase intermediária de Leibniz, que inclui textos como o *Discurso de Metafísica* e as correspondências desse filósofo com Arnauld (Leibniz, 1961, vol. II), em que há certa distinção entre os seres tomados do ponto de vista essencial (*sub ratione generalitatis*) e do ponto de vista substancial (*sub ratione possibilitatis*), é de se questionar se a posição de Gueroult se sustenta ao se tomar textos da época da *Monadologia* e dos *Princípios da Natureza e da Graça*, quando a substância, doravante mônada, é considerada um átomo genuíno.

Já Fichant (1998) parece notar maior distinção, ao menos indiretamente, entre os textos de juventude e os de maturidade de Leibniz a respeito do arranjo do mundo. Em parte, Fichant tende a considerar a presença latente da combinatória dos *elementae simplices*, ainda na fase madura de Leibniz, mas também as suas complicações. Por exemplo, há problemas em conciliar o fato de Deus sediar todos esses elementos ou requisitos, de modo que sejam todos compatíveis neste caso, e defender certa incompatibilidade entre eles no caso da composição dos mundos possíveis. Nesse ponto é que há certo salto de Leibniz na formulação das substâncias como os elementos últimos da realidade e o predomínio da composibilidade sobre a compatibilidade. Embora se identifique certo *gap* entre o mundo composto pelos requisitos e o mundo composto por substância, o que prevaleceu na filosofia de Leibniz foi o melhor dos planos composto por um conjunto de infinitas substâncias.

Leibniz busca conciliar certa independência das noções das substâncias integrantes do mundo e a compreensão desses respectivos conceitos pelo criador, que escolhe o objeto que o reflete. O Deus leibniziano tem certo índice de vontade, mas não se igula ao Deus cartesiano. No caso deste, a criação fica incumbida à vontade sem limites; no daquele, o decreto ainda tem o máximo intelecto como eixo principal (não exclusivo).

É fato que Deus deve agir do modo que melhor lhe convém, enquanto ser perfeito. Antes, parecia que o intelecto e o máximo poder eram suficientes para representar o criador, mas isso não combinaria com o criador leibniziano. Partir do princípio do “ver o melhor e, caso nada impeça, realizá-lo” não permitia um julgamento moral da obra divina. A criação não passaria de um processo automático. A partir das infinitas substâncias, é possível afirmar a presença de um campo de possibilidades, detectadas pelo intelecto, que se apresentam ordenadamente à vontade divina em função dos seus graus de essência, ou de riqueza ontológica. Como o criador é predisposto a perseguir o melhor, devido à sua bondade, ele busca aquilo que está no topo dessa escala de possíveis: o melhor. Portanto, o PRS não se limita à associação entre conhecimento e poder. Como bem aponta Leinkauf (2003, p. 273), o mundo criado depende não apenas de uma razão lógica, mas também de uma razão moral. Portanto, viu-se o processo que levou a filosofia de Leibniz a defender uma arquetônica, cuja ilustração se encontra no seu célebre mito de Sextus Tarquinius, apresentado no final da *Teodiceia* (Leibniz, 1969, p. 354 et seq.).

Referências

FICHANT, M. *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: PUF, 1998.

FICHANT, M. Da Substância Individual à Mônada. *Analytica*, vol.5, nº1-2, 2000, p. 11-34.

GUEROULT, M. Substance and the primitive simple notion in the philosophy of Leibniz. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 7, No. 2, 1946, p. 293-315

LEIBNIZ, G. W. *De Summa Rerum, Metaphysical Papers 1675-1676*. Translated with an introduction and notes by G.H.R. Parkinson. New Haven and London: Yale University Press, 1992.

LEIBNIZ, G. W. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7vols. Ed. Karl Immanuel Gerhardt. Hildesheim: Olms, 1961.

LEIBNIZ, G. W. Discurso de Metafísica. In: LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica e outros escritos*. Apresentação e notas de T. M. Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

LEIBNIZ, G. W. *Escritos Filosóficos*. Ed. Ezequiel de Olaso. Madrid: Machado Libros, S/A, 2003.

LEIBNIZ, G. W. *Essais de Théodicée*. Ed. J. Brunshwig. Paris: Garnier-Flammarion, 1969a.

LEIBNIZ, G. W. *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, précédées d'une introduction par A. Foucher de Careil. Paris, 1854. Disponível: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64857b/f4.item.zoom> [acessado em: 13/04/2019].

LEIBNIZ, G. W. Monadologia. In: LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica e outros escritos*. Apresentação e notas de T. M. Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

LEIBNIZ, G. W. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. Ed. J. Brunshwig. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

LEIBNIZ, G. W. *Philosophical papers and letters*. Ed. e Trad. L. E. Lomemker. Dordrecht- Holland: D. Reidel Publishing Company, 1969b.

LEIBNIZ, G. W. *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités 24 thèses métaphysiques*. Ed. Michel Fichant. Paris, PUF, 1998a.

LEIBNIZ, G. W. *Réfutatio inédite de Spinoza*. Lecture et appareil critique de M. de Gaudemar. Paris: Babel, 1999.

LEIBNIZ, G. W. *Textes inédits : d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Ed. G. Grua. Paris: PUF, 1948 (1998).

LEINKAUF, T. Gottfried Wilhelm Leibniz – Transformação sistemática da substância: unidade, força, espírito. In: Kreimendahl, L. (org.), *Filósofos do século XVII*. São Leopoldo (RS): Editora Unisinos, 2003.

MADOUAS, S. L'Adam vague et la constitution des mondes possibles: une pensée de l'individu. In: Berlioz, D. (ed.). *L'Actualité de Leibniz: Les Deux Labyrinthes. Studia Leibnitiana Supplementa*. Stuttgart, Franz-Steiner Verlag, n°34, 1999, p. 363-388.

MENDONÇA, M. 2013. O estatuto da causa final em Leibniz. *Cultura* [Online]. Vol. 32. p. 1-18. Disponível: <https://journals.openedition.org/cultura/2008> [acessado em: 15/04/2019].

MERCER, C. and SLEIGH JR., R. C. The early period to the *Discourse on Metaphysics*. In: Jolley, N. (ed.). *The Cambridge Companion to Leibniz*. San Diego: Cambridge University Press, 1995.

RUTHEFORD, D. *Leibniz and the rational order of nature*. Cambridge University Press, 1998.

SANTOS, L. H. L. Leibniz e a Questão dos Futuros Contingentes. *Analytica*, vol.3, n°1, 1998, p. 91-121.

SLEIGH JR, R.C. Leibniz's First Theodicy. *Philosophical Perspectives*, 10, *Metaphysics*, 1996, p. 481-499.

Reconhecimento e consenso na antropologia e na ética filosófica de Lima Vaz

Recognition and consensus
in the anthropology and
philosophical ethics of Lima Vaz

João Elton de Jesus

Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
Orcid 0000-0001-5339-3870
joao.elt@gmail.com

Resumo: Este trabalho tem o objetivo de apresentar as categorias de Consenso e Reconhecimento na obra de Henrique Cláudio de Lima Vaz SJ. Mostraremos que, embora esse filósofo brasileiro enfatize tais conceitos na obra *Introdução à Ética Filosófica II*, tais categorias já estavam presentes de forma seminal em seu livro *Antropologia Filosófica II*. Verificaremos a importância de ambos conceitos para a construção de uma ética que garanta a subjetividade e esteja em consonância com a comunidade. Primeiramente, apresentaremos as bases antropológicas do pensamento desse filósofo jesuíta; em seguida, verificaremos o que ele chama de agir e vida ética e, finalmente, debruçaremos sobre Reconhecimento e Consenso como condição de possibilidade para o agir do ser humano em harmonia com os outros e com o seu contexto.

Palavras-Chave: Antropologia; Ética; Lima Vaz; Reconhecimento; Consenso.

Abstract: This work aims to show the categories of consensus and recognition in the work of Henrique Cláudio de Lima Vaz. We show, that although this Brazilian philosopher emphasizes such concepts in the work *Introdução à Ética Filosófica II (Introduction to Philosophical Ethics II)*, such categories were already present in seminal form in his book *Antropologia Filosófica II (Philosophical Anthropology II)*. We will verify the importance of both concepts to the construction of an ethics that ensures the subjectivity and is in line with the community. First, we will present the anthropological bases of the thought of this Jesuit philosopher; then, we will verify what he calls acting and ethical life and, finally, we will look at Recognition and Consensus as a condition of possibility for human beings to act in harmony with others and with their context.

Keywords: Anthropology; Ethic; Lima Vaz; Recognition; Consensus.

O religioso jesuíta Henrique Claudio de Lima Vaz, SJ (1921 – 2002), é considerado um dos grandes nomes da filosofia do Brasil do século XX. Lima Vaz interpreta a filosofia como uma forma de vida. Ele a pensa a partir das dificuldades dos problemas com os quais se confronta na realidade. Para ele, não havia dissociação da experiência vivida e da filosofia, ou seja, a filosofia deve se desenvolver a partir dos desafios e questionamentos da vida e da existência humana. Para Mcdowell (2011, p.233) “[...] é igualmente decisivo o seu compromisso com a realidade atual, mundo humano, mundo moderno, do qual se sente plenamente cidadão e que pretende compreender e servir com sua investigação”.

Filho de professor e fortemente influenciado por Platão, Hegel e Santo Tomás de Aquino, Lima Vaz é “considerado um dos mais significativos representantes do pensamento humanista contemporâneo no Brasil, desenvolve seu pensamento filosófico em contato com a tradição filosófica e em diálogo constante com a atualidade”. (SANTOS, 2013, p.5). Interrogado pelas grandes questões de seu tempo e privilegiado pela formação recebida na Companhia de Jesus, esse pensador traçou o seu pensamento em três grandes linhas, que formam em si uma grande unidade: a Antropologia, a Ética e a Metafísica.

Ao buscar entender a natureza e o sentido do ser humano e como este deve agir, Lima Vaz desenvolveu, paralelamente, uma antropologia filosófica e uma ética filosófica, em que sistematiza e organiza algumas respostas para o niilismo moderno e um “equilíbrio” entre as novidades apresentadas pela contracultura e o saber tecnocientífico, que, segundo ele, trata-se de um “resíduo anacrônico da civilização que termina, [...] pretende retirar qualquer valor ao problema ético e confiar a conduta da vida humana a técnicas controláveis de comportamento e previsão”. (LIMA VAZ, 2000, p. 241)

Tendo em vista a importância que esse autor dá à ética e à antropologia e levando em consideração a importância do outro para a constituição de uma sociedade harmoniosa, ainda que em um contexto de conflito, buscaremos, nesse artigo, identificar como Lima Vaz trabalha a categoria de Reconhecimento e Consenso em sua obra. Já apresentamos de antemão que esses conceitos, que são mais evidentes na sua ética, já estavam presentes na sua antropologia, de modo que, então, buscaremos nos debruçar nesses dois arcações a fim de verificar tais categorias.

Nesse sentido, buscaremos, primeiramente, apresentar a antropologia vaziana, que ao lado da metafísica, forma a base para aquilo que o autor chama de ética. Em seguida, nos debruçaremos sobre o agir e a vida ética propugnado por Lima Vaz, de modo, assim, a ter os fundamentos necessários para, enfim, apresentarmos e melhor compreendermos os conceitos de Reconhecimento e Consenso propostos por esse pensador brasileiro.

A Antropologia Ética de Lima Vaz

Diante de uma modernidade ou pós-modernidade pautadas pelas ciências e por diversos saberes que buscam a sua “verdade” sobre a realidade, Henrique de Lima Vaz não leva em consideração um ser humano fragmentado, desraigado da sua condição antropológica ou mesmo da sua plenificação enquanto um ser de ação. Segundo esse filósofo, a interrogação fundamental “o que é o homem?”, permeia as mais diversas expressões da cultura como o mito, literatura, ciência, filosofia,

ethos e política, nisso “emerge com fulgurante evidencia essa singularidade própria do homem que é a de ser o interrogador de si mesmo, interiorizando reflexivamente a relação sujeito-objeto por meio da qual ele se abre ao mundo exterior”. (LIMA VAZ, 1991, p. 09)

No pensamento de Vaz, a visão de homem no mundo ocidental dá origem a duas formas do saber humano: a metafísica e a ética. “A Antropologia filosófica deve situar-se na interseção desses dois saberes, na medida em que ela irá co-roar sua explicação do homem com as duas prerrogativas da “razão teórica” e da “razão prática”. (VAZ, 1991, p.157). Ao observar o seu contexto, Lima Vaz constata que a abordagem cientificista do homem é redutora e limitada, pois foca somente aquilo que pode ser objetivado. Segundo ele, no século XX, duas tendências ou correntes tentaram superar a crise que envolve o entendimento do homem dentro do mundo ocidental: o naturalismo, que professa um reducionismo mais ou menos estrito do fenômeno humano à natureza material como fonte última de explicação (...) e o culturalismo, que acentua a originalidade da cultura em face da natureza, separando no homem o “ser natural” e o “ser cultural”. (VAZ, 1991, p. 10)

Tendo em vista a sua formação filosófico-teológica, Lima Vaz busca resgatar o aspecto transcendente do homem. O autor afirma que “no espírito finito e, portanto, no homem, a abertura e inclinação para o Verdadeiro e o Bem são transcendentais porque constitutivas de sua essência” (VAZ, 1991, p. 233). Desta forma, a antropologia filosófica de Lima Vaz busca uma ponte entre o mundo das ciências e o mundo transcendente e assim chegar a uma compreensão que contemple a totalidade do homem.

No pensamento antropológico vaziano, a pergunta norteadora sobre o que é o homem, pode, então, ser respondida primeiramente por meio de categorias que ele chama “estruturais” das quais apresentamos abaixo, ainda que de forma objetiva, dada a amplitude de tais conceitos.

A categoria estrutural de corpo próprio revela uma “dimensão constitutiva e expressiva do ser do homem” (LIMA

VAZ, 1992, p.157) de modo que é pelo corpo próprio do sujeito (Eu) que o ser humano se expressa e se faz presença no mundo. Assim o homem é corpo, pois sem sua corporalidade própria estaria incapacitado de realizar ações humanas como falar, sentir, trabalhar, pensar etc. Contudo, para Vaz, “o homem não é o (seu) corpo [...], ao suprassumir o corpo-objeto no corpo-próprio o sujeito afirma o seu ser como transcendendo os limites da corporalidade, ou seja, os limites da presença imediata do homem no mundo”. (VAZ, 1991, p. 182). Nesse sentido, como sujeito, o homem suprassume o corpo-objeto em um corpo-próprio, cheio de intencionalidade, que transcende os limites da corporalidade objetiva mostrando, pois, que, além do corpo objetivo e próprio, há outros elementos.

A Categoria de Psiquismo revela que, além de corpo, o homem também é interioridade, pois traz consigo um “mundo interior que está ligado a um espaço-tempo que obedece ao ritmo de percepções, representações, memória, emoções e pulsões” (OLIVEIRA, 2013, p. 175). Este aparece como um mediador entre a presença imediata do homem em seu corpo próprio e a interioridade absoluta pelo espírito, pois, tal como afirma Lima Vaz (1991, p.94),

O psíquico se apresenta, pois, como domínio de uma presença mediata do homem no mundo e como primeiro momento da presença do homem a si mesmo, presença essa mediatizada pelo mundo interior do próprio psiquismo. Podemos dizer, portanto, que estruturalmente o psiquismo e o sujeito exprimindo-se na forma de um Eu psicológico, unificador de vivências, estados e comportamentos.

No entanto, o psíquico (interno) em oposição ao somático (externo) revela ainda uma impossibilidade da categoria de psiquismo de dar a resposta sobre o que é o homem, sendo necessário, portanto, ir “para além das fronteiras do somático e do psíquico: num último passo dialético na constituição das estruturas do ser-homem” (LIMA VAZ, 1991, p. 195).

Por fim, dentro das categorias estruturais, situa-se aquela chamada de espírito, pois para Lima Vaz (1991, p.201) com essa categoria “atingimos o ápice da unidade do ser humano. É nesse nível que o ser do homem abre-se necessariamente

para a transcendência: trata-se de uma abertura propriamente transcendental, [...] um ser estruturalmente aberto para o Outro”. Nesse sentido, Lima Vaz (1991, p.222) argumenta que a afirmação “o homem é espírito significa, pois, a abertura transcendental do homem à universalidade do Ser segundo o duplo movimento do acolhimento e do dom, da razão e da liberdade”, nesse mesmo sentido segue o pensamento de Oliveira (2013, p.176) ao afirmar que a partir dessa categoria, mas pressupondo o corpo e a psique, a pessoa humana “se experimenta como inteligência e liberdade. Enquanto inteligência, ele se constitui como abertura ilimitada à Verdade. Enquanto liberdade, ele se inclina ao Bem” (OLIVEIRA, 2013, p. 176).

Em sua antropologia filosófica, Lima Vaz percebe que somente as categorias estruturais não são suficientes para abarcar a complexidade do ser humano, pois ao afirmar-se “ Eu sou’, o homem, aberto para o outro, faz também a experiência do seu ser-em-relação com o mundo, com relação aos demais e com relação ao Outro Absoluto” (OLIVEIRA, 2013, p. 176). Nesse sentido, o filósofo brasileiro insere em sua antropologia as categorias relacionais: objetividade, intersubjetividade e transcendência.

A categoria de objetividade apresenta a relação do ser humano com o mundo. Trata-se de uma atitude ativa do homem diante do mundo, que faz a experiência de ser “finito e situado” (LIMA VAZ,1992, p.29). Assim, o homem inserido na história, na cultura, no tempo e no espaço, age no mundo por meio da ciência e da técnica, por meio da produção e da linguagem. No entanto, através dessa mesma linguagem, é possível verificar que o ser humano está em relação com o outro. Dessa maneira, a categoria de objetividade é supraassumida por uma dimensão ou outra categoria relacional que Lima Vaz chama de intersubjetividade, “A suprassunção significa aqui que a forma do ser-no-mundo como autoexpressão do sujeito implica necessariamente a forma do ser-com-o-outro que é, justamente, a forma da relação intersubjetiva” (LIMA VAZ, 1992, p. 55). Desta maneira, inserido no mundo de forma objetiva por meio de suas ações e linguagem que se comunica com outros, Vaz pressupõe o reconhecimento do outro (que explanaremos melhor a seguir), de modo a podermos dizer que o ser humano

é também intersubjetivo, um ser-para-o-outro, tem um existir-em-comum. Nesse sentido, esse pensador afirma o seguinte:

Com efeito, o indivíduo humano monadicamente isolado em qualquer das manifestações de sua existência é uma abstração. Em sua gênese e desenvolvimento ele está envolvido numa rede de relações, desde as relações elementares com a Natureza até as relações propriamente inter-humanas que definem as condições de possibilidade de sua autoafirmação como Eu. Um Eu que é, portanto, indissoluvelmente um Nós. (LIMA VAZ, 2000, p.67)

Todavia, o filósofo jesuíta avança em sua reflexão e afirma que a totalidade estrutural do sujeito é experimentada como um ser espiritual. Para ele há uma dimensão relacional constitutiva do ser humano denominada como categoria da transcendência onde se “caracteriza pela relação entre a finitude intencional do sujeito e a infinitude real do Absoluto. Nesse sentido, o homem percebe-se como um ser-para-o-Absoluto onde “o sujeito finito e situado se eleva à infinitude do ser, da Verdade e do Bem” (OLIVEIRA, 2013, p.184).

A relação de transcendência exprime como que o excesso ontológico (do sujeito enquanto se auto-afirma como ser), pelo qual nos sobrepomos ao mundo e à história (o que é evidente quando refletimos sobre o mundo e a história no horizonte do ser) e avançamos, assim, além do ser-no-mundo e do ser-com-o-outro, buscando um fundamento último para o Eu sou primordial que o constitui. (LIMA VAZ, 1997, p. 195)

Em suma, podemos afirmar, então, que o ser humano é corpo, psique e espírito e sendo um ser de relações, se percebe na sua relação objetiva com o mundo, na relação intersubjetiva com os outros e na relação de transcendência com o Absoluto. A unidade desses aspectos do ser humano, do ser-para-si e do ser-para-outros, acontece através da categoria de realização que se constitui na “efetivação existencial do paradoxo segundo o qual o homem se torna ele mesmo (ipse) na sua abertura constitutiva ao outro” (VAZ, 1992, p.145). Isso é confirmado esclarecido por Oliveira (2013, p.186) quando afirma que “no momento da realização, a existência se efetiva como operação. O homem é, pois, necessariamente existência em ato (*enérgeia*). Enquanto ato, ele se constitui com progressivo mo-

vimento em direção à conquista de sua unidade existencial, ou seja, de sua perfeição”.

Nesse arcabouço antropológico construído por Lima Vaz emerge a categoria de pessoa, que aparece como uma síntese da essência (o ser que é) e da existência (o ser que se torna ele mesmo) do ser humano. Pois segundo Lima Vaz (2000, p. 190) “a categoria de pessoa se apresenta, tanto na sua procedência histórica como nas suas exigências teóricas, como a mais apta a exprimir toda a riqueza inteligível que se adensa nesse estágio, o mais elevado, da auto-afirmação do sujeito”. Essa unidade final do homem, não é um novo conteúdo, mas um método, um caminho que conduz a expressão acabada do Eu Sou. Trata-se, portanto, de uma dinâmica, de uma contínua tarefa de realizar-se na mais radical humanidade, ainda que, dada a dimensão finita, o homem nunca atingirá plenamente o seu ser.

Lima Vaz parte do pressuposto de que a pessoa humana enquanto aberta à Verdade e ao Bem é constitutivamente um ser moral. Segundo esse autor, na experiência da pessoa e em relação com os outros “se descobre a orientação profunda do movimento de auto-realização do homem e o dinamismo original do existir no operar – *operari sequitur esse* – que é, no homem, a passagem propriamente humana da essência na existência, o cumprir-se do “torna-te aquilo que és” (LIMA VAZ, 2000, p. 210).

Em sua *Introdução a Ética Filosófica II*, Lima Vaz (2000, p.237) afirma que “a pessoa é constitutivamente ética e o predicado da eticidade se estende a todas as suas manifestações: psicológica, social, política, jurídica, profissional e outras”. Nesse sentido, a categoria de pessoa afirmada na antropologia, propugnada por ele, traz inerentemente a ética consigo. O ser humano só é pessoa se busca um agir e uma vida ética. Por isso, então, que dados os pressupostos da antropologia, Lima Vaz se debruça na ética a fim de buscar as normas e os fins que possibilitam a realização humana, a nossa realização como pessoa. Nesse sentido, a pessoa moral é considerada como o próprio ser em constante movimento em direção à sua realização, assim, é aquele ser humano capaz de viver uma vida ética. Portanto,

Lima Vaz busca compreender como se dá a vida ética, o que apresenta na parte sistemática de sua *Ética Filosófica*, onde foca o agir e a vida ética.

O agir e a vida na ética de Lima Vaz

Nas obras de *Introdução à Ética Filosófica*, Lima Vaz faz uma abordagem histórica (volume 1) e sistemática (volume 2) da ética. Nesta última, o filósofo brasileiro divide o conteúdo em duas partes, o agir e a vida ética. Focaremos em nosso trabalho os capítulos que abordam o aspecto intersubjetivo de ambos, onde abordaremos a questão do Consenso e do Reconhecimento. Contudo, antes disso, faremos uma breve explanação sobre alguns pressupostos da ética vaziana.

Tal como vimos acima, o ser humano faz da sua vida uma continua busca de um existir pleno que ocorre a partir de uma vida ética. Nesse sentido, toda ação humana traz intrinsecamente uma ação ética, um agir ético. Esse agir ético remonta ao ser humano a seguinte pergunta já trazida por Sócrates que se perguntava “como convém viver”. Lima Vaz por sua vez, fiel à filosofia e à sua concepção de homem, propõe, tal como afirma Herrero (2012, p. 397), “o modelo de vida segundo a razão ou de vida sensata é capaz de justificar-se como tal”. Desta maneira, o agir ético daquele que diz “Eu sou” é um agir ético racional e a forma mais adequada para essa empresa é a razão prática, que assim como o *ethos*, é universal. Segundo Lima Vaz (1999, p. 39),

O *ethos* é a morada do animal e passa a ser a casa (*oikos*) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa simbólica que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente humana, entretecida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da cultura”.

Para melhor ilustrar a razão prática, faremos uso de Oliveira et. Cardoso (2008, p.407) que dizem que na diferenciação aristotélica dos saberes, teórico, prático e poético “a razão prática busca o saber para alcançar, através dele, a perfei-

ção moral (...)o saber prático tem como escopo a perfeição do agente que cumpre a ação”. Já para Ribeiro (2015, p.157) “A Razão é aqui entendida como racionalidade prática ou razoabilidade e encontra uma expressão concreta na figura do sábio, exemplo por excelência de figura ética que aparece nos mais variados perfis em praticamente todas as tradições culturais”.

Tendo em vista que o homem é um ser espiritual ou de razão e vontade, para Lima Vaz, em sua universalidade, o agir ético do sujeito, o seu ato moral, tem uma racionalidade implícita, uma razão prática que se exprime através de princípios de natureza teleológico-normativa em que prescreve o Bem como *telos* de toda ação do homem. Segundo Oliveira (2013, p.212), “aberta pela vontade ao Bem, ela inclina o sujeito a aderir ao melhor em vista da realização”.

Para Lima Vaz, essa tendência instintiva do homem de praticar o bem, a conaturalidade da inteligência e da liberdade do homem com a Verdade e o Bem, é alimentada por aquilo que o filósofo brasileiro chama de hábito ou especificamente de *sindérese*, que ele entende como “sinergia do conhecimento e da inclinação tendo por objeto o bem” (LIMA VAZ, 2000, p. 60). Esse hábito, ou seja, esse ato ético, se realiza no decorrer da vida em um processo que leva o ser humano a sua plenitude cuja constância da prática de ações orientadas pelo bem, conduz o homem a ser cada vez mais virtuoso. Em outras palavras, a *sindérese* vai se aplicando continuamente na vida e tornando o ser humano um sujeito ético, ou seja, um “sujeito agente possuidor de virtude”. (OLIVEIRA, 2013, p.212)

É interessante ressaltar que esse processo instaurado na vida ética é caracterizado por uma dialética entre o estático, onde o sujeito já é bom e virtuoso; e o dinâmico, pois esse mesmo sujeito ético está em constante movimento de crescimento em direção ao Bem, assumindo cada vez mais hábitos virtuosos, de modo que a sua bondade pode continuamente se tornar melhor. Por isso que Oliveira (2013) comenta que, para Vaz, a vida ética é um contínuo e progressivo movimento em direção ao Bem, ainda que um Bem absoluto nunca seja alcançado em sua plenitude, pois, segundo esse autor, a estrutura corporal

e psíquica da pessoa além de interferências culturais e sociais, fazem dela um ser limitado e finito. Assim essa identidade só acontece de forma intencional, uma identidade na diferença que faz com que a virtude seja sempre, ao mesmo tempo, o conquistado e o ainda a ser conquistado.

Diante desses fatores condicionantes que impede a identidade total com a verdade e o Bem, a razão prática deve buscar então deliberar e agir. Nesse processo, a racionalidade do agir denominada como *phronesis* orientará o sujeito agente nesse processo de escolha, visando, em meio a esses fatores, conduzir o sujeito para ação mais virtuosa. Nesse sentido a *phronesis* se caracteriza como capacidade de escolha e o livre-arbítrio se constituirá como “mediadora essencial entre a universalidade dos princípios e a singularidade da ação” (LIMA VAZ, 2000, p. 49), de modo que esse sujeito sempre busque aquilo que o leve para a uma vida mais virtuosa, para o melhor.

Dessa maneira, podemos dizer que a ação prática se efetiva concretamente na ação singular, ou seja, no ato moral, pois é no momento da ação do indivíduo, que a razão prática exerce uma reflexão sobre o próprio ato, avaliando a conformidade de tal ação à luz da norma do Bem. Essa reflexão e juízo da ação é denominada por Lima Vaz como consciência moral que tem plena identificação com o ato moral. Para ele (2000, p.61) “A consciência moral é o momento terminal que ratifica o ato como absolutamente singular; o ato do sujeito em sua inalienável identidade”.

Segundo a ética vaziana, a consciência moral se caracteriza na vida ética em um vir-a-ser concreto por meio do qual o indivíduo se realiza eticamente. Em outras palavras, esse vir-a-ser caracterizado pela consciência moral se constitui cumulativamente, conduzindo o sujeito de modo progressivo e crescente ao seu fim, ao seu *télos* que é o Bem. Nesse sentido, Lima Vaz (1998, p.471) faz a seguinte afirmação:

A experiência da consciência moral mostra-a com evidência como elemento constitutivo do nosso agir moral. Ela é a expressão da sua estrutura reflexiva, na medida em que agir moralmente implica sempre como momento final da sua efetivação em ato o juízo e avaliação imanentes do teor moral do próprio ato. Nesse sentido a consciência moral pode ser considerada, em primeira aproximação, como sendo

a componente reflexiva da posição final do agir na sua estrutura subjetiva, sendo o seu termo objetivo o fim por ele intencionado. Ela se delinea, pois, como a face reflexiva da síntese dos elementos e dos momentos que integram o exercício efetivo do agir ético.

Assim, a consciência moral vai aos poucos levando o agente ético a ter uma vida cada vez mais ética, mais voltada para o Bem, cada vez mais próxima da plenitude, da sua existência humana. Nesse sentido, esse aprofundamento contínuo conduz o agente ético a conquistar a sua ipseidade, aquilo que é ele mesmo, ou seja, aquilo que Lima Vaz denomina como personalidade moral. Dessa maneira, o ser humano torna-se aquilo que ele efetivamente é, ou seja, pessoa, de uma personalidade que, apesar de todas as condições adversas e fatores desfavoráveis, pode prosseguir na “peregrinação” ética de sua vida. Para ele, personalidade moral é “a forma da vida ética que assegura e orienta a continuidade dos atos que a constituem e, nesse sentido, é a forma da vida virtuosa”. (LIMA VAZ, 2000, p.171)

Nesse sentido, vale ressaltar a observação de Elton Vitoriano (2015, p. 151) quando diz que existem autores que “dão significados diferentes aos termos ética e moral tentando exprimir aspectos diferentes da conduta humana. Assim, o aspecto individual estaria ligado a moral e o aspecto social estaria ligado a ética. Mas, etimologicamente, os termos ética e moral são sinônimos”. Assim, podemos, pois, afirmar que a moral, a vida e o agir ético ocorrem não somente na realidade subjetiva, mas principalmente na intersubjetiva. Portanto, é na comunidade ética que o sujeito se depara com outro Eu. Portanto, é nesse contexto que a temática do nosso trabalho ocorre, pois é na face com o outro sujeito ético que o Consenso e Reconhecimento acontece.

Consenso e Reconhecimento na Antropologia e na Ética Vaziana

Em seu artigo *Reconhecer-se reconhecido: o problema do reconhecimento enquanto questão antropológica, ética e política*, Elton Vitoriano Ribeiro destaca que a gênese do conceito de reconhecimento se encontra na *Fenomenologia do Espírito* de He-

gel, que tal como sabemos, muito inspirou a filosofia Vaziana. Para Ribeiro, Hegel, na dialética do senhor e escravo, afirma que a consciência-de-si do ser humano está relacionada à experiência do reconhecimento social. “No entanto, essa experiência acontece na forma de uma luta de vida e de morte entre o senhor e o escravo, por isso a afirmação amplamente conhecida de luta por reconhecimento” (RIBEIRO, 2016, p. 392). Importância tal que tem sido objeto de estudos de muitos filósofos contemporâneos tal como apresenta o estudo desse autor.

Para Lima Vaz, o sujeito ético é aquele que, dotado de razão e vontade e voltado para a Verdade e o Bem, se vê diante de situações particulares ao qual terá de escolher e aderir aquela que o conduzirá para o melhor, realizando assim um ato moral e conseqüentemente uma consciência e uma personalidade moral ao qual se identifica. No entanto, esse sujeito está inserido em uma comunidade com outros agentes morais que possuem essas mesmas características. Nesse sentido, tal como afirma Herrero (2012, p. 409) “o encontro com o outro como ato ético, exige, como primeira condição de possibilidade, o reconhecimento do horizonte comum de universalidade do Bem no qual o Eu acolhe o Outro como outro eu”. Nesse mesmo sentido, Vaz afirma em sua obra *Introdução a Ética Filosófica II* que:

A universalidade da Razão prática desdobra-se em acolhimento do outro. Essa abertura de um novo espaço intencional significa que o agir ético, como ato próprio da Razão prática, não se encerra no interior da estrutura monódica do Eu, mas se autodetermina com relação essencial e constitutiva com outro Eu. Abre-se, assim, o campo para o exercício efetivo do agir ético, a saber, a comunidade ética que, por sua vez, realizar-se-á como comunidade histórica concreta na referência a um universo objetivo de bens, fins, normas e valores, ou seja, a um *ethos* historicamente realizado. (LIMA VAZ, 2000, p.71)

Nesse processo de reconhecimento do outro, um fator primordial, é a importância da linguagem que cumpre o papel de mediadora entre essas várias subjetividades. Para Lima Vaz, é através da linguagem gestual ou falada que os dois sujeitos, dotados de corpo, psique e espírito e aberto a relações, comunicar-se-ão, poderão formar a sua personalidade ética e conseqüentemente a comunidade ética. Nesse mesmo sentido, Martin Buber (1982, p.37) afirma que o diálogo “se comporta fora

dos conteúdos comunicados e comunicáveis, mesmo os mais pessoais; (...) [se completa] num acontecimento que é concreto no sentido estrito da palavra, totalmente inserido no mundo comum aos homens e na sequência temporal concreta”. Assim, Lima Vaz enfatiza a importância do diálogo para a formação da comunidade ética, onde para além dos signos, numa realidade concreta, os agentes éticos podem dialogar, comunicar e assim construir a comunidade ética visando a verdade e o bem, sendo assim pressuposto para o consenso, outra importante categoria da intersubjetividade ética que explanaremos a seguir.

Feito o reconhecimento e a aproximação por meio do diálogo, Lima Vaz insere em sua filosofia a categoria de Consenso, que tem a sua origem na relação intersubjetiva dos homens. Dessa maneira, esse autor faz a seguinte afirmação:

Uma vez reconhecido o outro no horizonte do Bem, a inclinação da vontade segue-se necessariamente ao reconhecimento para consentir na comunidade entre o eu e o Outro sob o signo da bondade. Por outro lado, sabemos que, do ponto de vista ético, a adesão da vontade ao Bem é, exatamente, a definição da liberdade. O consenso é um ato eminentemente livre e é como tal que pode ter lugar entre sujeitos éticos. (LIMA VAZ, 2000, p. 75)

Na ética Vaziana o consenso apresenta quatro níveis fundamentais: O primeiro é o nível do encontro, onde há a relação Eu-Tu pautada pela reciprocidade que traz consigo uma oblação, um dom-de-si embasado no amor e na fidelidade. Em seguida há o nível do consenso espontâneo, onde guiados pela amizade, os sujeitos colaboram espontaneamente e cordialmente nas tarefas da comunidade.

O terceiro nível é denominado por Vaz como consenso reflexivo “que se exprime na reciprocidade de direitos e deveres ou na forma da obrigação cívica” (LIMA VAZ, 2000, p. 77). Nessa etapa ocorre a passagem de uma sociedade convival para uma sociedade política, em que a relação do Eu-nós se define pelas regras institucionais do consenso, ou seja, de uma lei do existir-comum, de uma constituição. Dessa maneira, “é nesse nível que se dá, por conseguinte, a necessária articulação entre Ética e Política” (LIMA VAZ, 2000, p. 77). Esse processo se desemboca em um outro nível que Vaz chama de comunica-

ção intracultural, ao qual o homem “atinge a amplitude da relação Sub-humanidade na longa dimensão do tempo e do espaço onde se desenrola a História” (LIMA VAZ, 2000, p.79). Assim, o autor faz a seguinte afirmação:

Uma vez reconhecido o outro no horizonte do Bem, a inclinação da vontade segue-se necessariamente ao reconhecimento para consentir na comunidade entre o eu e o Outro sob o signo da bondade. Por outro lado, sabemos que, do ponto de vista ético, a adesão da vontade ao Bem é, exatamente, a definição da liberdade. O consenso é um ato eminentemente livre e é como tal que pode ter lugar entre sujeitos éticos. (LIMA VAZ, 2000, p. 75)

Na ética vaziana, consenso e reconhecimento estão associados à razão prática e se desenvolvem por meio de uma atividade volitiva. Em outras palavras, ele quer dizer que uma vez que o outro é reconhecido sob o horizonte do Bem, a vontade leva o agente ético a “consentir na comunidade entre o Eu e o Outro sob o signo da verdade” (LIMA VAZ, 2000, p.75). Quando essa vontade de reconhecer e consentir ocorre, há uma coesão do *ethos*, de modo que os indivíduos passam a se integrar uns aos outros.

Tendo em vista que ainda que reconhecimento e consenso sejam atos racionais, por dependerem, também, da vontade, faz necessário algumas ações da comunidade ética para que de fato se realizem nas relações intersubjetivas. Por isso que Lima Vaz aponta a importância de se oferecer uma “educação ética na qual as razões do *ethos* devem ser explicitadas e demonstradas” (LIMA VAZ, 2000, p.75), daí a importância de haver uma ciência do *ethos* ou uma disciplina intelectual do *ethos* que é a ética. Para Elton Vitoriano Ribeiro (2015, p.154)

Uma ética será uma totalidade estruturada que compreenderá princípios, valores e fins para a existência do ser humano. Ela será apreendida, primeiramente pela tradição e pelos indivíduos que a fazem viver, e posteriormente pela educação ética que se apresentará na forma de uma racionalidade filosófica, ou seja, na forma de um “discurso racionalmente ordenado das razões normativas, axiológicas e teleológicas presentes no mundo da vida”.

Ademais, além dessa formação, Lima Vaz aponta que é importante que existam normas que ofereçam a passagem da

subjetividade do indivíduo para uma validade objetiva possibilitada pela lei, que, por sua vez, tem caráter universal. Todavia, esse autor aponta que somente Leis não são suficientes para assegurar o reconhecimento e consenso, por isso a importância das instituições, que para ele, possuem uma grandeza social essencialmente normativa e tem a função de assegurar um quadro estável de exercício para ambos.

Nesse arcabouço, é de fundamental importância a categoria de justiça que vai fundamentar as ações das instituições e consequentemente das leis e por fim os meios de existência do reconhecimento e do consenso. Contudo, Lima Vaz tem a consciência de que não basta ter leis e instituições que garantam o reconhecimento e o consenso, fundamentos do agir e da vida ética em sua intersubjetividade, é necessário que essas sejam justas, virtuosas, ou seja, colaborem para que toda a comunidade ética caminhe em direção ao horizonte do Bem e da Verdade pois para ele (2000, p.178) “a justiça enquanto virtude é um hábito do indivíduo, enquanto lei é uma regulamentação permanente do agir dos indivíduos tendo em vista o bem da comunidade”.

Lima Vaz, em sua lucidez, percebe que essa peregrinação rumo ao bem, reconhecimento e consenso é “continuamente ameaçada pela possibilidade do conflito” (OLIVEIRA, 2013, p.220). Assim, na particularidade, existem, tal como afirma Herrero (2012, p.412) “interesses de indivíduos ou grupos que surgem dentro do mesmo *ethos* no qual convivem”. Há portanto uma série de condições e situações, sejam elas psicológicas, sociocultural, econômica, históricas, inseridas na malha do corpo da comunidade ética que a impedem de se realizar em sua plenitude. Por isso, a importância do reconhecimento para que o consenso possa efetivamente existir, pois o reconhecimento informa ao agente ético as condições situacionais dele e do outro, assegurando assim a eticidade da ação, e o consenso, por sua vez, leva o sujeito a consentir com outro tendo em vista o horizonte do bem naquela situação. Dessa maneira, reconhecimento aparece como causa formal e consenso como a causa eficiente do agir ético intersubjetivo.

Tal movimento intercausal do reconhecimento e do consenso na particularidade das situações mostram o intento da ética de Lima Vaz em identificar e debruçar sobre os aspectos invariantes de uma ética inserida em contextos e situações tão diversas. Assim, independentemente das “dificuldades” que o agir e a vida ética intersubjetivos possam ter em seu caminhar para o Bem, há sempre um princípio fundamental ético que vai “ajudar” o sujeito ético a “voltar” ou “continuar” a sua intencionalidade para aquilo que é melhor, para o bem mais universal, pautado pelo diálogo. Dessa forma, independentemente das situações e conflitos, há na condição humana uma abertura que superará as possíveis divergências e que pautados pela Razão Prática, efetivadas pelo reconhecimento e consenso, nos mostra que ainda é possível seguir em busca do Bem, não em um contexto somente do “eu”, mas também em um ambiente do “eu-tu” e do nós. Nesse processo, vai se formando, aquilo que Lima Vaz chama de consciência moral social dos participantes da comunidade ética, ou seja, uma comunidade que repousa sobre a realidade dos indivíduos que a partir do reconhecimento e consenso, tecem as relações sociais, constituindo um corpo, não somente de indivíduos isolados, mas um corpo comunitário.

A consciência moral social retoma, de certa forma, os tipos de níveis do existir-em-comum já citados na *Antropologia Filosófica*, tal como mencionamos acima, pois para Lima Vaz a consciência moral social pode se expressar no nível primordial Eu-tu, no nível comunitário do nós e no nível societário onde há a mediação das instituições, tal como os níveis do encontro, comunitário, reflexivo e intracultural da antropologia, acima descritos. Em cada um desses níveis se desenvolve a identidade da comunidade que busca o Bem e a Verdade através dos atos éticos dos sujeitos que a compõe por meio do reconhecimento e do consenso, que por sua vez, conforme vimos acima, só existe por causa a liberdade e da consciência moral individual que para Lima Vaz (2000, p.199) são “condições primeiras da abertura ao outro”.

Por fim, Lima Vaz enfatiza que a categoria mais apta para exprimir a vida ética comunitária é a de dignidade. Quando o

sujeito forma a sua personalidade moral, ele assume a sua dignidade, que tendo em vista que somos seres situados com outros seres situados e em constante relação, tal dignidade deve ser reconhecida por outros. Assim, Lima Vaz (2000, p.213) afirma que “somente o reconhecimento recíproco da dignidade entre os parceiros da relação do Nós como constitutiva da comunidade ética pode elevar essa relação ao nível da equidade e da igualdade: torna-la, em suma, uma relação de justiça”

Assim, Ética e Antropologia se encontram, pois ao mostrar a constituição do ser humano com aquele que ao constituir-se um ser de logos - se auto-expressa como Eu Sou e se percebe como dotado de corpo, psique e espírito e aberto à relação com o mundo, com o outro e com o Absoluto - percebe-se também como um ser ético, um ser de relação.

É nessa relação com o outro que o reconhecimento e o consenso se fazem necessários e fundamentais, para que então se construa uma consciência ética social e assim confirma aquilo que já era afirmado na Antropologia: o ser humano dotado de dignidade, uma pessoa ética, moral, aberta e em constante busca do Bem e da Verdade.

Considerações finais

Na primeira parte de nosso trabalho buscamos, ainda que de forma incipiente, apresentar as principais características da Antropologia de Lima Vaz. Verificamos que esse filósofo busca identificar o ser humano sobre duas vertentes: a dimensão estrutural e a dimensão relacional. No aspecto estrutural, Vaz identifica que o ser humano é primeiramente corpo, mas essa categoria é supressumida pela categoria de psiquismo e tem o seu ápice na categoria de Espírito.

Ao mesmo tempo, o filósofo jesuíta afirma que o homem percebe-se também como um ser aberto para relações, por isso Lima Vaz se debruça sobre as categorias de objetividade, intersubjetividade e transcendência. Apresentamos, também, que a unidade desses aspectos do ser humano, do ser-para-si e do ser-para-outros, acontece através da categoria de realização onde

o homem se torna ele mesmo na sua abertura constitutiva ao outro. Também verificamos que desse caminhar pela busca da percepção do homem sobre si mesmo, emerge a categoria de pessoa, síntese entre essência e existência, que é um caminho onde o homem continuamente busca realizar-se em sua humanidade mais radical.

Dada a categoria de pessoa, pudemos apresentar então a eticidade do ser humano e por isso nos debruçamos sobre a ética, ou seja, como convém viver. Dissemos, com Vaz, que a ética é regida pela Razão Prática que prescreve o Bem com télos do ser humano. Assim, através da liberdade e inteligência o homem adquire o hábito de buscar o bem em todo o seu agir e sua vida ética.

Mostramos que essa vida ética se dá com outros que também são regidos pela mesma Razão Prática, daí nasce o reconhecimento do outro como um ser ético que também busca o Bem e o Melhor em seu agir e em sua vida. Assim, ressaltamos que essa ideia do reconhecimento e do consenso já existia de forma seminal na Antropologia Filosófica quando Vaz afirma o ser humano aberto para o outro e o reconhece na comunidade ética e quando esse autor aborda os níveis fundamentais da relação de subjetividade, já pre-figurando o consenso que desenvolverá com mais profundidade na Ética Filosófica.

Assim como fizera na Antropologia, também buscamos apresentar a importância que Vaz oferece ao diálogo e à linguagem para a existência de uma comunidade ética aberta ao signo da verdade. Desta maneira, mostramos, também, que reconhecimento e consenso são assegurados na comunidade ética por meio de Leis e Normas pautadas pela justiça e que diante das condições e interferências existentes na particularidade da existência humana, buscarão sempre escolher aquilo que é melhor, que mais aproximar-se-á do bem. Desta maneira, forma-se uma consciência moral social que garanta a dignidade humana, reafirmando na ética aquilo que já estava presente na Antropologia: o homem como dotado de dignidade, uma pessoa ética, moral, aberta e em constante busca do Bem e da Verdade.

Referências

BUBER, M. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.

HERRERO, F. J. *A Ética Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz*. Síntese, Belo Horizonte, v. 39, n. 125, 2012

MACDOWELL, João, A. O pensamento de Padre Lima Vaz no contexto da filosofia contemporânea no Brasil. *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 67, no. 2, 2011, pp. 231–253. Disponível em: www.jstor.org/stable/41803898. Acesso em: 3.maio. 2020.

JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008

VAZ, H.C.L. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2000.

VAZ, H.C.L. *Escritos de Filosofia IV. Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

VAZ, H.C.L. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

VAZ, H.C.L. *Crise e verdade da consciência moral. Síntese*, Belo Horizonte, v. 25 n. 83, 1998.

OLIVEIRA, C. M. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013.

OLIVEIRA, C. CARDOSO, D. Ação ética intersubjetiva na ética Filosófica de Lima Vaz. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 35, n. 113, 2008

RIBEIRO, Elton Vitoriano. A ética filosófica de Padre H. C. Lima Vaz, SJ. *Brasiliensis - Revista do Centro de Estudos Filosóficos - Teológicos Redemptoris Mater*, v. 4, p. 147-172, 2015

RIBEIRO, Elton Vitoriano. Reconhecer-se reconhecido: o problema do reconhecimento enquanto questão antropológica, ética e política. *Síntese*, Belo Horizonte, v.43,n.137,p.387-400, Set./Dez.,2016.

Resenha

LECLERC, A.

Uma Introdução à Filosofia da Mente.
Curitiba: Appris, 2018. 153 p.

Bruno Tenório Coelho

Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Orcid 0000-0001-7668-2755
brcoelh00@gmail.com

Resumo: *Uma Introdução à Filosofia da Mente* do filósofo André Leclerc, apresenta os principais problemas, teorias e argumentos da filosofia da mente. Uma primeira questão que guia o livro é: Qual a natureza dos estados mentais? O livro apresenta diversas definições do que seriam os estados mentais, destacando-se o conceito de intencionalidade. Uma outra questão que recebe atenção é o problema mente-corpo. Descreve-se as principais teorias que buscam respondê-lo, assim como distinções e noções filosóficas centrais, avançadas pelos filósofos que abordaram o problema. O livro considera também, em com uma conclusão extensa, o lugar da mente em uma compreensão mais abrangente do universo.

Palavras-chave: filosofia da mente; estados mentais; fisicismo.

Abstract: *Uma Introdução à Filosofia da Mente* presents the main problems, theories and arguments of philosophy of mind. A first question guiding the book is: What is the nature of mental states? The book presents several definitions of what mental states would be, highlighting the concept of intentionality. Another issue that gets attention is the mind-body problem. It describes the main theories that seek to answer it, as well as the central philosophical distinctions and no-

tions advanced by the philosophers who approached the problem. The book also considers, in an extended conclusion, the place of the mind in a more comprehensive understanding of the universe.

Keywords: philosophy of mind; mental states; physicalism.

A filosofia da mente é uma das áreas centrais da filosofia, que possui uma relação direta com as pesquisas em ciência cognitivas. Apesar da centralidade, a presença de obras introdutórias que detalhem os problemas filosóficos da área e as principais teorias que buscam responder a estes problemas, ao menos em língua portuguesa, são poucas. Em geral, a maior parte da literatura existente está em língua inglesa, o que dificulta o acesso às discussões ao leitor interessado. Com a chegada de *Uma Introdução à Filosofia da Mente* (2018) escrita por André Leclerc da Universidade de Brasília, a situação muda. Temos agora uma obra atualizada que serve como guia introdutório a filosofia da mente. No livro, avalia-se as seguintes questões: Qual o domínio do mental? O que é a consciência? Qual a natureza da intencionalidade? Como corpo e a mente se relacionam? É possível reduzir os estados mentais aos estados cerebrais? Além de expor as principais teorias que buscam responder a estas questões, há um detalhamento das principais noções filosóficas que guiam o debate especializado.

Estruturalmente o livro divide-se em duas partes. A primeira destina-se a questão “Qual o domínio do mental?”. Busca-se inicialmente delimitar o que caracteriza os estados mentais, avaliando se há um critério que defina estes estados. Na parte II, discute-se as diversas correntes que respondem à questão “Como o corpo se relaciona com a mente?”. Por fim, na extensa conclusão, avalia-se a partir de uma perspectiva mais alargada, o lugar da mente no universo. Iremos neste texto seguir a estrutura do livro, expondo as ideias das partes I e II, finalizando com uma avaliação geral.

Se formos traçar as origens da filosofia da mente, iremos notar que questões filosóficas sobre a mente estão presentes desde Platão e Aristóteles, os quais possuíam concepções

próprias do que constitui um ser pensante. No entanto, quase que paradoxalmente, a filosofia da mente é também uma disciplina recente. Em termos contemporâneos, a retomada ocorre em duas obras: *The Concept of Mind* de G. Ryle (1949) e as *Investigações Filosóficas* de L. Wittgenstein (1953). No primeiro caso há uma preocupação dupla: (i) inicialmente, apresentar uma visão conciliatória sobre a mente que tanto cientistas como filósofos aceitem; e (ii) criticar a “doutrina oficial” que até então reinava, uma concepção com influência religiosa e forte teor metafísico. A crítica de Ryle, vista por muitos como necessária, permitiu novos modos de se pensar a mente. No caso das *Investigações*, atenta-se para o vocabulário mentalista, no uso de termos como “crença”, “desejo” e “percepção”. Wittgenstein pensava que diversos problemas filosóficos surgiam devido às confusões conceituais que resultavam do uso destes termos. A partir das duas obras novas questões surgiram: Qual a relação entre mente e corpo vivo? Como nossas representações (crenças, desejos e intenções) adquirem esse poder de representar? O que é uma disposição? É possível uma ação livre? Há representações mentais?

Após traçar estas considerações iniciais, Leclerc apresenta uma definição que considera razoavelmente pacífica de mente: “um conjunto de poderes de representar/sentir algo para um sujeito consciente e situado” (p. 14). A partir desta definição, pode-se exemplificar o que comumente entendemos por mental: percepções externas, sensações, imagens mentais, atitudes proposicionais, emoções e disposições. Para o não iniciado, algumas noções podem não ser familiares. Sendo assim, o autor passa a definir os termos. Perceber é ser capaz de aplicar conceitos ao identificar e classificar o que se percebe. As sensações, são os aspectos qualitativos da experiência consciente, como ver um objeto vermelho ou provar uma refeição amarga. As atitudes proposicionais, por sua vez, são estados mentais com conteúdo conceitual. Por exemplo, acreditar que a Seleção Brasileira vai ganhar a próxima Copa do Mundo. Delimita-se assim, de maneira provisória, que estados, eventos, atos ou atividades são o que consideramos pertencendo ao domínio do mental. Leclerc, ao apresentar esta delimitação do mental, faz

uma colocação importante: “não existe nada que seja mais íntimo para nós que nossa própria vida mental” (p. 36). As pessoas têm um contato direto com suas próprias mentes. Este aspecto subjetivo, ou como se diz por vezes, a perspectiva de primeira pessoa, é algo central a compreensão que temos do mundo. A perspectiva de primeira pessoa, além disso, contrasta de maneira significativa com a pesquisa científica, que é desenvolvida largamente em terceira pessoa, por isso: “Um dos maiores desafios da filosofia da mente, talvez, seja justamente pensar essas duas concepções de forma equilibrada, ou determinar se elas são compatíveis e até que ponto, ou ainda se devemos adotar uma postura mais radical e rejeitar, por exemplo, a concepção popular” (p. 37).

A solução para esta tensão divide os filósofos ainda hoje. Até que ponto o acesso a nossa mente nos permite fazer afirmações sobre sua estrutura e funcionamento? Sabe-se atualmente que a introspecção não é um método de investigação confiável. O que reportamos sobre nossa experiência nem sempre corresponde ao que ocorre de fato. Devido a isto, o melhor a se fazer é buscar critérios objetivos ao estudar a mente. As pesquisas em ciência cognitiva das últimas décadas, buscou justamente estes critérios objetivos, através das diversas disciplinas que investigam a natureza da cognição: psicologia, neurociência, ciência da computação, linguística e antropologia. Devido a esta gama de disciplinas, estuda-se a mente a partir de diversos métodos. Ainda assim, pode-se perguntar: há algo distintivo na abordagem filosófica? Leclerc nos diz que os filósofos adotam a “análise conceitual”. A análise conceitual consiste em “refletir sobre os princípios e categorias que subjazem à compreensão que temos de nós mesmos enquanto seres providos de uma mentalidade, tentando apresentar uma forma unificadas de representação que resolve ou dissolve problemas, perplexidades ou paradoxos” (p. 12).

Após esta clarificação conceitual, Leclerc apresenta o problema da causação mental, que consiste em saber como nossos pensamentos podem afetar o mundo. Ora, pode-se perguntar, como minha intenção de levantar o braço gera o movimento de levantá-lo? Ou numa questão mais intrigante,

como o ato de representar aspectos do mundo deve ser entendido? Quais animais ou organismos possuem vida mental? Ou já agora, pode um computador ser consciente, ou mesmo um termostato? Essas questões estão na interseção da filosofia com as ciências cognitivas. Algumas destas permanecem em aberto, outras, como o estudo da cognição animal, vem obtendo avanços notáveis, ao identificar a sofisticação e complexidade das outras espécies ao solucionar os diversos problemas adaptativos que enfrentam.

Devido a pesquisa interdisciplinar em filosofia da mente, diversos filósofos propuseram a “naturalização” da filosofia. W. Quine é o maior responsável por esta proposta. De acordo com ele, a filosofia tem de estar em continuidade com a pesquisa científica¹. Leclerc está de acordo, pois: “uma concepção da filosofia como campo de investigação completamente separada da investigação científica é historicamente insustentável e totalmente contraproducente” (p. 39). Apesar dos avanços científicos notáveis, nas ciências cognitivas e em outras disciplinas, há filósofos como D. Chalmers e T. Nagel que sustentam uma irreduzibilidade dos estados mentais ou cerebrais. Segundo eles, não temos até o momento uma resposta satisfatória que dê conta dos aspectos qualitativos da experiência consciente. Em uma proposta mais radical, chamada de fechamento cognitivo (McGinn 1993), o problema da consciência jamais será solucionado, pois se trata de um problema insolúvel para nós. Segundo McGinn, há problemas que são insolúveis para os seres humanos, devido à natureza de nossa estrutura cognitiva.

Há diversos estados mentais, mas há algum aspecto essencial a mente? Algo que a caracteriza e diferencia, uma marca do mental? Duas características se apresentam como candidatas: a intencionalidade ou capacidade de representar e a consciência. Define-se intencionalidade como a “característica de atos, eventos e estados mentais de terem um objeto, conterem um objeto representado (existente ou não), ou de serem acerca de algo, ou ainda de serem orientados para um objeto (ou es-

¹ Note-se que apesar da sugestão, Quine continuou a filosofar da mesma maneira de antes, e não a realizar experimentos em psicologia, recomendação feita a outros filósofos.

tado de coisas ou fato” (p. 42). Na história da filosofia, Franz Brentano (1838-1917) introduziu o conceito. Brentano argumentou que nenhum fenômeno físico exhibe esta capacidade, e que devido a isto, a intencionalidade delimita o domínio do mental. Em outras palavras, todo fenômeno mental é intencional, e o mental tem essa característica em exclusividade. Apesar de o livro se apresentar como pertencente à tradição analítica, há a discussão de noções desenvolvidas pela tradição fenomenológica, uma corrente filosófica proeminente na filosofia do século XX. Como aponta Leclerc, os fenomenólogos deram uma atenção especial ao conceito de intencionalidade. Por exemplo, Husserl assim como Searle, distingue os componentes da estrutura intencional em: modo psicológico, o conteúdo representacional e o objeto intencional. O modo psicológico determina o tipo de estado mental, se é uma crença, um desejo ou uma lembrança. O conteúdo representacional é o ato que distingue um estado intencional de outros do mesmo tipo, e finalmente, o objeto intencional é o objeto representado, o qual é determinado pelo conteúdo representacional. Acerca dos objetos intencionais, algumas questões filosóficas podem ser avançadas. Por exemplo, podemos imaginar objetos intencionais inexistentes como sereias, Pégaso e Eldorado, mas nenhum destes possui uma existência concreta. Como lidar com esta capacidade? Não parece haver nada em comum entre os objetos ficcionais a não ser o fato de serem objetos de pensamento. Dar sentido a natureza dos objetos ficcionais é uma questão filosófica em aberto, e tem relevância para a compreensão da literatura e de outros tipos de narrativa. Outra questão que pode ser feita sobre o conceito de intencionalidade é a seguinte: todo ato ou evento mental é intencional? Há quem argumente que não, como Searle. Ele dá o exemplo da dor. Quando sentimos uma dor ela é acerca de que? Não parece haver um objeto intencional do qual a dor é. Por outro lado, há filósofos como Michael Tye e Tim Crane que mantêm a tese de Brentano. Eles argumentam que as dores são representações sensoriais, pois elas representam estados físicos do corpo. Assim, quando sofro um golpe, a dor que sinto é representada indicando um determinado lugar do corpo. O mesmo ocorre com outras sensações. Cabe perguntar, acerca desta proposta, se o conteúdo dos estados mentais irá

envolver, por exemplo, conceitos. De acordo com autores que defendem a centralidade da intencionalidade, os conteúdos não são conceituais. Nesta acepção, muito do que se entende por cognição não envolve conceitos. Uma outra indicação da intencionalidade em experiências sensoriais é a experiência com membros fantasmas: pacientes com membros amputados reportam sentir dor ou coceiras. Por fim, como última razão para esta tese, pode-se argumentar que há uma covariação causal do aparelho visual de acordo com as mudanças do ambiente (variações de distância e iluminação), permitindo assim que a mente rastreie os objetos.

Um outro aspecto da experiência sensorial que todos reconhecem é sua continuidade e organização temporal. Percebemos mundo em um contínuo, o qual W. James chamou de “fluxo de consciência” (*stream of consciousness*) e E. Husserl denominou através da expressão equivalente do alemão (*Bewusstseinsstrom*). Além do aspecto temporal da experiência perceptiva, há outra noção importante ao pensar os estados mentais (e as ações): as disposições. Leclerc define disposições em termos de capacidades (reconhecer rostos) e habilidades (falar uma língua e dirigir um carro). Pode-se dizer também que uma disposição permanece durante um intervalo de tempo, e que são capacidades e habilidades não-conscientes que podem determinar o que é consciente. Além disso, as disposições pressupõem uma base física e causal.

Acerca da intencionalidade, há uma distinção feita na literatura entre intencionalidade originária e derivada. De acordo com algumas propostas, a intencionalidade originária é capaz de conferir intencionalidade a outras representações, como frases, desenhos, gráficos e mapas. Nestes casos, no entanto, não há a capacidade de representar. Enquanto as representações dependem de uma mente, as representações públicas não irão depender, pois possuem intencionalidade derivada. Assim, coisas não mentais exemplificam a propriedade de serem acerca de algo. A foto de uma casa não é a casa de fato, mas é representada para quem olha e tem os recursos conceituais suficientes para identificá-la.

Os físicos que buscam explicar os estados mentais através da atividade neuronal argumentam que em uma estratégia “de baixo para cima” é possível explicar a intencionalidade. Críticos dessa proposta, como H. Putnam, argumentaram que os físicos incorrem em um erro chamado de concepção mágica da linguagem. Assumem que a linguagem tem capacidade de produzir cadeias causais extraordinárias. Em realidade, o que confere significado a um termo são as relações causais como o ambiente. Em suma, para externistas como Putnam e não há intencionalidade intrínseca, enquanto alguns internistas irão reconhecer seu papel como fundamental. Observando o debate, pode-se afirmar que não há um acordo acerca da intencionalidade na filosofia contemporânea.

Após esclarecer os diversos modos em que os estados mentais podem ser entendidos, na segunda parte Leclerc apresenta as diversas teorias que buscam responder ao problema mente-corpo. Este problema consiste em explicar como os estados mentais podem ser explicados em termos causais, isto é, se uma explicação científica similar à oferecida a outros aspectos da realidade como átomos e células pode ser feita no caso dos estados mentais. Em uma consideração inicial, deve-se reconhecer os poderes fantásticos da mente. Podemos pensar em galáxias tão distantes com as quais nunca teremos contato, considerar o mundo subatômico, sentir uma forte emoção diante de uma sublime paisagem, manipular conjuntos transfinitos de diversos tamanhos e assim por diante. Admitir que todas estas capacidades resultam de atividade eletroquímica nos leva ao problema da lacuna explicativa. Mesmo reconhecendo nossa colocação entre outras espécies, que resultam de modificações que ocorreram ao longo de milhões de anos, fica-se com a impressão de que há algo mais a ser explicado no caso de alguns estados mentais. A mente fenomenal, das sensações e experiências sensoriais qualitativas, parece fugir a uma descrição estritamente objetiva. Uma descrição completa da neurofisiologia humana forneceria uma acerca explicação satisfatória de nossa vida subjetiva? Depende, certamente, do que entendemos por “satisfatória” e do que constitui uma boa explicação.

Antes de expor as diversas teorias que buscam explicar o problema mente-corpo, Leclerc destaca a doutrina oficial, anteriormente criticada por Ryle, que tem origem em R. Descartes (1596-1650). Pode-se afirmar que Descartes desenvolveu em suas *Meditações Metafísicas* argumentos sustentando a tese de que a subjetividade é a fonte de conhecimento mais seguro que temos. Diferente do mundo material, que é contingente e sujeito às diversas mudanças, a nossa mente nos é acessível diretamente. Descartes é conhecido por ter aplicado a “dúvida metódica” ao questionar todas suas crenças, desde as mais básicas às mais sofisticadas, avaliando detalhadamente quais crenças resistiam à dúvida. Ao fim do processo de dúvida, Descartes concluiu que a única certeza obtida é de ser um ente pensante. Admitindo que sou um ser pensante, o que isso implica? De acordo com Descartes, reconhecer a existência enquanto ser pensante é uma certeza que resiste a dúvida, e pode servir como base para outras inferências. Em termos atuais, atribui-se a Descartes uma espécie de inatismo. O inatismo é a tese de que os conceitos mais básicos e simples não provêm da experiência, mas estão conosco desde o nascimento.

Uma outra tese defendida por Descartes é o dualismo de substância. Segundo ele, o mundo é feito de coisas pensantes e coisas extensas. Há, no fim, uma oposição entre corporeidade e pensamento. A conclusão de Descartes leva a uma série de problemas. O primeiro é saber como se dá esta relação entre substâncias distintas. Em última instância, como explicar a percepção e a ação a partir do dualismo? Sua resposta é de que apesar de serem substâncias distintas, há uma interação entre mente e corpo. Nesta acepção, há uma conexão causal entre intenções, vontades e desejos e a fisiologia, as quais localizam-se na glândula pineal. Esta resposta, como veio se atestar depois, está longe de ser satisfatória, e atualmente há poucos dualistas de substância. Ao menos entre filósofos profissionais.

O dualismo de propriedades, uma posição mais recente em filosofia, busca evitar os erros clássico do dualismo sem assumir um fisicismo. Este dualismo irá argumentar que os estados mentais possuem propriedades distintas dos estados físicos. Além disso, o dualista de propriedades sustenta que as

propriedades mentais (ou psicológicas) não são redutíveis às propriedades físicas (ou não se explicam a partir dessas). O dualismo de predicados, sendo uma posição mais fraca, irá sustentar que para descrever o mundo precisamos de dois tipos de predicados: os predicados mentalistas e os predicados fisicistas. Donald Davidson sustentou esta última posição.

Uma tentativa diferente de solucionar o problema mente-corpo é o interacionismo clássico proposto por T. H. Huxley (1825-1895). Essa proposta argumenta que a mente não possui nenhum papel causal, ou seja, os estados mentais são “causalmente inertes”. No exemplo de Huxley, o apito da locomotiva utiliza o vapor gerado para produzir o som, mas o som gerado não contribui para o avanço da locomotiva. Em resumo, os estados mentais são epifenômenos. Apesar da estranheza, essa proposta teórica tem um pressuposto bastante difundido entre cientistas: o fechamento causal do mundo físico. De acordo com esta tese, somente um evento físico pode causar mudanças em um sistema físico. O interacionismo, assim como o dualismo, recebe atualmente poucos adeptos entre os filósofos.

A teoria seguinte a ser exposta por Leclerc, vem em três versões, os behaviorismos: metodológico, ontológico e lógico. J. B. Watson (1878-1958) é o fundador do behaviorismo. A principal tese de Watson é a rejeição da introspecção como fonte confiável de conhecimento sobre os estados mentais. O pressuposto por trás desta proposta é de que enquanto ciência, a psicologia deveria manter suas observações objetivas e controláveis. A mente é uma caixa preta que pode ser observada somente a partir de sua resposta a estímulos. Devido a isto, os behavioristas foram bastante criticados. Ora, não nos parece que a mente seja inacessível, afinal, conhecemos ao menos uma, a nossa. Este princípio metodológico, argumentam os behavioristas, é melhor visto como um pressuposto de pesquisa, pois não implica necessariamente a negação de uma vida mental. Diferente desta proposta, o behaviorismo ontológico irá sustentar que eventos, atos e estados mentais vividos em primeira pessoa não existem. O behaviorismo lógico, por sua vez, difere das duas versões anteriores, pois: “corresponde a um programa de tradução das expressões e conceitos que nós

usamos para falar sobre a mente, em frases condicionais que não contêm mais nenhuma referência a estados ou eventos mentais” (p. 91). Entre os behavioristas há uma preocupação em descrever corretamente os estados mentais, isto é, em fornecer uma explicação objetiva do que fazemos e porquê. Ryle, assim como Russell, Carnap e Hempel, sustentavam que deveria haver um estudo científico da mente que a colocasse como parte da teia causal do mundo.

Após a perda de espaço do behaviorismo no fim dos anos 50, uma proposta diferente ganha espaço: o materialismo ou tese da identidade mente-cérebro. Em uma avaliação inicial, o materialismo não parece uma teoria muito inovadora, pois parte de observações relativamente incontroversas da conexão entre a mente e o cérebro. Por exemplo, se batermos forte com a cabeça iremos ter possivelmente efeitos em funções cognitivas como a memória, o uso de álcool leva a embriaguez e atitudes descontroladas e o uso de medicamentos agindo no sistema nervoso afetam a percepção. Filósofos como U. T. Place, H. Feigl, J. J. C. Smart e D. Armstrong, estão entre os autores que defenderam o materialismo. De acordo com esta proposta, estados mentais e estados cerebrais são uma coisa só. Quando reportamos uma dor, por exemplo, estamos apenas reportando algo que ocorreu internamente. Os materialistas inspiram-se na identidade bem-sucedidas atingidas pela pesquisa científica: a temperatura do gás é a energia cinética média das moléculas, genes são sequências de DNA e assim por diante. A identidade, nesta acepção, resulta da observação de descobertas empíricas bem-sucedidas na história da ciência. Por indução, espera-se que outras identidades sejam descobertas. Os materialistas supõem que o mesmo irá ocorrer com os estados mentais.

Um esclarecimento acerca da noção de identidade precisa ser feito. Na definição comumente aceita, a Lei de Leibniz ou Lei da Indiscernibilidade dos Idênticos atesta que: “Para qualquer x e qualquer y , se x e y são idênticos, então para qualquer propriedade P , x tem P se e somente se y tem P ” (p. 103). Sendo assim, se os estados mentais são estados cerebrais, o que temos são descrições diferentes para o mesmo fenômeno, mas que não implica uma entidade separada. A teoria da identidade

vem em duas versões: a teoria tipo-tipo e a ocorrência-ocorrência. A distinção pode ser feita do seguinte modo, se escrevermos a palavra “Moça” três vezes no papel, pode-se perguntar quantas palavras há escrita. Se pensarmos nas ocorrências particulares iremos responder “três”, mas se tomarmos o modelo ou padrão abstrato iremos responder “uma”. Neste último caso, interessa-nos a propriedades que os exemplares exibem, independente das instâncias individuais. Duas objeções surgem contra a teoria da identidade. A primeira objeção sustenta-se na noção de realizabilidade múltipla. Esta noção pode ser explicada do seguinte modo. Os mesmos sistemas, como a dor, estão instanciados em espécies diferentes, as quais possuem estruturas cognitivas distintas. Se os estados mentais são estados cerebrais, isto é, se a teoria da identidade estivesse correta, organismos ligeiramente diferentes de nós não poderiam sentir dores, já que em boa parte dos casos, a estrutura na qual a dor é implementada é mais simples. Uma segunda objeção sustenta que propriedades fenomenais não são abarcadas pelos padrões neurais. De acordo com esta objeção, nossa experiência subjetiva, em toda sua extensão e variedade, não é captada pela descrição científica de terceira pessoa.

O funcionalismo é outra teoria que ganhou força e figura atualmente como uma das propostas centrais em filosofia da mente. O funcionalista constrói justamente da crítica apontada no parágrafo anterior à teoria da identidade, através do argumento da realizabilidade múltipla. Leclerc ao considerá-lo, afirma: “se é razoável pensar que seres com uma constituição física ou uma biologia diferente da nossa podem sentir dor, então, o que importa, afinal, não é em que tipo de matéria os estados mentais são realizados fisicamente, mas o que eles fazem” (p. 111). O termo central desta tese é *função*. De acordo com filósofos como D. Dennett, J. Fodor e D. Lewis, o que importa na identidade de um estado mental é o papel que exerce. Mais especificamente: as relações causais entre as experiências sensoriais (*input*), os estados internos do organismo e o comportamento (*output*). Nesta definição, estados mentais podem ser exibidos por sistemas artificiais feitos de silício ou em qualquer outro substrato que obedeça a estes padrões causais. O

funcionalismo apoia-se na analogia com os computadores: a mente está para o software assim como o cérebro está para o hardware. O conceito de Máquina de Turing é utilizado por filósofos para definir os estados mentais. Esta Máquina, em termos gerais, é um dispositivo abstrato que descreve matematicamente a computação de instruções. Ela estrutura-se do seguinte modo, tem-se uma fita dividida em quadrados ilimitada, um cabeçote que lê as instruções em ambas as direções, e um conjunto pré-estabelecido de instruções. De acordo com a analogia, o cérebro opera da mesma forma, recebendo *inputs* do ambiente através dos órgãos sensoriais, processando estes sinais e gerando os *outputs* através das ações.

Algumas críticas feitas ao funcionalismo atacam a analogia feita com a Máquina de Turing. A objeção centra-se nas diferenças entre cérebros e computadores. Enquanto na máquina de Turing os estados representados são sempre totais, no caso dos estados mentais humanos não se pode falar o mesmo. Talvez possamos apresentar a questão em termos de graus e afirmar que esta máquina precisa ser dotada de uma complexidade apropriada. Mas qual seria um grau apropriado? Sendo o computador uma máquina que obedece a regras estritas, não parece, à primeira vista, que um aumento de complexidade irá resultar em estados mentais similares aos nossos. Uma objeção diferente afirma que o funcionalismo não explica a consciência. Seriam os aspectos qualitativos da experiência explicáveis através das relações causais? Na famosa crítica de Searle ao funcionalismo, uma máquina de Turing compreenderia sintaxe, mas não a semântica dos termos.

Na tentativa de evitar os diversos problemas que surgem quando se tenta descrever os estados mentais, o casal Churchland propôs que abandonássemos por completo o discurso que se refere a eles. A compreensão que temos quando descrevemos crenças, desejos e intenções é em última instância incorreta. No jargão filosófico, as atitudes proposicionais ou o modelo crença-desejo seria falso. Uma das motivações centrais para esta proposta se dá no crescimento vertiginoso das neurociências. Segundo eles, a psicologia popular, o modelo crença-desejo que utilizamos para compreender o comportamento das

pessoas corriqueiramente seria redutível às descrições neurais. Esta afirmação feita a algumas décadas tinha como esperança um avanço da neurociência para uma ciência que superaria as explicações psicológicas. Estamos em 2019, e algo assim não ocorreu. Neurociência e psicologia permanecem como disciplinas distintas, ainda que em colaboração intensa. O pressuposto do eliminista de que haveria um avanço na direção de uma redução se mostrou infundado²; dificilmente a descrição neural por si só dá conta da complexidade do comportamento e da vida mental dos indivíduos.

O monismo anômalo desenvolvido por D. Davidson é também uma proposta em filosofia da mente que tenta explicar a relação entre corpo e mente. Este tipo de monismo sustenta que “somos seres materiais, e os conceitos mentalistas que utilizamos não são redutíveis aos conceitos da física ou das ciências da natureza (física, química e biologia), e não existem leis causais estritas entre os eventos mentais e os eventos físicos” (p. 150). Leclerc descreve a ontologia de eventos que este monismo sustenta. Eventos são particulares limitados temporalmente e cuja complexidade é variável. Em outras palavras, um mesmo evento pode ser descrito de diversas maneiras, envolvendo o vocabulário mental em algumas vezes e em outras envolvendo termos físicos. Na definição: para qualquer evento mental, deve existir uma descrição sob a qual o mesmo evento é físico. Logo, o mental é o físico. Uma outra denominação para esta proposta é de “físicismo de ocorrência” pois identifica a ocorrência mental “sentir dor” com a ocorrência de um evento físico particular como “inervação das fibras nervosas C”. Apesar desta identidade, Davidson argumenta que há uma irreducibilidade do vocabulário mentalista. A relação entre físico e o mental se dá através de outra relação: a superveniência. A relação de superveniência é uma relação entre dois grupos de propriedade: o grupo das propriedades de base e o grupo das propriedades supervenientes, sendo que o primeiro grupo determina

² Em língua portuguesa é comum encontrarmos os termos “eliminativismo” ou “materialismo eliminativo” para designar a proposta desenvolvida pelos Churchland. O termo “eliminista” utilizado pelo autor é raramente encontrado. Apesar disso, mantive a tradução feita por Leclerc. Agradeço a um dos revisores por notar a tradução incomum.

o segundo. Por exemplo, a madeira é determinada por sua estrutura molecular, assim como a liquidez da água é realizada fisicamente em suas forças intermoleculares.

Leclerc apresenta em seguida o naturalismo biológico desenvolvido por J. Searle. Searle é um crítico do funcionalismo, e por conseguinte, do modelo computacional da mente. As questões centrais de Searle são as seguintes: Como a intencionalidade é possível? Como estados mentais com conteúdo proposicional podem ser acerca de algo? Para responder às duas questões ele apresenta duas noções: de Rede e a de Pano de Fundo. A rede seria o conjunto de atitudes proposicionais mantidas pelo indivíduo, as quais estão interligadas e são interdependentes. Esta rede, no entanto, pressupõe um Pano de Fundo, uma camada mais profunda que não é constituída por representações. De acordo com Searle, este Pano de Fundo é constituído pelos pressupostos que carregamos acerca das regularidades do mundo, como ter um campo gravitacional. O naturalismo biológico sustenta-se em dois aspectos: (i) cérebros causam mentes; e (ii) os estados mentais são características da ordem superior do cérebro. Como indica Leclerc: “eventos mentais são fenômenos biológicos, comparáveis à digestão, a respiração e a circulação sanguínea” (p. 168). A posição de Searle tenta compatibilizar diferentes propostas: assim como os eliministas, ele admite que o mundo é constituído por eventos físicos, mas ao mesmo tempo, admite a irreducibilidade dos fenômenos mentais. De acordo com ele, os fenômenos mentais existem subjetivamente. Searle admite que dois tipos de intencionalidade são essenciais: percepção e ação. Estas duas determinam poderes causais, pois os estados mentais são de ordem superior. De acordo com Searle e contrário a descrição clássica, a relação entre causa e efeito é lógica. Segundo ele, a inervação dos neurônios individuais causa e realiza a intenção-na-ação, e também causa mudanças fisiológicas. Contudo, a causação não é a mesma. Como esperado, muitos criticaram Searle por tentar obter o melhor de dois mundos sem solucionar o problema de fato. Trata-se talvez de um dualismo disfarçado.

A última proposta a ser avaliada são as duas versões de fisicismo: o reducionista e o não reducionista. Enquanto o

primeiro busca reduzir o mental ao físico, o segundo sustenta que o mental sobrevém ao físico, mas não se reduz a este. Esta proposta, presente na obra de Jaegwon Kim, gira em torno da noção de superveniência. Kim defende a versão reducionista do fisicismo. O fisicismo é a tese de que todos os fatos são físicos ou dependem estritamente de fatos físicos. A definição, contudo, não elimina incongruências, já que a física enquanto disciplina também possui os seus desacordos. Leclerc apresenta alguns pressupostos da física. O primeiro é a generalidade da física: todos os objetos que existem no espaço-tempo têm propriedades físicas, e as leis da física governam o comportamento de todos esses objetos e eventos. O segundo é a completude da física: todo evento físico possui uma causa física que é suficiente para sua ocorrência. Em seguida há o fechamento causal da física, que indicamos antes. Por último, o princípio da exclusão causal: se um evento E tem uma causa suficiente C no momento t , então nenhum outro evento distinto de C pode ser a causa de E . Há também um princípio metafísico: ser é possuir poderes causais. Além disso, é importante notar que as propriedades de ordem superior não introduzem nenhum novo poder causal. Sendo assim, todas as propriedades das ciências especiais reduzem-se as propriedades físicas. Kim utiliza estes princípios para argumentar contra o fisicismo anti-reducionista. De acordo com ele, a noção de superveniência acaba por tornar a causalção mental ininteligível. Sua solução busca integrar o mental ao físico, reduzindo as propriedades mentais às propriedades físicas, relativizando estas a uma espécie particular. A redução de Kim se revela uma redução funcional.

Na parte final do livro, após expor as virtudes e limitações das teorias mais importantes da filosofia da mente, Leclerc apresenta na conclusão uma perspectiva mais alargada do lugar na mente no universo. Se pensarmos no estágio atual em que a humanidade se encontra, iremos reconhecer que a principal diferença em relação a períodos anteriores é a visão científica de mundo. Em uma narrativa comum, o universo tem uma história que inicia com o *Big Bang*. Com o passar do tempo, a poeira estelar forma os planetas e galáxias. Em um planeta específico, a Terra, a vida surge. Os organismos primordiais aparecem a

milhões de anos atrás e vem se modificando ao longo do tempo através da seleção natural, atingindo níveis de complexidade mais elevados. Por fim, surgem seres conscientes capazes de pensar a si mesmo e todo o resto.

A partir de nossas melhores teorias, sabe-se acerca da constituição material do universo, desde o muito pequeno, estudado pela mecânica quântica, até o muito grande, a qual a teoria da relatividade descreve. Esta visão científica de mundo, certamente, não é completa: há inúmeras lacunas em nosso conhecimento. Apesar disso, há quem pense que o fisicismo é a proposta mais próxima da verdade, pois se adequa com uma descrição da realidade que se respalda em séculos de investigação. Sobre o fisicismo podemos perguntar: Uma descrição puramente física consegue dar conta dos diferentes fenômenos estudados pela ciência? Pensemos em diferentes tipos de eventos: as movimentações no mercado financeiro, os fatos históricos como o nascimento de Napoleão, o comportamento das aves e assim por diante. Será que uma explicação estritamente fisicista abarca todos estes eventos? Há razões para questionar a plausibilidade do fisicismo. Se admitirmos que diferentes explicações fornecidas por diferentes ciências não podem ser facilmente descartadas, então explicações psicológicas, incluindo-se aqui àquelas fornecidas pela psicologia popular, permanecerão conosco por um bom tempo. Pode-se argumentar, adicionalmente, que algumas destas explicações são necessárias para um entendimento geral dos seres humanos enquanto agentes livres e autônomos.

Poucas obras introdutórias dão conta da riqueza dos argumentos dos filósofos sem os trivializar. A filosofia da mente, por ser uma das áreas mais ativas das últimas décadas, apresenta uma variedade de argumentos e teorias nem sempre fáceis de se compreender, devido a riqueza de detalhes e pormenores. Leclerc os apresenta de forma clara e rigorosa, sem deixar de demonstrar, quando necessário, a sofisticação necessária. O leitor curioso, além de todo o conteúdo exposto no livro, tem ao final uma bibliografia com as principais obras mencionadas, caso queira se aprofundar na discussão especializada.

Referências

RYLE, G. *The Concept of Mind*. Londres: Barnes & Noble, 1949.

MCGINN, C. *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry*. Oxford: Blackwell, 1993.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

Traduções

A Concepção de Spinoza dos Atributos da Substância^{1*}

Abraham Wolf^{2†}

§ 1 Prefácio

Como este é o ducentésimo quinquagésimo aniversário da morte de Spinoza, é justo que a Sociedade dedique a noite³ à consideração de alguns aspectos de sua filosofia. Isso é ainda mais desejável em vista da diferença de opinião, para não dizer confusão, ainda prevalecente na interpretação de suas obras. Pode parecer surpreendente que duzentos e cinquenta anos após a morte do autor, suas obras ainda estejam sujeitas a interpretações muito diferentes e inconsistentes. Mas é assim mesmo. Ainda mais surpreendente, talvez, é o fato de que as críticas à filosofia de Spinoza nem por isso demoraram a chegar. Ou seria essa a explicação da Babel de interpretações? As pessoas têm tanta pressa de criticar Spinoza que não tomam o tempo e o esforço necessários para entendê-lo? Certamente parece estranho

¹ * Tradução por Gionatan Carlos Pacheco (doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria, UFSM) do original Wolf, Abraham. Spinoza's Conception of the Attributes of Substance. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 27, 1927, pp. 177–192.

² † Abraham Wolf (1876-1948), especialista em Spinoza, foi rabino da Sinagoga reformada de Manchester e professor de filosofia da *University College London* e da *London School of Economics*.

³ A leitura deste texto foi realizada por Wolf em um *Encontro da Sociedade Aristotélica*, em Londres, no dia 21 de fevereiro de 1927, às oito da noite. (nt. do tradutor).

que, após dois séculos e meio de estudo, os próprios fundamentos do spinozismo ainda devam estar sujeitos, não apenas a *críticas* ou *estimativas* conflitantes, mas a *interpretações* conflitantes. Sem dúvida, Spinoza é um escritor incomumente difícil, e seu uso de termos em sentidos bastante diferentes de seu significado então usual, para não falar de seu significado atual ou de sua falta-de-significado, ajuda a complicar as coisas. Além disso, ele era um recluso com uma completa falta de incentivo para fazer de si facilmente inteligível. Afinal, existem muitos professores profissionais que permanecem ininteligíveis, mesmo depois de décadas de contato diário com estudantes de graduação. Sem dúvida, seus pensamentos também são difíceis, deixando sua expressão de lado. Mas quando todas essas concessões foram feitas, ainda me parece que algumas das interpretações errôneas do spinozismo são realmente imperdoáveis. Isso se deve em grande parte a uma certa falta de paciência na determinação por descobrir o que Spinoza realmente queria dizer, uma propensão a ver sua filosofia através de espetáculos cartesianos, kantianos, hegelianos ou outros de outras cores e, acima de tudo, a uma ânsia excessiva por criticar.

No presente artigo, proponho tratar brevemente algumas interpretações errôneas, todas relacionadas principalmente à concepção de Spinoza dos Atributos da Substância, que é o próprio fundamento de sua filosofia. É óbvio que, uma vez que as ideias fundamentais de um sistema de filosofia são mal compreendidas, o resto é inevitavelmente distorcido. No entanto, deixando de lado a questão de saber se as concepções fundamentais de Spinoza se recomendam ou não a nós, parece-me que não há motivo real para considerá-las obscuras, ou para justificar que algumas interpretações se coloquem acima delas e que, ainda assim, permaneçam consideravelmente em voga.

§ 2 A relação dos atributos com a substância.

Começo com um dos conceitos errôneos menos prevalentes sobre a relação dos Atributos com a Substância. A elucidação deste ponto pode ser útil em relação aos tópicos subsequentes, mas não precisa nos deter por muito tempo.

A verdadeira visão de Spinoza parece suficientemente clara. Substância (ou Natureza ou Deus) é a totalidade unificada dos Atributos. Isso parece claro em passagens como *Ética* I, iv, Dem. (“substâncias, ou, o que é a mesma coisa, seus atributos”) e I, xix (“Deus é eterno, ou, em outras palavras, Seus atributos são eternos”). Em seus escritos anteriores (*Cartas* II, IV, IX), ele definiu Atributo da mesma maneira que Substância, e a sobrevivência desse uso é encontrada na *Ética* I, xv, Schol. (“substância extensa é um dos infinitos atributos de Deus”). A única diferença entre os Atributos e a Substância é que nosso intelecto pode, por um ato de abstração, pensar em um dos Atributos à parte do resto, enquanto na realidade todos os Atributos estão inseparavelmente unidos.

Infelizmente, para alguns de seus leitores, Spinoza tinha interesse em etimologias e, ocasionalmente, desvia de seu caminho para dar uma etimologia da palavra Atributo. *Attributum*, explica, está conectado ao verbo *tribuere*, e um *atributo* é assim chamado porque o intelecto o *atribui* à substância como uma de suas características (*Ética* I, ix, etc.). Essas excursões etimológicas deram origem a uma espécie de interpretação kantiana dos Atributos. De acordo com J. E. Erdmann (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Band II, 1878), os atributos não eram considerados por Spinoza como reais, características objetivas da Substância, mas apenas como nossos modos (subjetivos) de concebê-la. Esse tipo de interpretação pode parecer plausível desde que se restrinja sua atenção à *Ética* I, Definição iv (“Por atributo, entendo aquilo que o intelecto apreende da substância como constituindo sua essência”). Mas perde todo vestígio de sua plausibilidade no momento em que se leva em conta outras passagens e outras doutrinas de Spinoza. Segundo Spinoza, o intelecto (diferentemente da imaginação) fornece conhecimento real, ou conhecimento do real. Portanto, é totalmente injustificado ler em Spinoza a distinção entre o que em um dado Atributo é *realiter* e o que é *in intellectu*.

Pode-se, é claro, levantar a questão se Spinoza estaria realmente justificado em conceber todos os Atributos como constituindo uma única Substância. No entanto, não há dúvida de que ele os considerou.

Mas é desnecessário elaborar esse ponto, pois quase nenhum escritor inglês adotou a interpretação kantiana de Erdmann dos Atributos de Spinoza. Supondo, então, que para Spinoza a *Substância* e a *totalidade dos Atributos* são idênticas, podemos passar para o próximo problema, que é muito mais sério.

§ 3 O suposto caráter lógico-matemático dos atributos.

Uma das interpretações mais comuns e sérias do pensamento de Spinoza é aquela que sustenta que a Realidade suprema (isto é, Deus ou Seus Atributos) foi considerada por Spinoza como de caráter lógico-matemático, não dinâmico. Em outras palavras, afirma-se que, quando Spinoza fala de causas e efeitos, ele na verdade quer dizer fundamentos (*grounds*) e consequências. Essa interpretação deve sua fama principalmente a W. Windelband, que encontra a característica essencial da filosofia de Spinoza em seu panteísmo *matemático*. A visão de Windelband, de que Spinoza concebe os Atributos como algo de caráter não-dinâmico, parece ser compartilhada mais ou menos por todos os expositores ingleses de Spinoza. No entanto, parece-me inteiramente injustificado, uma completa caricatura do Spinozismo.

O leitor não-sofisticado de Spinoza não pode deixar de ficar impressionado com a terminologia dinâmica encontrada ao longo de seus escritos. Por exemplo, Spinoza sustenta que é tão impossível para nós pensar que Deus não *age* quanto pensar que Ele não existe, e a essência de Deus é identificada com o *poder* (*power*) pelo qual Ele e todas as coisas são e *agem* (Ética I, xvii, II, iii, etc.). Da mesma forma com os Atributos. Já no *Breve Tratado* (pp. 34 e 120 da minha Tradução⁴), encontramos Pensamento e Extensão descritos como *potências* (*powers*), e a mesma visão é expressa na Ética (II, i, vii e xxi). De fato, ao longo de seus escritos, Spinoza enfatiza a identidade da essência ou da realidade com o poder ou a atividade. Para citar apenas duas passagens, deixem-me oferecer uma do *Breve Tratado* (p. 146) e uma da Ética (V, xl): - “Quanto mais essência tem uma coisa, tanto mais tem também em atividade”; “quanto

⁴ Wolf se refere aqui a sua própria tradução e edição do *Short Treatise*: London: Adam and Charles Black, 1910. Esta edição está em domínio público.

mais perfeita é uma coisa, mais realidade ela possui e, consequentemente, age mais”.

Prima facie a filosofia de Spinoza é essencial e caracteristicamente dinâmica. No entanto, Kuno Fischer parece ser quase o único expoente importante que interpreta os atributos como *Forças*; e mesmo sua interpretação da relação dos Atributos com a Substância não é satisfatória.

Quando passamos de Deus (ou Substância ou Atributos) para os Modos (da *Natura naturans* para a *Natura naturata*), a concepção dinâmica de Spinoza é tão inegável que pouquíssimos se aventuraram seriamente em interpretá-la de outra maneira. Esse fato pode ter levado as pessoas a fazer uma pausa para repensar sua interpretação não-dinâmica (ou puramente lógico-matemática) dos Atributos. Mas não, o fato é apenas uma razão adicional para críticas adversas, pois os críticos naturalmente não conseguem ver como Spinoza poderia conceber um mundo dinâmico de objetos ou eventos finitos emergindo de Atributos meramente lógico-matemáticos!

Ora, a meu ver, a interpretação puramente lógico-matemática dos Atributos de Spinoza é uma má interpretação e é injusta com Spinoza de duas maneiras. Rouba-o (involuntariamente, é claro) de uma das características mais originais de sua filosofia, e tendo cometido um erro, ela o disfarça com outro, acusando-o de inconsistência ao derivar modos dinâmicos de Atributos não dinâmicos.

Desnecessário dizer que a interpretação em questão não é uma má interpretação intencional. Existem razões para isso. Mas tentarei mostrar que as alegadas razões não confirmam realmente uma interpretação não-dinâmica.

As razões pelas quais a visão lógico-matemática é defendida são duas em número, até onde eu sei. São elas: (1) Em várias passagens (por exemplo, *Ética* I., xi; IV, Prefácio), Spinoza usa a frase *causa ou razão (causa seu ratio)*; (2) As ilustrações de Spinoza das conexões causais são principalmente de caráter geométrico (as propriedades do triângulo, círculo, etc.). No primeiro (1), argumenta-se que, para Spinoza, a *causa*

seria sinônimo de *razão*. A partir do segundo ponto (2), sugere-se que, assim como as inter-relações entre as propriedades das figuras geométricas não são realmente causais, mas lógico-matemáticas, também as relações cósmicas, que Spinoza tentou ilustrar com a ajuda dos exemplos geométricos, devem ter sido concebidas por ele como estando em relações lógico-matemáticas, não em relações causais.

(1) Agora, a primeira das razões acima parece-me quase frívola. Há várias ocasiões em que o mais forte partidário da causalidade dinâmica pode usar corretamente a expressão “causa ou razão”. Afinal, o conhecimento de qualquer relação causal pode funcionar como uma razão - qualquer *causa essendi* ou *causa fiendi* pode se tornar uma *causa cognoscendi*. Então, assim o uso da expressão *causa ou razão* não implica necessariamente que o escritor pretenda abolir a distinção entre uma causa dinâmica e uma razão lógica. Não vejo nada no uso da frase por Spinoza para justificar a opinião de que ele pretendia identificar os termos *causa* e *razão*. Tomemos, por exemplo, Ética I, i, na qual a frase ocorre várias vezes, de modo que um exemplo serve ao nosso propósito. Ela diz: “Para tudo, deve haver uma causa ou razão atribuível à sua existência ou não”. Isso significa simplesmente que, se algo existe, deve haver ou ter havido condições que o produziram e, se algo não existe, deve haver condições que impedem sua existência; e, é claro, se conhecemos essas causas, temos as razões, embora também existam razões que não são causas.

(2) Volto à segunda das razões apresentadas na justificativa da interpretação lógico-matemática dos Atributos - a saber, o uso frequente de ilustrações geométricas. A suposição invariavelmente feita é que a relação entre as propriedades das figuras geométricas não pode, de maneira alguma, ser considerada causal. A própria sugestão de outra visão provavelmente seria suficiente para chocar a maioria dos professores de filosofia. Proponho dizer algo sobre este tópico agora. Mas vamos supor, ao menos por um momento, que a suposição usual esteja correta, que as propriedades das figuras geométricas estão em assim chamadas relações lógico-matemáticas, não em relações causais. Mesmo assim, eu sustentaria que o uso de ilustrações geométricas por

Spinoza não garante a conclusão de que ele não reconheceu outras relações, mais particularmente as relações causais. É um fato familiar que as ilustrações, como as metáforas, não devem ser tomadas muito ao pé da letra, porque geralmente têm a intenção de trazer à tona algum ponto ou pontos específicos, e não são pensadas para se parecer em todos os aspectos com o que são usadas para ilustrar. Isso é óbvio demais no caso das metáforas, mas as metáforas são apenas um tipo de ilustração. É necessário ter cuidado para não ler muito em ilustrações ou deduzir muito de seu uso. Ora, as ilustrações geométricas de Spinoza, atrevo-me a dizer, sempre têm um significado muito real, mesmo se ignorarmos inteiramente seu alegado caráter lógico-matemático. O que ele normalmente quer ilustrar com a ajuda delas é a prevalência da lei necessária (como algo distinto do capricho arbitrário ou da contingência), ou da causalidade imanente (como algo distinto da causalidade transitiva), e assim por diante. Não vejo razão para supor que ele pretendesse ilustrar a relação lógico-matemática em oposição à causal, e que ele pretendia negar a realidade das relações causais. O problema que ele abordou no *Breve Tratado* e na *Ética* para explicar os diferentes tipos de causas tende antes a mostrar que ele realmente não se propôs a afundá-las na relação lógico-matemática.

Concluo, portanto, que o argumento da interpretação lógico-matemática “não está provado” e que não há fundamento válido para explicar a terminologia dinâmica de Spinoza. Parece-me que a filosofia de Spinoza é essencialmente de caráter dinâmico, ou seja, sua concepção de realidade é enfaticamente a de uma realidade dinâmica. Essa é uma característica muito original e muito importante de sua filosofia. E é apenas a tentativa persistente e mal-intencionada de torná-lo um mero cartesiano que é amplamente responsável pelo equívoco ou negligência com que esse lado da filosofia de Spinoza se deparou.

§ 4 O caráter dinâmico da realidade segundo Spinoza

O fato de que Spinoza considerava o universo como algo essencialmente dinâmico se torna particularmente claro se compararmos sua concepção da natureza da Extensão com

a concepção cartesiana. É muito comum presumir que, porque Descartes e Spinoza usaram o mesmo termo (Extensão), ambos quiseram dizer a mesma coisa. Mas isso é um erro grave. Para Descartes, a matéria era essencialmente Extensão e nada mais. A matéria como ele a concebia era inerte por natureza. Um resultado dessa concepção foi que ele teve que invocar um *deus ex machina* não apenas para criar matéria e mantê-la em existência por recriação incessante, mas também para transmitir movimento e repouso a ela, e manter esse movimento e repouso constante em quantidade. No total, a filosofia cartesiana não apenas trata Deus como alguém de fora, mas o faz trabalhar de um modo terrivelmente pesado para manter unido esse triste esquema de coisas. Essencialmente, a filosofia cartesiana é como qualquer uma das cosmogonias familiares das teologias históricas e é viciada em milagres incessantes.

Como filosofia, o spinozismo é, na minha humilde opinião, incomparavelmente superior ao cartesianismo. Para Spinoza, o incessante fluxo cósmico por um Deus externo não parecia estar em conformidade com as regras do jogo, se assim posso dizer. Spinoza esforçou-se por conceber o universo como um sistema autossuficiente, autônomo e perfeitamente racional, livre de interferências externas e livre de arbitrariedade ou capricho. Nesse sentido, ele criticou fortemente a concepção cartesiana da matéria como mera extensão e inteiramente inerte. Nesse sentido, ele sustentou (Cartas LXXXI e LXXXIII) que o universo material não poderia evoluir. É verdade que, como Tschirnhaus o lembrou, Descartes supunha que Deus acrescentasse o movimento e o descanso necessários para fazer as coisas acontecerem; mas a suposição de tal interferência externa milagrosa era exatamente o que parecia não-filosófico para Spinoza. A concepção de Spinoza da matéria era dinâmica desde o início. Ele manteve o termo cartesiano Extensão porque o nome indicava a diferença entre Matéria e Pensamento, que Spinoza também concebeu dinamicamente. O que Spinoza quer dizer com Extensão é realmente o que pode ser chamado de Energia Física, que se expressa no modo infinito de Movimento e Descanso, que conseqüentemente não precisa ser introduzido milagrosamente de fora do mundo material. Pode-se salientar

aqui que a interpretação dinâmica da extensão torna inteligível a relação entre movimento e repouso (ou energia do movimento e energia da posição) e a extensão; a interpretação lógico-matemática torna essa relação sem sentido. Pois como o Movimento pode ser logicamente derivado da Extensão? Movimento implica Extensão; mas a Extensão não implica movimento. Se, portanto, Spinoza admitisse apenas relações lógico-matemáticas, o movimento deveria ter sido o Atributo e a Extensão seu modo. Presumivelmente, ele sabia o que realmente queria dizer e o disse. E o que ele disse, já no *Breve Tratado* (p. 120), era que Extensão é “o poder de produzir” Movimento e Repouso (ou energia cinética e potencial, como poderíamos dizer).

A história subsequente da ciência justificou abundantemente a concepção dinâmica ou cinética de Spinoza da matéria, contra a concepção inerte de matéria mantida por Descartes e todos os seus contemporâneos, bem como alguns dos sucessores mais ilustres. Descartes, por exemplo, só poderia explicar os movimentos dos planetas invocando, não apenas a ajuda de Deus, mas também a maquinaria dos vórtices etéreos para transportar os planetas. Mesmo Newton não poderia prescindir do éter, e pela mesma razão. Mas após a formulação de Newton da lei da gravitação universal, uma mudança acentuada ocorreu no mundo científico. Apesar da oposição de Newton, a visão geralmente aceita e, na verdade, defendida por Cotes em seu Prefácio à segunda edição dos *Principia*, era que a gravitação é inerente à matéria como tal, de modo que o movimento da matéria não precisa ser explicado pela referência a agências externas; somente mudanças de movimento (na direção etc.) precisam ser levadas em conta dessa maneira. Desde então até os dias atuais, a concepção cinética da relação de matéria foi tão mais favorecida que a “matéria” quase foi substituída pela energia ou por “campos de força”, expressão que pode muito bem nos lembrar da concepção de Spinoza de uma extensão dinâmica. É claro que, nem por um momento, pretendo reivindicar para Spinoza o crédito para as novas concepções físicas. Mas acho que ele merece muito crédito por ter sugerido com tanto tempo de antecedência uma base metafísica para essas ideias modernas em Física.

O outro Atributo, ou Atributos, também foi considerado dinamicamente por Spinoza. Ele se refere repetidamente ao Pensamento como um poder (*potentia*). Ele é, pode-se dizer, Energia Mental, assim como a Extensão é Energia Física. Isso naturalmente envolvia uma concepção dinâmica dos modos de Pensamento. E assim encontramos Spinoza protestando contra a visão que prevaleceu em seu tempo, e muito tempo depois, de que as ideias são como “imagens mudas em um quadro” (Ética, II, xlix, Schol. e compare a Def. iii, Expl.), e sustentando, pelo contrário, que são pensamentos ou afirmações ativas. Tendo em conta a visão *tabula rasa* e a psicologia sensacionista passiva que dominaram o pensamento europeu durante um período tão longo após o tempo de Spinoza, certamente não foi pouca coisa que, por sua visão, ele tenha antecipado a tendência dinâmica da psicologia atual, bem como da física atual. Em minha opinião, a concepção consistentemente dinâmica de Spinoza da Realidade é uma das características mais notáveis e dignas de crédito de sua metafísica.

Isso me leva à consideração de um ponto ao qual já aludimos antes, a saber, o significado do uso de ilustrações geométricas por Spinoza. Afirmo antes que, mesmo que a concepção usual das relações puramente lógico-matemáticas entre as propriedades das figuras geométricas seja a única concebível, de modo que Spinoza não poderia ter outra visão delas, de todo modo, não é necessário que Spinoza pretendesse que suas ilustrações fossem ser interpretadas como uma negação de relações causais ou dinâmicas. Mas agora eu daria um passo adiante e sustentaria que sua opção de encarar as coisas dinamicamente se manifesta mesmo em sua atitude em relação às figuras geométricas. Sua opção de definir tais figuras era por meio de definições *genéticas*, isto é, descrições de sua construção e essas definições são essencialmente dinâmicas. Isso está perfeitamente claro em sua abordagem da melhor definição de um círculo na Carta LX, onde ele diz que “um círculo é uma figura descrita por uma linha da qual um ponto é fixo enquanto a outro performa uma revolução”. E ele diz que prefere essa definição a outras definições possíveis, pois justamente expressa a *causa eficiente* do objeto definido. (Compare com o *Tratado da*

Emenda do Intelecto, perto do fim). Podemos supor, portanto, que Spinoza considerasse um triângulo como a figura produzida quando três linhas retas (das quais duas são maiores que a terceira) são unidas de forma a fecharem um espaço. Movendo essas linhas (na realidade ou na imaginação), pode-se mostrar que a soma dos três ângulos deve ser igual a dois ângulos retos, e assim por diante. Na medida em que Spinoza pensava em figuras geométricas dessa maneira, seu uso de exemplos geométricos, em vez de confirmar a interpretação lógico-matemática de sua filosofia, tendia para o caminho contrário.

§ 5 O número de atributos de acordo com Spinoza

Os Atributos de Deus, ou da Substância, são, de acordo com Spinoza, não apenas cada um infinito em sua espécie, mas também são infinitos em número, embora apenas dois deles (Pensamento e Extensão) sejam conhecidos pelos seres humanos. O argumento de Spinoza é, brevemente, esse. Apenas nada não tem atributos. Para ser real, uma coisa deve ter atributos; e quanto mais realidade ela tem, mais atributos ela deve ter. Consequentemente, Deus ou Substância, o Infinitamente Real, deve ter atributos infinitos.

Comentadores, talvez não sem razão, falam dos *inumeráveis* atributos da substância, de acordo com Spinoza. E eles não estão nada felizes com essa infinidade de atributos. É comumente considerada como estragando a harmonia ou o paralelismo de todo o esquema. Se todos os Atributos são naturezas simultâneas ou paralelas de uma e mesma Substância, que eles constituem, então se espera *prima facie* que cada modo manifeste essa infinidade-de-lados (*infinite-sidedness*), como uma manifestação da infinidade de Atributos. Mas isso não parece ser o caso. Até os seres humanos parecem expressar e conhecer apenas dois Atributos - Pensamento e Extensão. Então, novamente, no *Breve Tratado* (Apêndice II, p. 159), Spinoza sustenta que não apenas cada modo de Extensão tem seu modo de Pensamento, ou alma, mas os modos de todos os outros Atributos (ou seja, exceto Extensão) têm cada um sua ideia ou alma (isto é, um modo de pensamento). Nesse caso, o Atributo Pensa-

mento parece ter uma posição privilegiada entre os Atributos: em vez de ser paralelo a um Atributo (como a Extensão é ao Pensamento), parece ser coextensivo *todos* os outros Atributos.

Tais são as dificuldades que os comentaristas detectam sobre a infinidade de atributos que Spinoza alega. Os críticos acham que Spinoza foi logicamente compelido a assumir uma infinidade de Atributos, pelas razões brevemente indicadas acima, e que, no entanto, isso não se encaixa em seu esquema, mas cria dificuldades.

Agora, em primeiro lugar, não dou importância às alegadas dificuldades. Em nenhum lugar Spinoza fala do paralelismo dos Atributos, e mesmo que o fizesse, certamente seria um caso grosseiro de abuso de uma metáfora supor que ele pretendesse qualquer tipo de coextensibilidade espacial dos Atributos, o que quer que isso possa significar. Tudo aquilo em que ele insiste é que cada Atributo é infinito (isto é, completo) em seu gênero, e é certamente absurdo tentar medir as infinitudes de Atributos diferentes um contra o outro. Também não vejo nenhuma razão convincente para supor que um modo de infinitos-lados precisa ser autoconsciente de sua infinidade-de-lados. O homem, por exemplo, pode ser mais do que ele sabe. Eu posso voltar a esse ponto agora.

O que quero destacar mais particularmente, no entanto, é que, em minha opinião, toda a doutrina de um número infinito de Atributos foi realmente mal interpretada por todos os comentaristas e expositores. É verdade, de fato, que Spinoza fala de Deus ou Substância como “consistindo de Atributos infinitos” (Ética, I, xi, por exemplo), e que “infinito” nesta frase refere-se ao número dos Atributos, e não apenas ao fato de que cada Atributo é infinito em sua espécie. Mas é um grande erro traduzir o *infinito* de Spinoza por *inumeráveis*. E é nessa tradução incorreta que está na raiz do problema. Por *infinito*, Spinoza entende *completo* ou *todos* (*all*). Repetidamente, Spinoza insiste em seu uso positivo do termo *infinito*; e, repetidamente, ele usa *perfeito* (ou seja, completo) ou *todos* como o equivalente de *infinito*. Assim, por exemplo, no *Breve Tratado* (I, ii, p. 21), ele descreve Deus como “*um ser ao qual todos os atribu-*

toti infinitos são predicados". Ora, ninguém poderia pensar em descrever dois atributos como *inumeráveis* atributos, mas eles poderiam muito bem ser *todos* os atributos. O que afirmo é que Spinoza não postulou atributos inumeráveis. Ele conhecia apenas dois atributos e, como pensador cauteloso, tinha, é claro, que permitir a possibilidade de outros atributos desconhecidos pelo homem, uma vez que Spinoza não considerava o homem a medida de todas as coisas. Ele, portanto, postulou "infinitos ou todos os atributos", no sentido de "certamente dois, possivelmente mais". Creio que minha interpretação do significado de Spinoza é confirmada em certa medida pelo que ele diz em *Ética* III, ii, onde, referindo-se às relações mútuas entre os modos dos diferentes Atributos, ele diz: "O corpo não pode determinar a mente a pensar, nem a mente pode determinar o corpo para o movimento ou repouso, nem para qualquer outra coisa, se tal coisa houver". A expressão "qualquer outra coisa" pode se referir a algum modo de extensão que não seja movimento e repouso. Mas a última parte da frase pode ser uma maneira bastante estranha de afirmar que o modo de nenhum outro Atributo pode ser determinado por um modo da Extensão ou do Pensamento, assim como um modo da Extensão e um modo do Pensamento não podem determinar um ao outro. De todo modo, se esta última interpretação da *Ética*, III, ii, é possível ou não, não pode haver dúvida sobre o uso de Spinoza do *infinito*, no qual baseio principalmente minha visão de sua concepção do número de Atributos.

Para Spinoza, então, como eu o entendo, *pode haver*, mas não precisa haver mais do que dois Atributos, e o que ele diz sobre a limitação de cada modo do Pensamento à apreensão do modo por apenas um outro Atributo (Extensão, por exemplo, no nosso caso) se refere ao possível caso de haver outros Atributos. Em outras palavras, se realmente existem outros Atributos além da Extensão e do Pensamento (Spinoza pode ser entendido assim), então o fato de nossa mente apreender apenas seu próprio Atributo e o da Extensão, e não os modos de qualquer outro atributo (para nós desconhecidos), deve-se ao fato de que cada mente (ou ideia) é constituída apenas como conhecer um outro Atributo além de seu próprio, a saber, o

Atributo de seu *ideatum*, que pode ser um modo de um Atributo diferente em diferentes casos.

§ 6 Posfácio

Este artigo fornece apenas um breve relato de algumas das interpretações dos conceitos fundamentais de Spinoza que me parecem ser interpretações erradas palpáveis. O relato pode ser suficiente para mostrar a necessidade de um estudo realmente minucioso de Spinoza e a conveniência de adiar críticas até que possamos ter uma certeza razoável da precisão de nossa interpretação dele. Penso que estudar de perto Spinoza é eminentemente importante. A menos que eu esteja muito enganado, a filosofia de Spinoza está mais em harmonia com o pensamento científico atual, para não falar do pensamento social e político, do que qualquer outra filosofia desde sua época.

Contradições entre capital e cuidado^{1*}

Nancy Fraser^{2†}

A “crise do cuidado” é, presentemente, uma importante questão publicamente debatida³. Frequentemente associada às ideias de “pobreza de tempo”, “equilíbrio entre trabalho e família” e “esgotamento social”, essa crise diz respeito às pressões que, provindas de diversas direções, estão a espremer, atualmente, um conjunto-chave de capacidades sociais: as capacidades sociais disponíveis para dar à luz e criar crianças, cuidar de amigos e familiares, manter lares e comunidades mais amplas e, de modo mais geral, sustentar conexões⁴. Historicamente,

¹ * Tradução de José Ivan Rodrigues de Sousa Filho (PPGFil/UFSC), a partir do original FRASER, Nancy. Contradictions of capital and care. *New Left Review*, v. 100, 2016, p. 99-117, com o indispensável apoio da autora e a devida autorização da *New Left Review*, titular dos direitos autorais. O tradutor é grato a Luiz Philipe de Caux por sua atenciosa revisão.

² † Professora titular da cátedra Henry and Louise A. Loeb de Filosofia e Política da *New School for Social Research*, em Nova Iorque.

³ Uma tradução francesa deste ensaio foi apresentada em Paris, em 14 de junho de 2016, na qualidade de Conferência Marc Bloch da *École des Hautes Études en Sciences Sociales* e está disponível no *site* da *École*. Agradeço a Pierre-Cyrille Hautcoeur pelo convite para a conferência, a Johanna Oksala pelas instigantes discussões, a Mala Htun e Eli Zaretsky pelos proveitosos comentários e a Selim Heper pelo auxílio na pesquisa.

⁴ Ver, entre muitos outros exemplos recentes, Rosen (2007), Hess (2013), Boffey (2015). Quanto à “pobreza de tempo”, ver Hochschild (2001), Boushey (2016). Quanto ao “equilíbrio entre trabalho e família”, ver Boushey & Anderson (2013), Beck (2015). Quanto ao “esgotamento social”, ver Rai, Hoskyns & Thomas (2013).

esses processos de “reprodução social” foram e continuam a ser representados como trabalho das mulheres, embora também os homens sempre tenham desempenhado uma parte dele. Tal trabalho, constituído tanto de labor afetivo como de labor material e frequentemente realizado sem paga, é indispensável para a sociedade. Sem ele, não poderia haver qualquer cultura, qualquer economia, qualquer organização política. Nenhuma sociedade que mine a reprodução social de modo sistemático pode durar por muito tempo. Hoje, porém, uma nova forma de sociedade capitalista está fazendo exatamente isso. O resultado é uma crise enorme, não só do cuidado, mas da reprodução social nesse sentido mais amplo.

Compreendo essa crise como um aspecto de uma “crise geral” que também abrange as vertentes econômica, ecológica e política, vertentes todas que tanto se entrecruzam como se exacerbam mutuamente. A vertente relacionada à reprodução social é uma importante dimensão dessa crise geral, mas, frequentemente, é negligenciada nas discussões atuais, que enfocam, sobretudo, os perigos econômicos ou ecológicos. Esse “separatismo crítico” é problemático; a vertente social é tão central para a crise mais ampla que nenhuma das outras pode ser apropriadamente compreendida caso seja dela abstraída. No entanto, o inverso também é verdadeiro. A crise da reprodução social não é independente e não pode ser adequadamente entendida caso seja isolada. Como, então, ela deveria ser compreendida? O que defendo é que a “crise do cuidado” é mais bem interpretada como uma expressão mais ou menos aguda das contradições socio-reprodutivas do capitalismo financeirizado. Essa formulação sugere duas ideias. Em primeiro lugar, as atuais pressões sobre o cuidado não são acidentais, mas têm profundas raízes sistêmicas na estrutura de nossa ordem social, que caracterizo aqui como capitalismo financeirizado. Não obstante – e esse é o segundo ponto –, a atual crise da reprodução social indica que há algo podre não só na forma atual do capitalismo, a forma financeirizada, mas na sociedade capitalista *per se*.

O que defendo é que toda forma de sociedade capitalista incuba uma “tendência de crise” (ou contradição) socio-reprodutiva profundamente arraigada: de um lado, a reprodu-

ção social é uma condição de possibilidade da acumulação de capital continuada; de outro, a orientação do capitalismo para a acumulação ilimitada tende a desestabilizar os próprios processos de reprodução social dos quais ele depende. Essa contradição socio-reprodutiva do capitalismo está na raiz da chamada crise do cuidado. Conquanto seja inerente ao capitalismo enquanto tal, ela assume um aspecto diferente e distintivo em cada forma historicamente específica da sociedade capitalista – no capitalismo liberal, concorrencial, do século XIX; no capitalismo administrado pelo Estado do período do pós-guerra; e no capitalismo financeirizado neoliberal de nosso tempo. Os déficits de cuidado que experienciamos hoje são a forma tomada por essa contradição na terceira e mais recente fase do desenvolvimento capitalista.

Para desenvolver essa tese, proponho, em primeiro lugar, uma explicação da contradição social do capitalismo enquanto tal, em sua forma geral. Em segundo lugar, esboço uma explicação de seu desdobramento histórico nas duas fases anteriores do desenvolvimento capitalista. Por último, sugiro uma leitura dos “déficits de cuidado” hodiernos como expressões da contradição social do capitalismo em sua presente fase, a fase financeirizada.

Parasitando o mundo da vida^{5*}

A maioria dos analistas da crise contemporânea põe em foco as contradições internas ao sistema econômico capitalista. No coração desse sistema – eles defendem –, está encravada uma tendência à autodesestabilização que se expressa em crises econômicas periódicas. Guardados os limites de seu alcance, esse modo de compreender a crise contemporânea é correto; no entanto, ele não dá conta de retratar todas as tendências de crise inerentes ao capitalismo. Adotando uma perspectiva economicista, ele compreende o capitalismo de maneira demasiadamente estreita, como um sistema econômico *simpliciter*. Em vez disso, adotarei uma compreensão ampliada do capitalismo que abarca tanto sua economia oficial como as condições “não econômicas” de fundo dessa economia. Tal compreensão

⁵ * No original: *Free-riding on the life-world*. (N. T.)

ampliada nos permite conceituar e criticar todo o espectro das tendências de crise do capitalismo, incluindo as que têm como eixo a reprodução social.

O que argumento é que o subsistema econômico do capitalismo depende de atividades socio-reprodutivas que lhes são externas e que constituem uma de suas condições de possibilidade de fundo. Entre essas condições de fundo, também se incluem as funções de governação exercidas pelos poderes públicos e a disponibilidade da natureza como uma fonte de “insumos produtivos” e como um “esgoto” para o lixo da produção⁶. Aqui, no entanto, enfocarei o modo como a economia capitalista depende de – poderíamos dizer: parasita – atividades de prover, cuidar e interagir que produzem e mantêm vínculos sociais, apesar de essa economia não lhes conferir qualquer valor monetizado e de tratá-las como se custassem nada. Chamada quer de “cuidado”, quer de “labor afetivo”, quer de “subjetivação”, tal atividade forma os sujeitos humanos do capitalismo, sustentando-os como seres naturais dotados de corpo, ao mesmo tempo que os constitui também como seres sociais, formando seu *habitus* e o *ethos* cultural no qual eles se movem. O trabalho de dar à luz e socializar as crianças é central para esse processo, assim como cuidar dos idosos, manter lares, construir comunidades e sustentar os sentidos compartilhados, as disposições afetivas e os horizontes de valor que dão suporte à cooperação social. Em sociedades capitalistas, muito dessa atividade, embora não toda ela, prossegue fora do mercado – em lares, bairros, associações da sociedade civil, redes informais e instituições públicas, tais como as escolas; e relativamente pouco dela toma a forma de trabalho remunerado. A atividade socio-reprodutiva não remunerada é necessária para a existência do trabalho remunerado, para a acumulação de mais-valor e para o funcionamento do capitalismo enquanto tal. Nada disso poderia existir caso faltassem o trabalho doméstico, a criação de crianças, a escolarização, o cuidado afetivo e uma gama de outras atividades que servem para produzir novas gerações

⁶ Para uma explicação das condições políticas de fundo que são necessárias para uma economia capitalista, ver Fraser (2015). Quanto às condições ecológicas, ver O'Connor (1988) e Moore (2015).

de trabalhadores e repor as existentes, bem como para manter vínculos sociais e compreensões compartilhadas. A reprodução social é uma indispensável condição de fundo para que seja possível a produção econômica numa sociedade capitalista⁷.

Desde, pelo menos, o período industrial, no entanto, as sociedades capitalistas separam o trabalho de reprodução social do de produção econômica. Associando o primeiro às mulheres e o último aos homens, elas remuneram as atividades “reprodutivas” na moeda do “amor” e da “virtude”, ao passo que compensam o “trabalho produtivo” na do dinheiro. Desse modo, as sociedades capitalistas criaram uma base institucional para formas novas, modernas, de subordinação das mulheres. Arrancando o labor reprodutivo do universo mais amplo das atividades humanas, no qual o trabalho das mulheres tivera, antes, um lugar reconhecido, as sociedades capitalistas o relegaram a uma “esfera doméstica” institucionalizada havia pouco, esfera na qual a importância social que ele tem foi obscurecida. E, nesse mundo novo, no qual o dinheiro se tornou um primordial veículo de poder, o fato de ele não ser pago selou a questão: as que desempenham esse trabalho estão estruturalmente subordinadas aos que auferem remunerações em espécie, ao mesmo tempo que o trabalho delas fornece uma precondição necessária para o trabalho remunerado – e ao mesmo tempo que o trabalho delas também se torna saturado de e mistificado por novos ideais domésticos de feminilidade.

Em geral, portanto, as sociedades capitalistas separam a reprodução social da produção econômica, associando a primeira às mulheres e obscurecendo sua importância e valor. Paradoxalmente, no entanto, tais sociedades fazem com que suas economias oficiais sejam dependentes dos mesmos processos de reprodução social cujo valor elas denegam. Essa peculiar relação de, ao mesmo tempo, separação, dependência e denegação é uma fonte ínsita de instabilidade: de um lado,

⁷ Muitas teóricas feministas elaboraram versões diferentes desse argumento. Para formulações feministas-marxistas, ver Vogel (2013), Federici (2012) e Delphy (2016). Outra elaboração poderosa é a de Folbre (2002). Quanto à “teoria da reprodução social”, ver Laslett & Brenner (1989), Benzanson & Luxton (2006), Bakker (2007), Arruzza (2016).

a produção econômica capitalista não é autossustentável, senão que depende da reprodução social; de outro, seu impulso para a acumulação ilimitada ameaça desestabilizar os próprios processos e capacidades de reprodução dos quais o capital – assim como o resto de nós – necessita. Com o decorrer do tempo, o efeito, como veremos, pode ser expor ao perigo as condições sociais necessárias da economia capitalista. Aqui, de fato, encontra-se uma “contradição social” inerente à estrutura profunda da sociedade capitalista. Da mesma maneira que as contradições econômicas que os marxistas puseram em relevo, também essa contradição baseia uma tendência de crise. Nesse caso, no entanto, a contradição não está localizada “dentro” da economia capitalista, mas na fronteira que separa a produção da reprodução e, simultaneamente, conecta aquela a esta. Nem intraeconômica nem intradoméstica, trata-se de uma contradição *entre* esses dois elementos constitutivos da sociedade capitalista. Frequentemente, é claro, essa contradição é silenciosa, e a respectiva tendência de crise permanece obscurecida. Ela se agudiza, todavia, quando o impulso do capital para a expansão da acumulação se desprende de suas bases sociais e se volta contra elas. Nesse caso, a lógica da produção econômica passa por cima da lógica da reprodução social, desestabilizando os próprios processos dos quais o capital depende – comprometendo as capacidades sociais, tanto as domésticas como as públicas, que são necessárias para sustentar a acumulação em longo prazo. Destruindo suas próprias condições de possibilidade, a dinâmica de acumulação do capital, realmente, come seu próprio rabo.

Realizações históricas

Essa é a estrutura da tendência geral de crise social do “capitalismo enquanto tal”. No entanto, a sociedade capitalista só existe em formas historicamente específicas, ou regimes de acumulação. De fato, a organização capitalista da reprodução social passou por grandes viradas históricas, frequentemente em decorrência da contestação política – especialmente nos períodos de crise, quando os atores sociais travam lutas a respeito

das fronteiras que estremam a “economia” da “sociedade”, a “produção” da “reprodução” e o “trabalho” da “família”, conseguindo, por vezes, redefini-las. Tais “lutas fronteiriças” – é assim que as tenho chamado – são tão centrais para as sociedades capitalistas quanto as lutas de classes analisadas por Marx, e as viradas que elas produzem marcam transformações epocais⁸. Uma perspectiva que coloque no primeiro plano essas viradas pode distinguir, ao menos, três regimes de reprodução social e produção econômica na história do capitalismo.

► O primeiro é o regime oitocentista do capitalismo liberal concorrencial. Combinando a exploração industrial no centro europeu com a expropriação colonial na periferia, esse regime tendia a deixar os trabalhadores reproduzir-se “autonomamente”, fora dos circuitos de valor monetizado, ao passo que os Estados olhavam e não se envolviam. Mas ele também criou um imaginário novo, burguês, em torno da vida familiar. Representando a reprodução social como o nicho das mulheres no interior da família privada, esse regime elaborou o ideal das “esferas separadas”, ao mesmo tempo que privava a maioria das pessoas das condições necessárias para realizá-lo.

► O segundo regime é o capitalismo administrado pelo Estado do século XX. Tendo como bases a produção industrial em grande escala e o consumismo doméstico no centro e sendo sustentado pela expropriação colonial e pós-colonial ainda em andamento na periferia, esse regime internalizava a reprodução social através do provimento de bem-estar social por Estados e empresas. Modificando o modelo vitoriano das esferas separadas, ele promovia o ideal aparentemente mais moderno do “salário com que se consegue manter uma família”⁹, ainda que, mais uma vez, relativamente poucas famílias pudessem alcançar tal ideal.

► O terceiro regime é o capitalismo financeirizado globalizador do tempo presente. Esse regime desloca a indústria para regiões onde as remunerações são mais baixas, recruta as

⁸ Sobre as lutas fronteiriças e para uma crítica da compreensão do capitalismo como uma economia, ver Fraser (2014).

⁹ No original: *family wage*. (N. T.)

mulheres para a força de trabalho paga e promove a redução dos investimentos estatais e empresariais em bem-estar social. Expelindo de si o trabalho de cuidado e lançando-o sobre as famílias e as comunidades, ele diminui, simultaneamente, as capacidades de que elas dispõem para desempenhar esse trabalho. O resultado, em meio à desigualdade crescente, é uma organização dualizada da reprodução social, mercadorizada para quem pode pagar para dela usufruir, privatizada para quem não o pode – tudo lustrado pelo ideal ainda mais moderno da “família de dois ganhadores de dinheiro”.

Em cada regime, portanto, as condições sociorreprodutivas para a produção capitalista assumem uma forma institucional diferente e incorporam uma ordem normativa diferente: primeiro, as “esferas separadas”; depois, o “salário com que se consegue manter uma família”; agora, a “família de dois ganhadores de dinheiro”. Em cada caso, além do mais, a contradição social da sociedade capitalista assume um aspecto diferente, encontrando expressão num conjunto diferente de fenômenos de crise. Em cada regime, por último, a contradição social do capitalismo incita formas diferentes de luta social – lutas de classes, decerto, mas também lutas fronteiriças – e ambas também se entrelaçam com outras lutas, lutas destinadas a emancipar as mulheres, os escravizados e os povos colonizados.

O processo de produção de donas de casa^{10*}

Consideremos, primeiro, o capitalismo liberal concorrencial do século XIX. Nesse período, os imperativos de produção e os de reprodução pareciam estar em contradição diretos uns com os outros. Nos primeiros polos manufatureiros do centro capitalista, os industrialistas empurraram mulheres e crianças para fábricas e minas, ávidos por seu trabalho barato e sua suposta docilidade. Recebendo uma ninharia como paga e obrigadas a trabalhar por extensas horas em condições insalubres, essas trabalhadoras se tornaram ícones da desconsideração do capital para com as relações e as capacidades sociais que lhe sustentavam a produtividade (Tilly, Scott, 1987). O resultado

¹⁰

* No original: *Housewifization*. (N. T.)

foi uma crise em, ao menos, dois níveis: de um lado, uma crise de reprodução social entre as classes pobres e trabalhadoras, cujas capacidades de subsistência e reposição eram tensionadas até o limite; de outro, um pânico moral entre as classes médias, que se escandalizavam com o que compreendiam como a “destruição da família” e a “dessexualização” das mulheres proletárias. Tão árdua era essa situação que mesmo Marx e Engels, críticos tão argutos, confundiram esse primeiro conflito frontal entre a produção econômica e a reprodução social com um ponto de estrangulamento. Imaginando que o capitalismo teria entrado em sua crise terminal, eles acreditavam que, ao lacerar as famílias da classe trabalhadora, o sistema também estaria erradicando a base da opressão sofrida pelas mulheres (Marx, Engels, 1978, p. 487-488; Engels, 1902, p. 90-100). Mas o que, na realidade, veio a suceder foi exatamente o contrário: com o decorrer do tempo, as sociedades capitalistas encontraram recursos para administrar essa contradição – em parte, criando “a família” em sua restrita forma moderna; inventando sentidos novos, intensificados, para a diferença de gênero; e modernizando a dominação masculina.

O processo de ajuste começou, no centro europeu, com a legislação protetiva. A ideia era estabilizar a reprodução social por meio da limitação da exploração das mulheres e das crianças no trabalho fabril (Woloch, 2015). Tendo como ponta de lança reformadores oriundos da classe média em aliança com nascentes organizações de trabalhadores, essa “solução” refletia um amálgama complexo de diferentes motivos. Um dos objetivos, celebrenemente descrito por Karl Polanyi (2001, p. 87, 138-139, 213), era defender a “sociedade” contra a “economia”. Outro era atenuar a ansiedade a respeito do “nivelamento dos gêneros”. Mas esses motivos também estavam entrelaçados com algo mais: com uma insistente defesa da autoridade masculina sobre as mulheres e as crianças, especialmente no interior da família (Baron, 1981). Por conseguinte, a luta para assegurar a integridade da reprodução social se enredou na defesa da dominação masculina.

O efeito pretendido por essa luta, no entanto, era o silenciamento da contradição social no centro capitalista – ao

mesmo tempo que a escravidão e o colonialismo a elevavam a um grau extremo na periferia. Criando o que Maria Mies (2014, p. 74) chamou de “processo de produção de donas de casa” como a outra face da colonização, o capitalismo liberal concorrencial elaborou um novo imaginário em torno dos gêneros, imaginário que tinha como eixo as esferas separadas. Figurando a mulher como “o anjo do lar”, os proponentes desse imaginário intentavam criar um lastro estabilizador para a volatilidade da economia. O mundo da produção, um mundo de competição renhida, devia ser flanqueado por um “porto seguro no mundo desalmado” (Zaretsky, 1986; Coontz, 1988). Desde que cada lado se mantivesse na esfera que lhe era designada como própria e servisse como complemento do outro, o conflito potencial entre eles se manteria em segredo.

Na realidade, essa “solução” se mostrou bamba. A legislação protetiva não podia assegurar a reprodução do trabalho quando os salários permaneciam abaixo do nível necessário para manter uma família; quando os cortiços abarrotados e encerrados na poluição inviabilizavam a privacidade e causavam danos aos pulmões; quando o próprio emprego (caso houvesse emprego) estava sujeito a flutuações descontroladas devido às falências, às quebras do mercado de títulos e aos pânicos financeiros. E tampouco tais arranjos satisfizeram os trabalhadores. Protestando por salários mais altos e melhores condições de trabalho, eles formaram sindicatos, puseram-se em greve e se filiaram a partidos trabalhistas e socialistas. Dilacerado pelo conflito de classes abrangente e cada vez mais agudo, o futuro do capitalismo parecia qualquer coisa, menos seguro.

As esferas separadas também se mostraram problemáticas. Mulheres pobres, racializadas e oriundas da classe trabalhadora não estavam em posição de satisfazer os ideais vitorianos de vida doméstica; se a legislação protetiva mitigava sua exploração direta, ela não provia qualquer apoio material ou compensação dos salários perdidos. E tampouco as mulheres de classe média que podiam conformar-se aos ideais vitorianos estiveram sempre contentes com sua situação, que combinava o conforto material e o prestígio moral com a menoridade jurídica e a dependência institucionalizada. Para ambos os grupos, a “solução” das esferas

separadas viera, sobretudo, em prejuízo das mulheres. Mas ela também jogava um grupo contra o outro – o que é exemplificado pelos conflitos oitocentistas a respeito da prostituição, que perfilaram as preocupações filantrópicas das mulheres da classe média vitoriana contra os interesses materiais de suas “irmãs decaídas” (Walkowitz, 1980; Hobson, 1990).

Uma dinâmica diferente desdobrava-se na periferia. Ali, dado que o colonialismo extrativista devastava as populações subjugadas, nem as esferas separadas nem a proteção social tinham lugar. Longe de buscar proteger as relações indígenas de reprodução social, as potências metropolitanas promoviam, de modo ativo, sua destruição. Os camponeses eram saqueados, suas comunidades eram destroçadas, para que fossem fornecidos a comida, os têxteis, os minerais e a energia baratos sem os quais a exploração dos trabalhadores industriais nas metrópoles não poderia ter sido lucrativa. Nas Américas, enquanto isso, as capacidades reprodutivas das mulheres escravizadas eram instrumentalizadas para os cálculos de lucratividade dos senhores da lavoura latifundiária, monocultora, exportadora e baseada no trabalho escravizado, senhores que, de modo rotineiro, despedaçavam as famílias de escravizados ao venderem seus membros para donos diferentes (Davis, 1972). As crianças nativas, além disso, eram arrancadas de suas comunidades, recrutadas para escolas missionárias e submetidas a disciplinas coercitivas de assimilação (Adams, 1995; Churchill, 2004). Quando racionalizações se faziam necessárias, o estado “retrógrado e patriarcal” dos arranjos indígenas pré-capitalistas de parentesco servia muito bem. Também aqui, entre os colonialistas, as mulheres filantropas encontraram uma plataforma pública, urgindo com “os homens brancos para que salvassem as mulheres marrons dos homens marrons” (Spivak, 1988, p. 305).

Tanto no cenário da periferia como no do centro, os movimentos feministas se viram negociando um campo minado político. Rejeitando o *status* jurídico de mulher casada sob a proteção e a autoridade de seu marido¹¹, de um lado, e as esferas separadas, de outro, ao mesmo tempo que reivindicavam os direitos a votar, a recusar-se a fazer sexo, à propriedade

¹¹ No original: *coverture*. (N. T.)

privada, a firmar contratos, a exercer profissões e a controlar suas próprias remunerações, as feministas liberais pareciam valorizar mais a aspiração “masculina” à autonomia que os ideais “femininos” de criar e ajudar a desenvolver. E, nesse ponto, as feministas socialistas, que com aquelas contendiam, estavam basicamente de acordo, apesar de não concordarem em muitos outros pontos. Concebendo o acesso das mulheres ao trabalho assalariado como a rota para a emancipação, também as feministas socialistas preferiram os valores “masculinos” associados à produção aos valores associados à reprodução. É certo que essas associações eram ideológicas, mas, por trás delas, havia uma intuição profunda: apesar das novas formas de dominação que trazia, a erosão das relações tradicionais de parentesco operada pelo capitalismo continha um momento emancipatório.

Apanhadas por um dilema, muitas feministas não encontraram qualquer respaldo significativo no duplo movimento de Polanyi: enquanto o movimento da mercadorização desconsiderava a reprodução social, o contramovimento da proteção social se atrelava à dominação masculina. Não podendo simplesmente rejeitar nem abraçar a ordem liberal, elas precisavam de uma terceira alternativa, que elas chamaram de emancipação. Na medida em que puderam dar carne a esse termo, as feministas, efetivamente, explodiram a configuração polanyiana dualista e a substituíram pelo que podemos chamar de um “movimento triplo”. Nesse conflito trilateral, os proponentes da proteção e os da mercadorização se contrapunham não só uns aos outros, mas também aos partidários da emancipação: às feministas, por certo, mas também aos socialistas, aos abolicionistas e aos anti-colonialistas, todos dos quais se empenhavam em jogar as duas forças polanyianas uma contra a outra, embora conflitassem, ao mesmo tempo, entre si. Ainda que promissora na teoria, tal estratégia era difícil de implementar. À medida que os esforços para “proteger a sociedade da economia” eram identificados com a defesa da hierarquia de gêneros, a oposição feminista à dominação masculina podia facilmente ser interpretada como endossando as forças econômicas que devastavam a classe trabalhadora e as comunidades periféricas. Essas associações se mostrariam surpreendentemente duradouras, muito depois de o

capitalismo liberal concorrencial haver colapsado sob o peso de suas múltiplas contradições, em meio às guerras interimperialistas, às depressões econômicas e ao caos financeiro internacional – dando lugar, em meados do século XX, a um novo regime, o do capitalismo administrado pelo Estado.

Fordismo e o salário com que se consegue manter uma família

Emergindo das cinzas da Grande Depressão e da Segunda Guerra Mundial, o capitalismo administrado pelo Estado aplacou a contradição entre a produção econômica e a reprodução social de um modo diferente – recrutando o poder estatal para o lado da reprodução. Assumindo alguma responsabilidade pública pelo “bem-estar social”, os Estados desse período buscaram combater os efeitos corrosivos que sobre a reprodução social exerciam não só a exploração, mas também o desemprego em massa. Esse objetivo foi abraçado pelos Estados de bem-estar social democráticos do centro capitalista e, igualmente, pelos Estados desenvolvimentistas da periferia, cuja independência era recente – apesar das desiguais capacidades que eles tinham para realizar tal objetivo.

Mais uma vez, os motivos eram heterogêneos. Uma camada formada pelas elites esclarecidas viera a crer que o interesse de curto prazo do capital em sacar lucros máximos tinha de ser subordinado às exigências de longo prazo da sustentação da acumulação no decorrer do tempo. A criação do regime administrado pelo Estado dizia respeito, sobretudo, a salvar o sistema capitalista de suas próprias propensões autodesestabilizadoras – bem como do espectro da revolução num período de mobilização massiva. A produtividade e a lucratividade exigiam o cultivo “biopolítico” de uma força de trabalho saudável, educada e com interesse no sistema, em oposição a uma turba maltrapilha revolucionária (Foucault, 1991; Foucault, 2010, p. 64). O investimento público em assistência à saúde, educação escolar, creches e aposentadorias, suplementado pelas prestações realizadas pelas empresas, era compreendido como uma necessidade num tempo em que as relações capitalistas

haviam penetrado tanto a vida social que as classes trabalhadoras já não possuíam os meios para reproduzir-se por si mesmas. Nessa situação, a reprodução social tinha de ser internalizada, trazida para dentro do domínio oficialmente administrado da ordem capitalista.

Esse projeto encaixava com a nova problemática da “demanda” econômica. Objetivando suavizar os ciclos de *boom* e recessão próprios do capitalismo, os reformadores econômicos buscaram assegurar o crescimento contínuo possibilitando aos trabalhadores no centro capitalista cumprir, duplamente, seu dever como consumidores. Aceitando tanto a sindicalização, que trouxe remunerações mais altas, como os desembolsos do setor público, que geraram empregos, os criadores de políticas públicas reinventaram o lar como um espaço privado para o consumo doméstico de objetos de uso diário produzidos em massa (Ross, 1996; Hayden, 2003; Ewen, 2008). Ligando a linha de montagem ao consumismo das famílias da classe trabalhadora, de um lado, e à reprodução apoiada pelo Estado, de outro, o modelo fordista forjou uma nova síntese de mercadorização e proteção social – projetos que Polanyi considerara antitéticos.

Mas foram, acima de tudo, as classes trabalhadoras – tanto mulheres como homens – que, movidas por razões próprias, atuaram como a ponta de lança da luta pelo provimento público de bem-estar social. Para elas, o que estava em questão era o *status* de membros plenos da sociedade enquanto cidadãos democráticos – tratava-se, portanto, de dignidade, direitos, respeitabilidade e bem-estar material, e tudo isso era compreendido como requerendo uma vida familiar estável. Assim, ao abraçarem a social-democracia, as classes trabalhadoras também estavam valorizando a reprodução social e opondo-a ao dinamismo, que a tudo consumia, da produção econômica. De fato, elas estavam votando a favor da família, do país e do mundo da vida, contra a fábrica, o sistema e a máquina. Diferentemente da legislação protetiva do regime liberal, o acordo capitalista-estatal resultou de um compromisso entre classes e representava um avanço democrático. Além do mais, diferentemente do regime precedente, os novos arranjos serviram, ao menos para alguns e por certo tempo, para estabilizar a repro-

dução social. Para os trabalhadores etnicamente majoritários no centro capitalista, eles amenizaram as pressões materiais sobre a vida familiar e promoveram a inclusão política.

Mas, antes de correremos a proclamar uma era dourada, deveríamos registrar as exclusões constitutivas que tornaram possíveis essas realizações. Assim como antes, a defesa da reprodução social no centro estava entrelaçada com o (neo)imperialismo; os regimes fordistas financiaram os direitos sociais, em parte, com a expropriação contínua na periferia – incluindo a “periferia dentro do centro” –, que persistia sob formas velhas e novas depois da descolonização¹². Enquanto isso, os Estados pós-coloniais apanhados na mira da Guerra Fria direcionavam a maior parte de seus recursos, já depauperados pela predação imperialista, para grandes projetos desenvolvimentistas, que implicavam, frequentemente, a expropriação de “seus próprios” povos indígenas. A reprodução social, para a grande maioria na periferia, permanecia externa, pois as populações rurais eram deixadas ao léu para proverem a si mesmas. Ademais, assim como seu predecessor, o regime administrado pelo Estado estava entrelaçado com a hierarquia racial: a seguridade social estadunidense excluía os trabalhadores domésticos e agrícolas, basicamente impedindo que muitos afro-americanos acessassem os direitos sociais (Quadagno, 1994; Katznelson, 2005). E a divisão racial do trabalho reprodutivo, iniciada durante a escravidão, assumiu um novo aspecto sob a legislação Jim Crow, tendo em conta que as mulheres de cor encontravam trabalho mal remunerado na criação das crianças e na limpeza dos lares de famílias “brancas”, em detrimento de suas próprias famílias (Jones, 1985; Glenn, 2010).

E tampouco a hierarquia de gêneros estava ausente desses arranjos. Durante certo período – aproximadamente, dos anos 1930 até o final dos anos 1950 –, quando os movimentos

¹² Nesse período, o apoio estatal à reprodução social foi financiado por receitas tributárias e fundos especiais para os quais os trabalhadores e o capital metropolitanos contribuía em diferentes proporções, dependendo das relações de poder entre as classes em certo Estado. Mas aqueles fluxos de renda eram alimentados com o valor sorvido da periferia, através dos lucros do investimento estrangeiro direto e através do comércio baseado na troca desigual (Prebisch, 1950; Baran, 1957; Pilling, 1973; Köhler & Tausch, 2001).

feministas não gozavam de muita visibilidade pública, quase ninguém contestava a opinião segundo a qual a dignidade da classe trabalhadora requereria “o salário com que se consegue manter uma família”, a autoridade masculina no lar e um forte senso da diferença de gênero. Por conseguinte, a ampla tendência do capitalismo administrado pelo Estado nos países do centro era valorizar o modelo heteronormativo da família marcada por um viés de gênero^{13*} que atribuía ao homem a posição de arrimo de família e à mulher a de dona de casa. O investimento público na reprodução social reforçava essas normas. Nos Estados Unidos, o sistema de bem-estar social tomou uma forma dualizada, dividida entre uma estigmatizada assistência aos pobres para as mulheres e as crianças (“brancas”) que não tinham acesso ao salário de um homem, de um lado, e uma respeitável seguridade social para os que eram concebidos como “trabalhadores”, de outro (Fraser, 1989; Nelson, 1985; Pearce, 1979; Brenner, 1991). Por sua vez, os arranjos europeus estabeleciam a hierarquia androcêntrica de um modo diferente, mediante a divisão entre pensões para mães e direitos atrelados ao trabalho assalariado – divisão norteada, em muitos casos, por agendas natalistas, nascidas da competição interestatal (Land, 1978; Holter, 1984; Ruggie, 1984; Siim, 1990; Orloff, 2009). Ambos os modelos validaram, assumiram e encorajaram o salário com que se consegue manter uma família. Ao institucionalizarem compreensões androcêntricas da família e do trabalho, eles naturalizaram a heteronormatividade e a hierarquia de gêneros, removendo-as, em grande medida, do debate político.

Em todos esses aspectos, a social-democracia sacrificou a emancipação a uma aliança entre a proteção social e a mercadorização, ao mesmo tempo que mitigou a contradição social do capitalismo por várias décadas. Mas o regime capitalista-estatal começou a degradingolar; primeiro, politicamente, nos anos 1960, quando a Nova Esquerda global irrompeu para contestar-lhe as exclusões imperialistas, de gênero e raciais, bem como o paternalismo burocrático, em nome da emancipação; e, depois, economicamente, nos anos 1970, quando a estagflação, a “crise

¹³ * No original: *gendered family*. (N. T.)

da produtividade” e as taxas de lucro declinantes na indústria galvanizaram os esforços neoliberais para desagrilhoar a mercadorização. O que seria sacrificado, caso a emancipação e a mercadorização viessem a unir forças, seria a proteção social.

Lares de dois ganhadores de dinheiro

Assim como o regime liberal antes dela, a ordem capitalista administrada pelo Estado dissolveu-se no curso de uma prolongada crise. Antes dos anos 1980, observadores prescientes puderam discernir os contornos emergentes de um novo regime, que viria a ser o capitalismo financeirizado do tempo presente. Globalizador e neoliberal, esse regime promove a redução dos investimentos estatais e empresariais no bem-estar social, ao passo que recruta as mulheres para a força de trabalho paga – expelindo de si o trabalho de cuidado e lançando-o sobre as famílias e as comunidades, ao mesmo tempo que lhes diminui a capacidade para desempenhar esse trabalho. O resultado é uma organização nova, dualizada, da reprodução social, mercadorizada para quem pode pagar para dela usufruir e privatizada para quem não o pode, tendo em conta que alguns da segunda categoria proveem os da primeira com trabalho de cuidado em troca de (baixas) remunerações. Enquanto isso, a dupla bordada desferida pela crítica feminista e pela desindustrialização despojou, definitivamente, o “salário com que se consegue manter uma família” de toda credibilidade. Esse ideal deu lugar à norma hodierna da “família de dois ganhadores de dinheiro”.

O principal propulsor desses desenvolvimentos e a característica definidora desse regime é a nova centralidade da dívida. A dívida é o instrumento por meio do qual as instituições financeiras globais pressionam os Estados a cortar os desembolsos sociais, a levar a efeito a austeridade e, em geral, a concluir-se com os investidores para extrair valor de populações indefensas. Além disso, é principalmente através da dívida que os camponeses no Sul Global são submetidos à despossessão numa nova etapa de tomada empresarial de terras que se destina a açambarcar reservas de energia, água, terra arável e “compensações de carbono”. É também cada vez mais via dívi-

da que a acumulação prossegue no centro histórico: uma vez que o trabalho mal remunerado, precário, em serviços substitui o trabalho industrial sindicalizado, as remunerações caem abaixo do nível dos custos de reprodução socialmente necessários; nessa “economia de bicos”, a continuação dos gastos dos consumidores requer uma expansão do crédito para consumidores, que cresce exponencialmente (Roberts, 2013). É cada vez mais através da dívida, noutras palavras, que o capital, agora, canibaliza o trabalho, disciplina os Estados, transfere riqueza da periferia para o centro e suga valor dos lares, das famílias, das comunidades e da natureza.

O efeito produzido por essa nova centralidade da dívida é a intensificação da contradição, inerente ao capitalismo, entre produção econômica e reprodução social. Enquanto o regime anterior concedia poder aos Estados para subordinar os interesses de curto prazo das empresas privadas ao objetivo de longo prazo da acumulação sustentada, função que eles cumpriam ao, entre outras medidas, estabilizarem a reprodução por meio do provimento público de bem-estar social, o presente regime autoriza o capital financeiro a disciplinar os Estados e os públicos em prol do interesse imediato dos investidores privados, demandando, especialmente, a retirada de investimentos públicos da reprodução social. E, enquanto o regime anterior alia-va a mercadorização à proteção social contra a emancipação, o presente regime gera uma configuração ainda mais perversa, na qual a emancipação se junta com a mercadorização para minar a proteção social.

O novo regime emergiu do fatídico cruzamento entre dois conjuntos de conflitos. Um deles impelia um ascendente grupo de proponentes do livre mercado, inclinados à liberalização e à globalização da economia capitalista, contra os declinantes movimentos trabalhistas nos países centrais; tendo sido, outrora, a mais poderosa base de apoio da social-democracia, esses movimentos se encontram, agora, na defensiva, se é que já não estão completamente derrotados. O outro conjunto de conflitos impelia os “novos movimentos sociais” progressistas, contrários às hierarquias de gêneros, sexos, “raças”, etnicidades e religiões, contra populações que buscavam defender

mundos da vida e privilégios estabelecidos, mas ameaçados, agora, pelo “cosmopolitismo” da nova economia. Da colisão desses dois conjuntos de conflitos, emergiu um resultado surpreendente: um neoliberalismo “progressista”, que celebra a “diversidade”, a meritocracia e a “emancipação”, ao mesmo tempo que desmantela as proteções sociais e torna a expelir de si a reprodução social. O resultado é não só abandonar populações indefensas às predações do capital, mas também redefinir a emancipação nos termos do mercado¹⁴. Os movimentos emancipatórios participaram nesse processo. Todos eles – incluindo o antirracismo, o multiculturalismo, a libertação LGBT e a ecologia – produziram correntes neoliberais favoráveis ao mercado. Mas a trajetória feminista se mostrou especialmente fatídica, considerando o entrelaçamento, persistentemente engendrado pelo capitalismo, entre gênero e reprodução social. Assim como cada um dos regimes predecessores, o capitalismo financeirizado institucionaliza a divisão entre produção e reprodução em consonância com um viés de gênero basilar. Diferentemente de seus predecessores, no entanto, seu imaginário dominante é liberal-individualista e igualitário quanto aos gêneros – as mulheres são consideradas como iguais dos homens em todas as esferas, merecedoras de iguais oportunidades para realizar seus talentos, inclusive – talvez em especial – na esfera da produção. A reprodução, porém, aparece como um resíduo atrasado, um obstáculo ao avanço que deve ser removido, de um jeito ou de outro, na rota para a libertação.

Apesar ou, talvez, por causa de sua aura feminista, essa concepção é o epítome da atual forma da contradição social do capitalismo, contradição que assume uma nova intensidade. Além de diminuir o provimento público de bem-estar social e recrutar as mulheres para a força de trabalho assalariada, o capitalismo financeirizado tem reduzido os salários reais, elevando, assim, o número de horas de trabalho pago que, por domicílio, são necessárias para manter uma família, bem como

¹⁴ Fruto de uma aliança improvável entre os proponentes do livre mercado e os “novos movimentos sociais”, o novo regime está chacoalhando todos os alinhamentos políticos usuais, jogando feministas neoliberais “progressistas” como Hillary Clinton contra populistas nacionalistas autoritários como Donald Trump.

provocando uma corrida desesperada para transferir o trabalho de cuidado para outrem (Warren, Tyagi, 2003). A fim de preencher a “lacuna de cuidado”, o regime importa trabalhadores emigrantes dos países mais pobres para os mais ricos. De modo típico, são mulheres racializadas, amiúde camponesas e de regiões pobres que assumem o trabalho de cuidado e reprodutivo que, antes, era desempenhado por mulheres mais privilegiadas. Mas, para fazer isso, as emigrantes devem transferir suas próprias responsabilidades familiares e comunitárias para outras cuidadoras ainda mais pobres, que devem, por sua vez, fazer o mesmo – e assim por diante, em “cadeias globais de cuidado” cada vez mais compridas. Longe de preencher a lacuna de cuidado, o resultado é o deslocamento dessa lacuna – das famílias mais ricas para as mais pobres, do Norte Global para o Sul Global (Hochschild, 2002, p. 15-30; Young, 2001). Esse cenário encaixa com as estratégias que, marcadas por um viés de gênero, são empregadas por Estados pós-coloniais endividados e necessitados de dinheiro que se encontram sujeitos aos programas de ajuste estrutural do FMI. Desesperados por moeda forte, alguns deles têm promovido, de modo ativo e em nome das remessas de dinheiro, a emigração de mulheres para desempenharem trabalho de cuidado pago no estrangeiro; já outros têm cortejado o investimento estrangeiro direto, frequentemente nas indústrias que empregam preferencialmente mulheres, tais como a indústria têxtil e as montadoras de eletrônicos (Bair, 2010). Em ambos os casos, as capacidades sociorreprodutivas são espremidas ainda mais.

Dois desenvolvimentos recentes nos Estados Unidos são epítomes da gravidade da situação. O primeiro é a crescente popularidade do “congelamento de óvulos”, um procedimento que, normalmente, custa US\$ 10 mil, mas, agora, é oferecido grátis e como um benefício adicional por empresas de TI a empregadas altamente qualificadas. Ambicionando atrair e reter essas trabalhadoras, empresas como *Apple* e *Facebook* dão a elas um forte incentivo para postergarem a gestação, dizendo-lhes de fato: “esperem e tenham seus filhos quando chegarem aos quarenta, cinquenta ou mesmo sessenta anos; devam a nós

seus anos de muita energia, seus anos produtivos”¹⁵. Um segundo desenvolvimento estadunidense é igualmente sintomático da contradição entre reprodução e produção: a proliferação de bombas mecânicas de alta tecnologia, caras, para espremer leite materno. Essa é a “solução” escolhida num país com elevada participação da força de trabalho feminina, sem licença maternidade ou parental juridicamente exigida e num caso de amor com a tecnologia. Além do mais, esse é um país no qual amamentar é praxe, mas tem mudado a ponto de tornar-se irreconhecível. Não mais se tratando de aleitar uma criança em seu peito, uma mulher, agora, “amamenta” ao espremer seu leite mecanicamente e armazená-lo para que sua babá, depois, alimente a criança com a mamadeira. Num contexto de grave pobreza de tempo, bombas que funcionam sem o uso das mãos e que enchem um copo duplo são consideradas as mais desejáveis, pois permitem a uma mulher que esprema o leite de ambos os seios de uma só vez, ao mesmo tempo que dirige para o trabalho na via expressa (Jung, 2015, p. 130-131)¹⁶.

Tendo em vista pressões como essas, causa alguma surpresa o fato de as lutas a respeito da reprodução social terem explodido durante os últimos anos? As feministas do Norte Global, frequentemente, descrevem seu foco como o “equilíbrio entre família e trabalho” (Belkin, 2003; Warner, 2006; Miller, 2013; Slaughter, 2012; Slaughter, 2015; Shulevitz, 2016). Mas as lutas a respeito da reprodução social abrangem muito mais:

¹⁵ *Apple and Facebook offer to freeze eggs for female employees, Guardian*, 15 de outubro de 2014. É importante notar que esse benefício já não é mais exclusivamente reservado à classe gerencial-técnica-profissional. O exército estadunidense já disponibiliza grátis o congelamento de óvulos para mulheres alistadas que se inscreverem para tempos mais longos de serviço no exterior: *Pentagon to offer plan to store eggs and sperm to retain young troops, New York Times*, 3 de fevereiro de 2016. Aqui, a lógica do militarismo pesa mais que a da privatização. Até onde sei, ninguém ainda tocou na questão pendente de o que fazer com os óvulos de uma soldada que morre em conflito.

¹⁶ O *Affordable Care Act* (conhecido como *Obamacare*) agora exige que as operadoras de planos de saúde forneçam grátis tais bombas para suas beneficiárias. Assim, também esse benefício não é mais uma prerrogativa exclusiva de mulheres privilegiadas. O efeito gerado é a criação de um enorme mercado novo para industriais, que estão a produzir as bombas em imensos lotes nas fábricas de empresas terceirizadas chinesas (Kliff, 2013).

movimentos comunitários por moradia, assistência à saúde, segurança alimentar e uma renda básica incondicional; lutas pelos direitos de migrantes, trabalhadores domésticos e funcionários públicos; campanhas para sindicalizar os trabalhadores do setor de serviços em clínicas geriátricas, hospitais e creches que perseguem fins lucrativos; lutas por serviços públicos como creches e cuidado de idosos, por uma semana de trabalho mais curta, por generosas licenças maternidade e parental pagas. Tomadas em conjunto, essas reivindicações são equivalentes à demanda por uma imensa reorganização da relação entre produção e reprodução: à demanda por arranjos sociais que possibilitem às pessoas de todas as classes, todos os gêneros, todas as sexualidades e todas as cores combinar as atividades socio-reprodutivas com um trabalho seguro, interessante e bem remunerado.

As lutas fronteiriças a respeito da reprodução social são tão centrais para a presente conjuntura quanto as lutas de classes a respeito da produção econômica. Elas respondem, acima de tudo, a uma “crise do cuidado” que está enraizada na dinâmica estrutural do capitalismo financeirizado. Globalizador e propellido pela dívida, esse capitalismo está expropriando, de modo sistemático, as capacidades disponíveis para sustentar conexões sociais. Proclamando o novo ideal da família de dois ganhadores de dinheiro, ele reavê os movimentos por emancipação, que se juntam com os proponentes da mercadorização para opor-se aos partidários da proteção social, tornados, agora, cada vez mais ressentidos e chauvinistas.

Outra mutação?

O que pode emergir dessa crise? A sociedade capitalista reinventou-se diversas vezes no curso de sua história. Especialmente em momentos de crise geral, quando múltiplas contradições – políticas, econômicas, ecológicas e socio-reprodutivas – se entremeiam e se exacerbam mutuamente, lutas fronteiriças irromperam ao longo das divisões institucionais constitutivas do capitalismo: onde a economia encontra a política, onde a sociedade encontra a natureza, e onde a produção encontra a re-

produção. Nessas fronteiras, os atores sociais se mobilizam para redefinir o mapa institucional da sociedade capitalista. Seus esforços propeliaram a virada, primeiro, do capitalismo liberal concorrencial do século XIX para o capitalismo administrado pelo Estado do século XX e, depois, para o capitalismo financeirizado do tempo presente. Além disso, historicamente, a contradição social do capitalismo constituiu uma vertente importante da crise precipitadora de cada virada, tendo em conta que a fronteira que separa a reprodução social da produção econômica emergiu, a cada vez, como um campo e um marco fundamental de luta. Em cada caso, a ordem dos gêneros da sociedade capitalista foi contestada, e o resultado dessa contestação dependeu de alianças forjadas entre os principais polos de um movimento triplo: mercadorização, proteção social, emancipação. Essas dinâmicas propeliaram a virada, primeiro, das esferas separadas para o salário com que se consegue manter uma família e, depois, para a família de dois ganhadores de dinheiro.

O que se segue daí para a atual conjuntura? As presentes contradições do capitalismo financeirizado são suficientemente graves para se qualificarem como uma crise geral, e deveríamos antecipar outra mutação da sociedade capitalista? A crise atual galvanizará lutas de amplitude e visão suficientes para transformar o presente regime? Uma nova forma de feminismo socialista poderia chegar a romper o caso de amor do movimento feminista convencional com a mercadorização e, ao mesmo tempo, forjar uma nova aliança entre a emancipação e a proteção social – e, se sim, para qual fim? Como a divisão entre produção e reprodução poderia ser reinventada hoje, e o que pode substituir a família de dois ganhadores de dinheiro?

Nada do que escrevi aqui serve, de modo direto, para responder a essas questões. Mas, ao assentar a base que nos permite formulá-las, tentei lançar alguma luz sobre a conjuntura atual. Especificamente, defendi a tese segundo a qual as raízes da hodierna “crise do cuidado” residem na contradição social inerente ao capitalismo – ou melhor, na forma aguda que essa contradição assume hoje, no capitalismo financeirizado. Se essa tese for correta, então tal crise não será resolvida com remendos de política social. O caminho para sua resolução

só poderá passar pela profunda transformação estrutural dessa ordem social. O que, acima de tudo, é preciso é superar a subjugação rapace, característica do capitalismo financeirizado, da reprodução à produção – mas, desta vez, sem sacrificar nem a emancipação nem a proteção social. Isso, por sua vez, requer reinventar a distinção entre reprodução e produção e reimaginar a ordem dos gêneros. Resta ver se o resultado sequer será compatível com o capitalismo.

Referências

- ADAMS, David Wallace. *Education for extinction: American Indians and the boarding school experience, 1875-1928*. Kansas: University Press of Kansas, 1995.
- ARRUZZA, Cinzia. Functionalist, determinist, reductionist: social reproduction feminism and its critics. *Science & Society*, v. 80, n. 1, 2016, p. 9-30.
- BAIR, Jennifer. On difference and capital: gender and the globalization of production. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 36, n. 1, 2010, p. 203-226.
- BAKKER, Isabella. Social reproduction and the constitution of a gendered political economy. *New Political Economy*, v. 12, n. 4, 2007, p. 541-556.
- BARAN, Paul. *The political economy of growth*. New York: Monthly Review Press, 1957.
- BARON, Ava. Protective labour legislation and the cult of domesticity. *Journal of Family Issues*, v. 2, n. 1, 1981, p. 25-38.
- BECK, Martha. Finding work-life balance. *Huffington Post*, 10 de março de 2015.
- BELKIN, Lisa. The opt-out revolution. *New York Times*, 26 de outubro de 2003.
- BEZANSON, Kate; LUXTON, Meg (eds.). *Social reproduction: feminist political economy challenges neo-liberalism*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2006.
- BOFFEY, Daniel. Half of all services now failing as UK care sector crisis deepens. *Guardian*, 26 de setembro de 2015.
- BOUSHEY, Heather. *Finding time: the economics of work-life conflict*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- BOUSHEY, Heather; ANDERSON, Amy Rees. Work-life balance. *Forbes*, 26 de julho de 2013.

BRENNER, Johanna. Gender, social reproduction, and women's self-organization: considering the US Welfare State. *Gender & Society*, v. 5, n. 3, 1991, p. 311-333.

CHURCHILL, Ward. *Kill the Indian, save the man: the genocidal impact of American Indian residential schools*. San Francisco: City Lights Publishers, 2004.

COONTZ, Stephanie. *The social origins of private life: a history of American families, 1600-1900*. London: Verso, 1988.

DAVIS, Angela. Reflections on the black woman's role in the community of slaves. *The Massachusetts Review*, v. 13, n. 1-2, 1972, p. 81-100.

DELPHY, Christine. *Close to home: a materialist analysis of women's oppression*. Translated by Diana Leonard. London, New York: Verso, 2016.

ENGELS, Friedrich. *The origins of the family, private property and the state*. Translated by Ernest Untermann. Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1902.

EWEN, Stuart. *Captains of consciousness: advertising and the social roots of the consumer culture*. New York: Basic Books, 2008.

FEDERICI, Silvia. *Revolution at point zero: housework, reproduction, and feminist struggle*. New York: PM Press, 2012.

FOLBRE, Nancy. *The invisible heart: economics and family values*. New York: The New Press, 2002.

FOUCAULT, Michel. Governmentality. Translated by Rosi Braidotti and revised by Colin Gordon. In: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin; MILLER, Peter (eds.). *The Foucault effect: studies in governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, p. 87-104.

FOUCAULT, Michel. *The birth of biopolitics: lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Translated by Graham Burchell. New York: Picador, 2010.

FRASER, Nancy. Women, welfare, and the politics of need interpretation. In: FRASER, Nancy. *Unruly practices: power, discourse, and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, p. 144-160.

FRASER, Nancy. Behind Marx's hidden abode: for an expanded conception of capitalism. *New Left Review*, v. 86, 2014, p. 141-159.

FRASER, Nancy. Legitimation crisis? On the political contradictions of financialized capitalism. *Critical Historical Studies*, v. 2, n. 2, 2015, p. 157-189.

GLENN, Evelyn Nakano. *Forced to care: coercion and caregiving in America*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

- HAYDEN, Dolores. *Building suburbia: green fields and urban growth, 1820-2000*. New York: Pantheon Books, 2003.
- HESS, Cynthia. Women and the care crisis: valuing in-home care in policy and practice. Institute for Women's Policy Research Briefing Paper n. 401, 2013.
- HOBSON, Barbara Meil. *Uneasy virtue: the politics of prostitution and the American reform tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell. *The time bind: when work becomes home and home becomes work*. New York: Holt Paperbacks, 2001.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell. Love and gold. In: EHRENREICH, Barbara; HOCHSCHILD, Arlie Russell (eds.). *Global woman: nannies, maids, and sex workers in the new economy*. New York: Metropolitan Books, 2002, p. 15-30.
- HOLTER, Harriet (ed.). *Patriarchy in a welfare society*. Oslo: Universitetsforlaget, 1984.
- JONES, Jacqueline. *Labor of love, labor of sorrow: black women, work, and the family, from slavery to the present*. New York: Basic Books, 1985.
- JUNG, Courtney. *Lactivism: how feminists and fundamentalists, hippies and yuppies, and physicians and politicians made breastfeeding big business and bad policy*. New York: Basic Books, 2015.
- KATZNELSON, Ira. *When affirmative action was white: and untold history of racial inequality in twentieth-century America*. New York: W. W. Norton & Company, 2005.
- KLIFF, Sarah. The breast pump industry is booming, thanks to Obamacare. *Washington Post*, 4 de janeiro de 2013.
- KÖHLER, Gernot; TAUSCH, Arno. *Global Keynesianism: unequal exchange and global exploitation*. New York: Nova Science Publishers, 2001.
- LAND, Hilary. Who cares for the family? *Journal of Social Policy*, v. 7, n. 3, 1978, p. 257-284.
- LASLETT, Barbara; BRENNER, Johanna. Gender and social reproduction: historical perspectives. *Annual Review of Sociology*, v. 15, 1989, p. 381-404.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto of the Communist Party. In: TUCKER, Robert C. (ed.). *The Marx-Engels Reader*. 2nd ed. New York, London: W. W. Norton & Company, 1978, p. 469-500.
- MIES, Maria. *Patriarchy and accumulation on a world scale: women in the international division of labour*. London: Zed Books, 2014.
- MILLER, Lisa. The retro wife. *New York Magazine*, 17 de março de 2013.

MOORE, Jason. *Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital*. London, New York: Verso, 2015.

NELSON, Barbara J. Women's poverty and women's citizenship: some political consequences of political marginalization. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 10, n. 2, 1984, p. 209-231.

O'CONNOR, James. Capitalism, nature, socialism: a theoretical introduction. *Capitalism, Nature, Socialism*, v. 1, n. 1, 1988.

ORLOFF, Ann Shola. Gendering the comparative analysis of welfare states: an unfinished agenda. *Sociological Theory*, v. 27, n. 3, 2009, p. 317-343.

PEARCE, Diana. Women, work and welfare: the feminization of poverty. In: FEINSTEIN, Karen Wolk (ed.). *Working women and families*. Beverly Hills: Sage Publications, 1979, p. 103-124.

PILLING, Geoffrey. Imperialism, trade and "unequal exchange": the work of Arghiri Emmanuel. *Economy and Society*, v. 2, n. 2, 1973, p. 164-185.

POLANYI, Karl. *The great transformation: the political and economic origins of our time*. 2nd ed. Boston: Beacon Press, 2001.

PREBISCH, Raúl. *The economic development of Latin America and its principal problems*. New York: United Nations, 1950.

QUADAGNO, Jill. *The color of welfare: how racism undermined the war on poverty*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

RAI, Shirin M.; HOSKYNS, Catherine; THOMAS, Dania. Depletion: the cost of social reproduction. *International Feminist Journal of Politics*, v. 16, n. 1, 2014, p. 86-105.

ROBERTS, Adrienne. Financing social reproduction: the gendered relations of debt and mortgage finance in twenty-first-century America. *New Political Economy*, v. 18, n. 1, 2013, p. 21-42.

ROSEN, Ruth. The care crisis. *The Nation*, 27 de fevereiro de 2007.

ROSS, Kristin. *Fast cars, clean bodies: decolonization and the reordering of French culture*. Cambridge: The MIT Press, 1996.

RUGGIE, Mary. *The state and working women: a comparative study of Britain and Sweden*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

SHULEVITZ, Judith. How to fix feminism. *New York Times*, 10 de junho de 2016.

SIIM, Birte. Women and the welfare state: between private and public dependence. In: UNGERSON, Clare (ed.). *Gender and caring: work and welfare in Britain and Scandinavia*. London: Harvester Wheatsheaf, 2010, p. 80-109.

SLAUGHTER, Anne-Marie. Why women still can't have it all. *The Atlantic*, julho-agosto de 2012.

- SLAUGHTER, Anne-Marie. *Unfinished business: women, men, work, family*. New York: Penguin Random House, 2015.
- SPIVAK, Gayatri. Can the subaltern speak? In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (eds.). *Marxism and the interpretation of culture*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1988, p. 271-313.
- TILLY, Louise A.; SCOTT, Joan W. *Women, work, and family*. London: Routledge, 1987.
- VOGEL, Lise. *Marxism and the oppression of women: toward a unitary theory*. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- WALKOWITZ, Judith R. *Prostitution and Victorian society: women, class, and the state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- WARNER, Judith. *Perfect madness: motherhood in the age of anxiety*. New York: Riverhead Books, 2006.
- WARREN, Elizabeth; TYAGI, Amelia Warren. *The two-income trap: why middle-class parents are going broke*. New York: Basic Books, 2003.
- WOLOCH, Nancy. *A class by herself: protective laws for women workers, 1890s-1990s*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- YOUNG, Brigitte. The “mistress” and the “maid” in the globalized economy. *Socialist Register*, n. 37, 2001, p. 315-327.
- ZARETSKY, Eli. *Capitalism, the family, and personal life*. New York: Perennial Library, 1986.