

v. 29, n. 58, jan.-abr. 2022

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

58





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. 29, n. 58, jan. - abr. 2022

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

Luiz Philipe de Caux

Editor Responsável

Luiz Philipe de Caux (UFRN)

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)
Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)
Dax Moraes (UFRN)
Eduardo Pellejero (UFRN)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Luiz Philipe de Caux (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 (UFPR)
José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)
Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)
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

Luiz Philipe de Caux

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. 29, n. 58, jan. - abr. 2022, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2022.
Periodicidade: quadrimestral
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 29, n. 58, jan - abr. 2022

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

ARTIGOS

- 9 **O infinito e a incompreensibilidade na concepção pascaliana de história**
Priscila Aragão Zaninetti
- 24 **A marca do cognitivo e Cognição 4E**
Bernardo Gonçalves Alonso
Ronaldo de Oliveira Ramos
- 49 **A filosofia do corpo de Maine de Biran: do fato primitivo ao esforço**
André Renato de Oliveira
- 66 **Joan Tronto: Responsabilidade relacional, reconhecimento de privilégios e vulnerabilidade**
Letícia Spinelli
- 84 **Magalhães e Romero como agentes do processo de modernização do pensamento brasileiro**
Juliana Silva
- 98 **O que é seu é meu e o que é meu... é meu: a biopolítica e a uberização da vida**
Felipe Sampaio de Freitas
- 122 **Amar a pátria mais do que a própria Alma: Corrupção, Conflito e Liberdade em Maquiavel**
Jean Felipe de Assis
- 152 **A conduta, a fala e o juízo: Pressupostos éticos a partir de Merleau-Ponty**
Josiana Hadlich

RESENHAS

- 171 **Newton Bignotto, Golpe de Estado (Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021)**
Pedro Augusto Pereira Guimarães
- 179 **Guy Debord, La librairie de Guy Debord: Marx Hegel (Paris: L'Échapée, 2021)**
Frederico Lyra de Carvalho

ARTIGOS

O infinito e a incompreensibilidade na concepção pascaliana de história

The infinite and the incomprehensibility in Pascal's conception of history

 10.21680/1983-2109.2022v29n58ID22056

Priscila Aragão Zaninetti¹

Universidade de São Paulo (USP)

 0000-0002-0893-2000

aragaopz@usp.br

Resumo: Concebida como um conjunto de circunstâncias incomensuráveis à faculdade racional do homem, mas singularizadas no Jesus encarnado, a concepção pascaliana de *história* estaria articulada às concepções teológicas de *graça* e *pecado original*, bem como às concepções antropológicas de *razão* e *natureza humanas*. Nesse contexto, o caráter finito e limitado do conhecimento humano seria decorrente da infinitude da divindade e, portanto, um dado intrínseco e inescapável da Criação. Sendo assim, o presente artigo pretende explicitar a relevância da temática histórica no pensamento de Blaise Pascal ao estabelecer o vínculo entre tal temática e concepções centrais do filósofo.

Palavras-chave: História, Infinito, Incompreensibilidade, Pascal.

Abstract: Conceived as a set of incommensurable circumstances for the human rational faculty, but singularized in the incarnate Jesus, Pascal's conception of history displays some aspects which indicate that his writings are linked to theological perspectives of "grace" and "original sin", as well as to the anthropological definitions of "reason" and "human nature". This context shows that the finite and limited content of human knowledge could be a result of divinity's infinitude and, thus, an intrinsic and inescapable element of Creation. Therefore, this present article aims to explain the importance of the historical issue according to Blaise Pascal and how it is worked out in his writings.

Keywords: Story, Infinite, Incomprehensibility, Pascal.

Intitulada com as iniciais *A. P. R.* que abreviam "à Port-Royal", a décima primeira seção da obra *Pensamentos* de Pascal, compõe-se do texto proferido ao, assim denominado, convento jansenista com o qual o filósofo e sua família estabelecera estreita relação. Esse texto seria, portanto, a exposição oral do

¹ Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), processo nº 2019/07998-3.

projeto pascaliano de uma apologia da religião cristã que, embora não tenha sido concluído, fora parcialmente realizado em um conjunto de fragmentos escrito a partir do ano de 1656 e, do qual, a obra *Pensamentos* seria a sua versão mais acabada². O formato de conferência e as etapas cronológicas que a organizaram estariam explicitadas, inclusive, ao longo do texto em, pelo menos, três passagens: “(...) começo, depois de ter explicado a incompreensibilidade”; “Para Amanhã. Prosopopeia” e “Para Amanhã. 2” (PASCAL, 2005, fragmento 149 [430]). No entanto, não somente por apresentar esse formato textual prelecionado e, portanto, a sua requerida clareza expositiva, assim como, não somente por consistir no projeto (inconcluso) da obra apologética de Pascal e, assim, em uma possível síntese das teses teológicas e antropológicas do filósofo; os *Pensamentos* serão o principal material de pesquisa do presente artigo sobretudo porque possibilitam, de maneira notória, a abordagem do nosso objeto central de investigação, a saber, o caráter *incompreensível* da natureza humana no pensamento filosófico pascaliano.

Ainda com o intuito de circunscrever o domínio temático do artigo, é preciso ressaltar que pretendemos investigar essa incompreensibilidade, atribuída à natureza humana, a partir de uma hipótese interpretativa específica: ao estipular um limite para a razão que inviabilizaria o conhecimento do homem sobre si mesmo, o pensamento filosófico de Pascal parece inviabilizar, também, o conhecimento acerca dos eventos que constituem a história humana. Sendo assim, talvez possamos afirmar a *transposição* daquela incompreensibilidade do domínio da natureza humana para o domínio no qual tal natureza estaria inserida e, portanto, que a incapacidade racional do homem de compreender a si seria, também, tal incapacidade em relação ao mundo constituído por uma ordem que o excede e anula. E isso porque, tanto uma quanto outra – natureza humana e transcurso histórico – seriam criações atribuídas a um Deus cuja infinitude é inabarcável à razão humana. Dito de uma só vez, a incompreensibilidade consistiria em um dado intrínseco à Criação, uma vez que a faculdade racional do homem fora estabelecida como limitada e, portanto, desproporcional à ordem infinita da divindade.

Nesses termos, é importante advertir, tal hipótese interpretativa assumiria como assente a formulação pascaliana de uma concepção de *história*, o que não

² Reunidos e copiados após a morte de Pascal (1662), tais fragmentos foram apresentados à publicação em diferentes ordenações, segundo o critério adotado por cada um dos seus editores. Nesse presente trabalho, citaremos a edição brasileira dos *Pensamentos*, traduzida por Mário Laranjeira (São Paulo: Martins Fontes, 2005). Tal edição apresenta a numeração da edição francesa de Louis Lafuma, seguida da respectiva numeração da edição de Léon Brunschvicg.

parece ser um consenso entre os autores que se ocuparam da questão. Em *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*, Luís César Oliva afirma que a temática da História³ “nunca recebeu a devida atenção dos comentadores, nem foi reconstruída a contento” (OLIVA, 2004, p. 17) e, ainda, que “alguns intérpretes, entre os quais destaca-se Albert Béguin, chegam mesmo a negar a existência [de tal] temática (...)” (OLIVA, 2004, p. 17). O debate estabelecido com Béguin, no início da obra e retomado na sua conclusão, parece balizar os conteúdos abordados ao longo do texto – para citar três, as concepções pascalianas de *verdade*, *tempo* e *progresso* – a partir dos quais seria possível refutar a tese de Béguin da seguinte maneira: embora a filosofia pascaliana não apresente um conceito de *progresso espiritual da humanidade*, tal como apresentara a filosofia de Santo Agostinho, a multiplicidade dos instantes também convergiria, em Pascal, para um único fim, a encarnação de Jesus Cristo. Dito de outro modo, o sentido teleológico do transcurso temporal seria estabelecido, no pensamento pascaliano, não pelo ponto de vista do progresso, já que o filósofo parece sustentar sobretudo a condição miserável do homem, mas sim, pela manifestação histórica de Deus através da mediação crística. Assim considerada, a temática da história parece mesmo compor o pensamento filosófico de Pascal.

No entanto, considerada também como um conjunto de circunstâncias inconsistentes ou incomensuráveis à razão humana, a concepção pascaliana de história estabeleceria a singularização de tais circunstâncias no Jesus Cristo encarnado, ao recorrer a um conceito de *infinito* que atravessa as concepções tanto teológicas quanto as concepções antropológicas de Pascal. Tal singularização, sob a perspectiva do conceito de infinito, decorreria da possível conciliação entre aquelas concepções – apartadas pela doutrina do pecado original – em uma história que transcorre conforme a dinâmica entre a perfeição de Deus e a miséria do homem. Dito isso, suspendamos, por ora, esse debate acerca da concepção pascaliana de história e nos ocupemos daquela que seria a primeira parte argumentativa da nossa hipótese de trabalho, isto é, o tema da *incompreensibilidade*. Anunciada por Pascal nas primeiras linhas do texto acima referido, o fragmento 149 dos *Pensamentos*, como um tema já exposto

³ Grafada nessa forma verbal, singular e com a letra inicial maiúscula, a palavra *história* tal como a apresentara Oliva – História – parece já anunciar o sentido que ficará assente nas páginas de *As marcas do sacrifício*, qual seja, o da ordem sucessiva de instantes que converge, não para o fim dos tempos, mas para a figura de Cristo, que efetivara individualmente a salvação através do próprio sacrifício. Acerca da concepção histórica pascaliana e da interpretação elaborada por Oliva de tal concepção trataremos, mais detidamente, nos próximos parágrafos. Acerca, precisamente, da forma singularizada do conceito de *história*, indicamos a leitura do artigo “*Historia Magistra Vitae*: Sobre a dissolução do topos na história moderna em movimento” (1967), de Reinhart Koselleck, no qual o historiador explicita a sua tese da concentração linguístico-conceitual que teria ocorrido no processo de formação do moderno conceito de história. Sobre isso, cf. KOSELLECK, 2006, pp. 41-60.

anteriormente, a incompreensibilidade seria, portanto, um pressuposto da argumentação subsequente que apresentará a natureza humana a partir das suas contrariedades:

As grandezas e as misérias do homem são tão visíveis que é absolutamente necessário que a verdadeira religião nos ensine tanto que existe algum grande princípio de grandeza no homem como também que há nele um grande princípio de miséria. (PASCAL, 2005, fragmento 149 [430]).

Devemos ressaltar do trecho, primeiro, a condição dúplce do homem que, ao reunir duas qualidades opostas entre si – grandeza e miséria – em um mesmo indivíduo, não poderia ser compreendida se, para tanto, o homem aplicar as regras da razão. O estabelecimento desse limite do conhecimento humano, concernente ao específico âmbito da razão, afirmaria a capacidade cognitiva de uma outra faculdade humana, o *coração*. Mais do que uma função meramente auxiliar no processo do conhecimento, Pascal parece atribuir ao coração uma superioridade em relação à razão que, a bem dizer, contrariava preceitos fundamentais do racionalismo cartesiano vigente na época. Importante notar que a superioridade do coração em relação à razão seria decorrente do objeto do conhecimento abarcável pela atividade da primeira faculdade, mas velado à atividade da segunda, isto é, os *primeiros princípios*. Em um outro fragmento dos *Pensamentos*, a abordagem desse tema explicitara a crítica pascaliana aos pensamentos filosóficos cartesiano e pirrônico que, associados respectivamente ao embate entre o dogmatismo e o ceticismo, estariam ambos, segundo Pascal, equivocados acerca das capacidades cognitivas das faculdades humanas.

Conhecemos a verdade não apenas pela razão mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los. Os pirrônicos que só têm isso como objeto, trabalham inutilmente nesse sentido. Nós sabemos que não estamos sonhando. (PASCAL, 2005, fragmento 110 [282]).

Ocupado em ampliar a abrangência da dúvida, o pirronismo teria combatido qualquer possibilidade de o homem alcançar os primeiros princípios e, assim, afirma Pascal, concluído “a incerteza de todos os nossos conhecimentos” (PASCAL, 2005, fragmento 131 [434]). Ocupado, por sua vez, em priorizar a faculdade da razão, Descartes teria atribuído a ela os conhecimentos dos primeiros princípios e, portanto, concluído a irrelevância das faculdades sensoriais. Entretanto, espaço, movimento, tempo e números seriam, para Pascal, “conhecimentos do coração e do instinto que é necessário que a razão se apoie e fundamente todo o seu discurso” (PASCAL, 2005, fragmento 110 [282]). Formulado de outra maneira: a concepção pascaliana do conhecimento humano parece estabelecer a distinção entre duas faculdades – razão e coração – e a despeito do racionalismo cartesiano,

admitir a função cognitiva dessa última. Mas, não somente isso, parece estabelecer, também, uma hierarquia entre tais faculdades que submete a razão ao coração. Tema caro ao pensamento filosófico pascaliano, a “humilhação da razão impotente”⁴ deverá ser devidamente retomada mais adiante nesse artigo. Antes disso, porém, voltemos ao trecho citado do fragmento 149 para ressaltar-lhe um segundo ponto. Dissemos que, na medida em que possibilita a compreensão dos primeiros princípios das coisas, somente o coração daria ao homem o conhecimento das contrariedades de sua própria natureza. Para tanto, seria necessária a intervenção externa de Deus que, mediante a ação da graça, concederia ao coração do homem eleito uma sensibilidade capaz de ultrapassar o âmbito da finitude. Sendo assim, pela via contrária, poderíamos afirmar que para o libertino, ou melhor, para todo aquele que não recebera ou não conservara a ação da graça divina, o conhecimento sobre si mesmo permaneceria sob a perspectiva, apenas, das *manifestações visíveis*: grande o suficiente para conservar a ideia de felicidade, esse homem estaria condenado à miserável condição de buscá-la na concupiscência⁵ e no pecado e, portanto, a nunca alcançá-la.

A distinção estabelecida por Pascal entre o *visível* e o *invisível*, segundo Cortese, seria frequente à tradição cristã na qual a conversão fora considerada “como uma mudança de vida que é uma mudança de visão” (CORTESE, 2019, p. 52), a partir da qual “tudo o que foi valorizado anteriormente passe a ser considerado como um nada: a alma vê então o ‘aniquilamento de tudo o que ela ama’” (CORTESE, 2019, p. 52). Ao convertido, então, seria possível sentir com o coração sobrenaturalizado⁶ aquilo que os demais ignoram com a razão cega, isto é, a causa da duplicidade contraditória da natureza humana – o *pecado original* – e, portanto, a salvação para tal condição – a união com Deus pela graça.

⁴ Referência ao trecho: “Conhecei, pois, soberbo, que paradoxo sois para vós mesmo. Humilhai-vos, razão impotente! Calai-vos, natureza imbecil; aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem e ouvi de vosso senhor vossa condição verdadeira que ignorais”. PASCAL, 2005, fragmento 131 (434).

⁵ Em *Vérité et méthode dans les “Pensées” de Pascal*, Harrington trata de um tema bastante importante que não nos será possível abordar no presente artigo, a saber, o tema da “razão dos efeitos” que, segundo o autor, seria uma ideia que “representa o nó do problema do método pascaliano”. Nesse contexto, a concupiscência seria a razão dos efeitos contrários com os quais o homem estaria enredado na realidade material. Sobre isso, cf. HARRINGTON, 1972, pp. 12-29 (tradução de nossa autoria).

⁶ *Sobrenatural* compete, nos *Pensamentos* de Pascal, àquilo que é contra a natureza (PASCAL, 2005, fragmentos 163 [200], 623 [425], 821 [252]), àquilo que ultrapassa a razão (PASCAL, 2005, fragmentos 188 [267], 308 [793]) e àquilo que marca a força onipotente de Deus (PASCAL, 2005, fragmentos 427 [194], 830 [ap. XIII], 861 [805]). Ainda que tais sentidos se sobreponham, em alguma medida, tanto nas passagens elencadas quanto em outras nas quais o termo “sobrenatural” também fora empregado pelo filósofo, julgamos possível não somente distingui-los entre si, mas também, associar precisamente o último sentido à concepção pascaliana de *coração*. Assim adjetivada e empregada na sequência da exposição que tratara da ação da graça sob a perspectiva da efetivação individual da salvação, a expressão “coração sobrenaturalizado”, embora a rigor não componha o vocabulário filosófico de Pascal, parece denotar aquilo para o que procuramos chamar atenção ao longo do trecho, ou seja, a radicalidade da oposição entre as qualidades que compõem a natureza humana e a consequente necessidade da “submissão total” do homem em relação a Cristo que, ao operar a ação divina da graça, regula o coração da criatura para sentir a infinitude do Criador. (PASCAL, 2005, fragmento 913).

Compreendida como um dom de Deus transmitido ao homem, a noção pascaliana de graça parece estreitamente vinculada ao tema que até agora nos ocupara, já que seria através dessa operação divina que a natureza humana, corrompida e finita, voltaria a participar da vontade de Deus e, portanto, da infinitude. Devemos notar, ainda, que ao abordar o tema, tanto no fragmento 149 quanto em outras passagens dos *Pensamentos*⁷, Pascal mobilizara a metáfora do remédio para explicitar a “operação curativa da graça”⁸ no homem doente que, até então, evitara conhecer-se a si mesmo e buscara nos prazeres do corpo a salvação que apenas a *religião cristã* poderia oferecer.

É necessário que ela nos dê as razões dessas oposições que temos com relação a Deus e nosso próprio bem. É necessário que nos ensine os remédios para essas impotências e os meios de obter esses remédios. Examinem-se a esse respeito todas as religiões do mundo e veja-se se existe alguma outra, fora a cristã, que a isso satisfaça. (PASCAL, 2005, fragmento 149 [430]).

Considerada por Pascal como a “verdadeira religião”, somente a doutrina cristã ensinaria ao homem o remédio para os seus males, por identificar a causa da sua doença, como dissemos, o pecado original que instaurara a distância própria de um *abismo* (PASCAL, 2005, fragmento 131 [434]) entre a criatura e o Criador. Nesse sentido, caberia unicamente à religião cristã recuperar a união entre o homem e Deus, o que consistiria igualmente em dar ao homem o conhecimento da verdade e do seu próprio bem. Importante salientar que essa noção de pecado original, concebida como um distanciamento entre seres cujas naturezas gozavam antes de certa proporcionalidade, estabeleceria consigo a contraposição entre dois estados distintos: o *estado da criação* e o *estado da corrupção* (PASCAL, 2005, fragmento 131 [434]). Também denominados por Pascal como *estado da graça* e *estado do pecado*, o primeiro seria aquele no qual o homem “elevado acima de toda natureza, torna-se como que semelhante a Deus e participante da divindade” (PASCAL, 2005, fragmento 131 [434]), ao passo que o segundo, aquele no qual o homem “decaiu desse estado e se tornou semelhante aos bichos” (PASCAL, 2005, fragmento 131 [434]). Nesses termos, a noção pascaliana de pecado original mobiliza um aparato intelectual que, assim como apontara Cortese acerca da noção de conversão, remontaria a preceitos fundamentais da tradição de matriz cristã. No entanto, embora devedora e mesmo parte

⁷ Poderíamos citar, por exemplo, o fragmento 205 (489), no qual Pascal afirma: “(...) Mas como nos encontramos na impotência de adorar o que não conhecemos e de amar outra coisa que não nós mesmos, é preciso que a religião que instrui sobre esses deveres nos instrua também sobre essas impotências e nos ensine também os remédios”. Ou ainda o fragmento 352 (526): “(...) A encarnação mostra ao homem a grandeza de sua miséria pela grandeza do remédio que se faz necessário”. PASCAL, 2005, pp. 87 e 137.

⁸ Expressão de Luís César Oliva ao tratar da relação, em Pascal, entre o tema das seis idades e a noção de graça. Sobre isso, cf. OLIVA, 2004, p. 28.

constitutiva de tal tradição, a noção de pecado original elaborada por Pascal parece, em alguma medida, diferir daquela que fora legada do passado ao acentuar o aspecto *trágico* da condição humana.

Expliquemo-nos. Procuramos mostrar que a duplicidade da condição humana, ao mesmo tempo, grandiosa e miserável, seria incompreensível ao homem que pretende conhecê-la mediante o emprego da razão. Isso porque, decorrente do pecado original e, portanto, de um evento concernente à ordem infinita e sobrenatural de Deus, tal condição poderia ser conhecida, somente, mediante o emprego do coração. Ademais, ao estabelecer uma compatibilidade estrita entre a atividade cognitiva do coração e o conhecimento dos primeiros princípios da condição humana, Pascal circunscreveria à doutrina cristã – própria ao domínio do infinito e do sobrenatural – o conhecimento do homem sobre si mesmo. A aceitação da doutrina cristã, porém, não parece suficiente para efetivar a salvação do homem, ainda que torne conhecida a causa das contrariedades de sua natureza, já que somente a transmissão da graça – ação exclusivamente divina – e, sobretudo, a continuidade de tal transmissão, recuperaria a união entre o Criador e a sua criatura. Ou seja, mesmo o projeto salvífico previsto no pensamento filosófico de Pascal, e não somente a sua noção de pecado original, explicitaria aquela tragicidade que, nesse caso, delineia um futuro que não fora garantido mesmo com a ação da graça, já que essa última poderia ser pedida no instante seguinte à sua recepção⁹.

Consideremos, agora, mais detidamente a formulação pascaliana da noção de pecado original. Ainda no Fragmento 149, a descrição dos estados de criação e de corrupção apresentara a passagem, ou melhor, a queda de um estado para o outro e, portanto, o pecado original como o evento que a ocasionara. Tenhamos assente a pretensão do filósofo de estabelecer a religião cristã como o meio de obter os remédios, a salvação para a natureza corrompida do homem. Nesse contexto, Pascal recorre à interessante estratégia expositiva de assumir a voz da sabedoria divina para fazer falar a religião cristã, a qual seria, portanto, não somente uma ferramenta de conservação e de difusão daquela sabedoria, mas propriamente a sua manifestação. Vejamos o seguinte trecho:

⁹ Não podemos deixar de considerar, dada a caracterização do pensamento pascaliano em tal passagem, o conceito de *pensamento trágico*, elaborado por Lucien Goldmann na obra *Le Dieu Caché* e referente à visão do mundo forjada naquilo que o autor identificara como “a passagem do racionalismo para o pensamento dialético”. Tal visão, segundo Goldmann, seria precisamente a apresentada por Pascal nos *Pensamentos*, já que, em tal obra, o filósofo “teria dado um passo considerável em direção à superação do dualismo [entre o mundo mau dos homens e o universo bem de Deus] ao estender o paradoxo do mundo ao homem e à Deus”. GOLDMANN, 1959, pp. 218 e 237 (tradução de nossa autoria).

Mas ele [o homem] não pôde carregar tanta glória sem cair na presunção. Quis tornar-se centro de si mesmo e independente de meu socorro. Subtraiu-se à minha dominação e, igualando-se a mim pelo desejo de encontrar a felicidade em si mesmo, eu o abandonei a si, e fazendo revoltar-se as criaturas que lhe estavam submissas, tornei-as inimigas dele (...). (PASCAL, 2005, fragmento 149 [430]).

Do exposto no trecho, devemos ressaltar que, para Pascal, o pecado original seria 1) decorrente de um desejo do homem; 2) desejo esse de igualar-se a Deus; 3) tornando-se causa da própria felicidade e, portanto; 4) tornando-se centro de si mesmo. Tal pecado seria, no limite, o deslocamento do amor da criatura, antes, devotado ao seu Criador, agora, devotado a si mesma. Nesse sentido, o pecado original poderia ser considerado como o evento a partir do qual fora estabelecida a centralidade do amor próprio do homem. Questão bastante relevante à filosofia pascaliana, o conceito de amor próprio será abordado, mais minuciosamente, daqui em diante sob a perspectiva das categorias do *finito* e do *infinito*. Para o que propõe o presente artigo, em relação ao pecado original, bastaria ter assente as alterações vinculadas ao advento do amor próprio e, portanto, aquele deslocamento do amor da criatura que estabeleceria, sobretudo, o advento do amor às “coisas perecíveis que as torrentes arrastam” (PASCAL, 2005, fragmento 545[458]). Importante notar, portanto, que o desejo do homem de igualar-se a Deus e, então, de equiparar-se à infinitude do seu Criador, sofrera o revés de conduzi-lo à ordem oposta, à ordem do finito e, mais do que isso, de condená-lo a desejar o transitório durante todo o tempo em que não estiver sob o efeito da ação da graça. No entanto, instaurada a distância abismal entre o homem e Deus, já que rompida a proporcionalidade entre as ordens finita e infinita, não é de se estranhar que a verdade seja incompreensível ao conhecimento humano e, com ela, tanto a própria natureza humana (como procuramos mostrar antes) quanto os dogmas da religião cristã.

A essa incompreensibilidade da infinitude perante um conhecimento humano finito e, portanto, limitado, Pascal atribuiria, inclusive, o possível estranhamento ou mesmo a recusa da doutrina da transmissão do pecado original. Ou seja, ao sustentar que um pecado cometido por Adão, há cerca de seis mil anos (PASCAL, 2005, fragmento 131 [434]), seria transmitido a todos os indivíduos das gerações seguintes, mesmo que esses indivíduos não tenham participado, ao menos diretamente, daquele feito; tal doutrina, afirma Pascal, soaria mesmo chocante. No entanto, continua o filósofo, “sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, somos incompreensíveis a nós mesmos. O

enredamento de nossa condição assume as suas implicações e formas nesse abismo” (PASCAL, 2005, fragmento 131 [434]). E a sequência da passagem parece explicitar, mais uma vez, a tragicidade do pensamento filosófico pascaliano: “De maneira que o homem é mais inconcebível sem esse mistério do que esse mistério é inconcebível para o homem” (PASCAL, 2005, fragmento 131 [434]). Dito de outro modo, ainda que a doutrina do pecado original contrarie os princípios reguladores da razão, ao homem seria recomendável aceitá-la, uma vez que o contrário estabeleceria o completo mistério sobre si mesmo. Admitir a doutrina da transmissão do pecado original consistiria, portanto, no resultado de um julgamento em que o homem, diante de uma incompreensibilidade absoluta e uma outra parcial, escolhera essa última¹⁰.

A *abrangência* da transmissão do pecado original, na formulação pascaliana dessa doutrina, também deve ser notada: estendida inclusive a criaturas desprovidas de vontade, como as crianças, tal abrangência incluiria mesmo os indivíduos que não compartilham daquela potência da alma que corrompera Adão. Essa universalização da transmissão do pecado original, afirma Pascal, “não nos parece apenas impossível. Parece-nos mesmo muito injusta, pois existe algo mais contrário às regras da nossa miserável justiça do que condenar uma criança incapaz de vontade por causa de um pecado de que parece ter participado tão pouco?” (PASCAL, 2005, fragmento 131 [434]). Insistiremos nessa passagem da argumentação pascaliana: o espanto em relação a uma doutrina como a da transmissão do pecado original, incompreensível segundo as regras da razão, ao invés de abalar a crença em tal doutrina, para Pascal, explicitaria o limite do conhecimento racional, a autoridade absoluta dos dogmas da religião cristã e, portanto, a necessária submissão da razão em relação à fé.

O tema da humilhação da razão impotente, abordado anteriormente neste artigo nas exposições acerca da conversão e da capacidade cognitiva do coração,

¹⁰ Talvez em um sentido um tanto diverso daquele elaborado por Goldmann para o conceito de *pensamento trágico*, o tema da superação de categorias opostas entre si – o finito e o infinito, o mau mundano e o bem divino, a piedade e o terror – considerado, agora, sob a perspectiva específica da tragédia que transcorre no palco do mundo, ou ainda, entre as vicissitudes da vida humana, poderia ser contemplado no seguinte trecho do opúsculo *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*: “Lembraí-vos, disse ele alhures, que estais aqui como um ator e que representais o personagem de uma comédia, tal qual apraz ao diretor dá-lo a vós. Se o dá curto, representai-o curto; se o dá longo, representai-o longo. Se quer que imiteis um mendigo, deveis fazê-lo com toda a abertura que vos seja possível e assim por diante. É vossa tarefa representar bem o personagem que vos é dado, mas escolhê-lo é tarefa de outro”. A fala do trecho, atribuída ao Senhor de Sacy e direcionada a Pascal, parece recomendar a resignação do homem em relação aos desígnios divinos e, assim, defender os valores cristãos diante daquelas que constituiriam uma dupla ameaça para os valores da Igreja: as filosofias de Epiteto e Montaigne. PASCAL, 2014, pp. 58 e 59.

parece exigir ainda outros esclarecimentos. De maneira geral, procuramos mostrar que, ao estabelecer a incompreensibilidade da natureza humana, Pascal circunscrevera o domínio da razão e aprofundara o domínio do coração: a esse último, seria possível sentir o inconcebível à faculdade racional, isto é, os primeiros princípios. Isso porque, ao coração competiria a abertura ao sobrenatural através da ação da graça e, portanto, o restabelecimento da união entre o homem e Deus através da sua proporcionalidade com o infinito. Sobre o coração compreendido como um “órgão destinado ao infinito” (OLIVA, 2015, p. 38), Oliva faz a seguinte afirmação:

A presença infinita do sobrenatural na alma faz que o homem passe a pensar sobre tudo com um parâmetro infinito. Diante da eternidade, a duração se aniquila e faz o homem ver as coisas percíveis como já perecidas. Diante do infinito, a extensão finita se reduz ao nada, e etc. Assim o finito se desvanece e a vontade, impulsionada pelo infinito, coloca-se num movimento que só pode dirigir-se para o próprio infinito. (OLIVA, 2015, p. 40).

Do trecho pretendemos ressaltar três pontos: o primeiro, acerca da mudança ocorrida no coração sobrenaturalizado que, a partir de então, adotaria o infinito como parâmetro para avaliar a realidade. Recordemos que tal mudança já fora explicitada anteriormente sob a perspectiva da visão e, portanto, daquilo que passaria a ser visível ao convertido. Dessa maneira, talvez possamos sustentar, fazendo convergir as duas afirmações, que a ação da graça tornaria visível a ordem infinita de Deus ao sobrenaturalizar o coração do homem, o que possibilitaria a reconciliação entre Criador e criatura. O segundo ponto, acerca do movimento da vontade em direção à infinitude, movimento esse que elucidaria o caráter ativo do coração na concepção pascaliana do termo. O coração sente os primeiros princípios, mas, salienta Oliva, “este sentimento não é somente passivo. (...) se move em direção aos princípios corretos e, neste movimento, proporciona a certeza” (OLIVA, 2015, p. 37). Nesse sentido, a transmissão da graça, ainda que consista em uma ação propriamente divina, parece envolver, em alguma medida, a atividade do coração humano e, no limite, reconduziria a vontade do homem à vontade de Deus. O terceiro e último ponto, acerca do *processo de aniquilamento* que, central à filosofia pascaliana, fora abordado até aqui, apenas, sucintamente. Consideramos antes, acompanhando Cortese, o aniquilamento daquelas coisas que, até o instante da conversão, inclinaram a vontade da alma. Importante frisar, recorrendo agora à argumentação de Oliva, a oposição entre o infinito e o finito nesse processo: concernente à ordem finita e, portanto, inferior à infinitude divina, o homem constataria o desvanecimento das coisas percíveis que, como ele próprio, seriam reduzidas ao nada diante de Deus. Dito de outro modo, ao

homem para o qual o infinito se tornara visível, o conhecimento de si mesmo explicitaria os caracteres eminentemente opostos da sua condição: a finitude, o transitório e o nada.

A desproporção do homem em relação ao infinito, abordada no fragmento 199 dos *Pensamentos*, sob a perspectiva da “maior característica sensível da onipotência de Deus” – a *natureza* – parece acrescentar outros contornos à questão: aquele que, segundo Pascal, “por uma vez seriamente e com tempo” (PASCAL, 2005, fragmento 199 [72]) considerar tanto a natureza quanto a si mesmo, não com a presunção dos filósofos, mas sim com a contemplação do justo, constataria a condição humana duplamente superada pela natureza¹¹. A humilhação da razão, nesse contexto, seria decorrente não apenas da comparação com o infinito em grandeza, mas também, da comparação com o infinito em pequenez. Isso porque, criação divina, a natureza manifestaria a infinitude do seu autor nos dois extremos possíveis: o tudo “da infinidade de universos, cada um dos quais tem o seu firmamento, os seus planetas, a sua terra” e o nada “do mundo visível, nessa terra dos animais, e finalmente dos ácaros”. Na sequência dessa argumentação, Pascal reformularia a questão – “Que é um homem dentro do infinito?” (PASCAL, 2005, fragmento 199 [72]) – para especificar o termo comparativo que apresenta o caráter *intermediário* da condição humana diante da dúplice infinidade da natureza:

Pois afinal que é o homem na natureza? Um nada com relação ao infinito, um todo com relação ao nada, um meio entre o nada e o tudo, infinitamente afastado de compreender os extremos; o fim das coisas e seus princípios estão para ele invencivelmente escondidos num segredo impenetrável. (PASCAL, 2005, fragmento 199 [72]).

O homem, no pensamento filosófico pascaliano, desproporcional à infinitude tanto de Deus quanto da Sua obra, consistiria nesse “monstro incompreensível” (PASCAL, 2005, fragmento 130 [420]) cuja natureza, transitória e corrompida, seria miserável ao ponto de não gozar, sequer, da fixidez instintiva dos animais. Interessante notar que o conceito de *infinito*, já estabelecido no campo da física com as pesquisas científicas da chamada Revolução Copernicana, quando mobilizado por Pascal nos *Pensamentos*, parece explicitar, agora no âmbito especificamente filosófico, a insuficiência da visão antropocêntrica tradicional denunciada antes pelas investigações da cosmologia. É nesse ponto

¹¹ Importante notar a mudança no tratamento da questão de uma obra para outra: nos *Pensamentos*, a grandeza e a pequenez da ordem finita constituiriam a condição humana que, comparada à grandeza e pequenez da ordem infinita, assumiria a posição intermediária entre o infinito e o nada. Já em *Do espírito geométrico*, grandeza e pequenez, apresentadas no domínio específico das matemáticas, seriam as duas infinitudes que, comuns a *movimento, número e espaço*, possibilitariam a abertura do “espírito às maiores maravilhas da natureza”. PASCAL, 2017, p. 50.

que pretendemos voltar ao debate acerca da possibilidade de uma concepção pascaliana de história e, assim, à hipótese interpretativa que movera o presente trabalho acerca da transposição do caráter incompreensível atribuído ao homem para o domínio do transcurso histórico. Para tanto, recorreremos à obra *Os sinais do tempo*, de Paolo Rossi, a qual pretende elucidar a reestruturação que teria ocorrido no aparato intelectual dos séculos XVII e XVIII, sobretudo, nos estudos da Terra e da vida. Decorrente das mudanças na experiência e representação espaço-temporal, tal reestruturação implicaria a progressiva adoção de escalas cronológicas muito mais amplas do que as adotadas pela historiografia de matriz religiosa. Assim, segundo o autor, com a extensão do tempo “até os confins da eternidade” (ROSSI, 1992, p. 146) e a ampliação do que, até então, fora concebido como universo, os modelos cosmológicos tradicionais teriam perdido a capacidade de compreender e explicar o mundo e dado lugar àqueles que assimilaram o conceito de *infinito*.

Muitas páginas foram escritas sobre a revolução copernicana, assumida como símbolo de mudança radical na posição do homem, deslocado do centro e relegado para as margens do universo. Não se insistiu do mesmo modo ou com a mesma intensidade em outras mudanças não menos decisivas. Os homens da época de Hooke tinham um passado de 6 mil anos; os da época de Kant estavam conscientes de um passado de milhões de anos. Há diferença não apenas entre viver no centro ou nas margens do mundo mas também entre viver num presente relativamente próximo das origens (dispondo, além disso, de um texto que narra toda a história do mundo) ou, em vez disso, num presente atrás do qual se estende 'o obscuro abismo' (a expressão é de Buffon) de um tempo quase infinito. (ROSSI, 1992, p. 10).

As constatações da infinidade do mundo no espaço e da infinidade do tempo, ressalta Rossi no trecho citado, teriam contribuído para alterar o conhecimento do homem, não somente acerca do universo, mas também, acerca de si mesmo. Nesse contexto, o estreito entrelaçamento das concepções de tempo e espaço com a concepção antropológica engendraria, diante das ampliadas noções temporal e espacial de universo, a elaboração de uma imagem bastante reduzida do homem sobre a própria dimensão e relevância¹². Compete, ainda, à exposição do autor a afirmação de que os modelos da historiografia de matriz religiosa seriam estruturados por grandezas temporais abreviadas, já que o transcurso das épocas, concebido por tais modelos, estaria limitado ao intervalo entre os eventos da criação e da salvação. No entanto, embora sustente um projeto salvífico e, então, a relação causal entre o ato criativo de Deus e a origem do

¹² “Imagem do homem” consiste, precisamente, na expressão empregada por Paolo Rossi, em *Os sinais do tempo*, para fazer referência à elaboração reflexiva do homem, acerca de si mesmo, conseqüente à adoção de uma “escala cronológica enormemente mais ampla que a tradicional”. ROSSI, 1992, p. 7.

mundo, o pensamento filosófico pascaliano não parece corresponder, ao menos não integralmente, às asserções acima mencionadas.

Considerando, em primeiro lugar, o confronto teórico entre o exposto nos *Pensamentos* e *n'Os sinais do tempo*, em alguma medida, pertinente devido à abordagem, apresentada por esta última obra, tanto do contexto histórico e intelectual concernente à obra de Pascal quanto da questão da ampliação da grandeza temporal estruturante do transcurso histórico que, no pensamento do filósofo francês, estaria explicitada na constante oposição entre as categorias do finito e do infinito. É preciso ressaltar, em segundo lugar, para além dos patentes aspectos anacrônicos implicados no confronto entre as duas obras, que a discrepância entre elas decorre, sobretudo, da notável especificidade das formulações pascalianas. Tal especificidade seria contemplada, apenas de maneira bastante geral, por trabalhos como o de Rossi cujas proposições pretendem abranger longos prazos do desenvolvimento humano filosófico e científico. Dito de outro modo, a concepção histórica pascaliana, atrelada ao tempo que transcorre ao longo do *estado de corrupção* e que, portanto, tem definidos o seu princípio e o seu fim, estaria atrelada, conseqüentemente, aos conteúdos atribuídos aos modelos históricos provenientes do pensamento religioso cristão. Isso, porém, poderia ser afirmado, somente, com reservas, pois, concebido como a ordem propriamente divina, o infinito, para Pascal, estruturaria não somente a sucessão de instantes projetada à expectativa da salvação, mas também, a criação de Deus uma vez que tal categoria teria sido transmitida, ao menos como imagem, às Suas obras.

Lembremos que o homem, criatura cuja natureza fora corrompida pelo pecado original, conservara o órgão por meio do qual o infinito ainda seria acessível, isto é, o coração. Lembremos, também, da dúplici infinidade da natureza que manifestaria a ordem divina tanto na infinita grandeza quanto na infinita pequenez. Sendo assim, a experiência do tempo subjacente ao transcurso entre a criação e a salvação não poderia ser outra, senão aquela estendida à eternidade passada e futura. Mais ainda, ampliadas a dimensões inabarcáveis ao conhecimento racional humano, a grandeza temporal no decorrer da qual se desdobram as obras divinas e a própria natureza misteriosa dessas obras concorreriam para reduzir a condição humana ora ao nada, ora à extraviada posição intermediária entre dois extremos.

Vejamos, finalmente, como o tema poderia ser abordado na letra do próprio filósofo. Inserido na décima terceira seção dos *Pensamentos*, intitulada “Miséria”,

o fragmento 68 parece explicitar aquele entrelaçamento entre a experiência espaço-temporal e a condição humana:

Quando contemplo a pequena duração da minha vida absorvida na eternidade precedente e seguinte – *memoria hospitalis unius diei praetereuntis* -, o pequeno espaço que preencho e mesmo que vejo abismado na infinita imensidão dos espaços que ignoro e que me ignoram, apavoro-me e admiro-me por me ver aqui e não lá, pois não existe razão por que aqui e não lá, por que agora e não então. Quem me colocou aqui? Pela ordem e pela intervenção de quem este lugar e este tempo foi destinado a mim? (PASCAL, 2005, fragmento 68 [205]).

A infinitude de Deus excede a capacidade cognitivo-racional do homem que, ainda assim, *sente* a ordem divina mediante a atividade sobrenaturalizada do coração. No entanto, tão logo esse homem contemple, sob a perspectiva da experiência espaço-temporal, o infinito da Divindade e da Sua criação, contemplaria também a miséria daquilo que, finito como ele próprio, fora confrontado à “eternidade precedente e seguinte” e à “imensidão dos espaços”. A sequência dos instantes seria estabelecida, portanto, pelo movimento – ora de ruptura, ora de conciliação – entre finito e infinito. Dito de outro modo, embora incompreensível à razão, o infinito que perpassa as criações divinas seria uma experiência humana estruturante do transcurso histórico que tornaria visível ao homem “todo o seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio” (PASCAL, 2005, fragmento 622 [131]). Ao tornar visível a ordem finita do homem, a experiência espaço-temporal do infinito explicitaria, também, a ordem divina e, sobretudo, o desarranjo entre essas duas ordens. Talvez por isso, os últimos parágrafos do fragmento 149 com o qual abrimos esse trabalho tratem da cognoscibilidade variável de Deus “aos que o buscam de todo o coração” e “aos que fogem dele de todo o coração” (PASCAL, 2005, fragmento 149 [430]): assim como o caráter incompreensível da condição humana fora atribuído à faculdade da razão, também o ocultamento de Deus seria concernente à vontade corrompida dos homens. Nesses termos, a história não somente seria uma temática pascaliana, mas sobretudo, o campo que possibilitaria o entrelaçamento entre as ordens finita e infinita e, portanto, a conciliação entre o homem e Deus.

BIBLIOGRAFIA

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PASCAL, Blaise. *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne e outros escritos*. Organização, introdução, tradução, notas e bibliografia comentada de Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: Alameda, 2014.

PASCAL, Blaise. *Do espírito geométrico e da arte de persuadir e outros escritos de ciência, política e fé*. Organização, introdução, tradução e notas de Flavio Fontenelle Loque. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

PASCAL, Blaise. Prefácio ao Tratado do vácuo. *Cadernos Espinosanos*, n. 40, jan-jun. 2019, pp. 207-227.

CORTESE, João F. N. 'Um nada em relação ao infinito': o aniquilamento na comparação pascaliana. *Cadernos Espinosanos*, n. 40, jan-jun. 2019, pp. 35-64.

GOLDMANN, Lucien. *Le dieu caché: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1959.

HARRINGTON, Thomas More. *Vérité et méthode dans les "Pensées" de Pascal*. Paris: J. Vrin, 1972.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

OLIVA, Luís César Guimarães. *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

OLIVA, Luís César Guimarães. A noção de graça em Blaise Pascal. *Cadernos Espinosanos*, n. 26, jun. 2015, pp. 25-45.

ROSSI, Paolo. *Os sinais do tempo: história da Terra e história das nações de Hooke a Vico*. Trad. de Julia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

A Marca do Cognitivo e Cognição 4E

The Mark of the Cognitive and 4E Cognition

 10.21680/1983-2109.2022v29n58ID26562

Bernardo Gonçalves Alonso

Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT)

 0000-0003-3595-4907

berr.alonso@gmail.com

Ronaldo de Oliveira Ramos

Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT)

 0000-0003-0426-4508

ronaldo.oliveira.ramos@gmail.com

Resumo: Neste artigo é defendido que a noção conhecida como “marca do cognitivo” é melhor caracterizada como um processo que realiza a função de gerar comportamento inteligente, de modo flexível e com caráter adaptativo, capaz de se adequar às circunstâncias, por ser um processo sensível a contextos. Para tanto, são examinadas algumas definições de cognição relevantes para o presente propósito. Ao final, aponta-se que a definição da marca do cognitivo como processo sensível a contextos dá conta de diversos fatores que foram acrescentados como partes constitutivas de fenômenos cognitivos ao longo dos anos, em especial a Cognição 4E, que não pode ser satisfatoriamente acomodada a partir das noções precedentes de cognição. Assim, este artigo não deve ser confundido apenas com um exercício de história intelectual, mas como uma breve e acessível tentativa de avançar o debate.

Palavras-chave: Mente estendida, Cognição enativa, Cognição incorporada, Cognição corporificada.

Abstract: In this article it is defended that the notion known as “The mark of the cognitive” is better characterized as a process that performs the function of generating intelligent behavior, in a flexible and adaptive way, capable of adapting to circumstances, given it is a context sensitive process. For that, some relevant definitions of cognition are examined. In the end, it is pointed out that the definition of the mark of cognition as a context-sensitive process takes into account several factors that were added as constitutive parts of cognitive phenomena over the years, especially the 4E Cognition, which cannot be satisfactorily accommodated alongside the preceding notions of cognition. Accordingly, this essay shouldn't be mistaken merely as an exercise in intellectual history, but as a brief and accessible attempt to advance the debate.

Keywords: Extended mind, Enactive cognition, Embodied cognition, Embedded cognition

1. INTRODUÇÃO E DEFINIÇÕES DE COGNIÇÃO

Tanto a Filosofia da Mente quanto as Ciências Cognitivas têm em comum o objetivo de aumentar o entendimento acerca da cognição e da mente (Smart, Clowes e Heersmink 2017, p. 7). Entretanto, dar conta de definir o que é cognição é uma tarefa árdua. Vários autores têm se esforçado no sentido de lançar luz sobre algum aspecto da cognição e embora estudiosos de ambas as áreas, Filosofia da Mente e Ciências Cognitivas, não estejam desorientados acerca de seu objeto de estudo, não há uma fórmula linguística que goze de ampla aceitação entre os pares.

Denomina-se “marca do cognitivo” a tentativa de precisar o que há em comum entre os diversos fenômenos tais como memória, percepção, resolução de problemas, dentre outros. Segundo Adams e Garrison (2013, p. 340):

É fácil fornecer uma lista de processos cognitivos. São coisas como aprendizado, memória, formação de conceitos, raciocínio, talvez emoção e assim por diante. Não é fácil dizer, dessas coisas que são chamadas cognitivas, o que as tornam tal. Saber a resposta é uma razão muito importante para se interessar pela marca do cognitivo.

Parece bastante difícil estabelecer um conjunto de características em comum a cada um dos processos descritos acima. Tal dificuldade constitui por si só um bom motivo para se perseguir o estabelecimento da marca do cognitivo. *Prima facie*, a partir de uma avaliação que poderia soar prematura, existe uma tendência de definir como possível ponto comum entre tais fenômenos a localização de sua realização dentro da cabeça. Todavia, trilhar esse caminho pode se revelar enganoso. Argumentos dessa natureza parecem ser casos de *petitio principii*, visto que partem de uma forma de chauvinismo intracraniano a que Sutton (2010, p. 195) chama de *biochauvinistic prejudice*. Tratam-se de argumentos que, ao partirem da observação de que uma parte considerável dos fenômenos cognitivos são realizados¹ dentro do crânio, acabam por trivializar que processos cognitivos seriam justamente aqueles realizados internamente à cabeça.

Com efeito, se na tentativa de esquivar de uma trivialização é dito que, e.g., “a cognição é constituída por certos tipos de processos causais que envolvem conteúdo não derivado” (Adams e Aizawa 2010, p. 67), então parece importante para tal definição

¹ Fisicalistas não reducionistas sustentam que as propriedades mentais são realizadas por propriedades físicas (Shoemaker 1980), (LePore e Loewer 1987), (Levine 2001), (Melnyk 2006). A relação de realização é tipicamente considerada uma relação de necessidade metafísica e a explicação do recurso de necessidade metafísica requer um tratamento da relação entre propriedades e poderes causais, problema que foge ao escopo deste artigo.

discorrer sobre o que seriam tais conteúdos não derivados. Contudo, a dificuldade de descrever o que seriam os referidos conteúdos acaba por impor uma nova tensão. Embora tal definição que faz uso de conteúdos não derivados não implique necessariamente nisso, é ainda sugerido que apenas os processos neurais contam como mentais. Esse modo de pensar a cognição, centralizada e intracraniana, é chamado de *cognitivismo* e é o primeiro dos três estágios na história das Ciências Cognitivas propostos por Clark (1996, pp. 83-84). As características mais marcantes do cognitivismo são: memória como recuperação de um banco de dados simbólico armazenado; resolução de problemas como inferência lógica; cognição centralizada e; corpo como dispositivo de entrada.

O segundo estágio na história das Ciências Cognitivas (Clark 1996, 84) é denominado *conexionismo*, e estaria ligado às redes neurais artificiais. O conexionismo tem como alvo a substituição das três primeiras características do cognitivismo clássico, o que conduz aos seus pontos a: memória como recriação de padrões; resolução de problemas como realização e transformação de padrões e; cognição cada vez mais descentralizada.

A despeito das mudanças implementadas pelo segundo estágio, a cognição continuou pensada como um mecanismo interno. O terceiro estágio, intitulado *emergentismo*, tem seu ápice no questionamento do papel marginal que, até então, era dispensado ao corpo e mundo. A atribuição de um papel meramente coadjuvante ao corpo e ao ambiente no cenário cognitivo é uma herança do cognitivismo clássico. O emergentismo mantém os avanços alcançados pelo conexionismo e os estende através da adição das seguintes características: o ambiente como um recurso ativo cuja dinâmica intrínseca pode desempenhar papéis importantes na solução de problemas e; o corpo como parte do laço computacional.

A abordagem emergentista da cognição equipara tanto as contribuições internas, centradas no cérebro, quanto as complexas interações entre corpo, mundo e cérebro como fatores-chave para o sucesso adaptativo. Todavia, existem preocupações que surgem sobre essa visão de uma mente corporificada², tais como: encontrar o vocabulário certo para descrever e analisar os processos que cruzam a fronteira entre

²A seção 3, sobre cognição corporificada, proverá uma breve descrição introdutória sobre como se constitui tal abordagem. Neste ponto do texto, o objetivo é unicamente fornecer um panorama histórico mínimo da evolução das abordagens dentro das Ciências Cognitivas.

agente e ambiente, bem como acomodar ou rejeitar termos já conhecidos, tais como “representação”, “computação” e “mente” dentro do novo panorama.

Há várias tentativas de definições do que é cognição e o que seriam fenômenos cognitivos que apelam para comportamentos guiados pela razão, conjuntos característicos de processos causais e a presença de experiências conscientes. No entanto, todas essas tentativas redundam em uma carência de ampla aceitação no meio filosófico. Isso ocorre porque, além de serem muito restritivas, tais definições recorrem a conceitos tão enigmáticos quanto a própria noção de cognição. Um exemplo disso são os conteúdos não derivados, de Adams e Aizawa, anteriormente citados, pois demandam uma clarificação que não culmina necessariamente em um resultado, sob o crivo de alguém mais atento aos detalhes, que seja satisfatório.

A tentativa de definição para a marca do cognitivo ou do que é um fenômeno cognitivo de Rowlands (1999, pp. 110-111) é um exemplo emblemático de uma definição que resulta em dificuldades adicionais, por conta de novos conceitos que não são plenamente descritos de modo refinado³. Ela é apresentada como se segue:

(1) P envolve processamento de informações – a manipulação e transformação de estruturas portadoras de informações;

(2) Esse processamento de informações tem a função adequada de disponibilizar para o sujeito informações de operações de processamento subsequentes que estavam, antes desse processamento, indisponíveis;

(3) Essas informações são disponibilizadas por meio da produção de um estado representacional;

(4) P é um processo que pertence ao sujeito desse estado representacional.

Várias indagações surgem a partir da leitura da definição dada por Rowlands. Uma delas é sobre o que vem a ser a “função adequada” e quais funções poderiam ser contadas como adequadas. Ademais, o que vem a ser o “estado representacional” resultante do processamento de informações que se deu através da manipulação e transformação de estruturas portadoras de informações, também permanece oculto. Não é fornecida qualquer resposta direta e amplamente aceita pela comunidade filosófica.

³*Fine-grained.*

Alguns autores questionam a necessidade de se definir cognição. Considerando que talvez não seja possível definir de modo mais preciso o que é cognição, Allen (2017, p. 1) defende um conceito mais abrangente, que possa dar conta da diversidade de sistemas que são objetos de investigação das Ciências Cognitivas. Allen defende essa postura por acreditar que a cognição não pode ser considerada um tipo natural⁴ que pode ser metafisicamente bem estabelecido:

Os cientistas cognitivos não devem ter mais vergonha da falta de uma definição de propósito geral, ou descrição categórica, da cognição, do que os biólogos têm sobre sua incapacidade de definir “vida”, “espécie” ou qualquer outro número de termos, ou que os físicos sobre uma falta de explicação unificada de noções fundamentais como “força” e “matéria” (ALLEN, 2017, p. 14).

Allen considera difícil acreditar que algum dia o domínio do cognitivo poderá ser estabelecido segundo critérios essencialistas. Contudo, para ele isso não é motivo de preocupação. Seu argumento é de que não há motivo para qualquer embaraço com relação ao cognitivo, visto que se dá o mesmo em outras áreas que não conseguem definir de modo preciso termos que lhes são caros. Biólogos e seus infintos debates sobre “espécies” e “vida”, ou físicos sobre “matéria” e “forças”, são apenas alguns exemplos de estudiosos que não consideram vexatória uma certa carência de definições inescusáveis.

O presente trabalho inicialmente acompanha a definição dada por Hatfield para cognição. Hatfield (2014, p. 361) afirma que “os principais pontos em comum envolvem a noção de que cognição é o processamento de informações que explica o comportamento inteligente”. O que há de importante na definição de Hatfield é que ela isola o que há em comum entre as várias definições fornecidas por outros teóricos, a saber: que a cognição é o processamento de informações que explica o comportamento inteligente. Tal definição possibilita abarcar como processos cognitivos a diversidade de fenômenos estudados pelas Ciências Cognitivas. Discussões quanto a se processos de percepção primários são ou não cognitivos, ou se processos cognitivos estão espacialmente limitados apenas ao cérebro, são deixadas de fora. Ao evitar tais divergências, que se evidenciam apenas ao considerar as minúcias da implementação dos fenômenos cognitivos, Hatfield se compromete com

⁴Michaelian (2015, p. 18) afirma que “Um tipo natural é aquele determinado pela maneira como as propriedades se agrupam no mundo, ao invés dos conceitos que aplicamos ao mundo. Tipos naturais, ao contrário dos tipos meramente nominais, ‘esculpem a natureza em suas juntas’ (como Platão colocou) e são, portanto, capazes de suportar induções”.

uma perspectiva de alto nível, concedida a diferentes sistemas que implementam os mecanismos de realização da cognição de diferentes modos⁵.

Outro aspecto importante da visão de Hatfield é a sua estabilidade, tendo sobrevivido a diversos abalos científicos e filosóficos ao longo de décadas. Trata-se de uma visão de cognição que permaneceu imune às disputas dialéticas entre processamento simbólico ou sub-simbólico (Leman 1989, Cleeremans 1998, Clark e Karmiloff-Smith 1993), bem como entre o caráter representacional ou não-representacional da cognição (Clark e Karmiloff-Smith 1993).

Clark (2010, p. 93) elabora que a cognição é o que a cognição realiza. Uma tentativa de expressar que o que importa são os efeitos característicos e não as causas características. A partir desse contexto parece coerente a tentativa de definição oferecida por Wheeler (2005, p. 3) de que:

[. . .] comportar-se adequadamente (por exemplo, adaptativamente, de maneira sensível ao contexto) em relação a alguns (geralmente) estados-alvo externos, deve ser contado como demonstração de inteligência e como resultado de processamento cognitivo.

Da mesma maneira que em Hatfield, a definição de Wheeler não dá destaque ao local onde o processo cognitivo é realizado ou ao funcionamento do mecanismo cognitivo quanto à ordem de realização de cada etapa do processo. Hollan, Hutchins e Kirsh (2000, p. 176) concordam que “um processo cognitivo é delimitado pelas relações funcionais entre os elementos que nele participam, e não pela localização espacial dos elementos”. Antes, há um compromisso em relação ao resultado, destacando o comportamento adequado diante de certos contextos ambientais, agindo de modo sensível a tais condições como evidência de processamento cognitivo, a partir de uma perspectiva de cunho funcionalista.

Neste ponto é importante recordar brevemente a tese funcionalista. O funcionalismo é uma das abordagens mais conhecidas para o problema mente-corpo, ou problema mente-cérebro, e tem em Hilary Putnam um de seus maiores expoentes. Utiliza uma linguagem tópico-neutra dos conceitos mentais ao abordar estados mentais como estados funcionais, definidos em termos de seu papel funcional, ou causal. Interessam, assim, a causação dos estados funcionais pelos inputs externos, a

⁵Agradecemos as sugestões de um revisor cego que teceu importantes comentários sobre alguns pontos do texto, em especial na seção que trata sobre o Enativismo, no sentido de ampliar e enriquecer o debate indicando fontes não consideradas inicialmente. Aqui, a sugestão foi buscar um contraponto em Werner (2020) sobre a definição de cognição como meta-metabolismo, segundo a qual organismos com sistemas nervosos não possuem apenas processos metabólicos de autocontrole, mas um meta-controle sobre funções metabólicas e motoras.

relação desses estados com outros estados funcionais e os outputs comportamentais realizados pelo sistema (Bonjour e Baker 2010, p. 203). A importância dada à análise sobre detalhes acerca da implementação física é rechaçada junto com qualquer compromisso com os elementos materiais capazes de realizar estados funcionais, o que significa dizer que é neutro sobre a realização cerebral ou não dos estados mentais. Por último, é importante citar o que Leclerc (2018, n.p.) explica a respeito da visão funcionalista:

Uma das teses mais importantes do funcionalismo é que a mente pode ser descrita em três níveis distintos: 1) o nível da psicologia popular, que denomina e atribui estados mentais como crenças, desejos, intenções, dor, lembrança etc.; 2) o nível computacional, que corresponde aos “programas”, que explica a sucessão dos estados mentais e descreve a organização funcional dos processos mentais; e 3) o nível da neurobiologia.

Smart, Clowes e Heersmink (2017, p. 11) compatibilizam as visões de Hatfield e Wheeler, ao afirmar que:

Cognição refere-se ao que quer que dê origem a um comportamento inteligente. O que torna (por exemplo) um processo cognitivo é o papel que o processo desempenha em relação à geração de comportamento inteligente, onde a noção de comportamento inteligente deve ser entendida como um comportamento apropriado, adaptável, flexível e coordenado em relação a circunstâncias ambientais e orgânicas (isto é, sensíveis ao contexto).

A definição acima reúne as características de processamento de informação que dá à luz comportamento inteligente de Hatfield (2014), com a noção de sensibilidade ao contexto e adaptabilidade a tal ambiente de Wheeler (2005). Pode ser considerada uma visão equilibrada, já que não é tão restritiva a ponto de não cobrir fenômenos que certamente deveriam ser contados como cognitivos. Ao mesmo tempo, não é tão permissiva a ponto de não estabelecer de modo claro o que pode ser considerado cognitivo. Assim, um processo que realiza a função de gerar comportamento inteligente de modo flexível e com caráter adaptativo, de modo a se adequar às circunstâncias, por ser sensível ao contexto, conta como processo cognitivo. Esta será a visão de cognição doravante defendida neste artigo.

2. TAXONOMIA

Assumido que a definição do que constitui o cognitivo não pode se basear na localização espacial, é de interesse para o presente exame o esclarecimento fornecido por Rowlands (1999, p. 23):

Os processos cognitivos não estão localizados exclusivamente dentro da pele dos organismos cognitivos, porque esses processos são, em parte, constituídos pela manipulação física ou corporal de estruturas nos ambientes desses organismos.

Há dois aspectos de destaque no argumento de Rowlands acerca de processos cognitivos. O primeiro é a exclusão da limitação a uma realização unicamente interna de tais processos, ou seja, não tem como fronteira a pele dos organismos realizadores da cognição. O segundo aspecto de interesse é a manipulação de estruturas nos ambientes em contato com tais organismos, onde esta pode tomar parte na produção dos processos cognitivos. Tal modo de entender a realização dos processos cognitivos vai, até certo ponto, de encontro à visão individualista, que compreende a cognição como algo que só é possível realizar dentro do cérebro, embora existam individualistas que aceitem uma visão mais fraca onde ferramentas e propriedades externas podem suplementar as faculdades cognitivas neuralmente realizadas (Menary 2010a, p. 563). Várias são as categorias de cognição destacadas pela literatura, tais como: cognição estendida, cognição incorporada, cognição estruturada, cognição corporificada, cognição situada, cognição distribuída, cognição de grupo, cognição social, cognição enativa, cognição fundamentada, cognição aumentada e metacognição (Smart, Clowes, Heersmink 2017, p. 16).

Contudo, para os propósitos deste artigo serão apresentadas brevemente quatro abordagens sobre a cognição, a saber: corporificada ⁶ (*embodied*), incorporada/situada ⁷ (*embedded*), enativa (*enactive*) e estendida (*extended*). O conjunto dessa variedade de perspectivas acerca da cognição é chamado de Cognição 4E.

Esse grupo de quatro visões acerca da cognição encontra-se dentro da dimensão dos mecanismos cognitivos, tanto no que tange aos elementos materiais da cognição quanto às categorias de descrições dadas aos mecanismos cognitivos, com relação à realização da cognição. A dimensão dos “mecanismos cognitivos” que, como o próprio nome já diz, se refere aos mecanismos que são responsáveis pelos processos cognitivos, ou fenômenos cognitivos⁸, tanto no que tange aos elementos materiais da cognição,

⁶No presente artigo os autores optaram por cognição corporificada como em Bissoto (2007), em vez de cognição incorporada como em Haselager e Gonzalez (2003), ao traduzir *embodied cognition*. Isso evita confusão com a tradução “cognição incorporada” para *embedded cognition*, como feita aqui.

⁷Conforme referido por Moroni (2014, p. 228), alguns autores optam por traduzir *embedded cognition* como cognição incorporada e situada, ao passo que outros optam por cognição incorporada. Santana (2006, p. 67) faz referência a cognição embutida ou encaixada, como opções de tradução. Neste artigo será usada a expressão cognição incorporada, por transmitir o sentido de algo externo que participa do processo sem, contudo, transmitir a ideia de um implante corporal, como talvez pudesse ocorrer com cognição embutida.

⁸“Processos cognitivos” e “fenômenos cognitivos” são utilizados de forma intercambiável no presente texto.

quanto às categorias de descrições dadas aos mecanismos cognitivos, com relação à realização da cognição. *Grosso modo*, as diferenças entre um tipo e outro se dão em torno de dois fatores: (a) O que é considerado no processo cognitivo e qual é o seu limite, se o corpo ou o ambiente, com este último podendo se estender a artefatos, ou até mesmo cultura e outras pessoas; (b) qual o papel desempenhado dentro do processo cognitivo, quanto a se é causal ou constitutivo. No tocante ao papel causal ou constitutivo desempenhado na realização dos fenômenos cognitivos, Smart, Clowes e Heersmink (2017, p. 26) esclarecem que:

[. . .] quando nosso foco explicativo é orientado para fatores de relevância causal, os tipos de explicações mecanicistas que desenvolvemos são da variedade causal ou etiológica (ou seja, explicações mecanicistas causais). Tais explicações procuram explicar os fatores causais que influenciam a operação de um mecanismo e, assim, ajudam a fornecer uma melhor compreensão dos fatores que influenciam causalmente os fenômenos. Esse tipo de explicação mecanicista é distinto das explicações que buscam descrever a estrutura, organização e operação dos mecanismos. Nesse caso, estamos preocupados com explicações mecanicistas constitutivas, ou seja, explicações que nos dizem como os fenômenos estão ligados aos elementos que estão internos ao mecanismo.

Segundo Menary (2010a, p. 562) as distintas abordagens da cognição que compõem o grupo denominado 4E são gradações em um *continuum*, com algumas variações entre elas. Tais variações podem se dar tanto com relação aos limites constitutivos dos processos cognitivos, como com respeito aos mecanismos de realizações de tais processos.

3. COGNIÇÃO CORPORIFICADA

A primeira das Cognições 4E aqui tratadas difere da visão neurocognitiva tradicional por considerar não apenas o cérebro, mas também o corpo como matéria relevante para os processos cognitivos. No que diz respeito ao tipo de descrição do mecanismo cognitivo, é possível encontrar tanto versões fracas, que propõem um papel meramente causal, quanto versões fortes que advogam que o corpo desempenha papel constitutivo na realização dos processos cognitivos, em conjunto com o sistema nervoso central.

De acordo com as versões fracas da cognição corporificada os fenômenos cognitivos têm sua realização localizada unicamente na matéria neuronal, constituindo então a base de tais processos. Nessa perspectiva, o corpo tem o papel de dar forma, por restringir, oportunizar, ou influenciar os fenômenos cognitivos. Para clarificar melhor o que se pretende com essa abordagem, Smart, Clowes e Heersmink

(2017, p. 23) citam algumas expressões que denotam a influência da noção da matéria intracraniana como base do cognitivo, tais como:

“Estou no topo da situação”, “ele está sob meu controle”, “ela é a chefe de uma organização” e “estou encarando o futuro”, todos parecem confiar em conceitos de orientação espacial vinculados aos detalhes de nossa personificação física. O corpo, neste caso, é claramente relevante para nossa compreensão da estrutura e organização da economia conceitual humana; no entanto, não há nada particularmente radical nessa afirmação. De fato, a alegação de que o corpo está exercendo uma influência causal nos processos cognitivos realizados neuralmente não precisa ser mais radical ou contenciosa do que a alegação de que uma xícara de café forte influencia a cognição afetando aspectos da bioquímica cerebral.

Por sua vez, as versões fortes da cognição corporificada defendem que os elementos corporais extraneurais exercem um papel constitutivo na realização dos processos cognitivos, ou seja, é extrapolado o reino neural de modo que uma série de outros recursos fisiológicos passam a ser abarcados na estrutura dos fenômenos cognitivos. Para exemplificar, Smart, Clowes e Heersmink (2017, p. 24) citam as células gliais, ou simplesmente glias. Essas células partilham de muitas semelhanças materiais, tanto estruturais quanto moleculares, com os neurônios (Schwartz, Barres e Goldman 2014), todavia formam um grupo celular distinto dos neurônios.

As glias desempenham atividades de grande importância que podem modificar aspectos do funcionamento cerebral. As células gliais são responsáveis por manter os neurônios em seu lugar, isolar os sinais transmitidos entre os neurônios, por manter cada qual em seu devido canal sem interferir nos demais, além de se encarregar da remoção dos neurônios mortos, bem como “direcionamento de axônios e formação e funcionamento das sinapses” (Gomes, Tordelli, Diniz 2013, p. 64). Diante das funções desempenhadas pelas glias, pode parecer contraintuitivo afirmar que desempenham um papel apenas causal na cognição.

Entretanto, a alternativa à perspectiva de que as glias desempenham um papel apenas causal pode representar uma reviravolta, já que abre precedente para que outros recursos corporais também possam desempenhar um papel constitutivo na realização dos fenômenos cognitivos, como apontado por Smart, Clowes e Heersmink (2017, p. 24):

Mas observe que, uma vez que aceitamos a possibilidade básica de células gliais formarem parte do mecanismo que realiza fenômenos cognitivamente relevantes, o feitiço neurocognitivo é quebrado; pois agora reconhecemos que os fenômenos cognitivos podem ser realizados por mecanismos que não são constituídos apenas por elementos extraídos do reino neural. E se estamos preparados para aceitar a

possibilidade de mecanismos cognitivos híbridos que consistem em células neurais e células da glia, por que não ir além e aceitar a possibilidade de que outros tipos de recursos corporais não-neurais possam (em certas circunstâncias) também fazer parte do substrato mecanicista que realiza fenômenos cognitivos?

Se as glias podem ser consideradas parte constituinte da estrutura dos fenômenos cognitivos, pelas atividades que exercem, parece prudente indagar se haveriam outros elementos corporais que igualmente desempenham um papel constitutivo, ou seja, como parte da estrutura que compõe tais fenômenos e não apenas auxiliando na causação destes. Depraz, Varela e Vermersch (2003, p. 156) informam que “no centro dessa visão emergente está a convicção de que as unidades apropriadas de conhecimento são primariamente concretas, corporificadas, vividas; que o conhecimento é sobre a situação”, o que de certo modo auxilia o embasamento da realização da cognição por todo o corpo, inclusive a coordenação sensorimotora.

A intuição de que a cognição necessita ser entendida em termos de como a significância pode surgir a partir da totalidade autônoma representada pelo organismo não é nova. Jean Piaget (1954), por exemplo, defendeu que as crianças moldam seu mundo através de ações sensorimotoras. Mais recentemente, Haselager e Gonzalez (2003) lançaram luz sobre a origem do self a partir da propriocepção⁹ e da sinestesia¹⁰. Coerente com isso destacam o excesso de atenção ao cérebro, dispensado pelos cognitivistas, em detrimento do corpo em movimento.

Vale lembrar que os demais tipos de cognição que compõem o grupo nomeado “Cognição 4E”, brevemente descritos nas seções seguintes, podem, de certa forma e cada qual ao seu modo, ser considerados expansões da noção de cognição corporificada, seja a partir das versões fracas ou fortes desta, o que é corroborado por Shapiro (2014, pp. 29-78) ao colocar sob a estrutura da cognição corporificada os 3Es restantes.

4. COGNIÇÃO INCORPORADA

⁹Haselager e Gonzalez (2003, p. 100) esclarecem que o termo propriocepção (*proprius*: de si mesmo e *receptio*: percepção) é usado com referência “aos receptores localizados no interior do organismo, particularmente nos músculos e nos seus órgãos acessórios”. Tais receptores são sensíveis às “mudanças que ocorrem no organismo resultando na sensação de movimento e posição das articulações” (Haselager e Gonzalez 2003, p. 101).

¹⁰Haselager e Gonzalez (2003, p. 100) definem a sinestesia como a “sensação corpórea diretamente resultante ou ocasionada pelo movimento”. Como o sentido “de movimento que entramos em contato com a posição e movimentos de nossos membros e podemos distinguir diferentes graus de resistência ou peso dos objetos externos (*kinein*: movimento e *aisthesis*: percepção)”.

A cognição incorporada pode ser entendida a partir da noção de cognição corporificada somada a outros elementos. Isso está de acordo com o entendimento adotado de que os vários tipos de cognição que compõem a cognição 4E são gradações em um *continuum*. Os teóricos que defendem a cognição incorporada entendem que a realização da cognição se dá dentro dos limites biológicos do indivíduo, porém reconhecem a relevância cognitiva do ambiente externo ao corpo, como reconhece Rupert (2004, p.393), ao afirmar que “processos cognitivos dependem muito fortemente, de maneiras até então inesperadas, de artefatos e dispositivos externos e da estrutura do ambiente externo em que a cognição ocorre”.

Em um tipo mais fraco de cognição incorporada os elementos presentes no ambiente servem como mera entrada para processos e estados cognitivos. Neste caso os entes externos ao organismo servem apenas de insumos para os processos cognitivos internos. Trata-se, portanto, de uma abordagem comprometida com uma visão internalista da cognição. Em uma abordagem um pouco mais forte, ou moderada como referida por Menary (2010a, p. 562), alguns processos mentais e cognitivos são suportados pelo ambiente e dependem deste. Para os adeptos desta visão da cognição incorporada, os elementos externos podem realizar um papel causal na cognição. Contudo, a constituição da cognição segue confinada ao reino intraneural (Smart, Clowes e Heersmink 2017, p 86)¹¹.

A dependência causal de elementos do ambiente para a cognição pode ser entendida como contingente ou necessária, i.e., a cognição pode se achar imbricada em uma relação causal com o ambiente, respectivamente, em alguns ou em todos os casos. Trata-se de uma tese ôntica de dependência em que os processos cognitivos internos dependem sempre, ou em alguns casos, do ambiente para sua realização efetiva. É possível que, em caso de ausência das estruturas externas de apoio, os processos cognitivos não sejam realizados. Outra possibilidade é que o repertório costumeiro de tarefas cognitivas seja realizado com deficit de eficiência, com maior probabilidade de incorrer em erros (Rowlands 2010, p. 69).

5. COGNIÇÃO ENATIVA

A visão enativa da cognição se opõe à noção da mente, consciência e cognição como propriedade emergente. Ao invés disso, a mente é realizada como um processo

¹¹Para uma perspectiva que leva em conta que a cognição superior é suportada (*scaffolded*) de uma maneira diferente, i.e., que emerge quando o sujeito é integrado em um contexto de aculturação ampla, ver Kim Sterelny (2010).

emergente em um fluxo de ação que envolve não apenas o sistema nervoso, mas também o corpo e o ambiente. Nessa perspectiva, o corpo é visto como “uma estrutura aberta e acoplada ao meio”, o que possibilita a referida realização da mente (Carvalho 2018, p. 113).]

Como destaca Carvalho (2018, p. 116), Searle (2006) entende a mente a partir de propriedades emergentes, onde um sistema composto por elementos tem como resultado propriedades a partir de organizações de tais elementos. O sistema searleano nem sempre conta com as relações dos elementos do sistema, e consequentemente do sistema com o ambiente. Nisto reside a principal diferença em relação à abordagem enativista, que sempre considera tais relações com o ambiente. Ao passo que Searle entende a liquidez da água, por exemplo, como uma propriedade emergente, ontologicamente distinta do processo que lhe deu origem, Thompson (2013, pp. 480-481) esclarece:

Embora a designação propriedade emergente seja generalizada, prefiro a de processo emergente. Em rigor, não faz sentido dizer que uma propriedade emerge, mas apenas que acaba por ser realizada, instanciada ou exemplificada num processo ou entidade que emerge no tempo.

A valorização do processo em detrimento de alguma propriedade parece fazer sentido ao considerar o exemplo oferecido por Carvalho (2018, p. 118):

Uma bolha de sabão pode refletir para mim a imagem de uma árvore (tal como um espelho), mas esta é uma característica relacional de um sistema que se relaciona comigo como um todo, visto que nenhuma de suas partes (os lipídios que constituem a bolha de sabão) poderia manter tal relação comigo.

De fato, não parece fazer sentido falar sobre alguma propriedade emergente, que de todo modo seria muito particular à realização, quase que exclusiva, em virtude do caráter relacional com o ambiente. Ademais, justamente pela relação com o ambiente do sistema em sua totalidade, torna-se impraticável falar sobre a relação das moléculas de lipídio com a finalidade de acomodar propriedades emergentes da realização desse processo particular. Com efeito, passa a fazer mais sentido falar sobre processos emergentes em detrimento de propriedades emergentes. Adicionalmente pode se tentar descrever o enativismo, conforme visto em Menary (2010a, p. 562), como uma forma de cognição corporificada. A cognição enativa pode ser entendida como um tipo forte, portanto, constitutivo, de cognição que envolve fenômenos cerebrais, corporais e o ambiente, o que possibilita a origem dos processos emergentes anteriormente descritos.

O ponto de partida no enativismo é considerar como o agente que percebe guia suas ações em situações locais. Como as situações locais não podem ser entendidas como pré-determinadas, em vista das atividades do receptor sobre tais situações, não é mais possível se fixar sobre o mundo independente do observador. Na abordagem enativa, o ponto de referência se volta para a estrutura sensorimotora¹² do agente cognitivo, na iniciativa de determinar os princípios comuns que vinculam os sistemas sensoriais e motores e que explicam como a ação pode ser perceptivamente orientada em um mundo dependente do observador.

Acerca da estrutura da cognição e da natureza da realidade, de acordo com o entendimento da abordagem enativa da cognição, Depraz, Varela e Vermersch (2003, p.157) explicam:

Na abordagem enativa, a realidade não é um dado: é dependente do observador, não porque o “constrói” por capricho, mas, porque o que conta como um mundo relevante é inseparável da estrutura e história do acoplamento do observador. Assim, a cognição consiste não em representações, mas em ações corporificadas.

Nesta perspectiva, é impossível pensar o mundo independente do agente, visto que o que há de relevante na realidade é dependente da ação corporificada no ambiente. Cérebro corporificado em interação com o ambiente dá origem aos processos emergentes e esse todo sistêmico é o que constitui a cognição, em outras palavras, é o que compõe sua estrutura. Ward et al. (2017, p.368), sobre o seminal “The Embodied Mind” (TEM), esclarecem que:

A abordagem enativa descrita no TEM implica que tanto o organismo quanto as estruturas significativas em seu ambiente emergem de um conjunto de processos dinâmicos auto-organizados.

De modo geral, podemos afirmar que o enativismo enfatiza estruturas cognitivas emergentes que se auto-organizam como resultado de interações entre organismo e ambiente, e que sua missão é explorar as maneiras pelas quais a ciência cognitiva e a experiência humana se informam reciprocamente (Ward et al., p. 369).

Algumas linhas devem ser gastas sobre as vertentes do enativismo. Desde a publicação do TEM (Varela et al. 1991), houve pelo menos três correntes distintas de teorização enativista que foram desenvolvidas: a autopoietica, a sensório-motora e a radical. Apesar do termo “autopoiesis” não ter sido mencionado no TEM, uma noção intimamente relacionada de autonomia é enfatizada. Ao desenvolver uma tentativa

¹²Entendido por Depraz, Varela e Vermersch (2003, p. 157) como “a forma como o sistema nervoso liga as superfícies sensorial e motora”.

de fundamentar a cognição na biodinâmica dos sistemas vivos, sistemas autopoieticos sistemas criam um domínio de interações que se relacionam com as expectativas de sobrevivência do organismo. Segundo Ward et al. (2017, p. 370):

Ao sustentar que a cognição está fundamentada na própria dinâmica da vida biológica, os enativistas autopoieticos incorrem em um compromisso com a forte continuidade da vida e da mente – a visão de que as estruturas organizacionais e os princípios distintivos da mente são simplesmente versões enriquecidas das estruturas e princípios que fundamentam a vida em si.

Enativistas autopoieticos sustentam que interações sensório-motoras entre organismo e ambiente trazem consigo uma forma de direcionamento teleológico, no sentido de que organismos visam determinadas interações, além de significado ou valor no ambiente do organismo, de modo que buscam um caráter positivo (uma espécie de ótimo biogeográfico) das interações com o ambiente. Grosso modo, o enativismo autopoietico dá ênfase na maneira pela qual as estruturas cognitivas emergem da dinâmica interativa autônoma e faz reivindicações fenomenológicas e metafísicas tais como a forte continuidade da vida/mente e a afirmação de que as qualidades perceptíveis são constituídas em vez de independentes do observador.

O enativismo sensório-motor, por sua vez, se apresenta como uma maneira de explicar as características intencionais e fenomenais da experiência perceptiva, em vez de um relato geral da mente. Partilha da concepção da percepção como uma exploração ativa do ambiente, a la Merleau-Ponty, ao invés da elaboração de um modelo interno que recupera informações sensoriais perdidas, além de minimizar alguns princípios teóricos associados ao enativismo, tais como a ênfase na biodinâmica e compromisso com a continuidade da vida/mente. O enativismo sensório-motor propõem dar conta do conteúdo e caráter da percepção através de padrões de dependência obtidos entre percepção e atividade exploratória. Tais padrões de dependência, compreendidos como contingências sensório-motoras usadas para explicar como a percepção deve ser entendida é, no entanto, fonte de desacordo. Apesar do consenso amplo entre a “compreensão sensório-motora” ser construída como implícita e prática, em vez de explícita e proposicional, o desacordo sobre como tal noção deve ser compreendida é grande e alguns autores argumentam que esse recurso deveria ser dispensado completamente (Ward et al. 2017, p.371).

Por fim, o enativismo radical de Hutto e Myin (2013, 2017) rejeita o cognitivismo em favor de analisar mentes em termos de padrões dinâmicos de interações ambientais adaptativas, assim como o projeto enativista em sua versão inaugural, e

como tal, o enativismo radical (*Radically Enactive Cognition* – REC) pode ser visto como uma tentativa de aprimorar as abordagens anti-representacionistas da cognição, não competindo diretamente com as versões do enativismo sensório-motor ou autopoietico. Porém, ao se comprometer em melhorar as abordagens anti-representacionistas, o REC tenta eliminar, por exemplo, quando versa sobre a corrente sensório-motora do enativismo, vestígios de uma análise cognitivista em termos de regras internas e representações de contingências sensório-motoras. Também nega as tentativas do enativismo de fundamentar relações intencionais com o ambiente na biodinâmica, por exemplo, a afirmação de que a regulação adaptativa da dinâmica autopoietica constitui uma forma de construção de sentido¹³. Portanto, o REC pode ser visto como uma espécie de *purge* de quaisquer matizes de representacionismo nas entrelinhas de outras vertentes do enativismo. Tal característica do REC pode ser resumida assim (Ward et al. 2017, p.373):

Ele vai além do enativismo autopoietico e sensório-motor em seu ceticismo sobre a propriedade da fala representacional ou de conteúdo na caracterização dessas dinâmicas, e esse ceticismo motiva uma distinção entre as capacidades cognitivas 'básicas' fundamentadas na interação sensório-motora adaptativa e as capacidades mais ricas socioculturalmente estruturadas características da cognição humana madura.

A história evolutiva de um organismo para interação adaptativa pode fundamentar uma relação entre organismo e ambiente, porém sem conteúdo representacional determinado. A determinação de conteúdo só é possível em virtude de práticas socialmente estruturadas (*scaffolded*). Finalmente, sobre enativismo e conteúdo representacional (Hutto e Myn 2017, p.121):

Enativistas de todos os tipos enfatizam o papel do engajamento ativo e corporificado sobre a representação quando se trata de entender a cognição. Para os enativistas radicais sobre cognição, RECers, isso não é apenas uma questão de ênfase: eles avançam uma afirmação mais forte, sustentando que nem toda cognição envolve conteúdo, certamente não suas formas básicas.

6. COGNIÇÃO ESTENDIDA

A cognição estendida pode ser melhor entendida a partir da cognição corporificada e se comparada com a cognição incorporada. Assim como a cognição corporificada, a cognição estendida entende que os processos e estados cognitivos não se dão apenas no espaço intracraniano. O que diferencia a cognição estendida da

¹³Ver Carvalho e Rolla (2020) para uma aproximação entre enativismo e psicologia ecológica sob o ponto de vista da informação.

corporificada são as fronteiras do cognitivo. Embora a cognição incorporada se distancie do cognitivismo por considerar que a cognição não se dá unicamente de modo neural, ela ainda mantém a cognição dentro dos limites biológicos do organismo.

Se a cognição incorporada dá o passo adicional de ter em conta o que é externo ao organismo em suas considerações, ainda o faz de maneira um tanto branda, se comparada com a cognição estendida. É possível afirmar isso porque, embora reconheça a importância das estruturas externas, as versões da cognição incorporada lhe atribuem um papel tão-somente causal. A cognição estendida vai além no que concerne ao papel ôntico dos elementos extraorgânicos ao lhes conceder o status de constituintes dos processos cognitivos. As versões da cognição estendida são, portanto, uma tese da composição ou constituição dos processos cognitivos. Nessa perspectiva alguns processos cognitivos são parcialmente compostos por processos ambientais (Rowlands 2010, p. 68).

Rowlands (2010, p. 58) aponta a existência de várias teses com nomes distintos sobre cognição estendida, dentre elas: externalismo de veículo¹⁴, externalismo ativo¹⁵, externalismo local¹⁶ e ambientalismo¹⁷. Para elucidar a noção de cognição estendida é útil o exemplo retomado por Clark e Chalmers (1998, pp. 7-8) de Kirsh e Maglio (1994) sobre cenários distintos em que uma pessoa poderia jogar Tetris¹⁸. Os autores apresentaram os seguintes três cenários:

1. A pessoa senta diante da tela do computador e visualiza diferentes formas geométricas bidimensionais que descem, em sequência, pela tela. A pessoa deve rotacionar a forma mentalmente e posteriormente é solicitada a responder perguntas sobre o possível encaixe de tais formas nos espaços apresentados;

2. A pessoa senta diante da tela do computador e visualiza diferentes formas geométricas bidimensionais que descem, em sequência, pela tela. A pessoa pode rotacionar a forma na tela ao pressionar o botão de controle;

¹⁴Cf. Hurley (2010)

¹⁵Cf. Clark e Chalmers (1998)

¹⁶Cf. Wilson (2004)

¹⁷Cf. Rowlands (1999)

¹⁸Criado em 1984, o jogo consiste em empilhar formas geométricas por encaixá-las de um modo que complete linhas horizontais. As linhas completadas se desintegram e abrem mais espaço para a formação de novas linhas. O objetivo é impedir o acúmulo de formas geométricas sobrepostas que não formam linhas completas por rotacionar tais formas até deixá-las em uma posição que se encaixe de modo propício à formação de novas linhas completas. Caso o monte se acumule e alcance o topo da tela o jogo termina.

3. Em um futuro cyberpunk a pessoa senta diante da tela do computador e visualiza diferentes formas geométricas bidimensionais que descem, em sequência, pela tela. Através de um implante neural a pessoa pode rotacionar a forma com a mesma velocidade que faria no cenário anterior. Assim, a pessoa pode optar entre os dois recursos internos disponíveis e decidir se fará isso de um modo semelhante ao cenário 1 ou ao cenário 2.

A velocidade da realização da mesma tarefa difere muito entre os cenários 1 e 2. Ao passo que no cenário 2 a realização demora cerca de 300 milissegundos, no cenário 1 pode demorar cerca de 1000 milissegundos. O argumento de Clark e Chalmers (C&C para abreviar) é que, independente do recurso escolhido, no cenário 3 haveria uma tendência a se considerar cognitivo o processo realizado. Ao mesmo tempo, haveria uma tendência a não se considerar a tarefa realizada no cenário 2 como processo cognitivo. Ainda que o uso do implante neural para a realização da tarefa, no cenário 3, tenha um mecanismo de realização muito próximo ao do cenário 2, a realização da tarefa é intracraniana. A localização da realização, dentro do crânio, parece ser o fator considerado ao decidir se um processo é ou não cognitivo.

Para combater esse tipo de preconceito intracraniano, ou chauvinismo biológico, C&C evocam em sua crítica a noção de ação epistêmica de Kirsh e Maglio (doravante K&M). K&M distinguem dois grandes grupos a que chamam de ações epistêmicas e ações pragmáticas. As ações pragmáticas são aquelas realizadas para alcançar fisicamente um objetivo. São ações que alteram o mundo em casos em que tais mudanças físicas são o objetivo em si mesmas. Tapar buracos em uma estrada ou cortar o galho de uma árvore que corre o risco de cair sobre uma casa, em caso de tempestade, são exemplos de ações pragmáticas.

Ações epistêmicas visam um resultado diferente das ações pragmáticas. Kirsh e Maglio (1994, p. 514) definem ações epistêmicas como “ações físicas que tornam a computação mental mais fácil, mais rápida ou mais confiável – são ações externas que um agente executa para alterar seu próprio estado computacional”. Tais ações têm por objetivo simplificar o processo cognitivo por descarregar parte de sua complexidade para o ambiente.

A pessoa que joga Tetris no cenário 2 realiza uma sequência de ações epistêmicas que facilitam a tomada de decisão sobre o encaixe das formas geométricas nos chanfros na base da tela. O armazenamento externo dos resultados parciais de um cálculo extenso e complexo contam como um exemplo de ação epistêmica para

redução da carga cognitiva. Conforme mencionados por K&M, além de cálculos complexos, outros exemplos de ações epistêmicas podem ser encontrados na composição musical e navegação marítima, dentre outras atividades.

A consequência da noção de ação epistêmica é para C&C que:

[...] exige expansão de crédito epistêmico. Se, ao enfrentarmos alguma tarefa, uma parte do mundo funcionar como um processo que, se fosse feito na cabeça, não hesitaríamos em reconhecer como parte do processo cognitivo, essa parte do mundo é parte do processo cognitivo (Clark e Chalmers 1998, p. 8).

Assim, não haveria mais sentido em conceber dois entes distintos: o organismo cognitivo e o ambiente. Em vez disso, C&C propõem pensar em um sistema acoplado, formado pelo organismo humano em conjunto com as entidades externas recrutadas para compor um todo sistêmico na realização dos processos e estados cognitivos. Desse modo, o que se encontra fora do organismo é parte constituinte da estrutura da cognição. Se a parte da tarefa realizada pelo elemento externo ao crânio do organismo seria considerado cognitivo se estivesse em seu crânio, do mesmo modo deve ser contado como cognitivo, ainda que esteja no ambiente. Esse é o chamado princípio da paridade.

Para explicar esse fenômeno C&C recorrem ao que chamam de externalismo ativo¹⁹, em que o ambiente realiza um papel ativo na condução dos processos cognitivos. Trata-se de uma interação de mão dupla em que o ambiente tanto influencia como é influenciado pelo organismo humano, o que forma um vínculo forte e estreito através de tal acoplamento causal que dá origem ao sistema acoplado. Com base em Clark e Chalmers (1998), Menary (2010b, p. 3) elenca alguns critérios para a tese constitutiva da cognição estendida:

- 1 Todos os componentes no sistema desempenham um papel causal ativo;
- 2 Eles governam em conjunto o comportamento da mesma maneira que a cognição geralmente faz;
- 3 Se removermos o componente externo, a competência comportamental do sistema diminuirá, como faria se removêssemos parte do cérebro;

¹⁹ Externalismo de conteúdo é a posição em que o significado ou o conteúdo dos estados mentais depende constitutivamente do tipo de ambiente em que os indivíduos estão situados. No que diz respeito aos mecanismos e processos que realizam as capacidades psicológicas de um indivíduo é consistente com o internalismo metafísico e metodológico (Kirchhoff e Kiverstein 2018, p. 7). Para esclarecer as diferenças entre o externalismo ativo, proposto por C&C, e o externalismo de conteúdo clássico de Putnam (1975) e Burge (1979), Clark, Chalmers (1998, p. 9), Alonso (2012, pp. 91-95).

4 Portanto, esse tipo de processo acoplado conta igualmente bem como um processo cognitivo, esteja ou não totalmente na cabeça.

Dentro da perspectiva do externalismo ativo²⁰, não apenas o organismo tem um papel causal ativo sobre o ambiente, mas o inverso também é considerado verdadeiro. Os componentes do ambiente tem um papel causal ativo sobre o organismo, não de um modo distante no tempo e no espaço, mas no aqui e agora. Como explicam C&C “nesses casos, as partes relevantes do mundo estão no loop”, em vez de separados do organismo em uma longa cadeia causal, como se dá no externalismo clássico, o que permite afirmar que “os recursos externos aqui são tão causalmente relevantes quanto os recursos internos típicos do cérebro” (Clark e Chalmers 1998, p. 9).

Menary (2010b, pp. 3-4) destaca que existem dois tipos de influências que podem ser exercidas em uma relação causal. Ele as chama de influência assimétrica²¹ e influência simétrica. A cognição estendida implica em influência simétrica, em que as características internas e externas têm uma influência causal mutuamente restritiva que se desdobra ao longo do tempo, na qual o externo e o interno governam o comportamento futuro do sistema acoplado. O exemplo dado por Clark (1996, p. 164) ajuda a ilustrar melhor a natureza da relação entre o ambiente e o organismo:

Considere um sistema simples de dois neurônios. Suponha que nenhum neurônio, isoladamente, exiba qualquer tendência à oscilação rítmica. No entanto, às vezes acontece que dois desses neurônios, quando ligados por algum processo de sinalização contínua, modulam o comportamento um do outro, de modo a produzir dinâmica oscilatória. Chame o neurônio 1 de “cérebro” e o neurônio 2 de “ambiente”. Que valor concreto essa divisão teria para entender o comportamento oscilatório? Certamente existem dois componentes aqui, e é útil distingui-los e até estudar sua dinâmica individual. No entanto, com o objetivo de explicar a oscilação, não há nada de especial no neurônio “cerebral”. Poderíamos escolher tratar o outro componente (o neurônio “ambiente”) como o sistema de linha de base e descrever o neurônio “cérebro” como meramente uma fonte de perturbações no “ambiente”. O fato, neste caso reconhecidamente simplista, é que nenhum componente goza de um status especial, dado o projeto de explicar as oscilações rítmicas. A propriedade-alvo, nesse caso, é realmente melhor entendida e estudada como uma propriedade emergente do sistema maior criado pelo acoplamento dos dois neurônios.

²⁰Vale destacar que se trata de uma tese que advoga o externalismo de veículo, pois no que diz respeito ao conteúdo mental, Chalmers é internalista (Alonso 2012, p. 92).

²¹A influência causal assimétrica dos componentes ambientais sobre a cognição poderia ser aplicada à abordagem da cognição incorporada brevemente descrita anteriormente.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como a oscilação rítmica neuronal seria penosamente descrita se considerar apenas os neurônios individuais, do mesmo modo explicar os fenômenos oriundos da interação causal mútua entre organismo e ambiente seria difícil, além de incompleta. Descrever tais fenômenos a partir da perspectiva do externalismo ativo torna a descrição tanto possível como mais completa e satisfatória. Cenários em que os recursos externos e internos desempenham um papel ativo em dirigir o comportamento podem ser explicados pelo que Clark (2008, p. 24) chama de *causação recíproca contínua*, que ocorre quando um sistema A é afetado e afeta continuamente um outro sistema B. Clark segue por citar uma bailarina cuja orientação corporal tanto afeta quanto é afetada por seus estados neurais, sem falar em seus movimentos corporais que tanto afetam quanto são afetados pelos de seu parceiro, como um exemplo em que sistemas são interligados por *feedback* e *feedforward*.

Após examinarmos diversos fatores que foram acrescentados como partes constitutivas de fenômenos cognitivos ao longo dos anos, em especial a *cognição 4E*, podemos afirmar com segurança que a noção conhecida como “*marca do cognitivo*”, ao ser caracterizada como um processo que realiza a função de gerar comportamento inteligente, de modo flexível e com caráter adaptativo, capaz de se adequar às circunstâncias, não vai de encontro, tampouco deixa a desejar, às propostas desenvolvidas ao longo do período examinado, pois definido como está a *marca do cognitivo* é um processo sensível a contextos.

Dada a dificuldade de estabelecer um conjunto de características em comum a cada um dos processos geralmente associados à *marca do cognitivo*, tais como aprendizado, memória, formação de conceitos, raciocínio, talvez emoção, a nossa proposta tem a vantagem de refrear o preconceito intracraniano, pois evita trivializar que processos cognitivos seriam apenas aqueles realizados internamente à cabeça ao não determinar o domínio do cognitivo a uma região definida, assim como acomoda diferentes naturezas, cardinalidades e mecanismos de agentes. Afinal, gerar comportamento inteligente de modo engenhoso e adaptável demanda compreender como um processo cognitivo é realizado por um conjunto de elementos materiais que trabalham juntos como parte de um sistema integrado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adams, F.; Aizawa, K. 2010. “Defending the bounds of cognition”. In: Menary, R. (ed.). *The Extended Mind*. Cambridge: MIT Press, cap. 4, p. 67 – 80.
- Adams, F.; Garrison, R. 2013. “The Mark of the Cognitive”. *Minds and Machines*, Springer, v. 23, n. 3, p. 339 – 352.
- Allen, C. 2017. “On (not) defining cognition”. *Synthese*, Springer, v. 194, n. 11, p. 4233 – 4249.
- Alonso, B. G. 2012. “Mente estendida e conteúdos previamente endossados.” *Fundamento – Revista de Pesquisa em Filosofia*, Ed. UFOP, Ouro Preto, n. 4, p. 89 – 108.
- Bissoto, M. L. 2007. “Auto-organização, cognição corporificada e os princípios da racionalidade limitada.” *Ciências & Cognição*, Rio de Janeiro, v. 11, p. 80 – 90.
- Bonjour, L. & Baker, A. 2010. *Filosofia: textos fundamentais comentados*. Revisão técnica de Maria Carolina dos Santos Rocha e Roberto Hofmeister Pich. 2ª. ed. Porto Alegre: Artmed.
- Burge, T. 1979. “Individualism and the mental”. *Midwest Studies in Philosophy*, John Wiley and Sons, v. 4, n. 1, p. 73 – 122.
- Carvalho, E. de, & Rolla, G. 2020. “An Enactive-Ecological Approach to Information and Uncertainty”. *Frontiers in Psychology*, 11, 1–11.
- Carvalho, L. 2018. “A realização da mente: Crítica da teoria enativa ao conceito de propriedade emergente”. In: Toledo, G. L.; Gouvea, R.; Sousa, M. A. (org.). *Debates contemporâneos em filosofia da mente*. São Paulo: FiloCzar, p. 113 – 130.
- Clark, A. e Karmiloff-Smith, A. 1993. “The Cognizer’s Innards: A Psychological and Philosophical Perspective on the Development of Thought”. *Mind & Language*, John Wiley and Sons, v. 8, n. 4, p. 487 – 519.
- Clark, A. 1996. *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. 1ª. ed. [S.l.]: MIT Press.
- Clark, A. 2008. *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. [S.l.]: Oxford University Press.
- Clark, A. 2010. “Coupling, Constitution and the Cognitive Kind: A Reply to Adams and Aizawa”. In: Menary, R. (ed.). *The Extended Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Clark, A. e Chalmers, D. 1998. “The extended mind”. *Analysis*, Oxford University Press, v. 58, n. 1, p. 7 – 19.
- Cleeremans, A. 1998. “The other hard problem: How to bridge the gap between symbolic and subsymbolic cognition”. *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge University Press, v. 23, n. 1, p. 1 – 22.

- Depraz, N.; Varela, F. J.; Vermersch, P. (ed.) 2003. *On Becoming Aware: A pragmatics of experiencing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Gomes, F. C. A.; Tortelli, V. P.; Diniz, L. 2013. “Glia: dos velhos conceitos às novas funções de hoje e as que ainda virão”. *Estudos Avançados*, Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 27, n. 77, p. 61 – 84.
- Haselager, W. e Gonzalez, M. 2003. “A identidade pessoal e a teoria da cognição situada e incorporada”. In: Broens, M. C.; Milidoni, C. B. (org.). *Sujeito e identidade pessoal: Estudos de filosofia da mente*. São Paulo: Cultura Acadêmica, p. 95 – 112.
- Hatfield, G. 2014. “Cognition”. In: Shapiro, L. (ed.). *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*. 1. ed. New York: Routledge, cap. 34, p. 361 – 373.
- Hollan, J.; Hutchins, E.; Kirsh, D. 2000. “Distributed cognition: Toward a new foundation for human-computer interaction research”. *ACM Transactions on Computer-Human Interaction, Association for Computing Machinery*, v. 7, n. 2, p. 174 – 196.
- Hurley, S. 2010. “Varieties of externalism”. In: Menary, R. (ed.). *The Extended Mind*.
- Hutto, D. D. e Myin, E. 2013. *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Hutto, D. D. e Myin, E. 2017. *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*. The MIT Press.
- Kirchhoff, M. D.; Kiverstein, J. 2018. *Extended consciousness and predictive processing: a third wave view*. 1ª. ed. New York: Routledge.
- Kirsh, D.; Maglio, P. 1994. “On Distinguishing Epistemic from Pragmatic Action”. *Cognitive Science*, Blackwell Publishing, v. 18, n. 4, p. 513 – 549.
- Leclerc, A. 2018. *Uma introdução à Filosofia da Mente*. 1ª. ed. Curitiba: Appris.
- Leman, M. 1989. “Symbolic and subsymbolic information processing in models of musical communication and cognition”. *Interface*, Routledge, v. 18, n. 1-2, p. 141 – 160.
- LePore, E. e Loewer, B. 1987, “Mind Matters”, *Journal of Philosophy*, 84: 630–42.
- Levine, J., 2001. *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*. New York: Oxford University Press.
- Melnyk, A. 2006. “Realization and the Formulation of Physicalism”. *Philosophical Studies* 131(1):127-155.
- Menary, R. 2010a “Cognitive integration and the extended mind.” In: Menary, R. (ed.). *The Extended Mind*. 1ª. ed. [S.l.: s.n.], cap. 10, p. 227 – 243.
- Menary, R. 2020b. “Dimensions of mind. Phenomenology and the Cognitive Sciences”, *Springer Nature*, v. 9, n. 4, p. 561 – 578.
- Michaelian, K. 2015. *Mental time travel: episodic memory and our knowledge of the personal past*. Cambridge: MIT Press.

- Moroni, J. 2014. “Cognição incorporada e sua compatibilidade com o realismo ecológico gibsoniano”. In: *X Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar*. [S.l.: s.n.], p. 227 – 254.
- Piaget, J. 1952. *The origins of intelligence in children*. New York: International Universities Press.
- Putnam, H. 1975. “The meaning of ‘meaning’”. In: Gunderson, K. (ed.). *Language, Mind, and Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rowlands, M. 1999. *The Body in Mind: Understanding Cognitive Processes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rowlands, M. 2010. *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. [S.l.]: Bradford Books.
- Rupert, R. D. 2004. “Challenges to the Hypothesis of Extended Cognition”. *Journal of Philosophy, Inc.*, v. 101, n. 8, p. 389 – 428.
- Santana, I. 2006. *Dança na cultura digital*. Salvador: EDUFBA.
- Schwartz, J. H.; Barres, B. A.; Goldman, J. E. 2014. “As células do sistema nervoso”. In: Kandel, E. R. et al. (ed.). *Princípio de neurociências*. Tradução de Ana Lúcia Severo Rodrigues et al. 5ª ed. Porto Alegre: AMGH, cap. 4, p. 63 – 88.
- Shapiro, L. (ed.). 2014. *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*. New York: Routledge.
- Shoemaker, S. 1980. “Causality and Properties”, in P. van Inwagen (ed.), *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*, Dordrecht: D. Reidel Publishing, pp. 109–35. Reprinted in Shoemaker 2003, pp. 206–33.
- Smart, P.; Clowes, R.; Heersmink, R. 2017. *Minds Online: The Interface between Web Science, Cognitive Science and the Philosophy of Mind. Foundations and Trends in Web Science*, Now Publishers Inc., v. 6, n. 1-2, p. 1 – 232.
- Sterelny, K. 2010. “Minds: Extended or scaffolded?” *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9(4), 465–481.
- Sutton, J. 2010. “Exograms and Interdisciplinarity: History, the Extended Mind, and the Civilizing Process”. In: Menary, R. (ed.). *The Extended Mind*. [S.l.]: MIT Press, cap. 9, p. 189 – 226.
- Thompson, E. 2013. *A Mente na Vida: Biologia, Fenomenologia e Ciências da Mente*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Varela F.J., Thompson E., Rosch E. 1991 *The embodied mind*. MIT Press, Cambridge
- Werner, K. 2020. “Enactment and construction of the cognitive niche: toward an ontology of the mind-world connection”. *Synthese*, 197(3), 1313–1341.

Wilson, R. A. 2004. *Boundaries of the Mind: The Individual in the Fragile Sciences*. New York: Cambridge University Press.

Wheeler, M. 2005. *Reconstructing the Cognitive World*. Cambridge: MIT Press.

A filosofia do corpo de Maine de Biran: do fato primitivo ao esforço

Maine de Biran's philosophy of the body: from primitive fact to effort

 10.21680/1983-2109.2022v29n58ID24105

André Renato de Oliveira

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

 0000-0003-3840-0635

andrerpro@hotmail.com

Resumo: Este artigo aborda a questão do corpo na filosofia de Maine de Biran. Trata-se em demonstrar como esse filósofo traz à tona um novo estatuto do corpo que se originaria a partir da identificação do fato primitivo ao esforço, isto é, Maine de Biran demonstra que o eu não pode existir por si mesmo sem ter o sentimento imediato interno da coexistência do corpo. Disso advém sua formulação do corpo subjetivo. Essa nova abordagem trará consigo a construção de uma ontologia subjetiva, com a qual Henry, M. (1965) sustenta ser capaz de fundamentar uma fenomenologia do corpo. Demonstrar a originalidade dessa concepção do corpo biraniana e avaliar a validade de sua aceção fenomenológica é com o que nos ocuparemos neste trabalho.

Palavras-chave: Maine de Biran, fato primitivo, fenomenologia, esforço

Abstract: This paper addresses the issue of the body in Maine's philosophy of Biran. It is about demonstrating how this philosopher brings to light a new status of the body that would originate from the identification of the primitive fact to the effort, that is, Maine de Biran demonstrates that the self cannot exist by itself without having the immediate feeling internal coexistence of the body, from this comes its formulation of the subjective body. This new approach will bring with it the construction of a subjective ontology, which Henry, M. (1965) maintains is capable of supporting a phenomenology of the body. In demonstrating the originality of this conception of the Biranian body, and in evaluating the validity of its phenomenological meaning, we will be concerned with this work.

Keywords: Maine de Biran, primitive fact, effort, phenomenology.

1 INTRODUÇÃO

Se asseverarmos que a psicologia biraniana emprega como seu fundamento uma verdade subjetiva, primária e indubitável, denominada por Maine de Biran de *fato primitivo do sentido íntimo*, a explicação desse *fato* enquanto *esforço* também implicará numa nova definição do estatuto do corpo. Fato é que o corpo, na filosofia de Maine de Biran, não é mais tomado como secundário e

desnecessário, como fora feito pela tradição filosófica até então. Na filosofia biraniana, enquanto resistência ao *esforço*, o corpo representa um dos dois elementos fundamentais da relação primitiva; embora distinto, o corpo é inseparável do *eu-força* (*force-moi*) que o apreende no *esforço*. O corpo possui tamanha importância na filosofia biraniana, que sem o elemento corporal não há nem relação primitiva, nem verdade primeva. A essa interpretação crítica do estatuto de corpo na história da filosofia, atestada por Maine de Biran, irrompem-nos indubitavelmente a questão da *res cogitans* cartesiana. Para Biran, a dúvida de Descartes é contrária ao *fato primitivo*. Isso quer dizer que não há consciência do eu sem o sentimento interior e contínuo de uma coexistência viva e atual com o corpo. Somente assim, o *corpo próprio* (*corps propre*)¹ vê-se enquanto objeto imediato da alma, livre de suspeitas. Mas nos atentemos aqui para uma importante questão: o *corpo próprio*, em Biran, seria aquele corpo orgânico objeto dos biólogos ou dos médicos? Não, pois falamos aqui de um testemunho imediato da potência (ou força) do *esforço*. A concepção de corpo presente na filosofia de Maine de Biran pertence a uma esfera subjetiva imanente, que não pode ser representada por uma representação externa “*partes extra partes*”. Isso quer dizer que, na concepção biraniana, não há qualquer necessidade de conhecer objetivamente os mecanismos biológicos da atividade muscular para querer e poder andar, por exemplo. A questão que se coloca, então, a partir desse novo estatuto, é compreender como o corpo pode ser ao mesmo tempo um elemento subjetivo puro e irrepresentável e o limite orgânico de um *esforço* que institui um movimento, relacionando suas particularidades tendo em vista a unidade.

Ademais, em Biran, é o corpo que permitirá a abertura às existências externas, é ele quem torna possível a presença de uma realidade diferente de si; pela prova corpórea da resistência, ele assegura a verdade positiva das realidades transcendentais. Uma amostra disso é o argumento de Biran no qual somente pelo toque ativo que a *causa-eu* é posta em relação com uma *causa não eu* que lhe resiste. Assim, identificamos que a concepção de corpo em Biran não é, necessariamente, uma concepção de *corpo objetivo*, entendido como corpo exterior, cujos elementos se situam “*partes extra partes*”, à forma do modelo anatômico presente no *Tratado dos homens*, de Descartes. Pelo contrário, Biran nega aderi-lo, pois reconhece que essa apreensão não explica como esse corpo

¹ Conceito biraniano (que se refere ao próprio corpo), contudo, o contexto de Biran (Caminhada com Royer Collard, p. 12) é o seguinte: “Neste fato verdadeiramente primitivo o *corpo próprio* é o *objeto* que já está num espaço cujo o *eu* se distingue sem poder se separar, é assim que toda sensação que esta unida a consciência do eu individual é, portanto, localizada em uma parte do corpo...”.

(objetivo) pode ser apreendido como sendo “meu”.² Destarte, o que temos em Biran é uma concepção de *corpo próprio* que concerne ao meu corpo, pois este me é dado pelo conhecimento imanente de meus movimentos quando eu os executo, revelando a não necessidade de um apriorismo que me represente antecipadamente o movimento que irei executar. Destaca-se, nessa concepção biraniana, a participação de uma “força da vontade” e do “corpo”, corroborada por Maine de Biran em seu *Ensaio...*

Apenas para aqueles que consideram cada um dos elementos dessa relação abstractamente será problemática a relação e insuperável a separação entre elementos tão distintos como uma “força da vontade” e um “corpo”; apenas para aqueles que julgam conhecido só o que se “explica” negarão tal relação, esquecendo que a apercebemos e, assim, a conhecemos “desde sempre” na manifestação interior da causalidade originária, ou sentimento individual, subjetivo e idêntico do infalível exercício apercebido – dual – de si. (Apud UMBELINO, L. A. 2008, p. 35)

Com razão, Azouvi, F. (2005, p. 6) destaca que “É por ter descoberto o estatuto subjetivo do *corpo próprio*, a partir da experiência do movimento, que Maine de Biran tem na história da filosofia o lugar que é o seu”. E Henry, M. (1965, p. 5) que, de maneira próxima, confessa:

O primeiro filósofo e, o único que, na longa história da reflexão humana, compreendeu a necessidade de determinar originariamente o nosso corpo como um corpo subjetivo é Maine de Biran, esse príncipe do pensamento, que merece ser visto por nós, ao mesmo nível que Descartes e Husserl, como um dos verdadeiros fundadores de uma ciência fenomenológica da realidade humana”(HENRY, M. 1965, p.5)³.

Reafirmamos que o enfoque desta investigação é abordar a questão do corpo em Maine de Biran, embora reconheçamos não ser possível seu esgotamento neste trabalho. Para realizar a exposição que aqui nos propomos, traremos à tona as análises realizadas por alguns dos comentadores da filosofia biraniana, com destaque para a interpretação de Henry, M. (1965). Esse comentador sustenta haver uma influência biraniana sobre sua própria filosofia do corpo, isto é, a sua consideração do corpo como um eu, constituindo uma esfera de subjetividade transcendental. Contudo, demonstraremos que para sustentar uma interpretação desse tipo, Henry, M. terá de enfrentar não só o texto de Maine de Biran, mas responder às posições divergentes de outros comentadores, tais como as de Azouvi, F., Devarieux, A. e Umbelino, L. A., dentre outras. Por fim, alumbramos aqui que o propósito desta exposição não é o de delegar veracidade ao argumento

² Conhecemos o argumento de Descartes que justifica tal reconhecimento: “ele é meu em virtude de um certo direito particular”, porém, Maine de Biran nota sua insuficiência, pois nada me permite compreender a possibilidade desse direito particular posto por Descartes, sequer esse direito é explicado suficientemente por Descartes.

³ Tradução nossa. (1ª edição)

de um ou de outro comentador, mas, sim, demonstrar a originalidade da proposta biraniana, bem como o alcance e as possibilidades interpretativas que essa “ontologia subjetiva biraniana” pode nos proporcionar.

2 A INTERPRETAÇÃO DE MICHEL HENRY À TEORIA DO CORPO SUBJETIVO

Henry, M. (1965, p. 15) inicia seu texto “Filosofia e fenomenologia do corpo” afirmando que “não é por acaso que Maine de Biran realizou esta descoberta do *corpo subjetivo*. Esta se inscreve nele num contexto que a torna necessária, e que não é senão uma ontologia fenomenológica”. Como é posto por Henry (1965), nessa passagem, um dos pontos fundantes de sua interpretação fenomenológica está na ideia biraniana de *corpo subjetivo*. Antes de discorrermos com maior acuidade sobre esse conceito, vale destacar que a ideia de aproximar a filosofia biraniana da fenomenologia não é algo inédito, proposto apenas por Henry, M. (1965). Temos, por exemplo, Vancourt, R. (1949), em “Maine de Biran e a fenomenologia contemporânea”, e Bertrand, A. (1881), em “A apercepção do corpo humano pela consciência”, para citar apenas dois autores. Salvaguardo este pequeno adendo, contamos com uma explicação que apresenta, ao menos em hipótese, o porquê do debate entre a filosofia de Maine de Biran e a fenomenologia e como a concepção biraniana de *corpo subjetivo* tornou-se seu ponto de partida. Parafraseando Dherbey, G. R. (1974, p. 90), o motivo é que “a mudança de sentido que Descartes fez sofrer a noção de alma, tornou o estatuto do corpo humano extremamente incerto e difícil de pensar”. Consentimos nessa afirmação do comentador, pois Biran se volta contra Descartes a respeito da questão da unidade da alma com o corpo. Em seu: “Jornal íntimo”, Maine de Biran escreve a esse respeito, por meio de um comentário sobre Montaigne: “O sujeito, não é a alma ou o corpo separadamente, mas sim o homem”. Ao dizer isso, Biran coloca-se contrário à dúvida hiperbólica posta nas primeiras “Meditações”, de Descartes. Certo é que Biran executa uma reformulação do cogito em *voló*. Por consequência, a reformulação do cogito realizada por Biran gerará um efeito em sua concepção do corpo; a conotação do corpo já não é mais aquela que postula meu corpo como um corpo entre outros, seu estatuto agora é ontológico, não é mais aquele da *res extensa*, como implica o dualismo cartesiano das substâncias.⁴ Esse estatuto tem para Biran duas esferas: a da transcendência e da imanência. A verificação dessa concepção está no texto “Notas sobre a Ideologia”, no qual Biran liga

⁴ Maine de Biran explica que o corpo, enquanto *corpo subjetivo*, não é mais que um simples fragmento de matéria, análogo em sua essência a qualquer outro.

expressamente o espaço ao domínio do transcendente e o tempo à esfera da imanência, na qual apenas o *corpo subjetivo* é dado, caracterizando duas esferas em atuação em Biran. Ao voltarmos-nos à questão do corpo e como ela é interpretada por Henry, M. (1965, p. 74), notamos que, para esse comentador, “o corpo é para Biran o ser originário do movimento”. Esta premissa henryana significa que, num primeiro momento, o movimento não é para o corpo um mero acidente, uma qualidade que lhe chega ao ser ou não movido, mas seu alcance é ontológico. Obviamente, falamos aqui do movimento do *esforço*, mas será esse um movimento originário? – pergunta Henry, M. Miremos, por um instante, nesse ponto da argumentação do comentador. Embora haja a possibilidade em pensar um “monismo ontológico”, segundo o qual “nada nos pode ser dado senão pela mediação do horizonte transcendental e do ser em geral”. Henry sustenta que Biran afastou-se dessa tradição, pois “não há ser em geral, e sua filosofia é um verdadeiro dualismo ontológico”,⁵ e segue dizendo: “O corpo nos é dado numa experiência interna transcendental”; e esse corpo, que é subjetivo, é o próprio ego.⁶ Observemos nesta passagem, em detalhe, como o argumento de Henry, M. é articulado:

[...] o corpo nos é dado numa experiência interna transcendental, que o conhecimento que temos dele é assim, de fato, um conhecimento originário, e, por conseguinte, que o ser do corpo pertence a região ontológica na qual são possíveis e se operam semelhantes experiências internas transcendentais, ou seja, a esfera da subjetividade [...] O pertencimento do corpo originário a esfera da imanência absoluta da subjetividade transcendental significa que os fenômenos relativos ao corpo, ou antes, que os fenômenos do corpo derivam de uma ordem de fatos... (HENRY, M., 1965 p. 79).

Parafraseando Umbelino, L. A.

Para Henry, a letra do biranismo não só pode como deve ser corrigida [...] a relação de apropriação a um corpo que possui serve para definir a relação que poderá denominar de ‘corpo orgânico’, mas já não convém ao ‘ser originário do corpo subjetivo’, que constitui a própria ‘esfera de imanência absoluta da subjetividade transcendental (UMBELINO, L. A. (2010, p. 263)

Ocorre que Henry, M. (1965) vai ainda mais além e nos oferece sua análise indicando que além da distinção do corpo exterior, teremos mais dois corpos, estes ligados ao *esforço*. Temos, aqui, um ponto fundamental da interpretação de Henry, M. (1965): para esse comentador, temos em Biran não duas, mas três concepções de corpo. A razão pela qual Henry, M. (1965) distingue três e não dois corpos é que não podemos nos satisfazer apenas em opor o ser originário do *corpo subjetivo* ao *corpo objetivo* (objeto de uma percepção exterior). É necessário

⁵ Cf. HENRY, M. (1965, p. 20).

⁶ Cf. DHERBEY, R. (1974, p. 50).

afirmar entre os dois, e como formando a ligação, a existência do corpo orgânico, que é “o termo imediato e imóvel do movimento absoluto do corpo subjetivo, ou antes, o conjunto dos termos sobre os quais o movimento tem influência” (HENRY, M., 1965 p. 179). O *corpo originário* é entendido, nesse contexto, como aquele que vê e toca e pertence à esfera da subjetividade absoluta. Mas o que vem a ser de veras esse *terceiro corpo*? Deixemos o próprio Henry, M. (1965, pp. 162-163) expô-lo; há duas regiões que se projetam, aquela do ser imanente e a do ser transcendente. O que chamamos sentidos são exteriores, como órgãos, mas passíveis de outro conhecimento, interior, não representativo. Henry, M. (1965, p. 162) sustenta que essa oposição, longe de acentuar a separação do eu e das coisas, da subjetividade e do universo, “torna possível a presença do ser a uma presença originária a si, o que faz nascer para nós, a verdadeira proximidade das coisas no seio de uma proximidade absoluta”. Em vista disso, Devarieux, A. (2004, p. 168) enuncia que Henry, M. (1965) coloca grande ênfase sobre a unidade da experiência, que é a “unidade da vida e do ser transcendente”. Porém, o dualismo ontológico, que não é dualidade ôntica, distingue duas regiões do ser, duas modalidades na aparição, e não dois seres enquanto fenômenos.⁷ Parafraseando Devarieux, A. (2004, p. 168), Henry, M. depara-se com uma questão “que deseja resolver, e a resolve distinguindo um terceiro corpo”. A questão é a seguinte: se nós compreendemos a dualidade da manifestação, “[...] não vemos por que o que se revela originariamente a nós e o ser transcendente que se manifesta nos aparecem como uma só coisa, a saber, como o ser mesmo de nosso corpo”. Para tal, ele terá de mostrar que o *corpo orgânico* é entendido como *esforço*: “É o mesmo problema de compreender por que o corpo transcendente e o corpo subjetivo são um só e mesmo corpo, e compreender por que esse corpo transcendente pode ser designado por mim como meu corpo” (HENRY, M., 1965 p. 164). A esse respeito, a insatisfação de Henry, M. (1965) é clara: “Ele não se satisfaz com uma resposta que afirma não haver mais do que um único e mesmo corpo, por vezes experienciado interiormente, noutras externamente, pois isso supõe uma mesma realidade e dois viés diferentes para atingi-lo”.⁸ Isso quer dizer que, se dois fenômenos se opõem, estamos diante de dois seres e não apenas de um único, algo que parece divergir da letra biraniana. Contudo, atermo-nos à exposição do argumento de Henry, M. A tese do *terceiro corpo* henryana consiste, então, na ideia de que “o conjunto de nossos órgãos é uma unidade não transcendente, mas transcendental; [...] é a unidade do poder que move as diferentes partes do corpo orgânico que confere a esta sua unidade e lhes permite aparecer na coerência de uma estrutura

⁷ Cf. DEVARIEUX, A. (2008, p. 168).

⁸ Cf. DEVARIEUX, A. (2008, p. 169).

que as contém todas e podemos considerar o verdadeiro esquema de nosso corpo”.⁹

Esquema que notadamente implica a relação dos órgãos entre si e, destes, ao ser originário do movimento subjetivo.¹⁰ Em suma, temos, por parte de Henry, M. (1965), uma “subordinação” do *corpo orgânico* ao ser originário do *corpo subjetivo*.

Tendo em conta tal dualidade de manifestação do corpo, não se vê por que razão “o que se revela a nós e o ser transcendente que, por outro lado, se manifesta nos apareçam como uma e a mesma coisa, a saber, como o próprio ser do nosso corpo”. Afirmar que existe um mesmo corpo conhecido do interior e do exterior não constitui para Henry, uma resposta aceitável. Compreenderemos o porquê: de um ponto de vista fenomenológico, o aparecer fenomênico não é simples aparência. O ser é a sua própria revelação, sendo forçoso conceber, então, no seu aparecer – e porque a consciência é sempre consciência de alguma coisa – três corpos: o ser originário do corpo subjetivo ou corpo absoluto revelado na experiência interna transcendental do movimento – dado como imanência absoluta e transparência absoluta; o corpo orgânico que é o termo imediato e movente do movimento absoluto do corpo subjetivo; o corpo objetivo da percepção exterior e passível de ser analisado cientificamente. O corpo absoluto do movimento, embora em si irreduzível ao ser transcendente, não exclui uma experiência transcendente, pois o sentimento do esforço implica necessariamente a revelação de um termo transcendente: o corpo orgânico. Aquele pertence por inteiro à “esfera da transparência absoluta da subjetividade”, enquanto este último é o termo resistente ou ponto de aplicação do esforço “sobre o qual o movimento se transcende imediatamente” para o possuir. Assim sendo, conclui Henry, é impossível considerar o corpo originário da subjetividade e a resistência muscular inerente ao esforço, como um só e mesmo corpo, experimentando ora do interior, ora do exterior. O corpo que se manifesta como “eu” e o corpo que se manifesta como resistência orgânica obrigam a ponderar a presença do ser de duas realidades distintas, correspondendo, de um lado, à revelação do ser do nosso corpo na presença originária do movimento subjetivo e, de outro, à manifestação transcendente do corpo resistente que é o índice da própria presença do mundo. (UMBELINO, L. A., 2010, pp. 265-266).

Essa passagem, extensa em tamanho, também o é em esclarecimentos, pois o comentador demonstra com clareza a dificuldade de reconhecimento do corpo transcendente (que sendo outro) pertenceria a mim. Embora, Henry, M. (1965, p. 168) nos dê uma resposta a essa questão afirmando que “o termo resistente pertence ao ser transcendente, mas a sua homogeneidade ontológica admite uma diferenciação, na verdade, essencial, uma vez que ela deve nos permitir distinguir, no interior desta região do corpo transcendente em geral, um corpo que é o nosso entre corpos exteriores”, admitimos que há, aqui, a concepção de um corpo resistente necessário ao esforço e vimos que Henry, M. (1965) faz referência a um

⁹ HENRY, M. (1965, p. 171).

¹⁰ Cf. DEVARIEUX, A. (2008, p. 169).

corpo orgânico (enquanto “conjunto dos nossos órgãos”) e “do modo como cedem ao esforço que se trata; não de órgãos justapostos e físico-anatomicamente diferenciados, mas do conjunto das partes do corpo que constituem um espaço sobre qual temos autoridade”.¹¹ Mas essas justificativas postas por Henry, M. (1965) sobre a necessidade de considerar um terceiro corpo são suficientes? Recapitulamos que, para Henry, M.

a unidade do corpo transcendente não é uma unidade transcendente. É a unidade do poder que move as diferentes partes do espaço orgânico, que confere a estas últimas a sua unidade e lhes permite aparecer na coerência de uma estrutura que as contém todas e que podemos considerar como o verdadeiro esquema do nosso corpo (HENRY, M. 1965, pp.169-170-171).

Como acertadamente nos adverte Umbelino, L. A. (2010, p. 267-268), “o problema da unidade do corpo transcendente é resolvido pela participação na unidade originária do corpo subjetivo”, contudo, fica claro que, para Henry, M. (1965 p. 175), sem o corpo orgânico, o esforço não seria possível. Conforme Umbelino, L. A. (2010) destaca nesta passagem:

[...] o corpo orgânico é meu apenas na medida em que depende da unidade originária do corpo subjetivo, sem a qual aquele permaneceria “abstracto”, pois não pode de modo algum usurpar a suficiência e maior *dignidade ontológica* do ser *originário do movimento subjetivo*. O ser do corpo orgânico resistente depende, sem dúvida, “de um ato de transcendência do movimento subjetivo”, e é neste sentido que *escapa ao golpe da redução fenomênica*; no entanto, “o ser do corpo originário não subsistiria [...] e, muito pelo contrário, existe unicamente na relação transcendental que o une ao ser transcendente do corpo orgânico”. (UMBELINO, L. A., 2010, pp. 268-267).

Nesse sentido, somos inclinados a pensar se o sentido da relação inerente ao esforço distorceria a autossuficiência ontológica da subjetividade.¹² Mas, em Henry, M. (1965, pp. 175-176), a esfera da subjetividade transcendental é o fundamento desse ser¹³ que, enquanto termo em direção ao qual ela se transcende, aparece-nos como seu limite, limite que ainda lhe pertence. Ora, Henry, M. (1965) atribui como sustentáculo do corpo resistente uma certeza prévia (ontológica), antecedendo a própria dualidade primitiva inerente ao esforço, “e necessariamente, não relativa à esfera de imanência do corpo absoluto que albergaria a verdade do próprio corpo”.¹⁴ Embora entendamos que a posição interpretativa de Henry, M. (1965) tenha seu fundamento, a consequência dessa interpretação henryana causará grande desconforto aos comentadores do biranismo, pois haveria realmente algo mais primitivo do que a dualidade

¹¹ Cf. UMBELINO, L. A. (2010, p. 267).

¹² Cf. UMBELINO, L. A. (2010, pp. 268-267).

¹³ Referência ao ser transcendente do corpo orgânico.

¹⁴ Cf. UMBELINO, L. A. (2010, p. 269).

primitiva em Biran, como sustenta Henry, M. (1965)? E, o principal, o texto biraniano asseguraria tal interpretação?

3 O MOVIMENTO ENQUANTO EFEITO E NÃO COMO CAUSA PRIMITIVA: CRÍTICAS À INTERPRETAÇÃO DE MICHEL HENRY

Averiguamos que Henry, M. (1965) sustenta haver uma relevância da teoria ontológica do corpo na filosofia biraniana. Recapitulando, o comentador toma como premissa a conjectura de que a filosofia biraniana tem por tarefa primordial realizar uma crítica radical aos dois argumentos “maiores” da teoria cartesiana do corpo. Por decorrência disso, Maine de Biran se oporia à concepção cartesiana de corpo, uma teoria da imanência (do corpo), na qual o corpo é dado imediatamente numa experiência interna transcendental. Essa teoria da imanência estaria fundada, para Henry, M. (1965), na teoria do movimento biraniana. Seguindo o percurso que definimos, passaremos agora a verificar, sob a perspectiva de outros intérpretes, suas respectivas críticas aos pontos fundantes da interpretação henryana.

Para fazê-lo, iniciaremos com a questão do movimento em Henry.

O movimento, escreve Henry, é conhecido por si mesmo, ele está em nossa posse porque o corpo é transcendente [...] ele não é um intermediário entre o ego e o mundo; não é um instrumento. O corpo nada mais é do que a realidade deste movimento que se opera sem mediação do pensamento, sem saber representativo das partes do corpo, sem ser um instrumento do pensamento. (HENRY, M., 1965)¹⁵

Assim, é dada a justificativa de Henry, M. (1965) de como Maine de Biran descobriria que o corpo é ontologicamente subjetividade, e donde advém a afirmação de que seu ser é dado por uma proximidade fundamental à imanência própria da subjetividade.¹⁶ A questão é que, de acordo com Montebello, P. (2004), Henry, M. (1965) comete um erro. Esse erro dá-se ao defender que o movimento corporal não deve ser confundido com a sensação muscular, isto é,

o ser do movimento subjetivo é uma revelação imediata de si para si”, que não tem qualquer necessidade de seu efeito orgânico para ser apreendida; ora, ao sustentar tal posição, Henry cometeria o “mesmo erro que Hume em pensar o sentimento da ação a partir de seu efeito muscular exterior, partindo do conhecimento que deveríamos ter do mecanismo orgânico pelo qual a ação deve ocorrer (MONTEBELLO, P. 2004).

¹⁵ Não havendo nem separação entre a esfera subjetiva e a execução dos movimentos do corpo, nem representação dos movimentos do corpo para sua execução, nem intermediário entre a subjetividade e a ação do mundo, Biran pode sustentar que o corpo é ontologicamente subjetivo (Cf. Henry, M., 1965).

¹⁶ Cf. MONTEBELLO, P. (1994, p. 151).

O problema é que, para Biran, a intencionalidade não se resume apenas à revelação de si para si. Fiéis a essa diretriz, verificamos que Henry, M. (1965), ao atribuir ao movimento um termo transcendente que lhe é dado pela experiência interna transcendental e que a experiência interna transcendental é também experiência transcendente,¹⁷ faz da concepção ontológica do movimento a verdade última da intencionalidade; por consequência, o corpo não é apenas identificado ontologicamente ao eu, também o eu é essencialmente movimento. Dito isso, temos duas questões problemáticas trazidas por Montebello, P. (1994) quanto à interpretação de Henry, M. (1965). A primeira delas é a de que a teoria da intencionalidade de Henry, M. suprime a questão do lugar, conseqüentemente, anula-se a dualidade sob a qual Biran funda sua ontologia. O problema dessa interpretação é que ela faz com que se perca um dos pontos mais fundamentais de sustentação da filosofia biraniana. Falamos, aqui, da tensão, elemento principal da dualidade que faz do corpo a verdadeira experiência transcendental interna, identificando os dois elementos da dualidade ao invés de colocá-los em relação.¹⁸ A essa crítica de Montebello, P. (1994) acostamos a de Baertschi, B. que defende que

[...] afirmar que o eu e o corpo são distintos, é afirmar que há entre eles a distinção de causa e de efeito. Ora, o movimento já é um efeito, ele não pode então ser a causa primitiva. Jamais Biran afirmou algo contrário, e nem disse que o corpo, o movimento, são causa da resistência. O corpo não poderia ser uma realidade homogenia àquela do eu (BAERTSCHI, B. 1982, pp. 85-86)

Lembremos aqui que, para Henry, M. (1965, pp. 11-102-179-182), nosso corpo não é, primariamente, nem um corpo biológico, nem um corpo vivo, ou mesmo um corpo humano. Ele pertence a uma região ontológica radicalmente diferente daquela da subjetividade absoluta. Se o ser do corpo é idêntico ao ser do eu, então o corpo não poderia ser percebido de início como uma resistência; a resistência só pode ser transcendente: “o real transcendente tem recebido o nome de ‘contínuo resistente’”. Recordemos que nisso se alicerça a defesa de Henry, M. (1965) sobre a necessidade em diferenciar três modos de conhecimento do corpo, que seriam: o ser originário do corpo subjetivo, ou seja, o corpo absoluto, revelado na

¹⁷ Não nos estenderemos na argumentação de Henry, M. (1965, pp. 99-100-101), visto que já foi realizada antes, contudo, de maneira sucinta, a ideia é a seguinte: “o ser do corpo é o lugar do verdadeiro conhecimento ontológico, porque, em sua revelação a si, é também o ser do mundo que lhe será manifestado. Se nós mostramos que o movimento não é apenas uma intencionalidade dentre outras, mas sim que é a intencionalidade mais profunda do ego e, por conseguinte uma intencionalidade que se encontra em todas as determinações da subjetividade transcendental, é necessário dizer que o ser transcendente na presença do qual vivemos traz consigo o princípio de uma unidade de todas as formas que ele pode tomar por nós. Esta unidade que resulta da presença na via da subjetividade de um mundo fundamental de nosso poder de constituição, ou, se preferir da determinação de nossa intencionalidade mais profunda como movimento, não é apenas o aspecto comum do mundo, tornando-se o fundamento”. (MONTEBELLO, P., 1994, p. 152).

¹⁸ Cf. MONTEBELLO, P. (1994, p. 154).

experiência interna transcendental do movimento; o corpo orgânico, que é o termo imediato e movimento do movimento absoluto do corpo subjetivo; o corpo objetivo, que é o objeto de uma percepção exterior e que pode ser a matéria de uma pesquisa científica. A crítica desse comentador a Henry, M. também gira em torno da existência desse corpo originário, antecessor ao corpo orgânico.¹⁹ Baertschi, B. (1982, p. 81) investiga qual seria a fonte dessa tese henryana e a encontra na crítica biraniana sobre o princípio de causalidade de Hume: “A afirmação da imanência absoluta do corpo originário constitui o princípio do questionamento de Hume sobre o princípio de causalidade”.²⁰ Contudo, Baertschi, B. (1982) destaca que Maine de Biran já teria censurado o filósofo escocês por confundir os dois tipos de conhecimento: o conhecimento interior e o conhecimento exterior: Hume decompõe o fato primitivo em dois termos sucessivos, a vontade e o movimento, e os investiga num lugar onde não poderia encontrá-los: no exterior. Embora Biran (*Ensaio...*, t. VIII, nota 194)²¹ seja claro ao afirmar que “não há intermediário entre o querer (*vouloir*) e o movimento”, ocorre que Henry, M. (1965, p. 82) conclui que há, nessa imediação, entre querer e o movimento, uma identidade ontológica, e sustenta sua posição dizendo que: “O movimento não é um intermediário entre o ego e o mundo, ele não é um instrumento”. Dado todo esse contexto crítico, é possível atestarmos a veracidade da argumentação de Henry, M. no texto de Maine de Biran? Demonstraremos que a realização de tal tarefa encontrará não só inúmeros empecilhos vindos de outras interpretações, como também advindos do texto de Maine de Biran. Um exemplo dessa dificuldade pode ser visto em uma passagem do texto “Notas sobre algumas passagens do abade de Lignac”, no qual Maine de Biran diz que “os movimentos voluntários do nosso corpo são meios que empregamos para atingir um fim exterior qualquer” e, em especial, numa carta a Durivau, de vinte de julho de 1812: “[...] A atividade motriz, a causa, o eu são idênticos; apenas o ponto de vista objetivo pode ser dissociado [...] Tome cuidado, meu caro colega para não confundir o esforço, ou a determinação voluntária com o movimento, movimento este efetuado pelos órgãos e já fora de nós”. Com a exposição dessas passagens, embora pudéssemos destacar outras mais, sentimo-nos mais confortáveis em corroborar que o esforço não é o movimento realizado, ou, ainda, o eu não é o movimento, e, assim: “Se há simultaneidade entre a determinação voluntária e o movimento, não há identidade ontológica entre eles...”.²² Parafraseando

¹⁹ Cf. BAERTSCHI, B. (1982, p. 81).

²⁰ HENRY, M. (1965, p. 85).

²¹ O texto: *Ensaio* trata-se do texto *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie, et autres écrits sur la psychologie* que compõe as obras completas de Maine de Biran (oeuvres de Maine de Biran) TOMO VII.

²² Cf. BARTSCHI, B. (1982, p. 82).

Baertschi, B. (1982), é possível sustentar que o movimento em Biran não é, como afirma Henry, M. (1965), “um meio, um instrumento”; já quanto à refutação de Hume, Biran não propôs mostrar uma identidade ontológica entre o eu e o movimento corporal, mas apenas sua simultaneidade, que implica não na captura de uma única e mesma zona de realidade, mas, sim, a de uma relação.²³ Finalizando a crítica de Baertschi, B. (1982), se, para Henry, M. (1965), Maine de Biran foi o primeiro a sustentar a ideia de corpo subjetivo, este não é aquele que defende Henry, M. (1965), ou seja, o corpo subjetivo biraniano não é ontologicamente idêntico ao eu, ao ego.

Para Maine de Biran não haveria três corpos, como sustenta Henry, M. (1965), mas apenas dois, ou seja, não haveria distinção entre o corpo próprio, originário e o corpo orgânico resistente.

Mas os entraves à tese de Henry, M. (1965) não param por aí. Ela também não escapou às críticas de Azouvi, F. (1995, p. 235). O comentador ressalta que “esta tese que funda a *Filosofia e fenomenologia do corpo*, implica a distinção, não de dois, mas três corpos [...] o que chamamos corpo subjetivo ou corpo próprio é separado em Henry”. Embora Azouvi, F. (1995, p. 236) exponha os argumentos de Henry, M. (1965) de maneira muito próxima à de Baertschi, B. (1982), ele insiste na pertinência da questão: haveria algo de mais primitivo do que a dualidade primitiva? Ou seja, haveria uma relação mais simples e anterior à dualidade primitiva? De acordo com Azouvi, F. (1995), Henry, M. (1965) fundamenta essa “anterioridade” a partir do texto “Apêndice sobre as duas relações simples da experiência pessoal e exterior”, no qual Maine de Biran mostra-se contrário à hipótese de Condillac, defendendo que “a análise descobre um conjunto tanto na sensação supostamente simples, quanto neste fato de consciência (admitido como primitivo) no qual o eu supostamente só existe em relação a uma força externa [...] nós pensamos que há uma relação mais simples e anterior àquela”. Mas anterior a quê? Henry, M. (1965) acredita que seja anterior ao fato primitivo. A essa interpretação, Azouvi, F. (1995) destaca que o que o texto biraniano indica é apenas a anterioridade do conhecimento do corpo próprio sobre a dos corpos externos, demonstrando um contraponto a Henry. Por isso, seria um erro pensar que Biran faz surgir um eu de uma experiência interna não relativa. Isso impossibilitaria encontrar em seus textos fundamentos que justifiquem a suficiência ontológica do ego e fazer da experiência interna do movimento um corpo originário ou subjetivo distinto do corpo orgânico. Azouvi, F. (1995, p. 238) é categórico e diz: “É impossível fundamentar esta interpretação sem arruinar completamente a

²³ *Ibidem*, 1982, p. 82.

filosofia biraniana”. Eis, aqui, algumas das objeções das quais Henry, M. (1965) teria de se defender para, então, corroborar a sua interpretação de corpo na filosofia de Maine de Biran.

4 O CORPO EM MAINE DE BIRAN

Quanto a nós, reiteramos que embora nosso intuito neste trabalho não seja o de sair em defesa de uma ou outra interpretação e, sim, apresentá-las expondo como os comentadores abordados tratam de um tema em comum – o corpo na filosofia de Maine de Biran –, não podemos ficar totalmente indiferentes à questão. Diante disso, o que faremos a partir deste ponto é demonstrar, fidelizando o texto biraniano, nossas considerações a respeito do papel do corpo nessa filosofia. Para tal, iniciemos a tarefa a começar pelo texto “Comentários sobre as meditações metafísicas de Descartes”. Nesta obra, Biran (Oeuvres, T. LXII) faz observar que “a suposição de poder existir e dizer eu, sem ter consciência do corpo próprio é impossível [...] o eu não é a substância abstrata que tem por atributo o pensamento, mas, sim o indivíduo completo cujo corpo próprio é uma parte essencial, constituinte”. Essa passagem nos indica claramente a importância do corpo para a filosofia de Maine de Biran, mas não só isso, ela também destaca a importância da consciência de si. Seguindo as “Memórias sobre a decomposição do pensamento”, é atestada tal pertinência pelas palavras do próprio Biran: “... o sentimento da existência individual é inseparável daquela do esforço...”.

Empenhar-nos-emos aqui para aclarar o que colhemos dessa premissa. Nos “Ensaaios...”, de Maine de Biran (Oeuvres, T. VIII, p. 19), há uma passagem que nos auxilia: “Todo fato traz necessariamente consigo uma relação entre dois termos ou dois elementos que são dados em conexão, sem que nenhum deles possa ser concebido em si mesmo separado do outro”.

Embora essa passagem destaque a apresentação da dualidade primitiva, por outro lado, ainda não temos a explicação do que seriam esses dois termos do fato primitivo. Eles são encontrados ao avançarmos na leitura desse mesmo texto; nas páginas seguintes, Biran (Ensaaios... T. VIII, p. 186) nos explica que “o fato primitivo do sentido íntimo não é senão aquele do esforço voluntário, inseparável de uma resistência orgânica ou de uma sensação muscular da qual o eu é a causa. Esse fato trata-se de uma relação na qual dois termos são distintos, mas nos atentemos, sem serem separados”.²⁴ Notemos que temos uma relação entre

²⁴ Na sequência, “O fato primitivo que serve necessariamente de ponto de partida à ciência, vai então se converter num primeiro esforço onde a análise pode ainda distinguir dois elementos: uma força hiperorgânica naturalmente em relação com uma resistência viva”. (BIRAN, M. t. VIII, p. 187).

termos distintos, porém, unidos. Vejamos o significado disso: temos a identificação do fato primitivo à dualidade originária que constitui a relação esforço/resistência. O fato primitivo é um esforço voluntário, e isso quer dizer que ele é o esforço da consciência do sujeito que se torna presente a si; a consciência de si constitui-se pelo seu próprio exercício, porém, só podemos ter consciência desse exercício por meio da resistência, esta distinta, mas reafirmamos, inseparável do esforço. É assim que entendemos como Biran apresenta a referida dualidade. Constata-se, então, que, pelo esforço, tomo consciência de uma resistência, pela qual o eu sujeito tomaria consciência de uma resistência não-eu-objeto. É pela dualidade que a consciência tornar-se-á presente, ou seja, a consciência é a consciência da consciência da dualidade, eis o que Biran chama de: *ato reflexivo*. Embora pareça nebuloso, não o é. O que Biran diz é que: o *ato reflexivo* constitui-se por essa atenção, por essa consciência alvitada a uma consciência pré-reflexiva da dualidade, coextensiva e simultânea ao mesmo ato do qual ela é consciente. Essa consciência pré-reflexiva é imanente ao nosso esforço. É importante destacar que podemos distinguir a consciência reflexiva, mas não separá-la, da pré-reflexiva. O argumento biraniano que relaciona o esforço à resistência é contundente. Observamo-lo:

Os dois termos são distintos sem serem separados. Para que assim o possam ser, é necessário, nas hipóteses fisiológicas tomadas por símbolos, que a ação imediata exercida do centro sobre os nervos motores fosse acompanhado de uma percepção interna particular, distinta e separada da sensação muscular; mais então, a mesma percepção interna consistiria numa outra relação, ainda mais íntima entre a força hiper orgânica exercida do centro dos nervos, na qual atua imediatamente. Esta seria a inércia nervosa que substituiria neste caso a inércia muscular, *e não haveria nenhuma mudança na característica do fato primitivo*. (BIRAN, M. Ensaio... t, VIII, pp. 186-187).²⁵

Demonstra-se, assim, que a consciência reflexiva é ligada de imediato à resistência orgânica. Pois bem, se considerarmos precisamente essa inseparabilidade irreduzível que há entre os dois termos da dualidade (que não existiria sem ela), constatamos que a consciência não pode considerá-las separadamente; num mesmo ato seria consciente dos dois termos. Por isso, mesmo que o eu possa se distinguir desse não eu, não se separa dele; embora haja a necessidade de uma distinção para chegarmos a ter a apercepção interna de nossa existência, não há uma separação. Ora, se há uma consciência reflexiva, ou melhor, se há a apercepção interna da existência, ela deve, de fato, distinguir-se da consciência pré-reflexiva da dualidade, mas não se separar dela. Em suma, defendemos que, originalmente, no ato em que se constitui o fato primitivo, a

²⁵ *Grifo nosso.*

dualidade está intimamente ligada a uma diferença originária, uma vez que dualidade e diferença originária constituem o mesmo ato.

Dito isso, sustentamos que no *esforço* não há dois fatos, dois modos particularmente distintos, em conexão accidental, mas um único fato, de modo que não podemos isolar um desses elementos sem aniquilar o outro, o que não liquida a diferença. Sustentamos que o eu capta-se como sujeito uno e simples do *esforço*, isto é, por oposição ao termo múltiplo sobre o qual a força se desdobra, o organismo inerte e resistente torna-se essencial à realização do *esforço*. Biran integra o corpo ao ato pelo qual o sujeito apercebe-se, e a originalidade estaria na forma de compreender o *corpo próprio*. Para contribuir na validação dessa afirmação, citamos Maine de Biran:

O eu é uno e simples, mas ele é ou apenas se apercebe enquanto sujeito do esforço e relativamente ao termo composto e múltiplo sobre o qual sua força é empregada. Esta multiplicidade ou composição do termo esforço não pode ser presentemente concebida por nós, em virtude de nossos primeiros hábitos, que sob a imagem de partes contíguas e justapostas, conforme este modo de coordenação que chamamos espaço, extensão material, e que é, como se diz, a forma de todas as nossas representações externas. Mas eu digo que esta forma de espaço exterior, que é o objeto da visão ou do toque, difere essencialmente daquele que constitui o termo próprio do esforço, objeto da apercepção imediata da qual o eu é inseparável. Leibniz define magnificamente a extensão, a continuidade do que resiste; *continuo resistentes*. Esta definição, que no espírito do autor, se aplica ao fenômeno da extensão exterior, tal como ela se manifesta ao sentido do toque e da visão juntos, além disso abarca ainda o objeto da apercepção interna imediata. Ela exprime perfeitamente o ponto de vista totalmente novo sob o qual considero o conhecimento do corpo próprio. Se consultarmos somente o sentido muscular do esforço e da resistência, e abstrairmos tanto quanto possível seu exercício atual, tudo o que pode se relacionar a visão ou ao toque, numa palavra a representação objetiva, descobriremos que esta continuidade de resistência, não mais externa e absoluta, mas própria e imediatamente relativa ao esforço voluntário, é o fundamento ou o tipo simples e original de um modo de extensão que, por não ser capaz de se representar sob nenhuma imagem, prefere toda realidade de um fato primitivo, realidade tão certa quanto nossa existência, da qual é inseparável. (BIRAN. M. Ensaíos... T. VIII pp. 206-207).

Constata-se que a extensão interna do corpo que é captado no ato do esforço não é a extensão visual ou tátil em que situamos os objetos do mundo exterior. Extensão interna ou subjetiva e extensão externa ou objetiva são essencialmente distintas, eis a diferença; e não podemos conceber a extensão interna como externa. Essa extensão orgânica é percebida pelo sentido íntimo como uma continuação de resistência. Trazemos, aqui, como sustentáculo, as palavras de Biran (Ensaio... T. VIII, p. 207): “Esta extensão interior do corpo, objeto da

apercepção imediata, cujo, o eu se distingue *sem jamais poder se separar...*.²⁶ Pode-se aferir disso que o conhecimento imediato que temos de nosso corpo dá-se pelo *fato primitivo*, isto é, na origem do surgimento do eu. Nesse conhecimento do corpo há dois momentos: o corpo é captado como um todo, depois se distinguem as suas partes.²⁷ Atentemo-nos, novamente, à pergunta e à resposta de Biran (Ensaio... T. VIII, p. xx): “Como o ser sensível e motor aprende inicialmente a conhecer seu corpo próprio?”; “Este só teve em vista um modo de conhecimento exterior e objetivo, e tomado por fato primitivo e simples um fenômeno secundário e já composto”. E segue: “O eu não pode existir por si mesmo, sem ter o sentimento ou a apercepção imediata interna da coexistência do corpo, eis o fato primitivo. Mas ele poderia existir ou ter esta apercepção, sem conhecer ainda seu corpo como objeto de representação ou de intuição pelo exercício do tato...”. Disso advém a questão que, embora já tenhamos, em certa medida, atentado-nos antes, é posta em debate por Baertschi, B. (1982, p. 79): de acordo com o comentador, temos de ter cuidado, pois há um conhecimento objetivo do corpo, “aquele que podemos adquirir do exterior e que é, por exemplo, aquele da biologia, e um conhecimento subjetivo do corpo (aquele que é apenas a apercepção interna imediata do corpo próprio)”. O problema em questão é confundi-los, este é um erro grave, pois, ao fazê-lo, fazemos do eu um elemento de exterioridade. Tal alerta é oportuno. De fato, o conhecimento dos diferentes órgãos não é objeto do conhecimento exterior, o próprio Maine de Biran (Ensaio... t. VIII, p. 382), a esse respeito, escreve o seguinte: “Esta mão móvel, que percorre sucessivamente sob as diferentes partes e que torna-se a unidade de medida de uma superfície sensível, não apalpa a si mesma, nem mais que o olho se vê, e, portanto, ela pode ser conhecida antes de ser empregada como instrumento ou medida”. Percebe-se como o fato deve ser considerado como uma continuidade, na qual, progressivamente, ocorre a aquisição de novos dados, que nada mais são do que detalhes das apreensões do primeiro dado.²⁸ A consequência de uma interpretação desse tipo é que se o corpo é subjetivo, ele também é objetivo, sob o mesmo ponto de vista, ou seja, no interior do fato primitivo; “a única dualidade que é realmente primitiva e indecomponível é aquela que é dada no sentimento de um esforço articulado a uma resistência orgânica, mas esta dualidade é totalmente interior, ela é um elemento da representação externa”.²⁹ Embora seja possível, sim, cairmos nesse erro, o próprio Biran (Respostas a Stapfer, p. 235) esclarece que “sabemos pelo sentido íntimo que esta manifestação

²⁶ Grifo nosso.

²⁷ Cf. BAERTSCHI, B. (1982, p. 79).

²⁸ Ver BAERTSCHI, B. (1982, p. 80).

²⁹ BIRAN, M. (Carta a Durivau 13 de setembro de 1811).

interior antecedente não é aquela da substância sempre concebida objetivamente, mas aquela da força ou da causa primitivamente e essencialmente subjetiva”. Esta passagem replicaria o argumento do comentador.

Quanto a nós, concluímos que, para Maine de Biran, toda filosofia primeira é subjetiva, e não só isso, ela é subjetiva, una e dual. Assim, perfaz-se aqui nosso objetivo em aclarar como Maine de Biran articula e apresenta os elementos de sua filosofia em relação ao corpo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZOUVI, F. *Maine de Biran: La science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995.
- BIRAN, M. *Oeuvres de Maine de Biran* Vrin - Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris, 2001, 14vol.
- BAERTSCHI, B. *Les Rapports de l'Ame Et Du Corps: Descartes, Diderot Et Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992.
- BAERTSCHI, B. *L'ontologie de Maine de Biran*, Fribourg, Éditions universitaires, 1982.
- BERTRAND, A. *Science et psychologie*, Paris, Ernest Leroux, 1881.
- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes* (org. Charles Adam & Paul Tannery), Paris, J. Vrin, 1996.
- DEVARIEUX, A. *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004.
- DHERBEY, G, R. *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, Paris, Seghers, 1974.
- GOUHIER, H. *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1947.
- HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris, Presses Universitaires de France, 1965.
- HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução Déborah, D. São Paulo: Unesp, 2000.
- MONTEBELLO, P. *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1994.
- TISSERAND, P. *Oeuvres de Maine de Biran*, Paris, Félix Alcan, 1920-1932.
- UMBELINO, L, A, F, C. *Somatologia subjetiva: apercepção de si e corpo em Maine de Biran*, Portugal, Tese, 2010 (publicação).
- VANCOURT, R. *Maine de Biran et la phénoménologie contemporaine*, in Bulletin de l'association Guillaume Budé, n° 8 (1949), p. 85.

Joan Tronto: Responsabilidade relacional, reconhecimento de privilégios e vulnerabilidade

Joan Tronto: relational responsibility, recognition of privileges and vulnerability

 10.21680/1983-2109.2022v29n58ID23774

Letícia Spinelli

Universidade Franciscana (UFN)

 0000-0003-2552-9472

leticiamspinelli@gmail.com

Resumo: Este artigo pretende se ocupar com a noção de responsabilidade relacional em Joan Tronto, questão mobilizada em vista da tese do cuidado concebido numa perspectiva global. Além de expor a noção de responsabilidade relacional, o texto propõe que as percepções de reconhecimento de privilégios e vulnerabilidade são fundamentais para apreensão, por parte dos indivíduos, da noção de uma responsabilidade fundada na relação.

Palavras-chave: Joan Tronto, cuidado, responsabilidade relacional, privilégios e vulnerabilidade.

Abstract: This article intends to treat of the notion of relational responsibility in Joan Tronto, which is mobilized in view of the care thesis conceived in a global perspective. In addition to exposing the notion of relational responsibility, the text proposes that perceptions of recognition of privileges and vulnerability are fundamental to the apprehension by individuals of the notion of a responsibility based on the relation.

Keywords: Joan Tronto, care, relational responsibility, privileges and vulnerability.

A teoria do cuidado guarda seu referencial embrionário junto à obra *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* de Carol Gilligan (1982)¹, na qual a compreensão moral é distinta, a partir do que denomina de voz diferente, em termos de gênero. A partir da voz diferente, Gilligan polariza a compreensão moral de homens e mulheres: a voz hegemônica (masculina) e tida como voz padrão se orienta pela justiça, o respeito aos direitos individuais e normas universais, cuja caracterização remete a uma ética da justiça; as mulheres são identificadas com a chamada voz diferente, vinculada ao cuidado, a qual se

¹ Aqui nos servimos da terceira edição, a qual conta com prefácio da autora, publicada em 2003.

edifica pela empatia e manutenção dos relacionamentos². Joan Tronto, atualmente, se apresenta como uma grande crítica da teoria do cuidado de Gilligan (a qual denomina – não sem certa ironia³ - de moral das mulheres) e busca edificar as bases da teoria do cuidado não mobilizando particularmente as questões de gênero, mas, de modo mais amplo, o referencial da subordinação. Conforme indica Tronto, embora o compreenda, o cuidado não se restringe a uma questão de gênero, estando vinculado a grupos não-hegemônicos em geral: “sugerindo que a ética do *care* está ligada ao gênero, Gilligan exclui a possibilidade de que o *care* seja uma ética criada na sociedade moderna por certas condições de subordinação”(TRONTO, 2011, p.53). Tronto, portanto, se destaca por uma abordagem do cuidado que mobiliza questões sociais e políticas.

Dentro dessa perspectiva, e no amadurecimento de sua investigação, Tronto se ocupa com práticas cotidianas concretas que ensejam a manutenção da subalternidade de indivíduos, grupos e países numa perspectiva estrutural. Historicamente o cuidado esteve vinculado ao privado (na forma de interações domésticas e zelo familiar) configurando relações individuais de interação direta. Tronto, por sua vez, aborda o cuidado no contexto amplo de uma rede de interesses e comprometimentos. Em razão disso, a teoria relacional da responsabilidade não pode estar desassociada do cuidado, uma vez que a relação funda a responsabilidade.

Tronto propõe como cerne de sua investigação a construção de uma teoria do cuidado na qual o cuidado tenha pretensões de aplicação global e, sob esse aspecto, a compreensão da responsabilidade em termos relacionais é fundamental. Como compreender a responsabilidade relacional e de que modo tal entendimento fornece suporte argumentativo em prol da concepção de um cuidado global constitui o tema central do qual o texto que segue pretende se ocupar. Para tanto, duas outras questões ancilares devem ser abordadas: a de reconhecimento de privilégios e a de vulnerabilidade. Mobilizando questões inerentes às relações globais, Tronto pretende chamar atenção para o reconhecimento de privilégios como um vetor de entendimento e empatia perante as necessidades vitais e aquelas entendidas enquanto supérfluas. Ademais, no sentido de quebrar a dicotomia entre cuidador e receptor de cuidados e de entender o valor do cuidado bem como sua constante na vida humana, Tronto pretende enfatizar a vulnerabilidade e a dependência como características

² “Para as mulheres [diz Gilligan, 2003, p.03] espero que este trabalho ofereça uma representação de seu pensamento que lhes permite ver melhor sua integridade e validade”.

³ “ao longo da história americana, o argumento da <<moralidade das mulheres>> foi particularmente reservado às mulheres brancas, americanas de nascença, pertencentes à classe média” (TRONTO, 2009, p.125).

próprias do humano. Compreender o cuidado sob o aspecto relacional amplo resulta, portanto, na revisão de pressupostos liberais tais como de direitos individuais e sujeito atomizado. Com efeito, para o entendimento da teoria de Tronto, sua tese acerca do cuidado global, para cuja noção de responsabilidade relacional constitui uma pedra angular, é forçoso entender a verve por Tronto concedida ao cuidado, o qual não é entendido enquanto disposição, mas tomado como uma prática ou atividade. É a partir da exposição dessa questão que o texto que segue se organiza, abordando, posteriormente, a noção de responsabilidade relacional em Tronto, sua caracterização bem como seus pontos críticos e pouco claros e, por fim, as noções de reconhecimento de privilégios e vulnerabilidade, noções apresentadas no sentido de trazer maior conceptibilidade à noção de responsabilidade relacional.

1 O CUIDADO ENQUANTO ATIVIDADE

Enquanto Gilligan desenvolve a sua teoria mobilizando questões de cunho psicológico, em que se subscreve a abordagem distinta de homens e mulheres perante a moralidade, Tronto, por sua vez, evoca questões políticas e sociais no sentido de investigar que a chamada “voz diferente” pode ser encontrada no discurso e nas ações de grupos socialmente marginalizados, destacando, a par disso, que são esses grupos que desempenham o trabalho de cuidado mal pago nas sociedades. A partir de estudos com grupos não hegemônicos, Tronto (2009, p. 120 s.) observa que a abordagem moral não aparece segundo o marcador de gênero, e, quando aparece, é pouco significativa.

A retirada do gênero enquanto categoria central para o entendimento do cuidado é apenas uma das críticas endereçadas por Tronto a Gilligan, a qual representa um rompimento com um modelo de teoria do cuidado mais afamado e popularizado. Outro distanciamento, porém, que não se restringe propriamente à teoria de Gilligan, se estendendo às investigações que se edificaram sobre a sua influência, diz respeito ao status concedido ao cuidado nos termos de uma atividade. Tronto aborda o cuidado para além da sua contribuição e reconhecimento coletivo, procurando estabelecer os alicerces de uma política na qual o cuidado seja concebido para além das fronteiras de afetos ou de localização. Assim o vetor que diferencia as teorias de Gilligan (e aquelas edificadas sob sua inspiração) e Tronto é justamente aquele da caracterização embrionária do cuidado: enquanto Gilligan privilegia o aspecto disposicional, Tronto concebe o cuidado eminentemente como uma atividade.

Genericamente, nós sugerimos que o *care* seja considerado como uma atividade genérica que compreenda tudo o que nós fazemos em vista de manter, perpetuar ou reparar nosso ‘mundo’ de tal maneira que possamos nele viver da melhor forma possível. Esse mundo inclui nossos corpos, nós mesmos, bem como nosso meio ambiente, todos os elementos que procuramos estar vinculados por eles complexos que sustentam a vida (TRONTO, 2009, p.143).

“Manter, perpetuar e reparar” são atividades que caracterizam o cuidado em vista da manutenção de um mundo no qual se possa viver da melhor forma possível. Esse mundo engloba não só o meio ambiente, mas nossos corpos e nós mesmos. O cuidado, tal como apresentado por Tronto, é representado por um amplo espectro que se mantém unido a partir do paradigma da sustentação da vida. Considerando a envergadura de ações comportadas pelo cuidado bem como seu vetor no favorecimento da vida, o cuidado não pode ficar restrito a uma preocupação intelectual, mas se constitui em uma prática.

A noção de prática, segundo Tronto, se apresenta como uma boa alternativa às percepções que caracterizam o cuidado como associado a uma emoção, ressaltando que “enquanto disposição ou emoção é fácil fazer da solicitude um objeto sentimental ou privado” (TRONTO, 2009, p.163). Isso é fundamental quando se pensa quer o sujeito do cuidado quer o domínio de sua realização. Dado que as mulheres são, segundo estereótipos de gênero, consideradas mais afetivas do que os homens, são, igualmente, consideradas como mais aptas ao cuidado. Tronto (2009, p.90), observa, contudo, que a caracterização das mulheres como sentimentais é algo relativamente recente. Tal sucedeu no decorrer do séc. XVIII, em que ocorreu a identificação entre o gênero feminino e os sentimentos morais como resultado, na forma de rebote, à organização das mulheres na reivindicação em desempenhar funções no espaço público. Trata-se de uma reação cujo estímulo sobreveio da luta das mulheres em transcender a sua atuação junto à esfera privada, cujo rebote se edificou justamente a noção de que o lugar da mulher está vinculado ao cuidado dos filhos e diligência do lar, em vista de sua capacidade amorosa e atenciosa. Embora as reivindicações das mulheres tenham sido (com alguma dificuldade e morosidade) atendidas, a mácula da identificação da mulher com o lar, o amoroso e o zelo ainda permanece.

Tronto opera num sentido que ultrapassa o mero “afetismo”, pois dentro de sua proposta, preso à rubrica do amoroso e compassivo, o cuidado se revela excessivamente restrito quando pensamos o conjunto das atividades sociais de cuidado. Tronto (2009, p.167) observa que “o *care* tem um estatuto medíocre na nossa sociedade a não ser quando ele é honrado nas suas formas mais emocionais e privadas” (TRONTO, 2009, p.167). É preciso mencionar, contudo, que mesmo

essa forma honrada é fonte de opressão e essencialização da figura feminina na forma de reconhecimento ideológico. Axel Honneth tematizou a vinculação entre reconhecimento e ideologia observando que muitas vezes o reconhecimento vem no sentido de uma manutenção da subordinação: “Longe de fazer uma contribuição duradoura para as condições de autonomia dos membros da nossa sociedade, o reconhecimento social aparece apenas para servir a criação de atitudes que estão de acordo com o sistema dominante” (HONNETH, 2007, p.323). Trata-se de formas estratégicas de louvação engendradas no sentido de manter o consentimento dos sujeitos que ocupam condições de subordinação. Imagens difundidas na história e na cultura do bom empregado, bom soldado, boa mãe e esposa representam esse tipo de abordagem. A vinculação da mulher ao cuidado veio da sua essencialização caracterizada pelo afeto e pelo zelo. Por sua inexorável associação às mulheres e ao aspecto emocional, o cuidado, igualmente, e em consequência disso, aparece fortemente vinculado ao domínio privado. Sob esse aspecto, o lugar embrionário do cuidado é a família. A intervenção de instituições públicas ou do mercado só ocorre no caso no qual a família não pode assumir a sua função. É, particularmente, com esse tipo de abordagem que Tronto pretende romper, e, para tanto, o entendimento do cuidado enquanto prática (não necessariamente vinculada ao privado, ao próximo ou ao afeto) é fundamental.

Mais precisamente, a atenção dada à gênese social da solicitude torna possível pensar uma espessura da relação de solicitude que não é apenas amor, auto-entrega ou empatia. O que é chamado solicitude inclui tanto uma disposição (amor, empatia ou apego) como uma atividade (realizando uma ação que atenda a uma necessidade). Em profissões relacionadas a solicitude, pode muito bem haver apenas atividade (BRUGÈRE, 2006, p.126).

O caráter de coerência lógica que caracteriza a investigação de Tronto destitui o cuidado de sua ligação intrínseca com o sentimental, embora o mantenha dentro do perímetro conceitual do entendimento dessa questão. Mais do que provocar certa posição a preocupar-se com os outros próximos ou distantes, Tronto se dedica a demonstrar, e para isso se serve do recurso da cadeia causal, que o cuidado não necessariamente pressupõe ou inclui a dimensão afetiva. O cuidado e as atitudes de atenção às necessidades dos outros não se justificam por certo aperfeiçoamento da beneficência, mas por uma lógica que pretende deslocar que quem participa, mesmo que longinquamente, de ações lesivas, tem o dever de remediá-las em alguma proporção. Não se trata do cultivo retórico do afeto ou penalização pelo próximo. Trata-se, mais precisamente, de se engajar, por uma questão de responsabilidade, em retirá-lo de tal situação ou ao menos amenizá-la.

A concepção do cuidado enquanto atividade pretende centralizar a própria realização de alguma prática que responde ou atenda à alguma necessidade. Não se trata, portanto, de uma preocupação intelectual, uma compaixão ou empatia que encerra sua realização na própria disposição. Falar do cuidado nos termos de uma atividade alarga sua conceitabilidade para além do paradigma do afeto e da compaixão. “Eu não afirmo [diz Tronto] que o *care* não tem nada relacionado a disposições e emoções; eu afirmo, sim, que essas dimensões constituem apenas um aspecto. Falta também compreender o *care* no seu sentido mais rico, quer dizer como prática” (TRONTO, 2009, p.164). Essa forma mais rica implica justamente no alargamento da percepção daquele que é observado como receptor de cuidado.

Como prática, o cuidado mais facilmente se acomoda na noção de responsabilidade relacional, uma vez que foge do pressuposto de um vínculo com a relação direta ou afetiva. “Designar o *care* como uma prática implica que ele é simultaneamente pensamento e ação, que um e outro estão estreitamente ligados e orientados para um certo fim” (TRONTO, 2009, p.150). Entender o cuidado enquanto prática (e assumindo o cuidado enquanto satisfação de necessidades) implica na noção de responsabilidade (assumir a carga) referente a alguma necessidade a ser sanada. Isso envolve, no que se denomina fases do cuidado, a competência e a boa diligência no recurso usado, mas o que interessa particularmente aqui, dada a reflexão acerca da responsabilidade relacional, é a percepção do cuidado não como mera disposição, o que se sente, mas como prática, “o que se faz”.

Da caracterização do cuidado como atividade ou prática, dois pontos são, portanto, fundamentais: primeiro, em desvinculando o cuidado na sua verve embrionária de uma disposição pretende-se rever a crença na sua vinculação direta e imprescindível com o afeto, segundo, a noção de prática vem no sentido de deixar claro que o cuidado real não se restringe a uma preocupação vazia, mas vem acompanhado de uma ação. Entender o cuidado enquanto prática ou atividade e não enquanto disposição é fundamental para a manutenção teórica da noção de responsabilidade relacional, uma vez que destitui a ligação entre responsabilidade e afeto e, ainda, no que tange ao domínio de atuação do cuidado, o retira do âmbito privado. Tronto, na sua defesa da responsabilidade relacional entendida no contexto global, precisa supor que o cuidado está além de relações próximas ou mediadas pela afeição. A responsabilidade relacional não se confunde com compaixão ou proximidade, mas se edifica como um dever estabelecido pela

relação de curto, médio ou longo prazo no interior de uma cadeia causal na qual os sujeitos geralmente os sujeitos sequer se conhecem.

2 RESPONSABILIDADE RELACIONAL: CONEXÃO E OBRIGAÇÃO

Dado que o cuidado, na sua acepção embrionária, aparece segundo a configuração da relação diádica entre mãe e filho, seu caráter assimilado como privado constitui grande impasse para o entendimento de uma solicitude que se estenda para além das relações próximas e imediatas. O localismo se explica na metáfora de Tronto (2009, p.122) como um ideal de cuidado que defende que cada um deve cuidar do seu próprio jardim e deixar que os outros cuidem dos seus. A partir do momento em que o cuidado encontra a sua ideia eclipsada na relação mãe/filho, constrói-se também a ideia de que (metaforicamente falando) cada mãe deve cuidar do seu filho e não do filho de terceiros. Isso trama o localismo inerente à percepção comum e corriqueira do cuidado. Resolver esse impasse pede, segundo Tronto (2009, p.221), que se reconfigure o cuidado dentro dos parâmetros da justiça e da democracia. Fundamental nesse sentido, e é esse o vetor teórico de Tronto, é a construção de uma configuração teórica em que a responsabilidade, e com ela o cuidado, supere o afetismo e o localismo. Uma responsabilidade que, ligada à reflexão do cuidado, adquira matizes macros quando avaliada no contexto das entidades coletivas.

Entender relações de cuidados é necessário, sobretudo, para o entendimento da responsabilidade no plano mundial. Tronto observa que os mais variados argumentos já foram mobilizados no sentido de motivar os habitantes dos países mais ricos a ajudar aqueles que habitam os países mais pobres⁴. Embora seja defensora da ideia de uma responsabilidade ética global, Tronto, contudo, não compartilha do mesmo argumento apresentado por seus defensores. A autora (2013, p.101) enfatiza que a defesa de que se deve ajudar outros habitantes do mundo incorporada ao argumento de que se trata de seres humanos, assumindo, portanto, a perspectiva da identidade entre todos os indivíduos enquanto membros da humanidade como argumento de que uns devem se importar com os outros, é simultaneamente muito exigente e pouco exigente. É muito exigente no sentido de que não aponta uma medida ou limite do quanto e até quando se deve ajudar. Ou seja, não indica qual a medida satisfatória de uma ação perante uma condição de sofrimento. Sob o aspecto da ausência de determinação, ela se revela

⁴ Ela cita, particularmente, Peter Singer (Cf. TRONTO, 2013, p.99).

pouco exigente nos termos de que, em não sabendo ao certo o que devem fazer, as pessoas são levadas a se abster de fazer qualquer coisa.

Segundo Tronto, concepções universalistas não explicam claramente os deveres para com os estrangeiros porque essas abordagens são amplas, mas superficiais. O fato é que a abordagem universalista - tais como a de Kant (2002, 54): “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” -, pretende ter aplicação a todos os seres racionais em geral ou seres humanos sem considerar suas particularidades. O que constitui propriamente o estorvo teórico que Tronto pretende denunciar, é que em concepções universalistas o caráter racional ou potencialmente racional legitima a consideração de um ser como sujeito moral sem que sejam mobilizadas questões atinentes às contingências da vivência de cada um. O critério de semelhança, portanto, fundamenta a legitimação das ações (como, por exemplo, precisamos ajudar as pessoas em flagelo de qualquer lugar do mundo porque são pessoas como nós). Esse tipo de caracterização tende a ser homogeneizante enquanto as concepções particularistas levam em consideração o contexto e as particularidades. Uma concepção particularista guarda a vantagem de estar ancorada em responsabilidades concretas, e é importante no sentido de compreender a responsabilidade dentro de uma perspectiva global, a qual é defendida por Tronto. A autora articula uma argumentação na qual responsabilidade se mantenha dentro do espectro particularista e possa ser aplicada em âmbito global.

Ancorada na posição de Soran Reader (2003) que defende que a distância não constitui argumento para destituir a obrigação moral, Tronto pretende inaugurar uma discussão em que o cuidado seja concebido dentro de uma perspectiva global. Reader (2003, p.370) afirma que a obrigação não se despende apenas de relações travadas diretamente, mas de “relações menos estruturadas”, as quais “conectam e obrigam agentes”. Tais relações aparecem e pertencem a vários aspectos distintos, tais como, instituições, história, comércio, biologia ou co-presença. Contudo, Reader (2003, p.377) é comedida no sentido de prevenir que existe uma escala a partir da qual “as obrigações são mais fortes quando as relações são mais completas”. O ponto que interessa particularmente à abordagem de Tronto repousa na premissa de que as relações fundam, em maior ou menor grau, as responsabilidades dos agentes uns com os outros. Sob esse aspecto, a obrigação não se restringe ao próximo presente, mas admite a possibilidade de que todos os relacionamentos constituem um aspecto moralmente relevante, de maneira que estranhos (desde que partícipes da linha causal que configura uma relação) são

objetos de nossa responsabilidade. Essa abordagem mais ampla da responsabilidade permite a percepção de que alguém pode ser objeto de uma relação iniciada por outros, mas na qual ela está envolvida embora não como participante ativa, como o caso da criança que nasce fruto da relação entre duas outras pessoas.

Considerando as relações e as responsabilidades concretas no contexto de uma responsabilidade relacional, a dificuldade da inteligibilidade da responsabilidade no plano global pode ser sanada. A noção básica que servirá de paradigma argumentativo é a de que a semelhança não causa responsabilidade, a relação, sim. Por relação se entende, no uso corriqueiro do termo, num primeiro momento e em sentido estrito, um vínculo afetivo, mas na acepção mais ampla, e essa é que é mobilizada quando se pensa responsabilidade relacional, uma conexão existente entre fatos ou pessoas.

Tronto pretende desenvolver uma concepção particularista que, diferentemente do modo como é corriqueiramente empregada, preze pelo global e seja, a par disso, convincente em levar as pessoas a agir. “Esse particularismo supõe que se conceba nossas responsabilidades perante os outros habitantes do mundo em termos relacionais” (TRONTO, 2013, p.101). A chamada concepção relacional de responsabilidade se contrapõe à denominada concepção substancial de responsabilidade, na qual os deveres são deduzidos racionalmente de princípios de justiça substancial (por exemplo: pais são responsáveis pelos filhos em razão do fato de que ter filhos está vinculado a responsabilidade de cuidá-los). Pascale Molinier e Patricia Paperman (2015, p.48) reconhecem a viabilidade teórica da proposta de Tronto:

A tese particularista assim reformulada se aplica às relações entre entidades coletivas, como os Estados-nações ou as empresas, mas também no plano transnacional, entre países ricos e pobres. Ela não omite o modo como a responsabilidade coletiva pela justiça mundial engaja a responsabilidade dos cidadãos, isto é, das pessoas concretas enquanto partes integrantes de um conjunto mais amplo.

A concepção relacional da responsabilidade converge para uma abordagem particularista na medida em que guarda as relações como ponto de partida de reflexão. Entre a abordagem tradicional e a abordagem relacional da responsabilidade se impõe uma distinta maneira de avaliar a irresponsabilidade que denota a reflexão de cada uma. Enquanto que a abordagem tradicional opera na exigência de que os agentes assumam as responsabilidades nos termos de obrigações, em que se põem em destaque ações e intenções, a perspectiva relacional concede ênfase à reflexão acerca das consequências das ações: “não é

somente a vontade do agente e a força da linha causal existente entre sua vontade e sua ação que permitem determinar a gravidade da irresponsabilidade e os males que ela engendra: são as consequências das ações irresponsáveis” (TRONTO, 2013, pp.112-113).

Esses efeitos são concebidos como oriundos de práticas simples inerentes à vivência diária. O diferencial das propriedades relacionais importantes na investigação de Tronto é seu arraigamento profundo em práticas cotidianas. Invocar atitudes ordinárias é mais eficaz no sentido de fazer com que as pessoas se preocupem com os outros habitantes do mundo. Pensar numa responsabilidade em escala mundial requer mais dados do que exortar os indivíduos de grupos hegemônicos de que eles devem se importar com os cidadãos de outros países sob o argumento de que eles são seus semelhantes. A mera semelhança toca mais o sentido religioso do que moral, uma vez que se sentindo implicado somente numa perspectiva accidental, caracterizada pela semelhança com o protagonista do sofrimento, o indivíduo não se sente parte do processo que levou ao sofrimento ou flagelo. Algo distinto se dá na perspectiva relacional, uma vez que as ações individuais fazem parte da cadeia causal.

Se a responsabilidade é mais bem compreendida a partir das relações particulares que a suscitam, então tampouco a parcialidade é um obstáculo a uma ética global. Nesse caso, não se trata de uma *extensão* da responsabilidade às pessoas que estão a distância/longe, àquelas com quem não temos relações diretas e contínuas, ou àquelas que não poderemos conhecer (as gerações futuras). Trata-se, sim, de considerar seriamente a existência dessas relações e o que liga as pessoas/ povos distantes. Esse reconhecimento da importância das ‘relações parciais, mas robustas’ é o ponto de partida de uma estimativa (apreciação) mais precisa das dificuldades para assumir as responsabilidades múltiplas que nos incumbem, como uma base para distribuir melhor as responsabilidades constitutivas dessas relações (sempre parciais. (MOLINIER; PAPERMAN, 2015, pp.49-50)

A tese, embora inovadora e indiscutivelmente cativante, de uma responsabilidade relacional, não é tão sólida quanto aparenta quando abordada por argumentos que não compõe a sua estrutura. Ou seja, ainda que, no interior da teoria de Tronto, a responsabilidade relacional se mostre como um argumento coeso e bem fundamentado, não há rigidez teórica ou estofo argumentativo que mantenha a responsabilidade relacional como um conceito forte quando confrontada por questões externas. Pode-se objetar, contra a conceitabilidade e própria legitimidade da responsabilidade relacional, tal como faz Samuel Scheffler em *Boundaries and Allegiances* (2001, p.44) a partir do seguinte argumento: “a perspectiva global chama atenção para o peso de extensas cadeias causais e padrões de atividade que os agentes individuais, em geral, não

conseguem controlar, mas que incluem comportamentos individuais de uma maneira que na maioria das vezes lhes escapa”. Em síntese: os indivíduos não escolhem e/ou não tem controle da sua posição no mundo ou de como usufruem do mundo em sentido amplo na satisfação de seus desejos e/ou necessidades. O argumento sustenta que, seja como agente de poder seja como membro do grupo não hegemônico, os agentes são levados por cadeias causais de dimensão macro que definem sua posição estrutural sem que eles, os agentes, tenham controle sobre isso. Zsolt Ziegler, por sua vez (e na defesa de uma responsabilidade global), observa que “a idéia geral de responsabilidade relacional é que alguém é responsável por sua ação em um certo tipo de situação, se houver uma pessoa que se abstenha de executar o mesmo tipo de ação no mesmo tipo de situação”(ZIEGLER, 2016, p.74). Ou seja, existe a clara responsabilidade quando perante certa situação alguém cometa certo ato que outra pessoa na mesma situação se abstenha de cometer. Isso, porém, não se sustenta facilmente, tampouco garante fôlego argumentativo, uma vez que supõem que pessoas inseridas na mesma situação sejam elas próprias pessoas em condições iguais (sociais, culturais e materiais) dentro dessa ocorrência.

Tanto perante o argumento contra a conceptibilidade da noção de responsabilidade relacional de Scheffler quanto o argumento da sua defesa de Ziegler, pode-se dizer que ambos pecam por submeter os indivíduos a um modelo de comportamento a partir de um padrão de vida suposto. Scheffler supõe isso para defender que ninguém, por assim dizer, tem culpa ou pode fazer algo com relação à posição que ocupa. Ziegler, por sua vez, e com o objetivo contrário, assume certa igualdade de condições perante uma situação para extrair a prova da responsabilidade relacional (digamos que, em vista de um desígnio correto ele mobiliza razões erradas e ainda contraproducentes ao objetivo). Com efeito, para ambos, pode-se responder o seguinte: pensando, sobretudo, em agentes socialmente beneficiados pelas instituições monetárias e culturais de poder, embora se admita que ele não escolheu o lugar social que ocupa (objeção a Scheffler), ele pode escolher por alimentar ou não estrutura que provoca assimetria social. Geralmente não se tem controle por estar onde se está, (nascer homem ou mulher, pobre ou rico, negro ou branco, num país próspero ou em um devastado pela guerra), mas é possível decidir (sobretudo quem tem condições de decidir) quem se quer ser dentro da dinâmica do poder, quem se quer ser perante o outro que não desfruta das mesmas benesses sociais, monetárias e culturais. Sobretudo, ainda, quando essa assimetria vem associada a um modo de vida do indivíduo beneficiado que impacta ou se aproveita do modo de vida daqueles

menos favorecidos. Por outro lado, (objeção a Ziegler) não podemos homogeneizar as responsabilidades dos indivíduos perante uma mesma situação, pois embora perante um mesmo acontecimento, existem condições existenciais que definem esses indivíduos, afetam suas escolhas muitas vezes condicionando seus atos. Ou seja, a situação pode ser a mesma, mas as condições são distintas.

Tanto em Scheffler quanto em Ziegler e, embora estejam advogando em sentidos opostos, existe, por assim dizer uma homogeneização da vivência dos indivíduos: Scheffler faz isso ao defender que não temos controle a respeito da cadeia causal em que estamos inseridos. Soa como se dissesse que os indivíduos são desconhecedores dos impactos que promovem. Bom, a maioria, sim, mas não todos. Considerando grupos hegemônicos, muitos indivíduos têm condições de saber ou sabem do impacto que seu modo de vida promove o meio ambiente e em outras vidas (isso pressupõe acesso a informação). Difícil, contudo, é usar esse mesmo argumento aplicado a vivências miseráveis. Segundo bom intento (isto é, defender a viabilidade da responsabilidade teórica), Ziegler engendra o mesmo impasse ao afirmar que a responsabilidade relacional se dá quando alguém faz algo dentro de uma situação que outra pessoa, na mesma situação, abstenha de fazer. Aqui, mais uma vez, temos que considerar a equidade de responsabilidade daquele favorecido socialmente perante o miserável. Como comparar o impacto no meio ambiente, por exemplo, ou a compra de produtos vinculados ao trabalho escravo no caso de um grande empresário perante o caso de um assalariado que recebe salário mínimo. Considerar isso repercute em ver a própria responsabilidade como vinculada a um privilégio, no sentido de poder dar-se ao luxo de ser responsável pelo que usufrui no mundo.

Toda a dificuldade (para um lado e para o outro) repousa na seguinte questão: Como responsabilizar alguém por algo que ele não fez diretamente? Ou ainda, como responsabilizar alguém pelas consequências de sua ação quando elas não são nem imaginadas nem percebidas? Samuel Scheffler coloca ainda outra questão bastante vigorosa quanto à proposta de Tronto: a respeito dos danos causados, diz o autor (2001, p.44), “os indivíduos implicados não só não tencionam participar da produção desses efeitos, mas, ainda, frequentemente, eles não são conscientes de ter contribuído efetivamente para os produzir”. Ou seja, temos que admitir a possibilidade (real e abundante) de um “não-saber”⁵ que parece travar a

⁵ “Em outras palavras, o difícil é reconhecer as relações que nos ligam a outras pessoas, a empresas, a Estados, distantes no espaço e no tempo, que não conhecemos e com quem, no entanto, mantemos relações devido a atividades compartilhadas, ou a uma interdependência quase sempre assimétrica” (MOLINIER; PAPERMAN, 2015, p. 50).

inteligibilidade das ações dentro do complexo paradigma da responsabilidade relacional. Relativamente a essa questão, Tronto (2013, p.121) observa:

a ignorância carrega significações distintas, mas desempenha uma função importante nas relações assimétricas. Quando aquele que tem vantagem de poder, toma os benefícios ignorando os efeitos a eles relacionados, ela está inscrita sobre aquele que detém menos poder, sua ignorância lhe é, de fato, benéfica.

Alegar não estar a par das consequências de suas ações pode redundar em algo absolutamente benéfico para aqueles que com suas ações ou estilos de vida ocasionam ou compõem situações de mal-estar e sofrimento a terceiros. Aqui, um não saber seletivo ou a noção de que não temos controle (tal como argumentou Scheffer) são as primeiras escusas. Encontramos em Tronto uma contrapartida nesse sentido: “É tornando visível essas relações particulares sobre as quais se fundam nossas responsabilidades que se abrirá caminho sobre um mundo mais justo” (TRONTO, 2013, p.131). À proporção em que se instauram práticas de informação e lisura a respeito dos impactos dos nossos meios de vida junto a outras vivências bem como se conscientiza no que tange a uma comunidade de vulneráveis em que todos são simultaneamente cuidadores e cuidados, o “ideal” da ignorância perde vigor.

Reconhecer a importância fundamental das relações de care supõe repensar profundamente a vida política. Se e somente se os cidadãos (a) percebam que eles estão implicados nas ações de seu Estado e (b) reconhecessem que existem diferentes escalas de responsabilidade, eles estariam prontos para responder as suas responsabilidades morais globais e capazes de agir (TRONTO, 2013, pp.130-131).

A teoria de Tronto caracteriza-se por uma abordagem que não é universalista na sua construção teórica, mas vasta e impactante nos seus efeitos. Tronto implica o estado e os indivíduos a partir de uma conscientização que pede, em primeiro momento, por um conhecimento de causa. A partir dele, expresso no fato de que os cidadãos se percebam como implicados nas ações do seu Estado e, ainda, internalizem a noção de que existem diferentes tipos e níveis de responsabilidade, a consciência da necessidade de mobilização se impõe e, caso seja genuína, a ação em prol do cuidado também. Na investigação aqui exposta defende-se, particularmente, que essa tomada de conhecimento deve ser ainda acompanhada de duas percepções, a saber: o reconhecimento de privilégios por parte dos grupos hegemônicos e a autocompreensão do humano como um ser constantemente (e em níveis variados) vulnerável.

3 RECONHECIMENTO DE PRIVILÉGIOS E RECONHECIMENTO DA VULNERABILIDADE

Numa abordagem relacional se concede ênfase aos efeitos produzidos, dos quais o agente pode participar direta ou indiretamente. A responsabilidade relacional não se reduz a uma preocupação pelos outros, mas se apresenta antes dela a partir de uma linha de causalidade e efeito que caracteriza cada relação. Isso pode ser visualizado, por exemplo, na compra de produtos cuja produção está vinculada trabalho escravo ou oriunda de processos que impactam no meio ambiente e bem-estar de outras pessoas ou animais não humanos. Pode-se citar ainda, dado o fenômeno mundial da migração, o emprego de mulheres imigrantes em casas de classe média, na qual se dá uma transferência de trabalho de assistência de países pobres para países ricos. Elsa Dorlin (2011, p.120) trata dessa questão no contexto estadunidense a partir do emprego de mulheres negras no serviço doméstico pago: “Analisando essa divisão do trabalho, eu desejaria articular as diferentes relações de dominação e reinterrogar o *care* segundo uma problemática que se poderia chamar de *care* do *care*”. Essa transferência de assistência impacta diretamente na vida familiar das cuidadoras e ainda atua na legitimação da desigualdade da divisão sexual do trabalho, uma vez que, quando as mulheres brancas e/ou ricas não podem fazer o trabalho cotidiano de assistência familiar, se lançam ao recurso de contratar mulheres negras e/ou imigrantes para desempenhar essa função, permanecendo intacta a possibilidade de socialização do trabalho da casa e conseqüente inserção masculina nesse domínio. Dar ênfase a essas relações bem como ao seu caráter moralmente questionável contribui no sentido de prover os indivíduos de um conhecimento acerca do impacto de suas ações. Com efeito, não se trata de um exercício simples tampouco de adesão espontânea, uma vez que constitui um processo doloroso de reconhecimento de privilégios, culpa e necessidade de mudança. Conforme observam Pascale Molinier e Patricia Paperman (2015, p.48):

nessa concepção relacional das responsabilidades, não reinam a conciliação ou os bons sentimentos, mas conflitos a serem solucionados, elucidados, resolvidos ou admitidos como contradição dinâmica. Estamos muito distantes de uma visão sentimentalista do *care*.

As relações de desigualdade e poder, que caracterizam a politização da teoria do cuidado, são fundamentais na índole reflexiva de Tronto: “Argumentamos que o cuidado, tanto como conceito tanto como prática, cria contradições morais mais amplas, ambivalência e hibridação de nosso mundo social e político hoje” (MINH, ZAVORETTI, TRONTO, 2017, p.200). A defesa da responsabilidade relacional e do cuidado global põe à mostra a nódoa exploratória a partir da qual a relação entre países ricos e pobres, homens e mulheres, brancos e negros e outros grupos se edifica. Se trata de pôr a nu a gramática moral das relações entre grupos

hegemônicos e não hegemônicos em que se destaca a manutenção de privilégios pelo recurso da desigualdade e da exploração e o reconhecimento dos mesmos.

O caráter conflitual se dá, sobretudo, em razão de a responsabilidade estar implicada na mudança de práticas ou hábitos que resultam no flagelo de terceiros. Diz respeito ao reconhecimento de privilégios e ao desfazer-se dos mesmos em prol de um mundo mais igualitário. Trata-se do reconhecimento de uma narrativa histórica, atravessada pela cultura, valor e classe, que gera modos de vida que sustentam práticas que corroboram para a manutenção de opressão, mal-estar e desqualificação de outras vivências.

A questão fundamental é: como entender um privilégio? Entender um privilégio pede, no contexto reflexivo aqui abordado, entendimento do direcionamento embrionário do cuidado. O cuidado é concebido como uma resposta a uma necessidade, de maneira que não existindo necessidade, não poderia existir cuidado. O acento repousa, num primeiro momento, no entendimento do que é propriamente uma necessidade. Necessário, em um primeiro momento e considerando sua conotação fundamental, diz respeito ao que é essencial. Enquanto essenciais, as necessidades detêm um caráter imprescindível de serem satisfeitas. O privilégio se identifica quando percebemos o valor relativo das necessidades. Dizer que alguém tem necessidade de alguém que cozinhe, lave e faça serviços pessoais (quando ele próprio não tem limitações para fazê-lo e pode pagar por isso) sublinha o caráter privilegiado de quem procura esse tipo de atendimento. Privilégio, pois, remete a monopólio, prerrogativa, posse ou regalia, em que se destaca a vantagem que algumas pessoas ou grupos detêm em detrimento de outras pessoas. Assim, o privilégio resulta, por um lado, do não compartilhamento da satisfação de certas necessidades (sejam básicas ou não), em que essa satisfação se restringe a alguns grupos e, por outro, da criação e satisfação de necessidades desproporcionais oriundas, sobretudo, do fato de uma alta satisfação das necessidades básicas. Sob esse segundo aspecto, dá-se uma ressignificação da necessidade para além do que é essencial e imprescindível, em que algo supérfluo passa a ser identificado como necessidade, algo que, justamente na sua aceção é definido como dispensável ou extravagante, ou seja, segundo sua definição, apresenta caráter desnecessário.

O recurso teórico aqui adotado pressupõe que muito do conflito inerente ao reconhecimento dos privilégios pode ser superado à medida em que aqueles que são privilegiados se percebam como seres vulneráveis. Isso, por assim dizer, engendra certa empatia quanto as necessidades dos terceiros. Sem dúvida uma grande característica da ética do cuidado, mantida nas suas mais variadas

abordagens, foi a inserção do sujeito relacional. Enquanto o modelo ético hegemônico trata do sujeito autossuficiente e autônomo, vinculado a uma perspectiva liberal em que cada um é independente, “a referência ao *care* começa com uma invenção teórica, aquela do sujeito relacional ou interdependente e vulnerável” (BRUGÈRE, 2006, p.126). Nos perceber como seres vulneráveis, talvez, seja uma das chaves de convencimento para adesão a uma responsabilidade estendida e um cuidado global. Importante sublinhar que com vulnerabilidade não significa dizer tão-somente que nascemos vulneráveis e nos mantemos assim durante algum tempo e que, na velhice, voltaremos a ser vulneráveis. Implica muito mais: envolve, mais precisamente, romper a dicotomia entre cuidados e cuidadores:

Enquanto muitos adultos autônomos pensam que estão cuidando deles mesmos, de fato, cada um de nós está no centro de uma rede complexa de relações. Há um fluxo contínuo que representa quanto cuidado uma pessoa necessita, não uma dicotomia entre os que são cuidados e os que cuidam (TRONTO, 2007, p.299).

Além da nova compreensão do sujeito, se associa, ainda, a quebra da dicotomia entre os que são cuidados e os que são cuidadores. Na acepção de Tronto, todos somos, em maior ou menor grau, mas na integralidade da nossa vivência, seres vulneráveis. Tal vulnerabilidade se identifica, em sentido amplo, de carecer de algo que é promovido por um outro. Isso, enfim, caracteriza, a rede relacional que liga os humanos entre si. Existe um organismo social que está edificado sobre relações de cuidado em que todos são, em alguma medida, dependentes e vulneráveis. Existem vidas concretas que se implicam e completam no interior de um estilo de vida em que ninguém provê tudo aquilo de que precisa para viver minimamente bem. Sob esse aspecto se evidencia uma reconfiguração de qual sujeito é caracterizado como vulnerável ou dependente: de alguém altamente impossibilitado física, psíquica ou economicamente para alguém tido como de plena posse de suas capacidades. Mesmo o indivíduo autônomo, saudável e que possui meios de subsistência é ainda vulnerável e dependente, considerando que carece de serviços de toda ordem para manter-se cotidianamente. Sua autonomia e seu pseudo-caráter de não vulnerabilidade só se realiza dentro da normalidade da oferta de serviços de cuidado. Lembrando que o cuidado se manifesta das escolas aos hospitais e passa igualmente pelo fornecimento de serviços e itens que compõem o bom andamento da nossa vida cotidiana. A percepção de que nós dependemos mutuamente uns dos outros, seja do ponto de vista pessoal seja institucional, contribui para o entendimento de responsabilidades mútuas.

O que resta pouco refletido é por que o cuidado, sendo parte central da vida humana, é marginalizado. A compreensão de tal marginalidade passa pelo entendimento do aspecto ideológico inerente ao cuidado. Embora o cuidado seja central e onipresente na vida humana, grupos que ocupam posições privilegiadas desvalorizam as atividades de cuidado e com elas os seus prestadores. Tronto procura explicar a marginalização do cuidado se servindo de paradigmas relativos a autonomia, ao individualismo e ao sujeito atomizado. “Não somente seria difícil para essas figuras admitir a que ponto o *care* torna a sua vida possível, mas a admissão arruinaria a legitimidade da distribuição desigual dos poderes, os recursos e os privilégios dos quais eles são precisamente os beneficiários” (TRONTO, 2009, pp.154-155). Mantendo o cuidado dentro de uma esfera marginalizada, ele não apresenta uma ameaça à ordem estabelecida. Na medida, contudo, em que o cuidado é situado (isto é, reconhecido) como uma instância fundamental da vida, a legitimidade dos arranjos atuais forçosamente é revisada.

REFERÊNCIAS

- BRUGÈRE, Fabienne. La sollicitude. La nouvelle donne affective des perspectives féministes. *Esprit*, janvier 2006, pp.123-140.
- DORLIN, Elsa. Dark care: de la servitude à la sollicitude. In: LAUGIER, S. & PAPERMAN, P. (dir.). *Le souci des autres. Éthique et politique du care*. Trad. de por Bruno Ambroise. Paris: éd. de l'EHESS, 2011, pp. 117-130.
- GILLIGAN, C. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard, Thirty-eighth printing, 2003.
- HONNETH, Axel. Recognition as Ideology. In: BRINK, Bert van den; OWEN, David (ed.). *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. New York: Cambridge University Press, pp. 323-347, 2007.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Baseada no original de 1788).
- MINH, T. N. Nguyen, ZAVORETTI, Roberta, TRONTO, Joan. Beyond the Global Care Chain: Boundaries, Institutions and Ethics of Care. *Ethics and Social Welfare*, 11:3, 199-212, 2017.
- MOLINIER, Pascale; PAPERMAN, Patricia. Descompartmentar a noção de care?. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº18. Brasília, setembro - dezembro de 2015, pp. 43-57.
- READER, Soran. Distance, Relationship and Moral Obligation. *The Monist*, Vol. 86, No. 3, 2003, pp. 367-381.
- SCHEFFLER, Samuel. *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. New York: Oxford University Press, 2001

TRONTO, Joan C. Assistência democrática e democracias assistenciais. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 22, n. 2, p. 285-308, maio/ago. 2007

TRONTO, Joan C. Au-delà d'une différence de genre. Vers une théorie du care. In: LAUGIER, S. & PAPERMAN, P. (dir.). *Le souci des autres*. Éthique et politique du care. Trad. de por Bruno Ambroise. Paris: éd. de l'EHESS, 2011, pp. 51-79.

TRONTO, Joan C. *Un monde vulnérable*. Pour une politique du care. Avant-propos de Liane Mozère. Préface inédite de l'auteure. Trad. par Hervé Maury. Paris: Découverte, 2009.

TRONTO, Joan C. Particularisme et responsabilité relationnelle em moral: une autre approche de l'éthique globale. In: PAPERMAN, P.; MOLINIER, P.. *Contre l'indifférence des privilégiés*. A quoi sert le care. Trad. de Marie Garrau. Paris: Payot, 2013, pp.99-131.

ZIEGLER, Z. A Relational Theory of Moral Responsibility. *Prolegomena* 15 (1) 2016: 71–88.

Magalhães e Romero como agentes do processo de modernização do pensamento brasileiro¹

Magalhães and Romero as agents of the process of modernization of Brazilian thought

 10.21680/1983-2109.2022v29n58ID22174

Juliana Silva

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

 0000-0001-6330-1757

juligarciass@hotmail.com

Resumo: Este trabalho pretende avaliar os fundamentos da reforma do pensamento brasileiro, tomando como referência conexões e divergências entre o espiritualismo de Domingos J. Gonçalves de Magalhães e o cientificismo de Sílvio Romero. Apoiados nos princípios apresentados principalmente em *Fatos do espírito humano* (1858) e na obra *A filosofia no Brasil* (1878), analisa-se a modernização da filosofia em nosso país empreendida no século XIX, entendendo-a aqui como um processo de atualização necessária ao desenvolvimento social.

Palavras-chave: Pensamento brasileiro; Espiritualismo; Cientificismo; Modernização da filosofia.

Abstract: This work intends to evaluate the foundations of the Brazilian thought reform, taking as reference the connections and divergences between the spiritualism of Domingos J. Gonçalves de Magalhães and the scientism of Sílvio Romero. Based on the principles presented mainly in *Facts of the Human Spirit* (1858) and in the work *Philosophy in Brazil* (1878), we analyze the modernization of philosophy in our country undertaken in the nineteenth century, understanding it here as an updating process necessary for social development.

Keywords: Brazilian thought; Spiritualism; Scientism; Modernization of philosophy.

INTRODUÇÃO

Importada de Portugal com a colonização, a filosofia chega ao Brasil por intermédio dos jesuítas que a difundem sob a regência da *Ratio Studiorum*, coletânea de normas propostas pela Companhia de Jesus, incumbida de delimitar conteúdos e seu método de ensino. A partir de então, se estabelece um aristotelismo escolástico, responsável não só por subordinar a filosofia à teologia, mas também por formatar nosso pensamento e o conceito de filosofia brasileira.

¹ O presente trabalho é fruto de pesquisa financiada pelo CNPq mediante bolsa de pós-doutorado.

Superado tardiamente com as reformas realizadas em Portugal na segunda metade do século XVIII, o modo de pensar firmado pelos representantes da Igreja Católica em reação à Reforma Protestante, norteado por uma rígida concepção religiosa de mundo e destinado ao estabelecimento da tradição, foi, por dois séculos, a nossa referência de filosofia:

A Ordem dos Jesuítas não foi, entretanto, criada só com fins educacionais; ademais, parece que no começo não figuravam esses entre os propósitos, que eram antes a confissão, a pregação e a catequização. Seu recurso principal eram os chamados “exercícios espirituais”, que exerceram enorme influência anímica e religiosa ente os adultos. Todavia, pouco a pouco a educação ocupou um dos lugares mais importantes, senão mais importante, entre as atividades da Companhia. A Companhia, como se sabe, é composta de membros, que têm há um tempo, caráter regular e secular, são membros de uma ordem religiosa com estatutos e autoridades próprias e do mesmo passo são sacerdotes ordenados que exerçam todas as funções dos demais sacerdotes. (LUZURIAGA, 1975, p. 118-119)

Dessa forma, ao mesmo tempo em que nos iniciaram no processo de construção do pensamento, os jesuítas também nos legaram seu didatismo tradicional, seus dogmas e certo embargo intelectual com o estabelecimento de verdades acabadas, sem a concessão de espaço para o relativismo. Primando pela manutenção da ordem, dos princípios cristãos e pela resignação do educando, o ensino jesuítico favorece, pois, um pensar disciplinado, conforme nos lembra João Adolfo Hansen:

Para obter tal subordinação livre, que interessa ao “bem comum” a educação deve “tornar mais homem” lema do Ratio studiorum usado pela Companhia de Jesus a partir de janeiro de 1599. [...] Ao fazê-lo, deve ensinar-lhes o auto-controle, visando a harmonia dos apetites individuais e a amizade do restante corpo político do Estado. Por outras palavras, é “mais homem” quem aprende a agir segundo a recta ratio agibilium e a recta ratio factibilium da Escolástica, a reta razão das coisas agíveis e a reta razão das coisas factíveis, visando o “bem comum” da concórdia e da paz do todo do Estado. (HANSEN, 2000, p. 25)

Em Portugal, conforme aponta Luiz Alberto Cerqueira (2011), a abertura à filosofia moderna e a aparição do “estrangeirado”, grupo de intelectuais dedicados a refutar o sistema de ensino jesuítico, foram decisivas para que a filosofia passasse a ser concebida de modo mais flexível e para que as verdades, tidas como absolutas até o momento, fossem contestadas. Assim, o *Ecletismo*, defendido como garantia ao pensamento livre, ganha espaço e adeptos. Enquanto isso, no Brasil, o pensar jesuítico é desbancado pelo chamado *Empirismo Mitigado*, incentivado pela reestruturação da educação realizada por Marquês de Pombal, seguido do, então, *Ecletismo* europeu, mais precisamente o francês, que também interfere em nosso modo de pensar, desencadeando uma corrente espiritualista popularizada por Gonçalves de Magalhães que a coloca a serviço de nossa

emancipação intelectual, valendo-se do contexto de Independência política do início do século XIX. Contudo, é com o cientificismo da escola de Recife, liderada por Tobias Barreto e, principalmente, com Sílvio Romero que o debate filosófico se demonstra capaz de potencializar o movimento da inteligência brasileira rumo à emancipação do uso teórico da razão.

Fomentando, cada um a seu modo, nossa pretensa soberania e originalidade, Magalhães e Romero demonstraram-se agentes elementares da reforma de nosso pensamento, requerendo um lugar substancial na história da filosofia brasileira. Nesse sentido, interessa discutir o valor de suas principais ideias para o processo de modernização cultural empreendida no Brasil oitocentista e os fundamentos da compreensão dos dois autores acerca da natureza da realidade, do conhecimento e do sujeito do conhecimento. Com isso, visa-se elucidar o peso das transformações intelectuais, científicas e culturais que se processavam no país na segunda metade do século XIX.

ESPIRITUALISMO E CIENTIFICISMO NA CORRIDA PELA REESTRUTURAÇÃO DA FILOSOFIA BRASILEIRA

Em “Introdução” ao livro *Contribuição à história das ideias no Brasil*, Cruz Costa ressalta que inauguramos na cena da história pela mão da Europa e que, no tocante a uma autoavaliação, podemos falar de uma multiforme experiência americana, constituída lentamente por meio do esforço de construção de povos e de adaptação da civilização ocidental às condições de nosso continente. Salienta que, apesar das intervenções culturais, a nossa vida transcorreu num outro cenário, cujos atores pertencem a todos os matizes da humanidade e o pensamento mantém relação direta com a história universal. E que nesse cenário o tempo passou, se fez história e dessa história desprende-se uma experiência humana, uma filosofia apenas esboçada, mas que, para nós, é de muito valor. Em outras palavras, para compreender em que circunstâncias se deu a (re)estruturação de nosso pensamento, faz-se necessário levar em conta o processo de transplantação das ideias. E foi no século XIX que a marcha das mesmas se intensificou por cá.

Os sucessivos movimentos pró-liberdade ocorridos na Europa e o conseqüente episódio de 1822, sob a tutela de ideais Iluministas e resultantes da Revolução Francesa, entusiasmaram os intelectuais brasileiros que se lançaram na embrionária tarefa de impulsionar a autonomia do pensamento nacional. O momento revelava-se, pois, favorável à consciência de que nossas ideias não descendiam umas das outras e oportuno à construção de uma trajetória filosófica

mais orgânica. Contudo, a dependência política e ideológica mantida por séculos deixava-os incertos quanto ao caminho a seguir. E porque nos sentíamos inseguros, sem uma tradição filosófica, literária e artística, apesar de eufóricos com princípios que pareciam atender às nossas necessidades e vontades, continuamos intelectualmente coloniais a tomar como empréstimo e inspiração a cultura europeia:

Marcada pela europeização, a inteligência brasileira voltava-se para os diferentes mercados da Europa onde se supria. Julgava-se que os livros da sabedoria europeia encerravam uma fórmula ideal e milagrosa! A realidade ambiente, essa era esquecida pela maioria dos letrados do início do século XIX, para os quais os moldes literários, artísticos e filosóficos da Europa pareciam calhar, como uma luva, ao Brasil. (COSTA, 1967, p. 67)

Nesse contexto, levanta-se Gonçalves de Magalhães, de Paris, com seu manifesto romântico “Ensaio sobre a história da literatura do Brasil” (1836), mais tarde intitulado “Discurso sobre a história da literatura do Brasil”, através do qual reclama não apenas a fundação de uma literatura nacional, mas também uma mobilização intelectual com vistas a confirmar nossa identidade e nossa capacidade de pensar. Como ressalta Cruz Costa (1967), será sob o signo do Romantismo que o Brasil empreenderá a sua carreira intelectual e política, expressando ideias que nos chegam de uma Europa marcada pelo embate travado entre as ideias tradicionais e as advindas do Iluminismo. Assim sendo, a filosofia brasileira que desponta no século XIX – se é que assim podemos chamar – é impregnada de Romantismo, aliada à religião e imbuída da intenção de conciliar os sistemas filosóficos herdados, até então em vigor.

Sob a influência do Frei Francisco de Monte Alverne, ou simplesmente Mont’Alverne, e do francês Victor Cousin, principal representante do *Ecletismo*, Gonçalves de Magalhães defende um espiritualismo pretensioso, de raiz católica, que convinha aos interesses dos Moderados e ao regime imperial, na medida em que propõe a consonância entre os referidos sistemas e ideais monárquico-constitucionais num período agitado por rebeliões e revoltas provinciais. Por assim dizer, e mais uma vez fazendo menção às contribuições de Cruz Costa (1967), o prestígio da filosofia eclética no Brasil vai ao encontro do advento e estabelecimento do regime monárquico que naquela altura buscava transparecer certa flexibilidade e conter movimentos separatistas através de reformas. E embora tal fato corrobore para uma perspectiva incrédula em relação às intenções e propostas de modernização do pensamento ensaiadas por Magalhães, uma vez que seu projeto de Brasil se mostra comprometido por ideologias e alianças políticas de raízes conservadoras, este deixa-nos um legado significativo ao

romper com a imitação como fundamento e como prática, introduzindo a liberdade como princípio de ação.

Em *Fatos do espírito humano* (1858) Magalhães inicia suas reflexões declarando que todo homem é predisposto a filosofar por amor à verdade, que o espírito humano tende à transcendência e que a filosofia é uma ciência de caráter fundamental capaz de tratar do referido espírito humano, de suas relações com Deus e com o universo. Mais precisamente, nosso romântico considera a filosofia um saber indispensável à interpretação da realidade total que, no seu entender, não se reduz ao conhecimento relativo à experiência, mas se estende à “consciência de si” enquanto sujeito do conhecimento, e à percepção de uma força vital que rege nossos corpos:

Nesse mundo da razão, vasto campo das sciencias metaphysicas, reconhece o espirito como primeira necessidade reflectir sobre si mesmo, distinguir-se do que não é elle, estudar essa faculdade activa aberta á verdade, descobrir as suas leis, differençal-a de outras faculdades que a acompanham e assistem, classificar os seus actos, ver os que pertencem a cada uma dellas em separado, e os que dependem do seu exercício simultâneo; e com o testemunho irrecusável e imprescriptivel de sua consciência, a intelligência único orgam de todas as sciencias, cria a psychologia, acha as leis da lógica, os fundamentos da esthetica, da moral, e da legislação, e por conseguinte de todas as sciencias que se originam da liberdade humana, e que seriam vãs, ou não existiriam sem a liberdade. (MAGALHÃES, 1858, p. 9-10)

Vê-se que Magalhães sublinha a relevância da metafísica como quem almeja nos propor um princípio fundamental, e enfatiza o reconhecimento do espírito e o exame de si como atividades primordiais na busca das verdades em torno do “ser” e da “existência”. Porém, é, precisamente, com a sugestão de que a “consciência de si” está vinculada ao exercício da inteligência e da liberdade, apresentadas como competências que nos permitem atribuir sentido às coisas e viabilizar ativamente a edificação do saber, que Gonçalves de Magalhães oportuniza um primeiro passo em direção à reforma de nossa mentalidade, concedendo espaço para que pensemos a respeito de nossa autonomia intelectual e cultural:

Magalhães consagra definitivamente no Brasil um sentido de “consciência de si” como *inteligência e liberdade* no sujeito concreto e histórico. Trata-se da adesão à moderna noção ontológica de liberdade inerente ao *cogito* cartesiano, o que implica a superação do paradigma da *indiferença* da vontade que marca o sentido contemplativo de liberdade em face da fé. Assim se caracteriza, no Brasil, a modernização da “ciência” da alma ou espírito como fundamento do modo do ser do homem de ação, e não apenas de contemplação, em que a vontade se revela apenas como *indiferença* na escolha de um ou outro dos contrários. (ALMADA; CERQUEIRA, 2010, n.p)

Deixando transparecer a base eclética de suas convicções, Magalhães (1858) assinala que as teorias filosóficas existentes podem ser resumidas em quatro sistemas: o sensualismo, o ceticismo, o espiritualismo e o misticismo, dentre os quais ele destaca o primeiro e o terceiro, sob a justificativa de que ambos buscam a verdade por meios naturais. Todavia, ao longo do resgate do que cada um tem, segundo ele, de mais significativo, o estudioso confessa que o sensualismo também é passível de exclusão por negar a razão e a liberdade, concentrando-se apenas na experiência. Posto isso, subentende-se que o espiritualismo é o sistema eleito como o que melhor resolve os grandes problemas da filosofia, contemplando reflexões em torno do corpo e da alma:

Destes dous grandes systemas o mais exclusivo é o sensualismo, e o mais pejado de tristes consequências; porque nega a razão e a liberdade humana. Mais si os seus principios fossem verdadeiros, si sancionados fossem ao menos só pela experiência, tanto importariam as suas consequencias ao espirito especulativo como importam ao physico as consequencias das leis da gravitação. Salvo si os factos contradicessem aos principios, nesse caso converia verificá-los de novo; porque os factos devem ter uma razão; e a theoria que os não explica ou é falsa ou incompleta. (MAGALHÃES, 1858, p. 40)

Para além da importante discussão em torno da “consciência de si”, Magalhães debate os sentidos, as sensações e a sensibilidade, sendo esta última relevada como força vital sem consciência ou memória, encarregada de organizar o corpo cujas sensações operam diretamente sobre essa mesma força. Já a perceptibilidade, é tratada como uma faculdade do espírito que se corresponde com a sensibilidade vital e lança mão das sensações, as conservando em memória. Em suma, Magalhães afirma que a sensibilidade não é uma faculdade da alma espiritual que pensa, mas uma propriedade da força vital imaterial, que organiza o corpo e nos permite perceber as coisas. Já a percepção, recebe e objetiva as sensações que lhes servem de sinais. Quanto à alma, esta é dotada de inteligência, de perceptibilidade e de atividade livre, ou liberdade. Em outras palavras, embora apresentem natureza oposta, espírito e corpo, alma, sensibilidade e perceptibilidade são tratados de maneira harmônica, e todos os sentidos servem ao corpo direta ou indiretamente, podendo um deles ser eleito predileto em decorrência de um fato especial ou distinto.

Por conseguinte, segundo Luiz Alberto Cerqueira (2011), o espiritualismo de Gonçalves de Magalhães é determinado pela concepção de uma “ciência do espírito” que apesar de apartada do mecanicismo referenciado pelas ciências da natureza, não rejeita o caráter científico do saber, distinguindo “como sendo irreduzíveis entre si o domínio do espírito e o domínio dos fenômenos físicos, cabendo àquele a primazia na ordem do saber e da ação moral.” (CERQUEIRA,

2011, p. 179) Ademais, Cerqueira destaca o ineditismo da teoria da sensibilidade de Magalhães, formulada a partir da preocupação em contestar o sensualismo, e o esforço em reunir provas valendo-se das modernas ciências da natureza. Luiz Alberto Cerqueira observa também que em Magalhães a fé e o cristianismo são considerados premissas que amparam a busca da verdade e a origem da vida civilizada, e que, portanto, são por ele correlacionados à liberdade humana.

Não obstante ter sido avaliado pela crítica como pouco original e enfadonho por uma escrita pomposa, prolixa, idealizada e entusiasmada, ou como conservador por erguer abordagens teóricas e filosóficas atreladas à fé, como já mencionado, Gonçalves de Magalhães é um dos principais nomes a impulsionar um processo de atualização do pensamento filosófico brasileiro ao exortar uma noção de sujeito agente e direcionar nosso olhar à necessidade de autoconhecimento. Nesse sentido:

Interessa-nos ressaltar dois aspectos de sua obra modernizadora. Um, que diz respeito à ideia de modernização, a saber, que ele foi o primeiro a pensar a necessidade de reformas a partir de nossa própria experiência histórico-cultural; o outro, que diz respeito à tarefa que ele mesmo se propôs em face da tradição filosófica brasileira sob a *Ratio Studiorum*, a saber: superar, no âmbito de uma educação marcada pela religiosidade, o caráter contemplativo e infecundo do conhecimento de si, sem deixar, entretanto, de reconhecer-lhe a significação transcendente. Deste segundo aspecto, ele trata principalmente em suas obras *Fatos do espírito humano* (1858) e *A alma e o cérebro* (1876). (ALMADA; CERQUEIRA, 2010, n.p.)

Dessa forma, ainda que o cristianismo seja o ponto de partida para justificar a busca da verdade, e que a fé tenha sido erguida como compatível à liberdade humana, seguiu-se, às proposições emancipatórias e patrióticas de Magalhães, a agitação dos ânimos da nova nação e a incitação da autonomia não apenas espiritual como também cultural. Fomentando uma versão de homem capaz de enxergar sua condição natural e transformá-la em condição moral, orientado por um saber destinado ao exaltado desígnio de salvação e de glória da nação, tal como salienta em *Discurso sobre a história da literatura do Brasil*, o poeta e filósofo favorece o despertar dos brasileiros para a urgência de reestruturações e para a compreensão do que supostamente nos é identitário.

De encontro às teorias de Magalhães e à relevância de sua participação no processo de modernização do pensamento filosófico brasileiro, Sílvio Romero (1878) considera o espiritualismo inexpressivo e inadequado à realidade do Brasil. Assinala que nos habituamos a imitar outras experiências e modos de pensar, confundindo tradição com tradução, e que a postura filosófica e científica, então adotada, não contempla, de fato, nossas necessidades e preocupações, faltando-

nos um posicionamento crítico menos impreciso e abstrato. Sugere que se a gênese do processo de emancipação do uso teórico da filosofia no Brasil está atrelada à importação de ideias europeias, mais precisamente francesas, isso significa dizer que não houve um passo efetivo em direção à tão ansiada autonomia, já que ainda não conseguimos pensar por nós mesmos. Diante disso, realça que o país precisa de convicções sinceras, que a metafísica tende a produzir miragens e acusa de reacionário o catolicismo impregnado em nosso modo de pensar.

Analisando a trajetória intelectual brasileira, Romero questiona, em *A filosofia no Brasil*, a ausência do país no movimento científico da humanidade, acentuando o abandono da colônia e o atraso da Metrópole como explicações mais evidentes de nossa tardia e apocada filosofia. À luz de um cenário resultante da crescente mobilização a favor do fim da escravidão, da mudança das formas de produção e da Guerra do Paraguai, indica que a segunda metade do século XIX foi um momento favorável à percepção de nossa fragilidade, de nossa condição primitiva, e ao advento do positivismo, do naturalismo e do evolucionismo no Brasil, apontando para a obsolescência do idealismo e da metafísica.

Silvio Romero enfatiza que a filosofia católica, firmada no senso comum, reduz a alma humana a uma força como outra qualquer, imprecisa e superficial, haja vista que a palavra “força” é vaga, podendo se referir à escolástica ou à mecânica. Outra crítica que faz é em razão da glorificação do passado em detrimento do presente, ou, como ele mesmo traduz, do entusiasmo da Idade Média em prejuízo da Revolução. Além disso, ironiza conclusões apresentadas por Magalhães em *Fatos do espírito humano* a propósito do corpo e da alma, ressaltando que a espiritualidade não passa de uma abstração e o espírito, de um pressuposto:

Eis ahi; o medico philosopho considera o seu corpo cousa tão externa a si mesmo que phantasia um poder especial de sua alma para descobri-lo, por uma especie de favor. É um triste resultado do velho dualismo estabelecido no homem. A intuição de hoje repelle esta anomalia. O conhecimento de nós mesmos, o sentimento de nossa propria individualidade, existindo separada do mundo exterior, isto é, sem confundir-se com elle, não é um dado de uma potencia especial do espirito, que não passa de uma hypothese; é uma consequencia do jôgo mutuo de todas as nossas faculdades, é uma condição, direi até, do exercicio normal de todos os nossos órgãos. Outra cousa não é a vida. (ROMERO, 1878, p. 17-18)

Afeito ao cientificismo e simpático às contribuições de Darwin e de Comte, julgando-as importantes para o pensamento universal, o intelectual da escola de Recife apresenta a corrente realista-naturalista como a linha de pensamento mais consistente e significativa. Ainda levando em conta as discussões suscitadas em *A*

filosofia no Brasil, Romero ratifica que os espiritualistas não fizeram ciência, já que esta exige observações, experiências e rigor, além de nutrir-se do raciocínio e precisar de tempo, trabalho e muitas gerações. Defende, pois, uma concepção historicista e evolutiva baseada no fato de que as ideias filosóficas seguem naturalmente seu curso no tempo, dependendo das condições histórico-culturais a que estão submetidas.

Obstinado na tarefa de contestar o pensamento filosófico apresentado por Magalhães e os demais pensadores espiritualistas brasileiros, Sílvio Romero (1878) desabona a hipótese de que os órgãos são instrumentos Providenciais, relevando o importante papel dos nervos e do cérebro na produção das sensações, e que, ao contrário do que propunham os espiritualistas, existem sensações conhecidas pela consciência que não trazem percepção alguma. Como exemplo ele cita a “dor”, a seu ver, mera reação nervosa, e oportunamente sintetiza que a percepção prevê a sensação, mas o contrário não procede.

Outra expressiva discussão que nos permite compreender a natureza da reforma intelectual proposta por Sílvio Romero descende de sua perspectiva em torno da “originalidade” ou, segundo ele, do que nos é característico. Partindo de bases experimentais e deterministas, além de considerar fatos observáveis, o filósofo em questão afirma que a originalidade de um povo está relacionada ao que é assinalador de um homem, de uma tendência ou de uma nacionalidade. Nesse sentido, o critério para a compreensão do que nos distingue ou dá origem deve ser o estudo de determinantes de nossa criação intelectual: o meio, a raça, as influências estrangeiras, a evolução histórica, o folclore e a sua gênese, concebidos como indicadores da genealogia do pensamento de um povo.

Em meio a suas proposições, e à luz da noção de evolução nutrida e tida como um paradigma de sua época, Romero elege a raça como um fator decisivo de nossa fraqueza intelectual, vencida apenas quando se completar o processo de integração étnico-cultural, criando uma realidade brasileira, então, supostamente pura e firme. Associando a condição mestiça que nos caracteriza à ideia de fragilidade, e apoiado na tese de que o Brasil estaria vivendo um momento de transição com a extinção gradual do índio, o término do tráfico de escravos e a chegada dos imigrantes europeus, o autor sugere a intensificação do cruzamento das raças, depuradas por seleção natural, como saída, julgando resultar na prevalência da fisionomia branca:

Com a extinção do tráfico de africanos, o gradual desaparecimento dos índios e a constante entrada de europeus, poderá vir a predominar de futuro, ao que se pode

supor, a feição branca em nosso mestiçamento fundamental inegável. (ROMERO, 2001, p. 47)

Posicionando-se afim de teorias raciais que apontam para o branqueamento como solução, Romero subsidia a manutenção de um pensar que enxerga a hierarquia de povos como uma lógica histórica pertinente, reafirmando o lugar privilegiado do homem branco em detrimento de demais etnias. Como é possível observar, ao mesmo tempo em que representa um passo à frente, ao reconhecer a miscigenação como uma singularidade brasileira, abrindo caminho para uma perspectiva científica, privilegiando a abordagem racional e analítica, prometendo superar as ditas ilusões incitadas por teorias filosóficas subjetivas, também patrocina o retrocesso, na medida em que estabelece a superioridade e inferioridade de raças e veicula a perpetuidade da supremacia branca:

Largamente utilizado pela política imperialista europeia, esse tipo de discurso evolucionista e determinista penetra no Brasil a partir dos anos 70 como um novo argumento para explicar as diferenças internas. Adotando uma espécie de “imperialismo interno”, o país passava de objeto a sujeito das explicações, ao mesmo tempo que se faziam das diferenças sociais variações raciais. Os mesmos modelos que explicavam o atraso brasileiro em relação ao mundo ocidental passavam a justificar novas formas de inferioridade. Negros, africanos, trabalhadores, escravos e ex-escravos — “classes perigosas” a partir de então — nas palavras de Silvio Romero transformavam-se em “objetos de ciência” (prefácio a Rodrigues, 1933/88). Era a partir da ciência que se reconheciam diferenças e se determinavam inferioridades. (SCWARCZ, 1993, p. 24)

Também relevado pelo filósofo, o meio é interpretado como um agente diferenciador da vida nacional, conforme atua condicionando o modo de ocupação do país, as conjunturas políticas, as relações econômicas, jurídicas, sociais, e as instituições estéticas. E se o ambiente é responsabilizado por modificar e acomodar as manifestações intelectuais, faz-se necessário alterá-lo com vistas a torná-lo favorável ao que considera ser uma modernização efetiva de nossa inteligência.

Avançadas para o momento, tais contribuições revelam uma importante circulação e movimentação das ideias no país, responsáveis por inovar o pensamento e nortear uma avaliação a respeito de como se deu nossa autocompreensão e a formação da nacionalidade brasileira para, assim, entendermos os passos que nos trouxeram até aqui.

Por fim, diante do entusiasmo advindo com “um bando de ideias novas” que invade o país, da demanda pela construção de uma identidade com maior lucidez e do desejo de autonomia, Romero estabelece a postura crítica como conduta indispensável a fim de escaparmos à passividade e à inconsciência, representadas

pela mera transcrição das ideias que vêm de fora, senda esta outra marca significativa de suas convicções:

Além do prolongamento da retórica, dá como causa da nossa fraqueza crítica o apego à França. A Alemanha, pátria do criticismo moderno, é que deveria ser nossa inspiradora, sendo necessário entrarmos num período de crítica ampla, dirigida sobre todo o trabalho intelectual, e concebida menos como atividade estética do que como sistematização mental. (CANDIDO, 1988, p.45)

Logo, valorizando incisivamente a postura crítica em oposição à imitação de valores e padrões europeus, principalmente franceses, Romero alega ser preponderante a sistematização ampla de todo o trabalho intelectual para o desvendar efetivo de nossa originalidade, para a reforma significativa do pensamento brasileiro e, por conseguinte, para a pretensa conquista de nossa emancipação intelectual. Assim, crê lutar pelo que chama de espírito de liberdade real, baseado na vontade de superação de nossa ignorância, inclusive acerca de nós mesmos, de nossa condição subalterna e acrítica, e, portanto, de nossa apatia intelectual. Além disso, julga vencer a ideia de liberdade dogmática que, segundo ele, nos manteve sufocados pelas tradições, e contribuir para o progresso de nossa civilização:

Só a liberdade não tem o seu [partido]; digo a liberdade especialmente como sentimento de honra e de dever, e não como deusa, ou phantasma de que tão entusiasticamente fallam os nossos liberais. Tal é; precisamos justamente da liberdade; mas da liberdade que honra o indivíduo, da liberdade que lhe permite viver como homem de bem, e não asphixado, por necessidade, nas misérias intellectuaes que nos deturpam; da liberdade que deixa a cada um cumprir o seu dever, não o dever bastardo a que uma legislação fossil obriga; mas o dever que a sciencia prescreve. (ROMERO, 1878, p. 179-180)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se de herdeiros involuntários da cultura portuguesa passamos a consumidores da produção europeia no período que se segue à proclamação da Independência, também fomos despertados por Gonçalves de Magalhães para a urgência das mudanças relativas ao pensamento, à construção do conhecimento e à consciência de nós mesmos, além de ganharmos novo fôlego com o ideal de liberdade por ele excitado.

Sob o pretexto de harmonizar filosofia e teologia, negando a simples submissão de uma à outra, e tendo em vista um ideal de liberdade consoante à independência do espírito, Magalhães se atém ao estudo ontológico e psicológico do conhecimento de si focado no problema da sensibilidade, perceptibilidade e do espírito humano. Não se aprofunda nas funções do cérebro por não as conceber

como tal, preferindo, portanto, a metafísica ao materialismo, as verdades morais ao mundo exterior, atribuindo à determinada força vital superior a missão de organizar corpo e alma. Então, inspirado em ideais advindos do espiritualismo francês, aguça a renovação da inteligência brasileira, rompendo com o espírito meramente contemplativo, com a imitação enquanto fundamento e promovendo um olhar mais atento em relação à formação de nossa mentalidade, com vistas ao que ele considera como a grandeza da nação.

Contudo, ao trabalhar com concepções atreladas à metafísica, condicionando corpo, alma e mente a uma força vital, Magalhães tende a escapar à precisão, deixando transparecer um tom especulativo e o teor religioso. Seu patriotismo, tomado como empréstimo da Revolução Francesa e projetado à luz de uma perspectiva exaltada, é usado para a construção de uma visão de Brasil que, nesses termos, é interpretada como não real. Com isso, e tendo em vista que procurou assumir a dianteira no propósito de legitimar, no plano cultural, o movimento de independência e ressaltar elementos voltados à individuação do povo brasileiro, é possível constatar que Magalhães se lança num projeto motivador e ambicioso, que, todavia, traz à tona uma perspectiva abstrata e idealizada.

Na contramão dos pressupostos apresentados por Magalhães, apoiando-se na remodelação material, política e social porque passou o Brasil a partir de 1850, no cientificismo e motivado pelo criticismo alemão, Sílvio Romero frisa que a intelectualidade deve seguir novos caminhos, mas que, para isso, não pode ficar presa a discussões limitadas pela fé, incertas e sem vigor crítico, ou abafadas por qualquer ordem. Embora reconheça a participação do pensador romântico na história da inteligência nacional, Romero condena o espiritualismo pela manutenção da interferência religiosa sobre o pensamento, pela aliança com as instituições monárquicas, pela prática da imitação, advogando pelo desfazer-se das amarras de um sistema definido: “O meu systema philosophico reduz-se a não ter systema algum; porque um systema prende e comprime sempre a verdade.” (ROMERO, 1878, p 183)

A aplicação dos processos experimentais ao estudo dos acontecimentos humanos, o pragmatismo como alicerce de sua crítica e a noção de liberdade não só como um direito, mas também como um dever, procedendo da investigação objetiva de nossas origens, e o reconhecimento de que somos um povo miscigenado, fizeram de Sílvio Romero um nome decisivo na proposição de bases reformadoras para o nosso pensamento e para o estudo da nossa cultura.

Em contrapartida, nem tudo por ele colocado é concebido como um passo à frente. O debate em torno dos fatores naturais e sociais, veiculados como imprescindíveis à determinação de nossa diferença e à constituição de nossa mentalidade, ainda geram polêmica. Ao debruçar-se sobre a controversa teoria racial, sustentando a ideia de cruzamento das raças como um recurso em prol do triunfo e da regeneração da raça branca no país (SCHWARCZ, 1993), o filósofo não favorece a ascensão de uma nova mentalidade, mas sim a preservação da suposta superioridade branca, usada ora como justificativa para o imperialismo, ora para a escravidão. E mais, ao apontar o abandono da colônia como justificativa de nosso atraso intelectual, Romero desconsidera o fato de que a própria condição de colônia por si só já é um limitador de convicções sinceras devido ao que essa realidade nos impõe: a transplantação das ideias e dos valores do colonizador, seguida da conversão e da submissão à sua cultura. Assim sendo, determinadas conjecturas devem ser tratadas tão somente como uma das formas de construção do nacional.

Enfim, independentemente dos caminhos e de suas atuações, ou ainda das limitações e retrocessos que também integram suas teorias, o que se observa é que tanto Magalhães quanto Romero foram importantes para a dispersão do marasmo de nossas atividades intelectuais e para a modernização ou reforma da filosofia no Brasil. Desse modo, seja por meio de um discurso disciplinado a favor da metafísica, enxergando a filosofia como uma oportunidade para o exercício da “consciência de si”, estendida para além do plano sensível, seja a partir de uma perspectiva materialista e determinista, interessada em examinar nossa composição étnica, o ambiente a que estamos sujeitos e elementos culturais que contribuíram para nossa configuração como povo, ambos apontam para a avaliação do estado mental do brasileiro com o intuito de promover um chamado à superação de um estado de alienação de si enquanto sujeitos e nação. Assim, motivados por diferentes escolas e bandeiras, Magalhães e Romero abrem caminho para se refletir acerca do percurso que traçamos em direção à nossa autonomia e reconhecimento cultural, viabilizando a compreensão de como se deu o processo de autoconhecimento e afirmação de nossa inteligência.

REFERÊNCIAS

ALMADA, Leonardo Ferreira.; CERQUEIRA, Luiz Alberto. *A alma e o cérebro: as origens do debate acerca da Psicologia científica no Brasil*. Disponível em: <<http://www.revispsi.uerj.br/v10n3/artigos/html/v10n3a19.html>.> Acesso: 08/01/2019.

- CANDIDO, Antonio. *O método crítico de Sílvio Romero*. São Paulo: EDUSP, 1988.
- CERQUEIRA, Luiz Alberto. A ideia de filosofia no Brasil. *Revista filosófica de Coimbra*. Coimbra: Fundação Eng. António de Almeida, vol. 20, n. 39, p. 163-192, março de 2011.
- CERQUEIRA, Luiz Alberto. Gonçalves de Magalhães como fundador da filosofia brasileira. In: MAGALHÃES, Gonçalves de. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 11-43.
- COSTA, Cruz. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora civilização brasileira S.A., 1967.
- COSTA, Jean Carlo de Carvalho. Sílvio Romero e a “ideia das três raças”: uma hermenêutica do nacional a partir da categoria miscigenação. *Revista Cronos*. Natal-RN. V. 7, n. 1, p. 135-149.
- HANSEN, João Adolfo. A. A civilização pela palavra. In: LOPES, E. M. T.; FARIA FILHO, L. M. de; VEIGA, C. G. *500 anos de educação no Brasil*. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- LUZURIAGA, Lorenzo. *História da educação e da pedagogia*. 7. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1975.
- MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de. Discurso sobre a história da literatura do Brasil. [1836] In: SOUZA, Roberto Acízelo de (Org.). *Historiografia da literatura brasileira: textos fundadores (1825-1888)*. Rio de Janeiro: Caetés, 2014. V. 1, p. 90-108.
- MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de. *Fatos do espírito humano*. Paris: Imprensa de Henrique Plon, 1858.
- ROMERO, Sílvio. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Typographia da Deutsche Zeitung, 1878.
- ROMERO, Sílvio. *Compêndio de história da literatura brasileira*. Org. Luiz Antonio Barreto. Rio de Janeiro: Imago ed. Universidade Federal de Sergipe, 2001.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

O que é seu é meu e o que é meu... é meu: a biopolítica e a uberização da vida

What's yours is mine and what's mine... is mine: the biopolitics and the life's uberization

 10.21680/1983-2109.2022v29n58ID25646

Felipe Sampaio de Freitas

Universidade Federal do Pará (UFPA)

 0000-0001-9071-0652

felipe.freitas@ifch.ufpa.br

Resumo: A biopolítica, em Michel Foucault, poderia ser entendida como aquilo que faz viver e deixa morrer. Ao largo de sua trajetória intelectual, especificamente, na segunda metade da década de 1970, o filósofo francês desenvolveu essa questão em alguns de seus Cursos dados ao Collège de France. No curso de 1979, ele indica uma faceta biopolítica atuante na dimensão da constituição de subjetividade, que tem como background a chamada governamentalidade neoliberal, isto é, o homo oeconomicus. Este artigo tem como principal objetivo a análise do neoliberalismo contemporâneo, no tocante à temática do avanço das novas tecnologias e da internet sobre o trabalho, levando em conta o quesito da precarização, ou, uberização. Entretanto, buscaremos problematizar os vieses biopolíticos concernentes à esta questão. Nossa exposição obedece a três etapas: 1- A justificativa teórico-metodológica das razões para se buscar entender a temática por meio da biopolítica; 2- A apresentação da temática da uberização e, conseqüentemente, a elucidação da chamada economia de compartilhamento; 3- A exposição da constituição de uma subjetividade neoliberal, uberizada, no trabalho e na vida. Como conclusão, entende-se que vivemos em um novo regime do normal, o qual implica resistências outras, para o arrefecimento de tais modos de subjetivação.

Palavras-chave: Biopolítica; Neoliberalismo; Uberização; Economia de Compartilhamento; Concorrência; Sujeito Neoliberal.

Abstract: The biopolitics, in Michel Foucault's thoughts, could be understood like what makes live and lets die. In his intellectual work, specifically, in the second half-middle 1970's decade, the French philosopher developed this issue in some of his Lectures at the Collège de France. In the year of 1979, he showed a biopolitics face present in the subjectivity's constitution scope, on the background of the so-called neoliberal governmentality, i.e, the homo oeconomicus. This article aims to analyze neoliberalism today, towards the thematic of the new technologies advance and of the internet over the labor, considering the precariousness, or, the uberization. However, we aim to problematize the biopolitics' ways concerning this issue. Our exposition must save three parts: 1 – The reason for to studying and aims to understand these thematic in the biopolitics ways; 2 – The presentation of the uberization thematic and, as a result, the explanation of the sharing economy; 3 – The expose of a neoliberal subjectivity's constitution, uberized, in the labor and the life.

As a conclusion, it is understood that we live in a new regime of the normal, which implies in other resistances, for the reduction of such subjectivation modes.

Keywords: Biopolitics; Neoliberalism; Uberization; Sharing Economy; Concurrence; Neoliberal Subject.

INTRODUÇÃO

De maneira alguma, a proposta deste artigo é a de firmar um *modo de ser* contemporâneo que seja contra o *progresso* tecnológico. Ao invés disto, para justificarmos nossa análise, tomaremos emprestadas as palavras do pesquisador bielorrusso Evgeny Morozov (2011; 2018), o qual tem levantado uma questão¹ crucial, a saber, que devemos ser espectadores/agentes críticos acerca dos avanços da tecnologia. Sobre a tecnologia, inscrevê-la-emos no âmbito da internet, e de maneira mais específica, no eixo (talvez irremediável e até inevitável) do uso de *aplicativos* que tem por finalidade “diversificar” o trabalho em nossa recente contemporaneidade. Não somos saudosistas, não clamamos pelo resgate de um tempo “que já fora melhor”. Tampouco, consideramos que a variada gama de avanços tecnológicos, nas suas mais diversas vertentes, sejam, em seu macroaspecto, “ruins” para a vida em sociedade. Todavia, é preciso – e, diríamos, até necessário – atentarmos *perspectivamente* para tais avanços.

Sabemos que, no Brasil e no mundo, parte dos estudiosos que contemplam tais discussões estão alocados no eixo teórico político-marxiano. (Antunes, 2020; Abilio, 2019; Fontes, 2017; Lazzarato & Negri, 2013; Hardt & Negri, 2001) Lembremos, e.g, de Ricardo Antunes (2020), sociólogo e professor titular do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, que, em obra recente, nos mostra sua análise teórico-social das profundas modificações que o trabalho vem passando, desde sua intrínseca, e, cada vez mais, inseparável conexão com a *internet*, no *atualíssimo* Brasil da segunda década do século XXI.

Cabe ressaltar que, neste texto, nosso objetivo não é propriamente o de averiguar a situação da *finitude do trabalho* (como bem o fazem os marxianos), muito embora, parafraseando Antunes, sabermos que isso nem sempre nos leve às comuns respostas que giram ao redor da questão da “alienação”, ou do “estranhamento”, presentes na literatura político-marxiana; já que nos atuais e *novos* moldes de relações sociais, o trabalho também possui a capacidade de se exprimir

¹ Comenta Morozov (2011, p. 282, tradução nossa): “A ironia da internet é que enquanto ela nunca entregou as promessas super-utópicas (*uber-utopian*) de um mundo sem nacionalismos e extremismos, ainda assim, entregou mais do que até mesmo os otimistas mais radicais jamais poderiam ter desejado”. Morozov quer nos mostrar o caráter irrefreável desta jovem tecnologia. Caráter este que esconde seus perigos, e, por isso, que pode deixarnos à mercê de seu *por vir*.

através de “coágulos de *sociabilidade* que são perceptíveis particularmente quando comparamos a vida de homens e de mulheres que trabalham com a daqueles que se encontram desempregados” (Antunes, 2020, p. 27, grifos do autor), tornando possíveis e palpáveis *análises outras*.

Além disso, mesmo quando focamos na biopolítica (*biopolitique*) – que será nosso objeto de apreciação neste artigo –, ainda hoje, observamos que, entre os estudiosos da filosofia de Foucault, existem posicionamentos divergentes sobre o assunto. Ora, deve-se também levar em conta que esse escopo teórico não foi “criado” por Foucault, e, muito menos, continua limitado ao olhar de “foucaultianos de carteirinha”. Sua variabilidade semântica, portanto, é anterior à roupagem dada pelo francês.²

No caso do Brasil, comenta Colin Gordon³ (em entrevista): a chegada da biopolítica foi um acontecimento que chamou atenção, devido a intensidade e frequência dos debates que se geraram após sua emergência. Para ele, Foucault teria supostamente se reportado, de forma muito breve – no decorrer da década de setenta –, a respeito da biopolítica. A tese de Gordon é a de que Foucault se importou, sobretudo, com a *Vitalpolitik*⁴, ou seja, “a política dos modos de vida, das capacidades para viver” (Jardim, 2013, p. 1077, 1078); ao nosso ver, algo muito mais constante no filtro da *condução de condutas* do que da *gestão* ou *medicalização* da vida.

Neste mérito, Gordon atribui à vultosa tradição de intelectuais, que se debruçam hoje sobre o tema da biopolítica, o intento de enquadrar Michel Foucault na malha teórica do “pós-marxismo”, a exemplo de Antonio Negri e Giorgio Agamben. O pesquisador inglês acrescenta ainda que a temática da “governamentalidade” seria algo de difícil monta para tal gama de estudiosos, inclusive para os brasileiros, devido sua forma teórico-metodológica ter se remoldado, em relação ao que Foucault fazia, poucos anos antes, sob o registro de sua analítica⁵,

² Poderíamos corroborar esta afirmação de diversas maneiras, mas isso nos custaria tempo de discussão. Indicamos, para que o leitor entenda um pouco dos debates (anteriores a Foucault) sobre biopolítica, os trabalhos de: Esposito (2017); Lemke (2018); e nosso artigo (DE FREITAS; BARROS, 2019).

³ Pesquisador inglês, responsável pelo que conhecemos por *Governmentality Studies* (um dos principais eixos temáticos da pesquisa Michel Foucault anglo-saxã).

⁴ Foucault (2004a, p. 153, 154, 164, tradução nossa) retoma esta questão de Rüstow, o qual aponta que a economia e a chamada “política da vida”, não deveriam ser orientadas, prioritariamente, ao passo das questões clássicas da política social tradicional – isto é, o aumento salarial, a redução de carga horária laboral etc. –, atentando enfaticamente ao conjunto dos trabalhadores (*ensemble du travailleur*), no sentido de um grau de realidade que atentasse às suas necessidades mais práticas: “a higiene material e moral, o sentimento de propriedade, o sentimento de integração social”, os quais seriam tão (ou mais) importantes quanto os fatores inicialmente citados.

⁵ É válido lembrarmos que, no caso desta última forma “metodológica” citada, a mesma já era espinhosa o suficiente para provocar diversos debates no meio filosófico-político, em razão de sua faceta “microfísica” de entendimento das chamadas “relações de poder”, contrária às noções, por exemplo, de *super* e *infraestrutura*, da *luta de classes*.

interpretando que tais estudos estagnam-se nos registros do biopoder e da biopolítica. (Jardim, 2013, p. 1078)

Ora, consideraríamos essa premissa aceitável, em certo aspecto, se o que estivéssemos pleiteando fosse a perscruta da exegese teórica daquilo que Michel Foucault escreveu. Contudo, o que importa neste trabalho seria tentar esboçar isto que, talvez, possa ser entendido como uma “nova tomada biopolítica”, em detrimento ao recrudescimento teórico das pesquisas do filósofo francês, seja em *locus A* ou *B*. Além do mais, o próprio filósofo considerava sua pesquisa, ou “discurso”, tal como uma “caixa de ferramentas” (Foucault, 2006, p. 52) – isto é, como instrumentos que, quando aplicados, podem ou não funcionar –, assim, dando muito mais importância à problematização das questões contemporâneas, do que a pontos de vista finais.

O que nos motiva é outro âmbito: o da própria vida enquanto alvo de diversos modos de subjetivação, que impelem, em consequência, a uma série de relações no domínio da intensa concorrência; as quais provocam a lacerante “flexibilização” das tarefas laborativas. Disso, emerge um corolário, um aspecto de constituição de subjetividade contemporânea, prevista neste tipo de governamentalidade (neoliberal) o qual, em alguns momentos específicos, Foucault (2004a) chamou de *homo oeconomicus*.

Uma série de adendos se incorporam na formação dessa subjetividade. A internet faz parte desse jogo estratégico, ora como ferramenta que viabilize tais processos, ora como o próprio agente subjetivante dos mesmos. Meio a isso, os *apps* que visam diversificar as formas de trabalho, no mundo contemporâneo, atuam como *puzzles* em um complexo tabuleiro.

Inevitável será recorrermos à outras perspectivas teóricas (além das de Michel Foucault), para alçarmos nossa problematização. Todavia, não projetaremos nossa voz em *tom final*. Logo, a questão da biopolítica se expressaria como um ponto de vista *outro* que, aos poucos, vem sendo inserido no *rol* de tais debates, quais sejam, o da *uberização* e *precarização*, tanto do trabalho, como da vida (Kaye-Essien, 2020; Farias et. al, 2019; Fleming, 2017).

UBERIZAÇÃO

A *Uber* – famosa empresa multinacional de transporte privado urbano, que teve, em 2019, seu capital aberto ao público – emergiu, em 2009, fundada por Garrett Camp e Travis Kalanick (seu ex-CEO). Naquele contexto, muitos não creram no “altruísmo” de seus idealizadores.

Pouco tempo depois, a empresa, por meio de seu *marketing* supostamente progressista (o qual atraía usuários e era sinônimo de igualdade e supressão da necessidade de se ter um automóvel próprio; que gerava o valor de sustentabilidade; e, logo, a sensação de que nós, enquanto consumidores, estávamos contribuindo para a preservação do meio ambiente; entre tantos outros “panfletos progressistas”), se firmava por intermédio do ideal das “caronas remuneradas”, ecoando descontroladamente pelo mundo. (Slee, 2017, p. 33 et. seq.)

Sobremaneira, este apelo de *marketing* influenciou (e continua influenciando) trabalhadores jovens e ávidos pela possibilidade de serem, eles mesmos, *sua própria empresa*⁶. De vento em popa, a Uber se expandiu tanto a ponto de ser tão valiosa quanto a maior companhia locadora de veículos do mundo, consolidando-se como uma empresa quase inabalável. (Slee, 2017, p. 33-45)

No *background* da Uber e de corporações/conglomerados do ramo – como a *Lyft* (hoje, sua principal concorrente nos Estados Unidos), a *Airbnb*, a *Taskrabbit*, ou, a brasileira *iFood* –, encontra-se a definição (ainda em construção, e, por isso, polissêmica⁷), de um “novo” modelo: o da *economia de compartilhamento* (*sharing economy*).

Segundo Tom Slee (2017, p. 34), pesquisador inglês que vive no Canadá, ao pensarmos hoje em “compartilhamento”, rapidamente refletiremos sobre a “participação colaborativa” entre sujeitos, ou, da mesma forma, atentaremos às interações sociais “de igual para igual” (*peer-to-peer*). Uma alegoria que traduz estes termos, e que Slee (2017, p. 14) utiliza variadas vezes em seu trabalho, é a da *furadeira*: “Por que precisamos de uma furadeira? Não é desnecessária? Por que não a compartilhamos entre muitas pessoas e usamos o poder aglutinador da internet para escalar esse modelo de compartilhamento a níveis globais?”.

As palavras de Slee aludem ao novo tipo de economia que está emergindo. Tal modelo seria, hipoteticamente, muito mais próximo da *troca* de favores, do que da *venda* de produtos, mesmo se levarmos em conta que um assecla do neoliberalismo também consideraria um “favor” como sendo um “produto”.

⁶ A título de exemplificação: no Brasil, os chamados *bike boys* – nome dado a um tipo de atividade autônoma tipicamente desempenhada por jovens – são uma das facetas deste novo modelo de economia, que se representa na função de entrega *delivery*, antes quase que unicamente desempenhada pelos *motoboys*, mas que agora disputa espaço com as bicicletas, as quais se tornam “uma ocupação que envolve o trabalho de jovens e adultos [...] que já nasce uberizado” (Abilio, 2019, p. 2). Um outro nome, que também se atribui à esta atividade, é o dos “bicicleteiros”.

⁷ Slee (2017, p. 36) levanta algumas outras nomenclaturas, que são anteriores a atual “economia de compartilhamento”, são elas: “consumo colaborativo (*collaborative consume*), economia em rede (*mesh economy*), plataformas de igual-para-igual (*peer-to-peer platforms*), economia dos bicos (*gig economy*), [...] economia sob demanda (*on-demand economy*)”, entre outras. Todas elas possuem, em comum, a ideia de que a colaboração – entre os indivíduos participantes do serviço em questão – está presente em seus eixos centrais (ou, pelo menos, deveria estar).

Aos olhos dos defensores da *sharing economy*, este novo tipo de economia contemporânea soaria tal como um “movimento social”⁸. Isso se dá, em grande parte, pelo fato de a *sharing economy* estar inteira e diretamente ligada aos novos artificios e dispositivos virtuais/tecnológicos, os quais são sustentados e difundidos amplamente pela *internet 2.0*. Também, por provocar em seus adeptos, um olhar quase “afetivo” sobre os produtos. Logo, a “impressão que se tinha” – ou, pelo menos, a que era desejável –, a respeito da economia de compartilhamento, é a de que o lucro não representava a principal finalidade deste negócio. (Slee, 2017, p. 33, 34)

Ao eliminar fantasiosamente o fator *lucro*, em razão da *comunidade*, do *favor* e da *troca*; mascarou-se, a princípio, um exposto espectro neoliberal, comumente presente nas relações sociais anteriores à tais inovações tecnológicas. Ou seja, através da arrefecida e mais refinada sensação de concorrência, normalizada por meio das trocas de favores, ou, das “trocas informais” (Slee, 2017, p. 34), pôs-se de lado o rosto *por demais formal* do trabalho (no caso, daquele que acontece dentro das empresas), expresso na hierarquia e escala de funções.

Segundo Michel Foucault (2004a, p. 230, 231), um dos principais efeitos da governamentalidade neoliberal seria o de se levar em conta os sujeitos enquanto “máquinas”; na medida em que tais “máquinas” são dotadas de aptidões e competências, ou seja, “fluxos”.

Essas duas características, quando exercidas conjuntamente em uma espécie de diálogo entre si, gerariam a renda (ou salário) para o sujeito. Tal análise, retirada de teóricos neoliberais como Schultz e Fisher, ia contra a usual crítica feita pelos saberes da economia, da sociologia e da psicologia, quando expunham, sobremaneira, que o indivíduo *se tornava*, ou seja, *vinha a ser*, “máquina”, e, só depois disso, era “alienado” dentro do sistema. Foucault quer dizer que, no registro neoliberal, não existiria um momento anterior, o qual os sujeitos pudessem ao

⁸ Não é a primeira vez que acontecimentos os quais envolvam o duplo computador/internet se atrelam à tal concepção. É certamente muito conhecida a interpretação que Pierre Lévy (1999, p. 125-134) – o “filósofo da informática” – nos oferece acerca da internet e da *cibercultura*, já no final da década de noventa e no limiar do século XXI, qual seja, a da iminente chegada da *tecnodemocracia*. Diversos são os fatores para explicar tal fenômeno: retrocedendo quase três décadas, Lévy, por exemplo, cita o grupo social californiano *Computers for the People*, como um (dentre tantos) dos que foram pedra-de-toque disto que hoje é absolutamente normal a todos: a possibilidade de se ter um computador em casa. O ideal do movimento era basicamente o de entregar “a potência de cálculo dos computadores nas mãos dos indivíduos, libertando-os ao mesmo tempo da tutela dos informatas” (Lévy, 1999, p. 127-129). O resultado fora que, a partir do final da década de setenta, os preços dos computadores começaram a cair. No entanto, é certo que os preceitos iniciais do movimento foram capturados pela indústria. Mesmo assim, Lévy confere-lhe o devido destaque, pelo fato de – direta ou indiretamente – ela ter tocado para frente o projeto inicial dos movimentos sociais. É claro, esta é uma visão que, ao nosso ver, é carregada de uma *boa intenção*, por parte do filósofo, no que diz respeito à tentativa de conferir um caráter “ameno” aos impactos da tecnologia, na vida dos sujeitos contemporâneos, principalmente quando há a clara intervenção do capital/indústria nos meandros de tais acontecimentos.

menos “escolher” serem, ou não, capturados pela lógica capitalista. Na verdade, a “máquina” (ou seja, a “competência” do trabalhador) é indissociável do mesmo (Foucault, 2004a, p. 230, 231), calcando-se, assim, na própria subjetividade dos indivíduos, a força motriz do desempenho e da produtividade.

Os neoliberais “inovam” na retomada do tema do trabalho, na medida em que encaram-no não somente pelo viés de apropriação-quantitativa, isto é, do entendimento do trabalho enquanto pressuposto na relação de sua venda, principalmente em função do tempo dos sujeitos (como fizeram os liberais clássicos); ou, tampouco levando em conta Marx, o qual frisou a venda da *força de trabalho*, que Foucault (2004a, p. 227) indica ser uma *abstração* amputada “de toda sua realidade humana, de todas as suas variáveis qualitativas”. Os neoliberais operam um novo (e, ao nosso ver, perigoso) *modus* de entendimento e fundamentação do trabalho. Modo esse que será amplamente difundido na contemporaneidade e estará intencionalmente fixado à constituição de subjetividade, capturando os confins do âmago do sujeito, seu comportamento e sua psicologia. (Foucault, 2004a, p. 230)

Este âmbito do pensamento de Foucault nos convida a repensar o *status* do trabalho e da vida, no mundo contemporâneo. Mas agora, sob o véu da política (neo)liberal de produção de “capital humano” (em evidente retomada à teoria de Gary Becker).

Hoje, o que impera, sob a ótica de um “neoliberalismo arrefecido”, cada vez mais “camuflado” e presente nos entremeios da economia de compartilhamento, seria, justamente, a *ilusão* de que todo e qualquer indivíduo é competente para mudar de vida por si próprio, bastando, para tal, apenas trabalhar; e, em muitos casos, sem precisar ter uma ampla especialização em determinada área de saber; ou possuir elevada destreza técnica-manual para algo: no caso da *Uber*, basta saber dirigir; no da *Airbnb*, o de pôr seu imóvel à disposição de outrem; no da *Taskrabbit*, explorar alguma habilidade doméstica que se saiba executar (como trocar lâmpadas e fazer pequenas instalações elétricas); e, no caso da *iFood*, ter ou alugar uma bicicleta para fazer entregas. Afinal de contas, o que valeria mais, em tempos de crise financeira e desemprego: “ficar parado ou *correr atrás*”?

Deste modo, é incorporada, nas subjetividades contemporâneas, a agenda político-econômica do empreendedorismo e da concorrência,

como modos de ser e agir que, se averiguarmos bem, não destoam drasticamente das definições correntes, i.e, não são “arrefecidos” tanto quanto se pensava. A exemplo, façamos rápida menção a Dardot & Laval (2016, p. 499, grifos dos

autores) quando estes dizem que: “O homem neoliberal é o homem *competitivo*, inteiramente imerso na competição mundial”.

Essa tendência se corrobora, ainda mais, nas inúmeras formas virtuais de avaliação do “trabalho” dos “parceiros” das empresas/aplicativos, os chamados “sistemas de reputação”, que figuram como táticas para o nivelamento, e, até mesmo, à hierarquização dos sujeitos, expostos conscientemente⁹ à tais atividades. Isto é, uma melhor pontuação/avaliação significará *melhor* qualidade no serviço. Entretanto, não exatamente no serviço da empresa – que se apresenta somente no âmbito virtual –, mas no do próprio “parceiro” do aplicativo; o que impacta na frequência e prioridade com que ele receberá pedidos, corridas etc.

O contrário disso – ou seja, “um baixo número de estrelinhas” atribuídas por meio do *app*, isto é, uma avaliação não tão positiva do “parceiro” – resulta em punições, tais como, a suspensão temporária (ou mesmo definitiva) do “direito” de trabalhar por meio do aplicativo; menor prioridade no recebimento de pedidos/corridas; e, aos olhos de quem faz uso dos aplicativos, o receio de ter sua demanda sendo executada por alguém “mal qualificado”. Além do mais, é importante lembrar que as regras da relação fantasiosa, “empresa/empregado”, não são pré-estabelecidas entre ambas as partes, tampouco negociadas: a empresa/aplicativo é quem as dita. Questionamos: onde ficou o ideal de liberdade do (neo)liberalismo?

Rodrigo Carelli (2021), abordando tais questões, aponta que este aspecto de controle, qual seja, o da empresa sobre o parceiro, deveria configurar a chamada relação de subordinação, que caracteriza o vínculo empregatício, na relação empregador/empregado; assim, assegurando os direitos referentes a tais atividades. Ao atentar sobre a decisão emblemática da Suprema Corte do Reino Unido, a qual firmou reiteradamente que os uberistas britânicos não são trabalhadores autônomos (diga-se de passagem, seguindo os mesmos parâmetros de decisões das Supremas Cortes da Alemanha, França, Espanha e Itália), o pesquisador identificou as seguintes proposições, que a fundamentam: 1) a Uber é quem estabelece o preço

⁹ Muito acertadamente, Fernanda Bruno (2013, p. 125) expõe diversos pontos de convergência entre as chamadas “tecnologias de informação” e os “processos de vigilância”. Esta confluência, expressa principalmente pelo exemplo das inúmeras redes sociais (que no tempo de escrita de uma de suas principais obras, *Máquinas de ver, modos de ser*: vigilância, tecnologia e subjetividade, eram os *blogs*; *Facebook*; *Twitter*; *MySpace*; *Youtube*; *Flickr*; etc.) dispostas pelo ciberespaço, dão-se através do rastreamento, em um piscar de olhos, dos diversos entrecruzamentos de dados, “ações cotidianas” e “trocas sociais”: “... constituindo uma fonte valiosa de informação ou conhecimento sobre indivíduos e grupos” (Bruno, 2013, p. 125). Assim, o que diferencia decisivamente os mecanismos de vigilância atuais, em relação aos antigos – como a prisão panóptica de Bentham, do século XIX –, seria o fato de que hoje a vigilância é participativa e consciente, resultando em “... afirmar que as dinâmicas da vigilância na Internet estão hoje intimamente atreladas às formas de participação dos usuários e aos embates que lhes correspondem” (Bruno, 2013, p. 125).

do serviço; 2) e, do mesmo modo, rege os termos do contrato; 3) a Uber também controla o trabalhador (o qual está conectado pela plataforma virtual) e esse controle se dá por meio de variados sistemas, dentre eles, o de pontuação da qualidade do serviço por meio das estrelas; 4) há também o monitoramento da aceitação de pedidos (a empresa analisa eventuais recusas dos motoristas); 5) e, por fim, a Uber gere até mesmo a proximidade do motorista em relação ao usuário, para reduzir ao máximo possível uma eventual aproximação, *para além* daquela determinada corrida.

Doravante, coadunamos com Slee, quando comenta que:

[...] no coração do controle está o sistema de reputação, que permite aos passageiros classificar os condutores. [...] A maioria dos passageiros dá cinco estrelas como um gesto de cortesia, porém, se a classificação do motorista cai levemente – abaixo de 4,7 em muitas cidades – ele pode ser “desativado” ou chutado para fora da plataforma. O sistema deixa os condutores vulneráveis para os passageiros mais exigentes, já que um pequeno número de reclamações pode levar à perda do ganha-pão. É claro que não há como apelar da decisão, já que o motorista não é um empregado e o contrato não é um contrato de trabalho. Os relatos de motoristas de Uber felizes e amigáveis ganham um significado diferente uma vez que você toma pé da precariedade em que se encontram. (2017, p. 145)

Neste artigo, não operaremos uma genealogia extensa da *sharing economy*. Pois demandaria inteira dedicação às suas nuances (o que nos levaria, com certeza, à análise da crise econômica mundial do início do século XXI, a qual teve seu ápice em 2008; e, igualmente, à crise da chamada *new economy*¹⁰; bem como, de outros adventos históricos, como, a própria transição de governos, culminando nos mais variados *neoliberalismos*, pelo menos, desde a tomada política de M. Thatcher e R. Reagan).

De todo modo, frisamos que o principal ideal (ou *fantasia*) da economia de compartilhamento advém da conjunção entre o mundo real e o virtual – por meio da internet e de provedores –, fator que entrega aos sujeitos uma “nova alternativa”, em contrapartida à suposta falha das instituições e do Estado, na resolução de certos problemas, como, por exemplo, o da geração de empregos.

Adiante, alguns dos resultados e promessas dessa conjunção, qual seja, entre o novo tipo de economia e a internet, são, por exemplo, a sensação de que você

¹⁰ O filósofo italiano Franco Berardi, popularmente conhecido como “Bifo”, dedica um trabalho inteiro a este tema. Bifo denota a *new economy* da seguinte maneira: “A definição da *new economy* tem seu centro na relação entre economia e comunicação, ou na progressiva subsunção do processo comunicativo ao modelo econômico” (Berardi, 2005, p. 89); característica atrelada intimamente aos novos processos econômicos nascentes no final do século passado, junto ao chamado (por boa parte dos neomarxistas, como A. Negri e M. Lazzarato) “trabalho cognitivo”, ou, “trabalho imaterial”. Obviamente, a *new economy* está intrínseca à internet e às novas possibilidades comunicativas da economia de rede, onde “o que conta não é a replicação industrial de um produto (cujo valor tende a zero), mas a idéia, o protótipo, o algoritmo. E a comunicação.” (Berardi, 2005, p. 82, 83).

está fazendo algo cada vez “mais próximo dos outros”, e, assim, muito menos com “corporações distantes, sem rosto”. (Slee, 2017, p. 34)

Abilio (2019, p. 2) expressa, por exemplo, sobre o fenômeno da *uberização*, que a união entre a internet, ou melhor, entre as “plataformas digitais” e a economia, é algo novo, e que expõe características *outras*: “de gestão, organização e controle do trabalho que se afirma como tendência global no mundo...”. Souza Moraes, Oliveira & Accorsi (2019, p. 655), utilizando o termo “economia de plataforma”, também seguem vereda semelhante: “Uberização do trabalho é o termo utilizado para representar a grande maioria do trabalho ofertado pelas empresas da economia de plataforma, também denominado de crowd employment e crowdworking”.

E, como já supracitado, um outro ideal presente na agenda da economia de compartilhamento é o de que indivíduos vulneráveis podem tornar-se “microempresários”. Sobre este traço da *sharing economy*, nos diz Tom Slee:

Podemos nos autogerenciar, entrando e saindo deste novo modelo flexível de trabalho, montando nosso negócio na internet. [...] É uma visão igualitária construída mais em relações de troca de igual-para-igual do que em organizações hierárquicas, e garantida pela habilidade virtual que a internet tem de conectar pessoas... (2017, p. 34).

Desde que a Uber veio para o Brasil, em 2014, já se fizeram mais de 2,6 bilhões de viagens, segundo consta no próprio site da multinacional. Também constam os quantitativos de mais de 22 milhões de usuários ativos; e de 600 mil motoristas, ou, *uberistas*¹¹; além da diversidade de países envolvidos: no Brasil, dentre os usuários que já fizeram uso do aplicativo, já são cerca de 129 nacionalidades diferentes. (Costa, 2019) Números impressionantes para apenas seis anos de existência no território nacional e que, certamente, já devem estar atualizados para mais.

Assim, fica exposta outra das principais características da economia de compartilhamento: a de uma vastidão de sujeitos – os quais se apresentam de forma dispersa pelo território em que atuam – trabalhando para uma só empresa, controlados pelo *app*/empresa através da internet. (Abilio, 2019, p. 2) Reiteramos a questão: onde ficou o ideal de liberdade dos *slogans* neoliberais?

Muitos devem se lembrar daquele começo: o imaginário que imperava, quando da emergência da Uber, em território nacional e internacional, a colocava como uma saída viável para quem quisesse fazer “renda extra”. Além disso, quem buscava pagar tarifas amenas – em relação as dos taxistas – o serviço era uma

¹¹ Neologismo cunhado e dado àqueles que trabalham como “motoristas parceiros” da Uber.

saída viável, visto que a empresa não partilhava, e até hoje não partilha, das mesmas leis regulamentares dos táxis; o que comumente atribuí-lhe a tarja de escamoteadora de tais códigos. Isso implica na oferta de um serviço com preço final muito mais atrativo em relação ao dos taxistas. Contudo, por vias desiguais.

Aquilo que deveria ser um negócio rentoso e servir de complemento salarial, acabou mostrando-se como algo contrário, pois, por exemplo, no contexto atual, das altas taxas de desemprego, inflação, e, agora, da crise pandêmica do novo coronavírus (SARS-CoV-2), boa parte dos *uberistas* acabam pagando caríssimos alugueis de carros, para fazerem desta prática a sua fonte de renda principal. E mesmo os que possuem seu próprio veículo para trabalhar, sofrem com ônus diversos, por exemplo, arcando com os custos da manutenção de seus automóveis; de eventuais danos materiais, bem como, de saúde, que por ventura se ocasionem em decorrência de acidentes; dentre tantas outras infelizes eventualidades. (Souza Moraes, 2020; Branco, Comaru & Silva, 2020) Assim, a empresa/*app*, segundo pesquisadores como Brishen Rogers (2015, p. 85, tradução nossa), obteve sucesso não só devido ao escamote regulamentário dos códigos; mas por reforçar ou “ter criado um mercado muito mais eficiente para serviços de aluguel de automóveis”.

A Uber, desta forma, significa uma séria mudança ao futuro social do trabalho, principalmente ao chamado *low-wage work* (trabalho de baixo custo; mal remunerado). Ela pode, inclusive, modificar profundamente suas próprias regras, para obter suas finalidades e manter seu lucro:

Pode, por exemplo, inserir uma cláusula de não competição em seus contratos, proibindo assim os motoristas de trabalhar para outras empresas de caronas. Embora essas cláusulas sejam difíceis de aplicar em alguns Estados, incluindo a Califórnia, outros as aplicaram até mesmo contra contratantes independentes. Isso pode dissuadir os motoristas a deixar a Uber, independentemente da aplicabilidade. A Uber também pode ter a possibilidade de mudar para carros sem motoristas, para evitar que estes se organizem, e, dado seu comportamento anterior em relação aos adversários, há poucos motivos para pensar que não o fará quando necessário. (Rogers, 2015, p. 100, tradução nossa¹²)

Segundo Rogers (2015, p. 101), a possibilidade de substituição dos motoristas pode levar à outras espécies de mudanças em setores parecidos: nos serviços de entregas *delivery* (como já vem acontecendo no Brasil, a exemplo da *Uber Eats* e

¹² “It might, for example, insert a noncompete clause into its driver contracts, thus prohibiting drivers from working for other ride-sharing companies. While such clauses are difficult to enforce in some states, including California, other states have enforced them even against independent contractors. That may deter drivers from leaving Uber regardless of enforceability. Uber may also wield the possibility of shifting to driverless cars to prevent drivers from organizing, and given its past behavior toward adversaries, there is little reason to think it will not do so when feasible.”

iFood); nos correios; e, conseqüentemente, nos serviços desempenhados por balconistas; ou, empregados do setor de varejo de forma geral.

De certa maneira, isso significará uma séria destituição de direitos trabalhistas, caso não haja uma boa preparação para tal, em termos de seguridade social:

Nesse ponto, os trabalhadores sem muitas habilidades descobrirão que seu acesso ao trabalho é determinado em parte por sua capacidade de sorrir e parecer alegre – de realizar trabalho emocional. Isso já ocorreu no varejo, hotelaria e outros setores de atendimento ao cliente (Rogers, 2015, p. 101, tradução nossa¹³).

Um fato inusitado: é sempre muito comum escutarmos a expressão “a gente troca dinheiro!”; quando indagamos os “motoristas parceiros” da empresa sobre seus ganhos. A razão é óbvia e decorrente do “efeito dominó” aqui exposto, que gera a falsa sensação, para o uberista, de que existem, de fato, ganhos substanciais advindos da atividade. Hoje, até para os usuários do serviço, tornou-se corriqueiro que os valores das corridas sejam compatíveis, e às vezes até mais elevados, em relação às tarifas do táxi, pois em situações nas quais há a “chamada dinâmica” (quando o algoritmo do aplicativo eleva preços, devido à fatores como a chuva; o alto fluxo de usuários em datas comemorativas ou feriados diversos etc.), normalmente, é assim que o *app* opera. (Manara, 2016)

O QUE É SEU É MEU E O QUE É MEU... É MEU.

Nosso título corresponde a uma anedota apresentada logo no início da tradução para o português brasileiro do livro *Uberização: a nova onda do trabalho precarizado* (2017), de Tom Slee. Na verdade, o título em inglês é outro; e faremos questão de explicitar a razão para tal mudança, pois ela centraliza o principal emblema da economia de compartilhamento. O “nome de batismo” original do livro de Slee é exatamente: *What's yours is mine: against the sharing economy* (2016); o qual, em uma tradução literal, significa algo como *O que é seu é meu*: contra a economia de compartilhamento. A primeira parte do título do livro de Slee (*o que é seu é meu*) remete a um ditado norte-americano referente ao *mi casa es su casa* (espanhol), qual seja, *o que é meu é seu* (“what’s mine is yours”), signo da expressividade e generosidade, que se esperava encontrar “no pacote” da inovadora economia de compartilhamento, logo quando de sua emergência. (Breda & Peres, 2017, p. 9-11) Todavia, essas expectativas parecem ter sido frustradas.

¹³ “At that point, workers without many skills will find their access to work determined in part by their ability to smile and appear cheerful-to perform emotional labor. This has already occurred in retail, hospitality, and other customer-service sectors.”

Hoje, a aparente “revolução” e “flexibilização” do trabalho, as quais a Uber prometera, se reverteram somente em outra forma para se “peitar” leis trabalhistas em diversas democracias. Mundo afora, direitos conquistados às custas de anos de lutas, protestos, sangue derramado e perseguições políticas, foram suplantados pela direta exposição dos sujeitos à lógica avassaladora do capital neoliberal. Isto quer dizer: sem toda a burocracia que o permeava; sem as contratações, acordos e jornadas de trabalho previamente demarcadas.

O trabalhador, então, deve estar ciente de que, ao submeter-se à tais formas de trabalho, arcará com seus custos de vida, saúde e segurança, sem ter direitos a vencimentos e garantias previamente acordados, previstos nas leis que atravessam a relação empregador/empregado. Abilio (2019, p. 2, 3) nomeou tais sujeitos como trabalhadores “just-in-time”.

Até aqui, seguindo o conjunto de prerrogativas ora expostas, já dispomos de uma base analítica minimamente sólida para o debate que queremos estabelecer: o da relação entre a biopolítica e a *uberização*. Em tese, *uberização* é um termo que vem comumente sendo usado no Brasil e no mundo, dentro e fora da academia, para expressar a precariedade do trabalho, em tempos de altos índices de desemprego e competitividade, ao passo em que há a intensa imersão dos sujeitos à internet, tornando o trabalho e a virtualidade um produto resultante. Desde que a onda dos diversos *apps* programados para flexibilizar o trabalho se tornou parte de nosso dia a dia, parece-nos que os perigos de tais inovações passaram despercebidos para boa parte da população, ou mesmo foram normalizados (talvez em decorrência mútua das necessidades financeiras básicas) por parte daqueles que fazem uso de tais dispositivos, visando obter renda.

“Uber”, portanto, se tornou verbo. *Uberizar* quer dizer (também): pôr em um molde; isto é, o molde do trabalho precário; reformulado por meio de intenso controle e vigilância, os quais são exercidos pela alta extração de “dados”, através da extensa gama de “programações algorítmicas”. (Abilio, 2019, p. 2)

O fantasioso “arrefecimento” do neoliberalismo acontece na medida em que esta mudança provoca uma miragem no “núcleo duro” das antigas relações de trabalho. Todavia, não devemos nos render ao ledó engano de desconsiderar a sutileza perversa neoliberal: ele permanece presente, na medida em que as empresas estipulam os valores que o trabalhador irá ganhar; não importando a sua qualificação profissional; ou, quando elas definem o valor do serviço que os “parceiros subordinados” oferecem; bem como, da tomada de decisões das regras e da distribuição do trabalho: “o trabalhador está disponível, mas não tem qualquer

possibilidade de negociação ou influência na determinação da distribuição de seu próprio trabalho nem sobre o valor do mesmo” (Abilio, 2019, p. 3).

Esta confluência entre práticas autoritárias das empresas/*apps* e a *quase-servidão-voluntária* dos “funcionários”, visa tornar os preços do serviço cada vez mais competitivos em relação a outros *apps* concorrentes. A *fake* sensação do *self-management* se alia à infundável flexibilização do trabalho: um efeito dominó, que terá como peça última, a própria vida.

A BIOPOLÍTICA E A UBERIZAÇÃO DA VIDA: PRECARIEDADE E NEOLIBERALISMO

BREVIDADES

Para boa parte da comunidade acadêmica, nacional e internacional, que se debruça sobre os temas da filosofia política contemporânea; da economia política; da psicologia social; da ciência política; dentre tantas outras faculdades de saber das ciências humanas e sociais, o termo “biopolítica” não soa como uma palavra estranha. Na verdade, este é um termo/conceito arrolado de forma prioritária para tratar certos assuntos correntes. (Lemke, 2018, p. 11, 12)

No rol brasileiro da pesquisa em filosofia e ciências humanas, a biopolítica possui um profundo destaque. Como sabemos, emerge com a célebre conferência de Michel Foucault, intitulada “O nascimento da medicina social”, proferida na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em outubro de 1974; figurando como o quinto texto do conhecidíssimo conjunto *Microfísica do Poder*, dirigido, no Brasil, por Roberto Machado. (Foucault, 2001, p. 207) De 1974, com uma breve pausa em 1975, sendo retrabalhada no final de *A vontade de saber* (o primeiro tomo da série *História da sexualidade*); na última aula do curso *É preciso defender a sociedade*¹⁴, ambos em 1976; nos cursos *Segurança, território, população* (1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1979); a biopolítica foi um tema proeminente, na obra de Michel Foucault, principalmente quando de sua atuação (de mais de uma década) no *Collège de France*.

De 1974 a 1979, os debates sobre a medicalização da população; o racismo de Estado; os mecanismos de segurança; a governamentalidade etc.; floresceram proficuamente, no escopo teórico do filósofo, remoldando, assim, seus trabalhos e concepções precedentes¹⁵ (aqueles onde Foucault expressava sua “analítica do

¹⁴ No Brasil, traduzido pela Editora Martins Fontes com o título “Em defesa da sociedade”.

¹⁵ Trabalhamos algumas das temáticas biopolíticas em outros textos (DE FREITAS; BARROS, 2019; DE FREITAS, 2020a; 2020b; 2020c).

poder”¹⁶). Então, a biopolítica se situa sob diversos matizes, ao largo da segunda metade da década de setenta, soando de maneira diferente a cada nova aparição, ora complementando-se com certas temáticas, outrossim, pondo-as de lado e avançando novos voos.

Esta mudança – da passagem de uma analítica do poder, para o estudo da questão do governo, em meados dos anos setenta –, na obra de Foucault, não se traduz apenas como um *rearranjo lexical*. Ela quer dizer também uma maior “aproximação” dos temas debatidos pelo filósofo, em relação à própria vida e à prática que, segundo Edgardo Castro (2015, p. 109), “nos oferece nova interpretação das relações históricas dos diferentes dispositivos de poder, mais ordenada e sem as ambiguidades que podia suscitar o vocabulário utilizado em seus trabalhos anteriores”. Em tempo, nesta seção, veremos certo recorte da biopolítica foucaultiana, recepcionando-a adjunta ao debate em questão.

CONSTITUIÇÃO DE SUBJETIVIDADE

Indo direto ao ponto, aquilo que de antemão é importante conhecermos para que se dê forma ao objeto desta pequena reflexão, transita ao redor de dois ou três pilares biopolíticos, presentes na segunda fase do pensamento de Foucault, a saber: 1- a íntima relação entre a vida e os mecanismos de segurança; 2- a gestão da população, mediada pela noção moderna de governamentalidade (*gouvernementalité*), hoje rearticulada às novas tecnologias, as quais têm como *modus operandi* a coleta de dados presentes no mundo virtual; e, por fim, 3- seu desenvolvimento, na *atualíssima* contemporaneidade, quando manifestadamente a biopolítica se apresenta por meio da governamentalidade neoliberal, principalmente no âmbito da constituição de subjetividade.¹⁷

Sobre este último ponto, coadunamos com Lemke (2017, p. 60, 61) – a respeito do curso de 1979, *Nascimento da Biopolítica* –, para o qual a noção de biopolítica alarga sua semântica em relação ao biopoder. Este último, se puder ser

¹⁶ É válido lembrarmos que, quando Foucault trabalha esta noção, ele não remonta à tradição da filosofia política moderna (que tem seu lastro histórico pressuposto em Hobbes, vindo até os dias atuais). A razão para isto, segundo Daniele Lorenzini (2017, p. 215), é que as próprias instâncias jurídico-políticas – que legitimam o poder – utilizam este conceito, ele próprio, para tal: “poder não é, na realidade, nada mais que o produto dos processos históricos através dos quais as grandes instituições jurídico-políticas modernas contemporâneas pretenderam e ainda pretendem se legitimar”. Neste quesito, como poderia uma filosofia política ser crítica do poder, ao passo em que ela mesma acaba por retirar suas noções e conceitos fundamentais das própria instâncias que o fabricam? É aí que, segundo Lorenzini, Foucault intervém com sua analítica, elucidando que, para o francês, a filosofia deve “deixar de se pensar como profecia, pedagogia ou legislação, isto é, de se conceber *ela mesma* nos termos jurídico-políticos” (Lorenzini, 2017, p. 217). Na mudança da *analítica* para o *governo*, o olhar de Foucault se aproxima ainda mais destes preceitos críticos.

¹⁷ Os pontos 1 e 2 condizem com o projeto de Foucault em *Segurança, território, população*; o ponto último, 3, é objeto do francês no curso de 1979, *Nascimento da biopolítica*.

pensado em um primeiro momento a partir das “tecnologias de segurança”, contrapõe-se à clássica figura do poder soberano, disciplinando individualmente o corpo e regulando massivamente a população.

Foucault retoma a temática das tecnologias de segurança dois anos após ter lançado mão delas. Contudo, “ele discute o tópico da biopolítica em uma moldura teórica que vai além de seu interesse inicial”; assim, no âmbito das chamadas artes de governar liberais, “a biopolítica refere-se também a processos de subjetivação de formação estatal”, ou, de forma mais sucinta, a “uma arte específica da condução humana” (Lemke, 2018, p. 69; 2017, p. 61). Senellart havia inscrito tais características na *Situation du cours*, realocando-as ao trato que Foucault oferecera à questão contemporânea do “anarcoliberalismo americano”¹⁸, destacando a teoria do capital humano como grau fundante do que o filósofo francês tinha em vista, quando do proferimento daquelas últimas aulas do ano de 1979, isto é: a tarefa de entender como as escolas americanas ampliaram “a racionalidade do mercado para domínios até então tidos como não-econômicos [...]”. (Senellart, 2004a, 335, tradução nossa)

Esboçaremos algumas explicações a respeito daqueles dois primeiros pontos mencionados no início desta seção. Entretanto, principalmente por conta deste trabalho, gostaríamos de dar maior vazão ao último, por razões quase óbvias: entendemos que o nosso atual estágio de “neoliberalização da vida” nos transmite, de maneira cada vez mais impactante, a latente e quase visível sensação de que o poder chegou até o nosso mais íntimo e subjetivo estado de vivência.¹⁹

O que chamamos de *uberização da vida*, então, não destoa de maneira abrupta desta suposição, visto que o fenômeno da precarização do trabalho é fruto de um estágio do neoliberalismo: aquele que utiliza amplamente a internet e os chamados “serviços” para “diversificar” o trabalho contemporâneo, sob o pretexto de sua flexibilização e ampliação. Ricardo Antunes nomeia esta fase do capital de

¹⁸ Frisamos que esta é a interpretação de Senellart sobre a leitura de Foucault, a respeito da Escola de Chicago.

¹⁹ Marcelo Raffin (2021) é pontual ao dimensionar este sentido de interiorização ou subjetivação da vida. Não utilizando exatamente estes mesmos léxicos, entretanto, valendo-se da dimensão ontológica (a qual não se liga ao sentido geral pressuposto na metafísica) dos escritos políticos de Michel Foucault, o pesquisador argentino explica, de maneira exata, o estágio atual do neoliberalismo; seu lugar nos estudos e intenções do filósofo francês; bem como, sua intensa presença na vida dos sujeitos contemporâneos. Ele diz: “... lo que quiero indicar es que esas formas políticas se traducen en ciertas formas de vida” (Raffin, 2021, p. 308); isto é, que “a partir del giro de los años 1970 a los años 1980 en la producción de las ideas foucaultianas, el problema del gobierno estará sobredeterminado por el de la relación del sujeto con la verdad, o, mejor dicho, de la subjetividad con los juegos de verdad.” (Raffin, 2021, p. 331). Coadunamos com esta perspectiva, a de que o neoliberalismo não somente significaria um modelo econômico, mas algo que constitui subjetividade e formas de vida; aquilo que Foucault, ao retomar a questão do governo na modernidade, refere pelo termo “arte de governar”, explicando, em 1979, que estamos, enquanto sujeitos contemporâneos, pressupostos *à guisa* das novas formas de governo (neoliberais) contemporâneo.

“nova morfologia do trabalho”; já Shoshana Zuboff, afere à mesma a tarjeta do capitalismo de vigilância. (Antunes, 2020, p. 121; Zuboff, 2020).

Doravante, como ilustrou Pelbart (2007, p. 57): “... o poder tomou de assalto a vida. Isto é, o poder penetrou todas as esferas da existência, e as mobilizou inteiramente, e as pôs para trabalhar”. E, como sabemos, a noção de poder, evidente nos estudos do filósofo francês, é precedida por algo: a noção de sujeito. Esta intrínseca relação, sujeito/poder, nos molda e remolda, constrói e reconstrói, como em um quebra-cabeças.

Se retomarmos um de seus mais famosos textos, “O sujeito e o poder” (1982), Foucault (2001, p. 1042, tradução nossa) deixa claro, logo no início, seu interesse por investigar, nos meandros modernos de nosso tempo, aqueles que seriam “os diferentes modos de subjetivação do ser humano na nossa cultura”. Partindo dessa premissa, se afunilarmos o escopo teórico, veremos que uma das principais formas de subjetivação contemporânea se dá ao redor do estímulo da prática da *concorrência* em nossas vidas (o famoso *empresariamento de si*); tema muito presente nas discussões a respeito do neoliberalismo; que é também visível “a olho nu”, na dinâmica diária pela sobrevivência, na vida de milhares de trabalhadores no mundo todo, e em especial, na dos brasileiros. No entanto, ainda assim, caberia o questionamento: *Mas, de fato, o que isto tem a ver com a discussão?*

Ora, o ideal levantado pela Uber (como vimos nas primeiras partes deste texto), que conduz os indivíduos a crerem poderem ser *investidores de si*, isto é, eles mesmos, “sua própria empresa” (p. 4), pode, então, ser anexado à esta discussão, por intermédio da análise da constituição de subjetividade; e, mais ainda, ser apresentado como paradoxo que emerge na temática da liberdade/segurança. Se o liberalismo lança a proposta do incentivo à liberdade, “assegurando-a”, partindo inicialmente do mercado e, secundariamente, indo ao campo social e cultural; subsequentemente, observou-se a criação de diversos mecanismos de segurança, que têm por finalidade crivar ou podar tais liberdades, sob o pretexto de livrar as sociedades liberais do *ethos* do “viver perigosamente” (*sic*). (Senellart, 2004a, 335)

Mas, seguindo o primeiro ponto citado no início desta sessão, os “mecanismos de segurança” marcam um momento fulcral nas análises de Michel Foucault. Eles são discutidos de maneira clara no curso *Segurança, território, população*, logo em suas primeiras aulas (Foucault, 2004b, p. 3-57), para indicar uma mudança historiográfica nos modelos de controle de pragas, endemias, circulação de

bens e produtos, roubos e assassinatos, entre tantos outros exemplos e aspectos presentes nas cidades europeias, desde o século XV, indo até o século XVIII.²⁰

Ao contrário do dispositivo da exclusão, presente na soberania; e do da quarentena, posta sob o jugo disciplinar; Foucault falará de um aspecto outro, “que caracterizaria não mais o código legal, nem o mecanismo disciplinar, mas o dispositivo de segurança” (Foucault, 2004b, p. 7, tradução nossa). É um regime, entre outras palavras, de contenção de níveis e desníveis estatísticos; ou seja, que visa o controle de nichos sociais. E é um dos pilares da governamentalidade moderna, segundo o filósofo francês. (2004b, p. 111)

Recepcionando suas ideias, diríamos que os mecanismos de controle e vigilância, presentes nos ambientes digitais, mais do que nunca, hoje são utilizados com estas finalidades. Eles não necessariamente operam a mesma forma de controle estatístico de nichos, do início da governamentalidade moderna, mas com certeza são voltados ao controle de algo: sejam grupos específicos de consumidores; pessoas indecisas quanto a seus direcionamentos políticos; ou mesmo, as aglomerações, no sentido de se evitar o descontrole sanitário em tempos de pandemia da *Covid-19*. O que se pensava, há muito tempo, a respeito da internet e de sua democratizante possibilidade de criação da aldeia global “jamais se materializou – em vez disso, acabamos em um domínio feudal, nitidamente partilhado entre as empresas de tecnologia e os serviços de inteligência” (Morozov, 2018, p. 15). E, não somente no âmbito intrínseco, virtual; mas, mesmo no extrínseco, isto é, nas relações próprias da vida, que são em grande parte mediadas pela internet, os mecanismos de segurança resvalam.

A exemplo, no caso da América do Norte, mencionem-se as assertivas de Lyon (2006), as quais elucidam que há, nos Estados Unidos, uma entrega consciente de liberdade – condição que o povo norte americano se pré-dispôs a aceitar viver em troca de *mais segurança* – devido aos ataques terroristas do fatídico 11 de setembro. Esta entrega se personifica com a utilização abrupta de mecanismos digitais e virtuais de segurança; além deste exemplo, um recorte recente: Han (2020), comentando o redobramento do já intenso uso de mecanismos de controle e segurança digitais no Oriente, trouxe à lume a paradoxal questão: se o controle digital serviu e atuou de maneira “positiva” para a regressão do *coronavírus* na China (já que por meio dele, o país conseguiu controlar sua crise sanitária no cenário catastrófico da pandemia), o que os governos do mundo ocidental poderão e

²⁰ Christian Laval (2020, p. 48) considera que o curso de 1978 é aquele em que a relação entre a biopolítica e o neoliberalismo é mais evidente, ou ainda, onde “as principais articulações entre biopolítica e neoliberalismo são colocadas”. Assim, a relação liberalismo/biopolítica acaba por tornar-se uma introdução, como já sabemos, à biopolítica; contudo, segundo Laval, a qual “não terá continuidade”.

justificarão fazer para “copiar e colar” a tática chinesa aos seus costumes diários, deste modo, capciosamente unindo o útil ao agradável para ampliar mais ainda seu controle populacional? Em ambos os casos, fica lúcido que o controle (o qual, na modernidade, era do campo material) ultrapassa a barreira digital e vai à vida. É o que chamaremos de *imanência do virtual*.

Doravante, notórios são os textos de Antoinette Rouvroy a respeito do assunto. Em um deles, escrito em parceria com Thomas Berns, a pesquisadora cita por exemplo que “o novo regime de verdade digital se encarna numa multiplicidade de novos sistemas automáticos de modelização do ‘social’” (Rouvroy & Berns, 2018, p. 107); lembrando que tais dispositivos automáticos têm, eles mesmos, a capacidade de se ajustarem, no meio virtual (quanto às interações de níveis securitários, sanitários, administrativos, comerciais...); sendo autodidatas e possuidoras de uma “objetividade anormativa” – termo que, traduzindo, soaria como uma maior apreensão da realidade social “*como tal*” –, ao contrário do que era visto antes, nos moldes estatísticos normais. Assim sendo, calca-se uma relação entre o novo regime do “normal” (agora firmado anteriormente a tudo, por meio direto dos algoritmos), que já nasce em diferença para com as antigas formas estatísticas, de cume apenas social. (Rouvroy & Berns, 2018, p. 107-109)

Enfim, aconteceria uma reversão, ou uma superação²¹ do “antigo” pelo “novo”; o que não representa a total ausência do fator “homem” por detrás dos algoritmos. A ação de Rouvroy & Berns é a de dar maior vazão ao *datamining*, isto é, à mineração de dados em busca de padrões consistentes, que são articulados diretamente à criação de perfis em aplicativos diversos, espalhados pela rede *online*. Deste modo, apresenta-se a “superação” da antiga governamentalidade, em detrimento à esta nova, majoritariamente baseada em dados, presente no mundo virtual. (Rouvroy & Berns, 2018, p. 109)

No caso de um *app* como a Uber, evidentemente encontramos a presença de fatores virtuais (o próprio controle que a empresa exerce sobre as corridas, os preços e sua dinâmica de valores) e reais (como na análise de perfis daqueles que usam o aplicativo, tanto em relação aos *patners*, quanto aos *users*, tendo como objetivo principal a intenção de se extraírem informações pré-estabelecidas sobre ambos), presentes na execução do aplicativo. De ponta-a-ponta, a aplicação/empresa controla todo o processo e dinâmica de valores obtidos pelos *motoristas parceiros*, e,

²¹ Entretanto, não entendemos tais mudanças pela simples via da superação. Consideramos que a passagem entre os modelos de governamentalidade estaria no campo da *ressignificação*, onde uma abriria espaço à outra; assim, mantendo-se alguns princípios operantes da anterior na posterior, em uma relação de influência (que não significa uma relação de condicionamento).

de maneira similar, acontece em outros *apps* de prestação de serviços, como já fora visto neste texto.

A que se deve a aceitação preliminar e, às vezes, “religiosa”, de tais condições? Em primeiro lugar, é da união potencializadora, entre o sistema econômico neoliberal e a internet, que chegamos a este patamar. Se retomarmos a aula em que Foucault debate a questão neoliberal da subjetivação pela economia, a qual trabalhou, em sua época, utilizando e resgatando o já conhecido termo – que advém de momentos econômico-políticos anteriores –, *homo oeconomicus*, afere-se justamente o seguinte: é do assalto da vida pela empresa; da invasão de seus meios e formas, suas visões e percepções; de seu *ethos*, em nossas subjetividades; que nós, sujeitos contemporâneos, fomos²² e de certo modo ainda somos reféns.

O sujeito, marcado pela lógica da empresa e da concorrência é “todo ator não somente econômico, mas social em geral” (Foucault, 2004a, p. 272, tradução nossa), isto é, todo e qualquer indivíduo que vive o cotidiano e, neste mesmo cotidiano, percebe-se enquanto investidor-de-si, naturalizando tal visão. Com a inserção da internet e de toda a série de mecanismos, direta ou indiretamente ligados e gerados, a partir dela, em nossas vidas; parte daquela característica anterior, cerrada apenas na economia, envolve-se e maximiza-se com o poder e a velocidade do que é permitido na realidade *online*. Foucault atribui tais nuances até mesmo ao âmbito do irracional, isto é, às “condutas que não visam absolutamente, ou, em todo caso, não visam somente otimizar a alocação dos recursos raros para um fim determinado” (Foucault, 2004a, p. 273, tradução nossa).

CONCLUSÃO

Parte do que vemos hoje, então, a respeito da rarefação da própria vida, em função de tais lógicas perversas, acaba tido como o novo regime do normal, na maioria de nossas sociedades, inclusive, no Brasil. Retomando: a *perspectiva outra* que oferecemos, logo no início deste texto, para a análise da invasão da internet, em nossas vidas, bem como, de tudo aquilo que a acompanha, é, sobretudo, que jamais devemos tentar impedir o avanço tecnológico.

Todavia, tais avanços devem ser lidos e analisados *para além* de somente o que eles apresentam à primeira vista. A biopolítica da constituição de subjetividade e a do descarte de uns, em detrimento da maioria, ganhou nova forma. Não convém a hipótese do que virá; contudo, cabe a tarefa do questionamento do

²² As discussões sobre o declínio do *homo oeconomicus*, as deixaremos para debatê-las em outros momentos.

presente; o cotejo do passado; e da ampliação de nossas lentes críticas. Mesmo que isso signifique provocar um *mal-estar-necessário* a uma mudança de atitude.

BIBLIOGRAFIA

ABILIO, Ludmila C. Uberização: Do empreendedorismo para o autogerenciamento subordinado. *Psicoperspectivas: individuo y sociedad*, vol. 18, nº. 3. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol18-issue3-fulltext-1674> ; Acessado em: 20/09/2020

ANTUNES, Ricardo. *O Privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. SP: Boitempo. 2020.

BRANCO, Pedro Mendonça C.; COMARU, Francisco de Assis; DA SILVA, Sidney Jard. Uberização e Covid-19: esgarçando as contradições do trabalho no século XXI. *Revista NORUS*, vol. 8 nº 14, p. 116-134, Ago/Dez. 2020. DOI: <https://doi.org/10.15210/norus.v8i14.20035> ; Acessado em: 14/08/2020

BREDA, Tadeu. & PERES, João. “Nota da edição”. In.: SLEE, Tom. *Uberização: a nova onda do trabalho precarizado*. Trad.: João Peres. São Paulo: Editora Elefante. 2017.

BRUNO, Fernanda. *Máquinas de ver, modos de ser: vigilância, tecnologia e subjetividade*. Porto Alegre: Sulina. 2013.

BERARDI, Franco (Bifo). *A fábrica da infelicidade: trabalho cognitivo e crise da new economy*. RJ: DP&A. 2005.

BECKER, Gary. *Human Capital: a theoretical and empirical analysis, with special reference to education*. 3rd ed. Chicago/London: The University of Chicago Press. 1993. (Kindle Edition)

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Trad.: Beatriz de A. Magalhães. BH: Autêntica Editora. 2015.

CARELLI, Rodrigo. Suprema Corte do Reino Unido confirma: motoristas da Uber não são trabalhadores autônomos. *TRAB21* (Blog); 19/02/2021; Disponível em: <https://trab21.blog/2021/02/19/suprema-corte-do-reino-unido-confirma-motoristas-da-uber-nao-sao-trabalhadores-autonomos/#:~:text=Em%20de-cis%C3%A3o%20hist%C3%B3rica%2C%20que%20p%C3%B5e,aut%C3%B4nomos%2C%20como%20queria%20a%20empresa.> ; Acessado em: 18/05/2021.

COSTA, Crislaine. Uber completa 5 anos de Brasil com 2,6 bilhões de viagem realizadas. In.: *Uber Newsroom*. 2019. Disponível em: <https://www.uber.com/pt-BR/newsroom/uber-completa-5-anos-de-brasil-com-26-bilhoes-de-viagens-realizadas/> ; Acessado em: 07-09-2020.

DARDOT, Pierre. & LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad.: Mariana Echalar. Rio de Janeiro: Boitempo. 2016.

DE FREITAS, Felipe Sampaio; BARROS, Roberto de Almeida P. de. Notas sobre biopolítica: organicismo e politicismo antecedentes a Michel Foucault. *PRACS: Revista*

Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP, v. 12, p. 109-122, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18468/pracs.2019v12n1.p109-122>

DE FREITAS, Felipe Sampaio. (Neo)liberalismo e homo oeconomicus como perspectivas biopolíticas. *Occursus - Revista de Filosofia*. v. 5, p. 294-314, 2020a. Disponível em: <http://seer.uece.br/?journal=Occursos&page=article&op=view&path%5B%5D=3963>

DE FREITAS, Felipe Sampaio. A perspectiva biopolítica da medicina social: SUS, PSF, neoliberalismo e pandemia. *Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, v. 12, p. 186-213, 2020b. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2020.v12n31.p186-213>

DE FREITAS, Felipe Sampaio. Reflexões sobre o biopoder em Belém. *Cadernos PET-Filosofia (UFPR)*, v. 18, p. 104-127, 2020c. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/petfilo/article/view/68068>

ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Trad.: Wander M. Miranda. BH: Editora UFMG. 2017.

FARIAS, Carine; FERNANDEZ, Pablo; HJORTH, Daniel & HOLT, Robin. In.: *Organizational entrepreneurship, politics and the political, Entrepreneurship & Regional Development*. 31:7-8. 555-566. 2019. DOI: <https://doi.org/10.1080/08985626.2019.1599186> ; Acessado em: 14/10/2020

FLEMING, Peter. The Human Capital Hoax: work, debt and insecurity in the era of uberization. *Organization Studies*, 38(5). 691-709. 2017. DOI: <https://doi.org/10.1177/0170840616686129> ; Acessado em: 20/09/2020

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*: cours au Collège de France (1978-1979). Paris : Éditions Gallimard/Seuil. 2004a.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population* : cours au Collège de France (1977-1978). Paris : Éditions Gallimard/EHESS/SEUIL. 2004b.

FOUCAULT, Michel. La naissance de la médecine sociale. (196) In. : *Dits et écrits II*. 1976-1988. Paris : Quarto Gallimard. 2001.

FOUCAULT, Michel. Gerir os ilegalismos. In: *Michel Foucault: entrevistas a Roger Pol-Droit*. São Paulo: Graal, 2006.

FOUCAULT, Michel. Le sujet et le pouvoir. In: *Dits et écrits II*. 1976-1988. Paris : Quarto Gallimard. 2001.

FONTES, Virgínia. Capitalismo em tempos de uberização: do emprego ao trabalho. *Marx e o Marxismo*, v. 5, nº. 8, jan./jun., 2017. Disponível em: <http://www.nie-pmarx.blog.br/revistadoniep/index.php/MM/article/view/220> ; Acessado em: 20/09/2020

HAN, Byung-Chul. La emergencia viral y el mundo de mañana. In. AGAMBEN, Giorgio; NANCY, Jean-Luc. et. al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo em tiempo de pandemias*. Editor: Pablo Amadeo. Buenos Aires: Editorial ASPO. 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/pablo.amadeo.editor/> ; Acessado em: 20/09/2020

HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. *Império*. Trad.: Berilo Vargas. 2ª Ed. RJ: Record. 2001.

JARDIM, Fabiana. Breve genealogia dos estudos da governamentalidade: o efeito Foucault e seus desdobramentos. Uma entrevista com Colin Gordon. *Educ. Pesqui.* [online]. 2013, vol.39, n.4, pp.1067-1087. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022013000400016>; Acessado em: 20/09/2020

KAYE-ESSIEN, Charles Wharton. 'Uberization' as neoliberal governmentality: a global south perspective. *Journal of Asian and Africa Studies*, 55(5).716–732. 2020. DOI: <https://doi.org/10.1177/0021909619894616>; Acessado em: 20/09/2020

LAVAL, Christian. *Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal*. Marcia P. Cunha & Nilton K. Oto. SP: Elefante. 2020.

LAZZARATO, Maurizio & NEGRI, Antonio. *Trabalho Imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Trad.: Monica de J. Cesar. 2ª Ed. RJ: Lamparina. 2013.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. Trad.: Carlos I. da Costa. SP: Ed. 34. 1999.

LEMKE, Thomas. *Biopolítica: críticas, debates e perspectivas*. Trad.: Eduardo. A. C. Santos. SP: Editora Filosófica Politeia. 2018.

LEMKE, Thomas. *Foucault, governamentalidade e crítica*. Trad.: Mario A. Marino & Eduardo. A. C. Santos. SP: Editora Filosófica Politeia. 2017.

LORENZINI, Daniele. A filosofia política à prova do ordinário. In: FONSECA, Angela C. Machado; GALANTIN, Daniel Verginelli & RIBAS, Thiago Fortes. (Orgs.) *Políticas não identitárias*. SP: Intermeios. 2017.

LYON, David. 9/11, Synopticon, and Scopophilia: watching and being watched. In: Haggerty, Kevin D. & Ericson, Richard V. (Eds.) *The new politics of surveillance and visibility*. Toronto/Buffalo/London: Toronto University Press. 2006.

MANARA, Barbara. Uber com preço dinâmico: descubra se sua corrida está mais cara. In.: *TechTudo*. 2016. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/dicas-e-tutoriais/noticia/2016/12/uber-com-preco-dinamico-descubra-se-sua-corrída-esta-mais-cara.html>; Acessado em: 27/09/2020.

MOROZOV, Evgeny. *Big Tech: a ascensão dos dados e a morte da política*. Trad.: Danilo Marcondes. SP: Ubu Editora. 2018.

MOROZOV, Evgeny. *The net delusion: the dark side of internet freedom*. New York: Public Affairs. 2011.

PELBART, Peter Pál. Biopolítica. *Sala Preta*, v. 7, p. 57-66, Nov./2007. <https://doi.org/10.11606/issn.2238-3867.v7i0p57-66>; Acessado em: 14/05/2021

RAFFIN, Marcelo. Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo: entre una arqueo-genealogía de las formas del gobierno contemporáneo y la historia de la gubernamentalidad. *Valenciana*, n. 27, enero-junio de 2021, pp. 305-338; ISSN impresa: 2007-2538, ISSN electrónica: 2448-7295. DOI: <https://doi.org/10.15174/rv.v13i27.584>

ROGERS, Brishen. The social costs of Uber. *University of Chicago Law Review Dialogue (Online)*, v. 82, p. 85-102. 2015.

ROUVROY, Antoinette & BERNIS, Thomas. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação? In.: BRUNO, Fernanda et. al. *Tecnopolíticas da vigilância: perspectivas da margem*. Trad.: Heloísa C. Mourão et. al. 1ª ed. SP: Boitempo. 2018.

SENELLART, Michel. Situation du cours. In.: FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris : Éditions Gallimard/Seuil. 2004a. pp. 333-336.

SLEE, Tom. *Uberização: a nova onda do trabalho precarizado*. Trad.: João Peres. São Paulo: Editora Elefante. 2017.

SOUZA MORAES, Rodrigo Bombonati; OLIVEIRA, Marco A. Gonsales de; ACCORSI, André. Uberização do trabalho: a percepção dos motoristas de transporte particular por aplicativo. *Revista Brasileira de Estudos Organizacionais* – v. 6, n. 3, p. 647- 681, dez/2019. DOI: <https://doi.org/10.21583/2447-4851.rbeo.2019.v6n3.216>

SOUZA MORAES, Rodrigo Bombonati. Precarização, uberização do trabalho e proteção social em tempos de pandemia. *Revista NAU Social* - v.11, n.21, p. 377 – 394 Nov 2020 / Abr 2021; DOI: DOI: <http://dx.doi.org/10.9771/ns.v11i21.38607> ; Acessado em: 11/05/2021.

ZUBOFF, Shoshana. *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*. Trad.: George Schlesinger. 1ª Ed. RJ: Intrínseca. 2020.

Amar a Pátria mais do que a própria Alma: Corrupção, Conflito e Liberdade em Maquiavel

Loving your fatherland more than your own soul: Corruption, Conflict and Liberty in Machiavelli

 10.21680/1983-2109.2022v29n58ID25043

Jean Felipe de Assis

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

 0000-0001-9292-9228

jeanfelipec@hcte.ufrj.br

Resumo: A corrupção, inexorável nos regimes políticos e nos costumes sociais, pode ser a condição para a restauração da cidade ou a causa de sua ruína, adquirindo contornos ambíguos e ambivalentes em muitas passagens do corpus Maquiaveliano. Ela pode ser utilizada para conquistar o domínio, embora cause grandes dificuldades para a sua manutenção, mas também incentivada para o enfraquecimento das instituições com a finalidade de aumentar os benefícios das facções em disputas em uma cidade. Desse modo, o crescimento da corrupção, um mal social, destrói a civilidade e perverte os costumes dos cidadãos, subjugando a liberdade. O amor à pátria deve incentivar contínuas batalhas à corrupção, abolindo as facções mediante conflitos que visem à satisfação de todos os cidadãos para a manutenção da liberdade. Analisar-se-ão passagens significativas no corpus de Maquiavel sobre a corrupção (P. VII; D. I.10;16;17;18;29; IF. III.5); discutir-se-ão algumas consequências da corrupção e algumas formas de conter seus efeitos ao fundar novas ordens ou refundar a partir dos princípios norteadores de um regime existente; e, por fim, apresentar-se-á a relevância do pensamento do secretário florentino sobre a corrupção nos pensamentos republicanos modernos e contemporâneos.

Palavras-chave: Maquiavel; Corrupção; Liberdade; Conflito; Facções.

Abstract: Corruption, inexorable in political regimes and social customs, may be a condition for restoring a city or the cause of its ruin, therefore, it acquires ambiguous and ambivalent nuances in many passages in Machiavelli's corpus. Corruption may be used to obtain dominion, although it causes great difficulties for maintaining it; corruption may also weaken institutions aiming at increasing benefits to particular factions in contention inside a city. Consequently, corruption expansion, a social evil, destroys civility and perverts social customs, subduing freedom. Loving the homeland must encourage continuous battles against corruption, by diminishing civil factions through conflicts that attempt to satisfy all citizens while preserving liberty. This essay analyses relevant passages on corruption in the Machiavelli corpus (P. VII; D. I.10; 16; 17; 18; 29; IF. III.5); it examines some consequences of corruption and their effects when founding new orders or reformulating an existing regime from preexistent principles are necessary; it discusses the relevance of Florentine secretary's thought about corruption in modern and contemporary republican thoughts.

Keywords: Machiavelli; Corruption; Liberty; Conflict; Factions.

Recorrer a dicionários das línguas neolatinas para enfatizar a polissemia e os usos correntes de vocábulos relacionados ao campo semântico da corrupção atesta não apenas as diversas manifestações dos temas, mas a necessidade de uma especificação dos contextos e da pragmaticidade do discurso (Ménessier 2013, p. 51-60.; Miller, 2018; Pasquino, 2004, p. 291-293; Taranto, 2001, p. 41-57; Breschi, 1988, p. 707-735). O significado de deterioração, alteração e depravação é atestado nas variantes latinas de *corruptio*, -onis. Em seu sentido verbal, derivado de *corrumpo*, -is, -ere, -rupi, -ruptum, relaciona-se a: arrebentar, quebrar, destruir, romper. Em âmbito figurado, portanto, associa-se a corromper, estragar, deteriorar e, em alguns casos, a adulterar e a falsificar (Faria, 1962, p. 255). Observa-se que as raízes latinas indicam uma transformação de um estado anterior de maneira abrupta, rompendo algumas estruturas subjacentes e, por extensão, adulterando uma proposta originária.

Mediante variados processos diacrônicos, as raízes destacadas são apresentadas nos escritos de Maquiavel, mesclando o sentido mais próximo do tema verbal latino, em que mudanças, transformações ou alterações drásticas ocorrem; também um processo de degradação dos costumes com conotações morais associadas a uma depravação de propostas anteriormente pensadas; e, por fim, uma forma institucionalizada de práticas civis que privilegiem interesses próprios e particulares em detrimento do bem comum e da liberdade – essa vista como resultante de um processo civil participativo que estimule as práticas adequadas para o bem estar da população, incluindo, a defesa física da cidade contra seus inimigos internos e externos. Desse modo, a constatação de Maquiavel sobre a existência de uma profunda corrupção em seu tempo, desvela enfraquecimentos civis em todos os níveis da sociedade: nas legislaturas, nas magistraturas, nos regimes, nos costumes, nas práticas religiosas e na organização militar.

Em suas analogias naturalistas, sobre a dinâmica da constante matéria em movimento e do corpo humano, Maquiavel prescreve a necessidade de um tratamento para cada um dos níveis de corrupção nas terras itálicas, visando à reinserção da *Virtù* a partir de exemplos individuais e de ordenações civis adequadas. Não há um regime político, em seus meios de institucionalização normativa, perfeito – completo, acabado (Faria, 1962, p. 725-726). A imperfeição dos regimes reside justamente nas inerentes e nas inexoráveis alterações ocorridas em todos os níveis da prática social, das quais decorre a carência de adaptações constantes que refundem a ordenação civil a partir de ações plenas de

Virtù, seja por indivíduos, seja pela civilidade. A corrupção é, ao mesmo tempo, a causa da ruína e a possibilidade de restauração das ordenações civis – essa última a partir da satisfação dos humores de todos os cidadãos e do retorno aos princípios fundadores de uma sociedade que preserve a liberdade ao evitar a submissão e a tirania. A corrupção, ao associar-se às coisas humanas, em contínuos movimentos, é inerente aos sistemas políticos e decorrente das práticas civis. Desse modo, ela pode ser a condição para a restauração da cidade ou a causa de sua ruína, adquirindo contornos ambíguos e ambivalentes em muitas passagens do corpus Maquiaveliano.

Ilustra-nos um sentido positivo da corrupção da ordem as analogias propostas em sua Comédia Mandragola. Lucrezia, descrita por Calímaco como afastada de todas as distrações dos jovens, reclusa em casa, sem participar de nenhum dos prazeres e nenhuma das festas da vizinhança, é vista como um alvo difícil de ser alcançado. Todavia, ainda que todos os servos possam tremer diante dela, busca-se alcançar algum meio de efetivar uma corrupção¹. Ora, no desvelar da intriga cômica, todos possuem a satisfação de seus desejos, portanto, a destruição das organizações materiais e os desvios das normas sociais são vistos como meios de se obter a glória nas metonímias do encontro amoroso, das relações posteriores estabelecidas entre os cidadãos e dos modos de adaptar as ações civis, os ritos religiosos e os hábitos sociais.

Todavia, a corrupção das leis, dos costumes, das magistraturas, das armas e dos regimes políticos é a causa primordial da degradação, da decadência, da destruição e da submissão das cidades italianas. Essas comuna não conseguem gerir adequadamente suas atividades políticas devido à ambição desmedida daqueles que priorizam seus interesses pessoais e não desejam a liberdade – entendida como um meio de organização livre com a participação de todos os cidadãos nos diversos níveis da estrutura social e também como a possibilidade de uma gestão pública própria sem o controle de estrangeiros. Conforme constatado nos *Decennali* e nas Histórias de Florença, devido às facções e brigas internas, as terras itálicas estavam desoladas, débeis, cheias de mortes e de sangue².

Desse modo, apresentam-se: uma passagem no capítulo VII do Príncipe, em que a corrupção pode ser usada para a obtenção de império e de domínio, mas

¹ M. I.1. "CALLIMACO Ahimè! Nessuna o poche. E dicoti: In prima mi fa la guerra la natura di lei, che è onestissima e al tutto aliena dalle cose d'amore; avere el marito ricchissimo, e che al tutto si lascia governare da lei, e, se non è giovane, non è al tutto vecchio, come pare; non avere parenti o vicini, con chi ella convenga ad alcuna veggghia o festa o ad alcuno altro piacere, di che si sogliono delectare le giovane Delle persone mecaniche non gliene capita a casa nessuna; non ha fante né famiglio, che non tremi di lei in modo che non ci è luogo ad alcuna corruzione."

² Dec. I.1-6. "Io canterò l'italiche fatiche, / seguite già ne' duo passati lustri / sotto le stelle al suo bene inimiche. / Quanti alpestri sentier, quanti palustri / narrerò io, di sangue e morti pieni, / pe 'l variar de' regni e stati illustri!"

também indicando a grande dificuldade para a sustentação do poder obtido; trechos significativos do primeiro livro dos *Discorsi* (D.I. 10; 16; 17; 18; 29) em que as dificuldades de uma população manter sua liberdade devido à corrupção são expressamente avaliadas, além de uma condenação clara aos regimes tirânicos, nos quais as destruições das ordenações civis impedem o cultivo de um conflito dinâmico entre as parcelas que compõem a população de uma cidade para a satisfação dos humores, visto existir a prevalência de interesses privados; por fim, uma análise de uma passagem significativa nas Histórias Florentinas (IF. III.5) em que as ideias centrais de Maquiavel são expostas mediante um discurso de autoria desconhecida em que a corrupção das leis, das magistraturas e dos costumes é vista como a causa primordial do enfraquecimento civil e da submissão de Florença devido às constantes lutas entre as facções da cidade. Após essas considerações exegéticas, algumas avaliações sobre a noção de corrupção no pensamento de Maquiavel são expostas, dialogando com estudos contemporâneos sobre esse tema em contextos democráticos e capitalistas.

Observa-se, portanto, como o chamado a simular e a dissimular, os usos da forças e da astúcia e até mesmo a utilização de métodos extraordinários devem ser entendidos como medidas necessárias em alguns contextos políticos, mas os abusos dessas práticas, sobretudo quando essas visam à obtenção de benefícios pessoais que não favoreçam o bem comum, devem ser evitados, pois deterioram as bases de sustentação civil da sociedade, deturpam os costumes e pervertem as boas leis. A corrupção é inerente a todo regime político e a toda organização social, pois as coisas humanas estão em constante transformação. Não há uma regra universal para conter as ações da corrupção e preservar a liberdade, visto que todas as práticas devem se adequar à população (matéria), aos regimes (forma), às circunstâncias e aos tempos. Após uma breve discussão sobre as análises exegéticas nos textos de Maquiavel, a modo de considerações finais, discute-se a relevância do pensamento do secretário florentino sobre a corrupção nos pensamentos republicanos modernos e contemporâneos.

A CORRUPÇÃO À LUZ DA HISTÓRIA DE FLORENÇA E DAS REFLEXÕES POLÍTICAS NOS DISCORSI

Ao discorrer sobre os principados novos e como o acesso ao poder pode ser obtido por armas alheias, Fortuna e dinheiro, Maquiavel ressalta que alguns

imperadores obtiveram o comando ao corromper alguns soldados³. Ora, deduz-se que a passagem de cidadãos privados ao principado não teve muita dificuldade; por outro lado, a manutenção dessa posição é extremamente árdua. A corrupção, elemento central nessa exposição, desvela como os humanos são volúveis e instáveis, assim, conseqüentemente a base de sustentação do poder obtido⁴; os governos adquiridos nessas circunstâncias não podem subsistir por não possuírem "barbas", i.e., idade suficiente, raízes profundas – nas primeiras adversidades serão desfeitos⁵; a ausência do cultivo da adequada Virtù para a obtenção do posto torna ainda mais difícil que esses governantes consigam efetivar o necessário para a manutenção do império de maneira "sadia"⁶. Mostra-se, portanto, como a corrupção pode ser explorada para a mudança de regimes políticos; todavia, em contexto em que os costumes e as leis são enfraquecidos, os modos usados para a fundação da ordem impedem que as reformas necessárias sejam obtidas com êxito no decorrer da vida civil, a não ser que meios extraordinários sejam utilizados, conforme os exemplos de Francisco Sforza e César Bórgia indicam.

No primeiro livro dos Discorsi, a temática da corrupção aparece destacada em momentos-chaves da argumentação do autor: os fundadores de uma República são louvados e aqueles que exercem uma Tirania são vilipendiados; a dificuldade de uma população habituada a viver sob um príncipe em manter sua liberdade durante uma mudança de regime; uma população corrompida mantém sua liberdade com grandes dificuldades; as maneiras pelas quais a liberdade pode ser mantida na reordenação ou na não reordenação das ordens civis; por fim, na discussão referente às ingratidões de uma população e de um príncipe (D.I. 10; 16; 17; 18; 29). Mostra-se, portanto, como o desenvolvimento argumentativo de Maquiavel indica-nos uma relação constante entre as formas de ordenação de um regime, suas corrupções inerentes e a manutenção de uma liberdade conquistada. As ordenações civis, assim que são estabelecidas, sofrem transformações que podem alterar significativamente as bases de suas fundações. Desse modo, os combates às corrupções devem ser travados nos atos de governo, nas legislações,

³ P. VII. [...] "ma tutte le difficoltà nascono quando sono posti. E questi tali sono, quando è concesso ad alcuno uno stato o per danari o per grazia di chi lo concede:" [...] "come erano fatti ancora quelli imperatori che, di privati, per corruzione de' soldati, pervenivano allo imperio".

⁴ P. VII. "Questi stanno semplicemente in sulla volontà e fortuna di chi lo ha concesso loro, che sono dua cose volubilissime et instabili".

⁵ P. VII. "non possano, perché non hanno forze che li possino essere amiche e fedeli. Di poi, li stati che vengano subito, come tutte l'altre cose della natura che nascono e crescono presto, non possono avere le barbe e corrispondenzie loro in modo, che 'l primo tempo avverso le spenga;"

⁶ P. VII. Entre as ações necessárias, gerar uma confiança nas novas formas de governo a serem estabelecidas. "non sanno, perché, se non è uomo di grande ingegno e virtù, non è ragionevole che, sendo sempre vissuto in privata fortuna, sappi comandare; non possano, perché non hanno forze che li possino essere amiche e fedeli."

nas ações civis e nos costumes dos humanos. O desejo pela liberdade, independente do regime, exige uma exaltação aos meios de fundar, manter e reordenar bons governos. Ademais, boas leis e bons costumes devem propiciar as adequações necessárias às inerentes transformações das circunstâncias. A corrupção é latente e perpassa variados níveis do tecido social, devendo ser controlada para que não aniquile o vigor dos cidadãos e torne os regimes políticos débeis. Assim, os desvios podem ser tão profundos que as repúblicas livres, ao desejarem manter essa liberdade e expandir seus domínios, podem obter um grande mal: a tirania (D. I.29). Maquiavel argumenta que para manter a liberdade em qualquer regime, deve-se tomar novas atitudes todos os dias para conter as consequências da corrupção.

Ao descrever as transformações políticas na Roma antiga, em especial a passagem do regime republicano para o império, Maquiavel ressalta que os louvores obtidos por Júlio César são decorrentes de uma corrupção da avaliação dos escritores, visto que esses focalizavam a Fortuna desse personagem e a longa vida do império⁷. Por outro lado, as críticas direcionadas a César podem ser observadas naqueles escritores que não estavam sob o fascínio dos eventos e tampouco sob a patronagem da família Iulia. Desse modo, salienta Maquiavel que os imperadores que viveram de acordo com as leis romanas foram amplamente louvados, enquanto que os imperadores celerados não puderam se salvar mesmo com a ajuda de grandiosos exércitos⁸. O estudo da história, portanto, desvela, aos príncipes, os exemplos a serem imitados. Ademais, indica também os efeitos da degeneração da boa ordenação civil, visto que mesmo aqueles que seguiam uma boa conduta eram vítimas de uma corrupção introduzida por seus antecessores, e.g., Galba e Pertinax⁹.

Na mesma passagem, Maquiavel considera a possibilidade de fundar um bom governo, não pela ancestralidade ou pelo direito de nascença, mas pela adoção ao cargo imperial em Roma, visto que os dados históricos corroboram essa assertiva. Nesse contexto, sem citar casos específicos que sustentasse sua exposição, Maquiavel descreve o governo bom: "um príncipe seguro no meio de cidadãos seguros; um mundo repleto de paz e de justiça; um Senado com sua autoridade e magistrados com suas honras; os cidadãos cobertos de riquezas; a

⁷ D. I.10 "Né sia alcuno che s'inganni, per la gloria di Cesare, sentendolo, massime, celebrare dagli scrittori: perché quegli che lo laudano, sono corrotti dalla fortuna sua, e spauriti dalla lunghezza dello imperio, il quale, reggendosi sotto quel nome, non permetteva che gli scrittori parlassono liberamente di lui."

⁸ D. I.10 "Vedrà ancora come a Caligola, Nerone, Vitellio, ed a tanti altri scelerati imperadori, non bastarono gli eserciti orientali ed occidentali a salvarli contro a quelli inimici che li loro rei costumi, la loro malvagia vita, aveva loro generati."

⁹ D. I.10 "[...]Galba e Pertinace, fu morto da quella corruzione che lo antecessore suo aveva lasciata nei soldati"

nobreza e a Virtù exaltadas; em toda a parte a tranquilidade e o bem"¹⁰. Por outro lado, destaca ainda: "todo rancor, toda licença, [a] corrupção e [as] ambições são afastadas"¹¹. De fato, conclui Maquiavel que os tempos áureos seriam instaurados, nos quais qualquer pessoa poderia possuir e defender a opinião que desejasse; o mundo estaria triunfante; o príncipe estaria pleno de reverência e de glória, o povo repleto de amor e de segurança¹². Descreve, portanto, um tempo idílico em que o governo expressaria uma harmonia entre todas as camadas populacionais, a satisfação de seus humores e a obtenção de suas ambições visariam a defesa da segurança e da liberdade de todos os cidadãos. Por outro lado, ao comparar com outros imperadores, retrata Maquiavel guerras atrozes; discórdias e sedições; atos cruéis, seja na paz ou na guerra; príncipes mortos ao ferro; inúmeras guerras civis e batalhas externas¹³. Em seu ato comparativo com os antigos, Maquiavel considera a Itália meio a sérios infortúnios, aflita, saqueada e destruída. Somente um príncipe, em tamanha corrupção das ordens, dos costumes e das ações, desejando a glória do mundo, buscaria o governo para reordenar todas as coisas e não para se aproveitar dessa calamitosa situação.

À semelhança das propostas platônicas¹⁴, a corrupção das ordenações civis está em direta conexão com as ações e com os costumes individuais. Nesse contexto, fundar, manter e reformar os governos são atos integrantes da prática política diante da inexorabilidade da corrupção, pois somente na constante vigilância e pelas ações adequadas torna-se possível conservar a liberdade. Assim, todas as formas de reintroduzir a Virtù, mediante indivíduos e legislações civis, devem ser utilizadas no combate à corrupção das ordens civis e das consequentes práticas humanas, almejando a segurança da cidade e a glória, mesmo após a morte. Desse modo, novamente a ecoar a República platônica, as reputações dos tiranos tornam a esses odiáveis e execráveis, vivendo em perenes angústias e lembrados por infames¹⁵.

As relações entre as concepções de liberdade e a corrupção das ordens civis são amplamente expressas nas dificuldades que um povo possui em manter-se

¹⁰ D. I.10 "Perché, in quelli governati da' buoni, vedrà un principe sicuro in mezzo de' suoi sicuri cittadini, ripieno di pace e di giustizia il mondo; vedrà il Senato con la sua autorità, i magistrati co' suoi onori; godersi i cittadini ricchi le loro ricchezze, la nobilità e la virtù esaltata; vedrà ogni quiete ed ogni bene;"

¹¹ D. I.10 "dall'altra parte, ogni rancore, ogni licenza, corruzione e ambizione spenta"

¹² D. I.10 "vedrà i tempi aurei, dove ciascuno può tenere e difendere quella opinione che vuole. Vedrà, in fine, trionfare il mondo; pieno di riverenza e di gloria il principe, d'amore e sicurtà i popoli."

¹³ D. I.10 "Se considererà, dipoi, tritamente i tempi degli altri imperadori, gli vedrà atroci per le guerre, discordi per le sedizioni, nella pace e nella guerra crudeli: tanti principi morti col ferro, tante guerre civili, tante esterne"

¹⁴ Rep. II-III. Ao buscar defender que a justiça seja preferível à corrupção, Sócrates discute as origens da polis e os processos educativos, sobretudo na famosa analogia existente entre a população e a alma dos indivíduos.

¹⁵ D.I.10; Rep. IX. No caso de Maquiavel, sentença o autor sobre as duas vias possíveis àqueles que desejam o poder: "l'una che li fa vivere sicuri, e dopo la morte li rende gloriosi; l'altra li fa vivere in continove angustie, e, dopo la morte, lasciare di sé una sempiterna infamia"

livre, interna e externamente, após ter estado sob o governo de um príncipe centralizador. Compara-se essa população a um animal, feroz e silvestre, que tenha permanecido em estado de servidão e alimentado em um cárcere. Desse modo, ao ser posto em liberdade, esse animal não saberia sobreviver e sequer teria forças para fugir de seus predadores¹⁶. Ao fim da analogia, declara-se que um povo acostumado a viver sob o governo de outros, sem saber os meios de racionalização das defesas e das ofensas públicas, desconhecendo os princípios e tampouco sendo conhecido por esses¹⁷, irremediavelmente, sucumbirá a um jugo ainda mais cruel do que aquele ao qual estava submetido anteriormente. Ademais, salienta Maquiavel que, na população em que a corrupção entrou em todas as partes, não há possibilidade de um viver em liberdade (*vivere libero*). As tentativas de reorganização social enfrentam novos e antigos inimigos, aqueles que desejam benefícios da tirania, das desordens e das ações malévolas. As Repúblicas e as Monarquias devem prestar grande atenção a esses inimigos, para eliminar as facções e conter os ódios civis que possam ser instaurados, mas também os desejos de vingança daqueles que defendem as novas ordens. Assim, conclui Maquiavel que a fundação, a manutenção e reordenação das ordens civis somente podem ocorrer em populações que não estejam totalmente corrompidas pelas ambições tirânicas, pelos benefícios de uma tirania, pelos desejos de vingança, pela prioridade dada às facções.

A corrupção deve ser combatida em todos os níveis para a preservação da liberdade, visto que as dificuldades para as necessárias e constantes reformas das ordenações civis crescem à medida que as legislações, as práticas civis e os costumes sociais reverberam as repercussões de atos corrompidos. Ao descrever a situação romana, Maquiavel recorre, novamente, a uma imagem: a retirada da cabeça corrompida (*capo*) enquanto o torso (*busto*) ainda estava inteiro, possibilitava aos antigos romanos a serem facilmente ordenados e a viverem livres. Ora, referia-se às corrupções existentes na monarquia romana dos Tarquínios, as quais não haviam sido espalhadas para toda a população. Na transição entre o período monárquico e republicano na Roma antiga, portanto, a corrupção existente nos monarcas não impedia uma reformulação civil. Por outro lado, após a morte dos imperadores – lista César, Calígula e Nero – foi impossível

¹⁶ D.I.16 "perché quel popolo è non altrimenti che un animale bruto, il quale, ancora che di natura feroce e silvestre, sia stato nutrito sempre in carcere ed in servitù; che dipoi lasciato a sorte in una campagna libero, non essendo uso a pascersi, né sappiendo i luoghi dove si abbia a rifuggire, diventa preda del primo che cerca rincatenarlo".

¹⁷ D. I.16 "Questo medesimo interviene a uno popolo, il quale, sendo uso a vivere sotto i governi d'altri, non sappiendo ragionare né delle difese o offese pubbliche, non conoscendo i principi né essendo conosciuto da loro, ritorna presto sotto uno giogo, il quale il più delle volte è più grave che quello che, poco inanzi, si aveva levato d'in sul collo".

à Roma "manter e dar um princípio de liberdade"¹⁸. Ao considerar as transformações entre esses dois períodos históricos, Maquiavel atesta que esses resultados díspares ocorreram devido aos diferentes níveis de corrupção: no período dos Tarquínios, o povo não estava todo corrompido; no império, a corrupção estava em seus maiores níveis¹⁹. As leis, os costumes, as práticas e as concepções eram tão diferentes que apenas um exemplo de Virtù poderia inspirar toda a população no passado remoto, enquanto o apoio de muitos cidadãos não afastava o medo do povo durante o império – exemplifica esse caso com a família Brutus, respectivamente, na expulsão dos reis de Roma e no assassinato de Júlio César.

A corrupção civil instaurada por Caio Mário, e capitaneada posteriormente por César, cegava e debilitava o povo romano. Assim, todo o corpo civil estava tão corrompido que não haveria possibilidade de uma restauração da liberdade. Grande felicidade para os romanos antigos foi a expulsão dos reis corruptos, pois impediu que seus hábitos e costumes fossem adquiridos por todos, "penetrasse nas vísceras da cidade"²⁰. Até mesmo os tumultos civis e os escândalos foram benéficos para a ordenação civil – tese importante do autor sobre a satisfação dos humores. Conclui: quando a matéria não é corrupta, os tumultos não são maléficis; quando a matéria é corrupta, até mesmo as leis bem ordenadas não prosperam, a não ser com usos de extrema força²¹. Sem sanar as marcas profundas da corrupção da população, a matéria por meio da qual a forma de governo – república ou império – será constituída, somente momentos excepcionais, com indivíduos de rara Virtù, permitiriam algum sucesso civil. O domínio proposto por um regime, sem participação da população, redundava em uma corrupção que impede a vida civil livre devido à desigualdade, a qual somente pode ser combatida por ações extraordinárias²².

Assume-se, portanto, que a corrupção apresenta-se de alguma forma e em algum nível em todas as cidades. Propõe-se Maquiavel não apenas a combater a corrupção e reintroduzir a Virtù nas sustentações civis, mas manter um *stato libero*. As dificuldades em fundar e manter a liberdade são grandiosas e não há

¹⁸ D.I.17 "ma, morto Cesare, morto Caio Caligola, morto Nerone, spenta tutta la stirpe cesarea, non poté mai, non solamente mantenere, ma pure dar principio alla libertà."

¹⁹ D.I.17. "e non da non essere ne' tempi de' Tarquini il popolo romano ancora corrotto, ed in questi ultimi tempi essere corrottissimo."

²⁰ D.I. 18 "Però, fu felicità grande quella di Roma, che questi rediventassero corrotti presto, acciò ne fussono cacciati, ed innanzi che la loro corruzione fusse passata nelle viscere di quella città:"

²¹ D. I. 18 "dove la materia non è corrotta, i tumulti ed altri scandoli non nucono: dove la è corrotta, le leggi bene ordinate non giovano, se già le non sono mosse da uno che con una estrema forza le faccia osservare".

²² Tais ações são mencionadas ao longo das argumentações dos Discorsi, sobretudo devido ao uso da força física ou a imposições legislativas, e.g., possibilidade de usos de fraudes em guerra (D. III. 40); defesa da pátria a todos os custos (D. III. 41); uso de audácia e da violência (D.III. 44); necessidade de novas providências diárias (D. III.49)

uma regra fixa, visto que os diferentes níveis de corrupção propiciam distintas ocasiões. A relação entre os costumes e as leis²³ insere na *Ars Política* de Maquiavel o pressuposto de que os regimes políticos, as expressões culturais, os ritos religiosos, as concepções sobre o humano e os discursos históricos estejam entrelaçados nas variadas formas de fundar, manter e reordenar o corpo civil. Assim, os costumes, as leis, as instituições devem ser adequados às circunstâncias para que possam frutificar os benefícios desejados. Por outro lado, as inevitáveis transformações ao longo do tempo podem refrear a erosão da corrupção ou expandi-la em todo o tecido social. Descreve, assim, os modos pelos quais os costumes dos antigos romanos foram transformados, aumentando a desigualdade e a discórdia na população, e como as adaptações feitas às leis serviam apenas para assegurar a manutenção de famílias, facções e indivíduos poderosos nos cargos e nas magistraturas. Se, anteriormente, qualquer cidadão valoroso poderia propor leis e efetivar mudanças, ao longo da República romana a corrupção perverteu normas, costumes e legislações, pois somente os altos magistrados puderam conduzir a coisa pública já não mais para o bem de todos e em busca de salvaguardar a liberdade, porém almejando a interesses próprios; restava ao povo, portanto, deliberar a respeito de sua própria ruína²⁴.

Assim, Roma mantinha-se em liberdade mesmo diante dos variados exemplos de corrupção por promulgar novas leis e fundar novas instituições apropriadas a cada momento²⁵. A diversidade de matéria – população em seus modos de pensar e agir – sinaliza diferentes meios pelos quais a corrupção deteriora a organização civil. Demanda-se, portanto, um constante retorno às bases de estabelecimento da ordem pública mediante legislações graduais ou transformações totais da constituição política. Todavia, Maquiavel considera muito difícil, senão impossível, que uma sociedade com altos níveis de corrupção consiga manter um regime republicano livre, tendo, em alguns casos, a preferência por um estado régio para garantir a lei e reprimir insolências.²⁶ Tal condição é resultante da dificuldade de uma reforma parcial pelo exemplo e pela

²³ D.I.18. "Perché, così come gli buoni costumi, per mantenersi, hanno bisogno delle leggi; così le leggi, per osservarsi, hanno bisogno de' buoni costumi."

²⁴ D.I.18. "Ma diventati i cittadini cattivi, diventò tale ordine pessimo; perché solo i potenti proponevano leggi, non per la comune libertà, ma per la potenza loro; e contro a quelle non poteva parlare alcuno, per paura di quelli: talché il popolo veniva o ingannato o sforzato a deliberare la sua rovina."

²⁵ D. I.18 "Era necessario, pertanto, a volere che Roma nella corruzione si mantenesse libera, che, così come aveva nel processo del vivere suo fatto nuove leggi, l'avesse fatto nuovi ordini: perché altri ordini e modi di vivere si debbe ordinare in uno soggetto cattivo, che in uno buono; né può essere la forma simile in una materia al tutto contraria".

²⁶ D.I.18 "Da tutte le soprascritte cose nasce la difficoltà, o impossibilità, che è nelle città corrotte, a mantenervi una repubblica, o a crearla di nuovo. E quando pure la vi si avesse a creare o a mantenere, sarebbe necessario ridurla più verso lo stato regio, che verso lo stato popolare; acciocché quegli uomini i quali dalle leggi, per la loro insolenzia, non possono essere corretti, fussero da una podestà quasi regia in qualche modo frenati".

exortação de um único indivíduo de Virtú; assim também, as dificuldades de uma reforma total, nas quais as armas, a violência e os meios extraordinários devem se manifestar e, ao mesmo tempo, afastam aqueles que possuem boas intenções e agregam ambiciosos prontos a cometer atos cruéis.

No desenvolvimento argumentativo do livro terceiro das Histórias Florentinas, Maquiavel distingue os tumultos ocorridos na república romana antiga que propiciavam a união civil e aqueles ocorridos em sua amada cidade que resultavam sempre em desunião, facções e constantes instabilidades. As inimizades entre as famílias, a insuflar sempre maiores discórdias, também instauravam grandes desigualdades na composição social, civil e política da cidade. Desse modo, as disputas internas enfraqueciam as ordenações públicas e, conseqüentemente, tornavam Florença uma presa fácil a seus adversários externos. Maquiavel expõe um discurso, sem nomear diretamente a autoria, de um dos cidadãos reunidos para a reforma das ordenações civis, mesclando suas próprias concepções políticas, históricas e sociais (IF. III.5). Argumenta ainda que sanar as divisões presentes, sem cuidar que outras facções e outras formas de desunião possam emergir na sociedade, é nefasto: não tratam as causas essenciais de que esses tumultos se nutrem e não frutificam em ordenações civis adequadas ao fortalecer as facções existentes em suas respostas às tentativas inadequadas de reforma (IF. III. 6). Em ambos os casos, não eliminar a divisão civil pela instauração do amor à pátria e manter essas práticas que subjugam a liberdade, há extremos perigos para as repúblicas.

Na argumentação do discurso proferido em San Piero Scheraggio, em que cidadãos movidos pelo amor à pátria pensavam sobre as desuniões civis em Florença²⁷, há um belíssimo resumo das propostas de Maquiavel reunidas em seu corpus, e.g., poemas, escritos de chancelaria, obras discursivas, epistolografia e textos literários. Em uma análise exegética desse discurso, constatam-se as variadas formas de atuação dos regimes de governo, as características humanas em suas ações públicas, as oportunidades providas pela Fortuna e os meios de ação adequados de acordo com a Virtù, o enfraquecimento civil causado por ritos religiosos e costumes sociais nas terras itálicas, além da utilização dos textos historiográficos como modos de entendimento dos maus exemplos do passado que devem ser evitados e dos bons casos a serem imitados. Maquiavel, portanto, insere-se na história de sua cidade renunciando, em um tipo de profecia pós-evento, as conseqüências dos acontecimentos amplamente conhecidos e

²⁷ IF. III. 5 "Onde che molti cittadini, mossi dallo amore della patria, in San Piero Scheraggio si ragunorono, e ragionato infra loro assai di questi disordini"

registrados nos anais de sua cidade. Os elementos centrais do pensamento de Maquiavel estão reunidos nesse discurso, enfatizando a ambiguidade e a ambivalência dos regimes políticos, das ambições humanas, das ações públicas, assim também os meios necessários para a correta adequação das práticas de Virtù. A corrupção, percebida em todas as comune itálicas, diminui o amor à pátria e aumenta o desejo pelos interesses privados que deturpam os regimes, as leis, os costumes e toda a sociedade.

O discurso proferido distingue, de maneira clara e enfática, grupos que desejam salvaguardar o interesse público e aqueles que somente querem satisfazer objetivos privados²⁸. Em passagens que ecoam as Catilinárias de Cícero, o enunciador descreve reuniões às escuras, em quartos e gabinetes, que somente querem a destruição da ordem pública²⁹; os interlocutores, ao contrário, reúnem-se publicamente para justamente lançar luzes a esses casos, não apenas para salvaguardar momentaneamente a cidade, mas impedir que essas facções prosperem e destruam a possibilidade da defesa da liberdade. Mostra a seus ouvintes/leitores, portanto, que a ambição humana que prospera nessas facções não deseja a glória pelo amor à pátria, mas benefícios momentâneos e honras públicas³⁰. Distingue-se, portanto, uma ambição destrutiva que somente perpetua divisões, intrigas, mortes e exílios daquela que busque sanar o mal instaurado na cidade e que pensa no bem público e não nos benefícios particulares³¹.

A ausência do Império e da Igreja não proporcionou uma força civil que corrigisse a corrupção e orientasse os atos civis adequadamente, mas estimulou o aumento das divisões internas, conforme visto também em toda a Itália³². Como resultado, a cidade não é livre, visto estar dividida em profundas facções e ter se tornado uma presa fácil às ordenações de governos e comandos estrangeiros³³. Desse modo, a corrupção da ordem pública que resultou em divisões e desuniões civis é entendida como a causa primordial do caos vivenciado³⁴. De fato, constata que os cidadãos apenas se unem ao agirem contra a pátria ou para atacarem um

²⁸ IF. III. 5 "[...]molti cittadini per le logge e per le case, non per alcuna publica utilità, ma per loro propria ambizione convengano "

²⁹ IF. III.5 "giudicammo, poi che quegli che per la rovina della republica si restringono non temano"

³⁰ IF. III. 5 "Lo amore che noi portiamo, magnifici Signori, alla patria nostra ci ha fatti prima restringere e ora ci fa venire a voi per ragionare di quel male che si vede già grande e che tuttavia cresce in questa nostra republica, e per offerirci presti ad aiutarvi spegnerlo".

³¹ IF. III.5 "Il che vi potrebbe, ancora che la impresa paia difficile, riuscire, quando voi vogliate lasciare indietro i privati rispetti e usare con le publiche forze la vostra autorità"

³² IF. III. 5 "La comune corruzione di tutte le città di Italia, magnifici Signori, ha corrotta e tuttavia corrompe la vostra città;"

³³ IF. III.5 "le città di quella, non avendo un freno potente che le correggessi, hanno, non come libere, ma come divise in sette, gli stati e governi loro ordinati".

³⁴ IF. III. 5 "Da questo sono nati tutti gli altri mali, tutti gli altri disordini che in esse appariscono".

cidadão privado conjuntamente³⁵. A corrupção não se restringe aos assuntos de governo, mas perpassa considerações religiosas e costumes sociais. A extinção do temor a Deus gera desconfiança, inseguranças, meios para facilmente enganar, louvor aos que praticam o mal e desdém para os que agem com bondade³⁶. Todas as coisas que "podem ser corrompidas" e aquelas que "podem corromper" estão presentes nas terras itálicas: os jovens são ociosos, os velhos lascivos, todos os cidadãos repletos de maus costumes, as boas leis são ineficazes pelos maus usos³⁷.

Nesse contexto, a ganância não está relacionada à verdadeira glória que seria fundar e manter uma cidade livre, mas em infames honras³⁸ que produzem e se sustentam em: ódios, inimizades, desavenças e facções. Por sua vez, esse cenário resulta em: mortes, exílios, aflição dos bons e exaltação dos maus³⁹. Para sustentar tamanha desorganização social, o amor às facções e aos partidos, em que se sustenta o poder dessas facções, nutre constantemente mais divisões e discórdias, ao mesmo tempo em que proferem falsas defesas da liberdade quando, verdadeiramente, tornam a cidade cativa por seus próprios objetivos⁴⁰. Constatase, assim, que os líderes e os príncipes sustentam essa calamidade mediante variadas formas de governo e vocabulários piedosos⁴¹, utilizando de todos os meios, dentre esses a crueldade, para usurparem e para se manterem no poder⁴². Desse modo, as leis não são criadas por utilidade pública, mas para satisfazer as necessidades das facções em constantes batalhas, i.e., as guerras, os tratados de paz e as alianças são firmadas para a satisfação da parcela mais poderosa da cidade e não para o bem comum⁴³.

³⁵ IF. III. 5 "n prima non si truova intra i loro cittadini né unione né amicizia, se non intra quelli che sono di qualche sceleratezza, o contro alla patria o contro ai privati commessa, consapevoli".

³⁶ IF. III. 5 "E perché in tutti la religione e il timore di Dio è spento, il giuramento e la fede data tanto basta quanto l'utile: di che gli uomini si vagliano, non per osservarlo, ma perché sia mezzo a potere più facilmente ingannare; e quanto lo inganno riesce più facile e sicuro, tanta più gloria e loda se ne acquista: per questo gli uomini nocivi sono come industriosi lodati e i buoni come sciocchi biasimati."

³⁷ IF. III. 5 "i giovani sono oziosi, i vecchi lascivi, e ogni sesso e ogni età è piena di brutti costumi; a che le leggi buone, per essere da le cattive usanze guaste, non rimediano".

³⁸ IF. III.5 "Di qui nasce quella avarizia che si vede ne' cittadini, e quello appetito, non di vera gloria, ma di vituperosi onori".

³⁹ IF. III. 5 "dal quale dependono gli odi, le inimicizie, i dispareri, le sette; dalle quali nasce morti, esili, afflizioni de buoni, esaltazioni de tristi"

⁴⁰ IF. III. 5 "Perché il premio il quale della vittoria desiderano è, non la gloria dello avere liberata la città, ma la sodisfazione di avere superati gli altri e il principato di quella usurpato"

⁴¹ IF. III.5 "E quello che è più pernizioso è vedere come i motori e principi di esse la intenzione e fine loro con un piatoso vocabolo adonestano, perché sempre, ancora che tutti sieno alla libertà nimici, quella, o sotto colore di stato di ottimati o di popolare defendendo, opprimano".

⁴² IF. III. 5 "[...] dove condotti, non è cosa sì ingiusta, sì crudele o avara, che fare non ardischino".

⁴³ IF. III. 5 "Di qui gli ordini e le leggi, non per publica, ma per propria utilità si fanno; di qui le guerre, le paci, le amicizie, non per gloria comune, ma per sodisfazione di pochi si deliberano". Assim também: " [...] perché le leggi, gli statuti, gli ordini civili, non secondo il vivere libero, ma secondo la ambizione di quella parte che è rimasa superiore, si sono in quella sempre ordinati e ordinano".

A partir de exemplos históricos, as constantes divisões são vistas como modos de obtenção e de sustentação do poder. Ademais, possuem como corolário a submissão a poderes externos, e.g., rei Roberto e o duque de Atenas. Averigua-se que Florença não está de acordo com o modo de vida livre, mas tampouco à subserviência: não conseguem uma república e tampouco um principado em suas respectivas plenitudes⁴⁴. Devido à ambição desmedida dos estratos superiores da população, os quais estimulam a divisão para obtenção de maiores benefícios, todos cidadãos são subjugados e a própria pátria subordinada: elimina-se a liberdade em todas as mudanças inexoráveis dos tempos.

Maquiavel, em sua função de historiador comissionado a escrever sobre sua cidade, resgata um discurso de autoria desconhecida que delineia os propósitos historiográficos norteadores de sua obra: as lembranças dos acontecimentos antigos, modernos e presentes servem para sanar os males presenciados pela desordem instaurada pelas ações calamitosas da corrupção⁴⁵. Desse modo, na ausência do império e do papado, não há razão para que os antigos partidos, suas divisões e os resultados infaustos sejam restaurados. Pelo contrário, diante da possibilidade de governar a si mesma, Florença pode pensar em uma reforma dos costumes e dos modos civis que reinserir a *Virtù* mediante o cultivo do amor à pátria e não as práticas que visam aos benefícios privados⁴⁶. O amor à pátria, não os desejos particulares, é o caminho para superar a deterioração da cidade de Florença. A corrupção, de fato, é uma doença grave que aflige a todos, um veneno que mata a todos os cidadãos e promove uma raiva que consome todo o processo civil⁴⁷. Contudo, essa desorganização não está na natureza dos humanos, mas relaciona-se diretamente aos tempos em que esses vivem⁴⁸. A Fortuna propicia a ocasião para a instauração da *Virtù*, pois diante da inexorável mudança dos tempos, pode-se esperar uma melhor ordenação civil a partir da deterioração do que existia anteriormente e superar a malignidade constatada nos modos corrompidos do presente. Deve-se, portanto, frear as ambições daqueles que desejam apenas obter ganhos pessoais, mudando os costumes, as ordens e os modos que propiciam suas ações⁴⁹. Ressalta-se ainda que aqueles que desejam

⁴⁴ IF. III.5 "Non di meno in alcuno stato mai non ci riposammo, come quelli che non siamo mai stati d'accordo a vivere liberi e di essere servi non ci contentiamo".

⁴⁵ IF. III.5 "Noi non vi abbiamo ricordati i costumi corrotti e le antiche e continue divisioni nostre per sbigottirvi, ma per ricordarvi le cagioni di esse e dimostrarvi che, come voi ve ne potete ricordare, noi ce ne ricordiamo e per dirvi che lo esempio di quelle non vi debbe fare diffidare di potere frenare queste".

⁴⁶ IF. III.5 "E questa nostra republica massimamente si può, non ostante gli antichi esempi che ci sono in contrario, non solamente mantenere unita, ma di buoni costumi e civili modi riformare, pure che Vostre Signorie si disponghino a volerlo fare".

⁴⁷ IF. III. 5 "E benché la corruzione di essa sia grande, spegnete per ora quel male che ci ammorba, quella rabbia che ci consuma, quel veleno che ci uccide".

⁴⁸ IF. III.5 "e imputate i disordini antichi, non alla natura degli uomini, ma ad i tempi".

⁴⁹ IF. III. 5 "ponendo freno alla ambizione di costoro, e annullando quelli ordini che sono delle sette nutritori".

uma vida civil pautada na liberdade devem ser imitados imediatamente⁵⁰. É melhor a utilização das leis, em sua benignidade em oposição aos malefícios da corrupção, para o estabelecimento e para a manutenção da liberdade; todavia, pode-se também recorrer às armas quando necessário for⁵¹. Todavia, acima de tudo, os cidadãos devem amar a pátria mais do que a própria alma (amare la patria più dell'anima⁵²); amar os bens comuns e a glória de uma cidade livre, mais do que as benesses momentâneas das honras civis adquiridas pelas divisões.

A INEXORABILIDADE DA CORRUPÇÃO E A NECESSIDADE DO CONFLITO: A SATISFAÇÃO DOS CIDADÃOS, O AMOR À PÁTRIA E A MANUTENÇÃO DA LIBERDADE

A corrupção, conforme visto na seleção de textos no corpus de Maquiavel, é inexorável a todos os regimes políticos e todas as ordenações públicas. A partir das tensões existentes, os tumultos civis podem gerar a satisfação dos humores de todos os cidadãos, os quais mediante o amor à pátria, torna possível a conquista e a manutenção da liberdade nas atividades públicas. A disrupção da ordem é uma condição sem a qual o contínuo reformular dos regimes não seria possível; todavia, na medida em que interesses particulares incentivam as desuniões e as divisões civis, a corrupção impede as ações virtuosas, subjuga a liberdade e coloca a integridade física das cidades em risco. Não há um modo único e previamente estabelecido para sanar os malefícios da corrupção, deve-se constantemente analisar as circunstâncias e agir de acordo com a ocasião. A cidade de Florença possui casos históricos que explicam sua corrente situação infame, sobretudo ao comparar os conflitos existentes na Roma antiga: quando a corrupção pode ser contida, os conflitos civis fortalecem a cidade e sustentam as ações em prol da liberdade; por outro lado, quando a corrupção atinge grandes níveis na estrutura administrativa e na sociedade, os conflitos apenas geram inimizades, facções e desuniões que tornam as leis ineficazes e as magistraturas débeis.

Desse modo, a corrupção em Maquiavel pode ser entendida como uma oportunidade para a ação, seja na fundação de novas normas ou na restauração dos modos de atuação vigente; ao mesmo tempo, a corrupção pode limitar as ações e causar a inércia civil. As ambições humanas podem nutrir o amor à pátria ou a avareza na busca por benefícios próprios, desvelando uma intensa relação entre os costumes sociais e as legislações. Desse modo, essas ambiguidades e

⁵⁰ IF. III. 5 "e prendendo quelli che al vero vivere libero e civile sono conformi"

⁵¹ IF. III.5. "E siate contenti più tosto farlo ora con la benignità delle leggi, che, differendo, con il favore delle armi gli uomini sieno a farlo necessitati".

⁵² Referência à carta de Maquiavel a Vetori, de 16 de Abril de 1527.

ambivalências resultantes dos desejos insaciáveis dos humanos são, ao mesmo tempo, meios de salvaguardar a liberdade e formas nas quais os regimes políticos estão em perigo.

O Momento Maquiavélico, proposto por Pocock, ocorre quando uma república depara-se com sua finitude, ao buscar manter sua estabilidade política e moral em face a eventos incontroláveis e irracionais que buscam destruir suas bases de sustentação (p.viii). Assim, a corrupção sempre se apresenta e a Fortuna, eventualmente, propiciará alterações nos regimes estabelecidos, independente das ações individuais, mesmo que essas ajam com Virtù (p. 76-80). Ao comparar os momentos críticos das repúblicas inglesas e americanas, o autor constata diferentes nuances que a corrupção apresenta em contextos distintos aos escritos de Maquiavel, mas também assevera os diversos meios pelos quais atitudes revolucionárias ou ações constitucionais buscavam articular concepções virtuosas nas interfaces entre os costumes sociais e as legislaturas no combate à deterioração da ordem (Pocock, 2003, p. 577-581). Por outro lado, a corrupção pode ocasionar inércia individual e civil. Newton Bignotto propõe que a corrupção limita a ação da Virtù, especificamente em contextos nos quais nem mesmo as boas leis e os indivíduos excepcionais conseguiriam sanar seus males, restando somente uma reforma radical das ordenações civis (Bignotto, 2003 p. 74). Do contrário, não existindo uma reformulação das práticas e das propostas políticas, resta apenas "a morte do corpo político" (p. 69-82). De fato, "os limites da ação" estipulados pela corrupção, dependendo dos níveis de corrupção da cidade, inserem-se nas questões a respeito da natureza humana, nas transformações dos regimes políticos, nas concepções históricas, nos ritos religiosos e nos costumes sociais (Bignotto, 1991, p. 171-211).

Thierry Ménissier atesta a polissemia do termo corrupção no senso comum, no pensamento político e nos escritos de Maquiavel. Assim, investiga os meios pelos quais o corpus do secretário florentino apresenta uma noção de corrupção cívica e não uma proposta deontológica, dialogando com as variadas tradições do humanismo, em especial as traduções e os comentários aos escritores antigos, e.g., Aristóteles e Cícero. Todavia, ressalta Ménissier, a constante vigilância dos cidadãos é imprescindível, sobretudo na dinâmica dos interesses pessoais, das ambições e das satisfações obtidas em busca da glória nos dinamismos das transformações civis. Desse modo, atividade política, manifestações sociais e o comportamento moral estão entrelaçados nas necessidades de mudanças e nas reestruturações das ordens civis de acordo com as ocasiões.

As múltiplas manifestações e a polissemia do termo corrupção nos escritos Maquiavelianos propiciam uma familiaridade ao longo da leitura dos diferentes textos, sobretudo devido à evidência de que as ordens civis, suas instituições e seus modos de atuação estão corrompidos a ponto de instaurar uma letargia fatal. Ao perpassar costumes, regimes e formas de pensamento, a corrupção apresenta-se como uma decorrência dos inevitáveis conflitos no tecido social quando a norma vigente é rompida por interesses pessoais em detrimento do bem comum. Contudo, as coisas humanas estão sempre em movimento e, portanto, são sempre modificadas. Deve-se, portanto, recorrer a formas de restaurar os princípios fundadores a partir dos conflitos entre as variadas parcelas da população, visto que as ambições, as paixões e os interesses humanos são a força motriz tanto do amor à pátria, quanto da criação de facções. Nesse contexto, seguindo as formas dicionarizadas do termo corrupção, Ménessier descreve como o uso de meios para promover uma ação contrária a leis vigentes está conectado com um sentido de alteração, putrefação, decomposição e devassidão. Desse modo, o campo semântico do termo sugere uma avaliação prévia de uma condição e de sua posterior mudança, associando-se aos corpos políticos para a descrição de práticas coletivas que desvirtuam um padrão prévio (2103, p.53). Ménessier, elenca três áreas para a discussão filosófica a respeito da corrupção: os regimes políticos; degradação moral; utilização de meios ilegais para a obtenção de benefícios. Desse modo, o autor insere um tema platônico e aristotélico sobre a contínua transformação dos regimes no pensamento Maquiaveliano; atestam-se o enfraquecimento civil e as relações com os discursos teológicos; e, por fim, os resultados de benefícios particulares que propiciam a criação de facções, cismas e divisões na sociedade.

Ménessier resume alguns pontos centrais da argumentação de Maquiavel em que a degradação civil é atestada pela submissão das cidades italianas e pela incapacidade delas se organizarem. Destacam-se: a exortação para a expulsão dos bárbaros da península; decadência das práticas civis em comparação com os antigos; práticas religiosas e costumes sociais que enfraquecem o envolvimento civil; diminuição da autoridade do poder público devido aos interesses particulares das facções. Conclui o autor que os usos textuais da noção de corrupção nos escritos Maquiavelianos possuem uma conotação política que perpassa níveis civis e institucionais, mas também esferas morais em diversos âmbitos locais. Misturam-se, assim, conceitos que tradicionalmente são associados à "deontologia", "axiologia", "engajamento cívico" na promoção de uma ordem civil que proteja a liberdade por uma paixão patriótica que eleve os

interesses da comunidade acima das ambições pessoais (2013, p.58). Nesse contexto, há ampla discussão sobre a inexorabilidade das mudanças nos regimes e a pluralidade desses para a defesa da pátria.

Diante da interconexão entre os regimes, práticas sociais e a moralidade, Ménessier propõe um estudo das perspectivas antropológicas sustentadas nos escritos de Maquiavel, concluindo que há uma potencialidade de corrupção em todos os humanos, visto que a capacidade de satisfação não é proporcional ao desejo humano. Assim, Ménessier atesta tanto a possibilidade de uma defesa da liberdade nos tumultos, quanto a utilização desses para a satisfação particular das facções (2013, p. 61; 2017, p. 63-73). Nesse contexto, portanto, as "correções" aos costumes de uma sociedade são apresentadas por esse autor em uma dicotômica perspectiva entre um pensamento liberal e uma proposta republicana: uma intervenção heterômica mínima associada ao liberalismo; uma atribuição à sociedade e ao Estado no pensamento republicano moderno. Acredita Ménessier, em uma apropriação das ideias de Maquiavel em contextos distintos e comparando-as aos trabalhos de Hannah Arendt, Jürgen Habermas e Claude Lefort, que exista um caminho intermediário em que uma "fibra republicana" mescle-se às autonomias em "uma pluralidade democrática de valores". Conclui que Maquiavel buscava, portanto, educar politicamente seus contemporâneos para que eles combatessem os malefícios da corrupção em suas variadas esferas de atuação social.

De fato, Ménessier apresenta os matizes republicanos do pensamento de Maquiavel em defesa de uma participação cívica mais efetiva que transformasse radicalmente a situação de calamidade civil em que as terras itálicas vivenciavam. Nos dois textos analisados para a compreensão de seu pensamento sobre a corrupção em Maquiavel, o autor francês tangencia em alguns momentos outras possibilidades de regimes e de ações para a proteção da liberdade, para a ordenação social e para o combate contra a degradação civil (2013, p. 58-59; 2017, p. 59-82). Todavia, não explora amplamente a ambiguidade e a ambivalência inerentes às propostas Maquiavelianas: a ambição humana não apenas resulta na ruína da ordem civil, mas também na maior glória possível que é uma organização que proporcione o bem coletivo e preserve a liberdade da cidade. Desse modo, em Maquiavel, não prevalece uma terceira via, um meio termo, um processo intermediário, mas a coexistência de propostas aparentemente contraditórias, de perspectivas antagônicas – as quais promovem constantes conflitos e são ajustadas de acordo com ocasião. Restar-nos-ia, portanto, discutir as antinomias, expressas por Ménessier, inerentes às combinações liberais e republicanas ao

longo do pensamento moderno e contemporâneo, sobretudo os modos pelos quais evidenciam ambiguidades e ambivalências em suas propostas (Mansfield, 1989, p. 15-19; Girling, 1997).

Para Giovanni Balestrieri, em seu verbete na Enciclopedia Machiavelliana⁵³, a corrupção, entendida como declínio e desagregação de uma ordenação política, possui grande relevo no pensamento de Maquiavel. Desse modo, o agente político virtuoso busca reduzir a ação destrutiva da corrupção, ao passo em que utiliza-se da oportunidade de uma alteração para restaurar o bem comum, evitando com todas as forças a tirania. Embora utilize-se dos humores, relativos aos corpos humanos em analogia às entidades políticas, Balestrieri atesta não haver um naturalismo fatalista ou determinista em Maquiavel, visto que as alterações são constantes nos regimes e os efeitos de uma degradação podem ser evitados.

O meio de conter a ambição desmedida e a malignidade humanas, assim também seus efeitos nefastos na sociedade, é buscar satisfazer a todos os indivíduos ao inserir os mesmos em posições sociais que não os impulsionem a agir de acordo com as necessidades imediatas, mas por suas próprias decisões. Desse modo, ao resgatar a tese de Maquiavel sobre a exigência de recriar as ordenações sociais constantemente a partir da reinserção da *Virtù* nos costumes, nas legislaturas e nas práticas políticas, Balestrieri considera que as ordenações civis e as leis devem impor uma necessidade artificial – política – aos humanos, muitas vezes em oposição aos seus impulsos naturais. Por fim, assumindo que as ambições particulares desmedidas são impulsionadoras para a degeneração da ordem civil, meios extraordinários podem ser usados, com o cuidado para que esses não cometam violências excessivas, destruam a liberdade interna de uma cidade e resultem em tirania.

Ricardo Breschi também assevera a centralidade do tema da corrupção no pensamento político maquiaveliano, especificamente nas propostas de imitação dos antigos romanos e na importância de retornar aos princípios norteadores de um regime diante da decadência e da corrosão de uma ordenação estabelecida. A sociedade civil, inerentemente marcada por "equilíbrios precários", presencia conflitos salutares para a manutenção da liberdade (Breschi, 1988, p. 708-709), quando esses propiciem a satisfação dos desejos e das ambições humanas (p. 715-717), ou ela manifesta dissensões que favorecem facções que propaguem diferentes níveis de corrupção (p. 710-712). Breschi descreve como diferentes contextos e

⁵³ Giovanni G. Balestrieri. Corruzione. In: Enciclopedia Machiavelliana (2014). Acesso https://www.treccani.it/enciclopedia/corruzione_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/ 31 de Março de 2021, 23:47

diferentes níveis de corrupção exigem ações diversas em uma pluralidade de regimes políticos a serem utilizados, inclusive ações extraordinárias e formas mistas para eliminar as corrupções das leis e dos costumes, i.e., das ordens e dos modos (p. 725-726). Dentre as consequências da corrupção, a profunda desigualdade e o afastamento dos populares das magistraturas possibilitam o surgimento de ociosidades e de elitismos que serão defendidos por interesses próprios e não para o bem comum. A estreita relação entre os costumes e as leis delimita a inevitabilidade das transformações, visto que as ambições pessoais e sociais devem ser realizadas. Desse modo, a deterioração da ordem é inevitável e as leis deveriam sanar os maus costumes da população para que essa corrupção não se prolifere. Todavia, as próprias legislaturas sustentam a desigualdade, respaldam o afastamento do povo da vida civil e sustentam a corrupção no interior da ordenação política.

Assim, a forma política necessária para combater a degradação das leis e dos costumes deve ser imposta de acordo com as possibilidades que a ocasião proporcione, visto que os regimes políticos devem ser adequados à sociedade civil do mesmo modo que as leis aos costumes. Em uma dinâmica de expressividade e repressividade, a ambição humana pode tanto favorecer a liberdade civil em direta oposição às intenções tirânicas, quanto promover interesses particulares que deteriore a ordem civil (Breschi, 1988, p. 730). Maquiavel, portanto, expõe que diante de uma profunda corrupção – política, moral, religiosa e cultural – a degradação das formas civis não necessariamente resulte em tirania, sem quaisquer impedimentos para um governo monárquico que preserve a liberdade e retorne a cidade a seus princípios norteadores a partir de uma *Virtù* individual. Assim, em uma "república mista", boas leis e bons costumes produzem uma *Virtù* a partir das diversas ambições no tecido social em conflitos dinâmicos que busquem a satisfação dos humores. Por outro lado, o crescimento individualizado e particularizado dos setores sociais indica elementos destrutivos incontrolláveis da ordenação social (Breschi, 1988, p. 732-737).

Nicola Badaloni propõe, inicialmente, uma distinção entre as abordagens teóricas a partir das ideias de Maquiavel e uma leitura histórica que enfatize as ideias filosóficas significantes que são vistas como uma resposta valiosa na grande variedade de situações. Assim, o pensamento humanístico e renascentista é apresentado pelo autor em suas concepções antropológicas por: uma combinação de relações naturais em que concepções astrológicas, demiúrgicas, espirituais e naturalistas são combinadas em múltiplos discursos; a centralidade da utilidade individual e social enfatiza a praticidade do pensamento; a influência do mundo

exterior nas concepções e nas ações humanas reverbera em manifestações mágicas e técnicas nas diversas áreas, e.g., medicina, jurisprudência, teologia e filosofia. Expõe o autor pontos de vistas contrastivos entre algumas propostas do humanismo cívico e o pensamento de Maquiavel, e.g., Leonardo Bruni e Giovanni Pontano. Na leitura de Badaloni, Bruni sustenta que a virtus é uma exemplificação da potência humana e, portanto, justifica a acumulação de riquezas e a liberdade adquirida em Florença. Por sua vez, Pontano assevera que as Artes sejam o instrumento necessário para a restauração da felicitas. Todavia, Maquiavel aponta como as possíveis "manipulações" das concepções de natureza humana são utilizadas como modos de "construção social" (Badaloni, 1969, p.707). Assim, a virtus não está alocada preferencialmente nas Artes, na filosofia, nos ideais religiosos, mas na experiência política daqueles que fundam e reformam as ordenações civis em suas inerentes batalhas contra a corrupção.

Apresenta Badaloni, assim, um entendimento holístico do que seja o humano em suas condições naturais, sociais e espirituais na renascença, acentuando os discursos a respeito da natureza humana nos debates políticos. Em uma leitura em diálogo com a dialética materialista, o autor delinea a corrupção em Maquiavel como fruto de uma desigualdade excessiva em que um "retorno idílico" ao passado sustenta-se em discursos que visem a reformulações e a restituições dos princípios dos regimes estabelecidos (Badaloni, 1969, p. 689-690). Desse modo, a alta desigualdade entre os estratos sociais propicia a cristalização da corrupção em oposição às cidades "livres e não corruptas" em que as riquezas, as magistraturas e os domínios políticos são acessíveis (p. 703). Desse modo, o autor salienta as distinções feitas por Maquiavel às tradições do humanismo cívico, sobretudo ao salientar a ineficácia de uma proposta de paz na ausência de guerras e de conflitos internos, mas também para os discursos em que a liberdade poderia ser assegurada pelo domínio dos estratos mais altos da sociedade e, conseqüentemente, pelos mais virtuosos (p.703). O autor constata ainda que as distorções "ideológicas" sobre o que seja a virtus, corrobora uma naturalidade dos estratos sociais, mascarando as marcas "trágicas" da inserção humana nos mundos naturais e sociais que serão evidenciadas por Maquiavel (p.705). Desse modo, o retorno proposto aos antigos, valorizando o conflito entre os diferentes níveis do estrato social como meios para a obtenção da liberdade, seria um mecanismo utilizado por Maquiavel para a inserção da "condição histórica" nas práticas humanas (p. 708). De fato, a desigualdade excessiva, os luxos demasiados, o enfraquecimento civil devido aos ritos religiosos, a apatia pessoal que impeça a ação civil são altamente criticados em todo o corpus Maquiaveliano.

Todavia, deve ser salientado que as desigualdades não são, necessariamente, eliminadas, tendo cada parcela da população a premência de satisfação e, em alguns casos, as benesses materiais e o acesso às magistraturas são meras aparências⁵⁴.

Ao considerar as coisas humanas sempre em movimento e a circularidade da história, a dissolução e a transformação dos regimes políticos possuem grande relevo nos argumentos de Maquiavel. Domenico Taranto, enfatizando a satisfação dos humores nas diferentes camadas sociais, ressalta a combinação aparentemente paradoxal entre um retorno aos princípios norteadores dos regimes e o imperativo de agir de acordo com os novos tempos. Desse modo, atestado pelos escritos históricos e pelas experiências modernas, a instabilidade e mutabilidade das instituições são tidas como evidências. Por sua vez, na criação de um "campo cultural ideal" – entendido como um grau zero teórico (Taranto, 2001, p. 43-47) –, as leis, as armas, a religião e os costumes compõem um ethos civil a cultivar a Virtù (Taranto, 2001, p. 55-56). Todavia, em todos esses níveis existem desagregações sociais resultantes de interesses privados, os quais propiciam o aumento da desigualdade.

Maquiavel, portanto, diferentemente de um pensamento aristocrático ortodoxo entende que as alterações inerentes às ordenações civis podem propiciar tanto a restauração quanto a ruína da ordem pública. A desestabilização dos modos e das ordens corrompidos é uma condição sem a qual um retorno aos princípios norteadores de uma sociedade não ocorre; por outro lado, a degeneração das leis e dos costumes por motivos privados propicia o surgimento de facções, conseqüentemente, o aumento da desigualdade, a diminuição da liberdade e o enfraquecimento da sociedade. Assim, a Virtù sustenta-se em respostas adequadas aos tempos e as necessidades mediante sanções civis, morais, militares, culturais e religiosas. Desse modo, na dinâmica existente entre a ambição humana que incentive a Virtù, a ordem e a liberdade e aquela que introduza fraquezas civis, corrupções e submissões (Taranto, 2001, p. 49-52), as leis e os costumes estão interconectados tanto na ordenação quanto na dissolução civil.

Ao analisar os conflitos civis como meios de obter e sustentar a liberdade das cidades, Marie Gaille destaca os pontos de vista incompatíveis no tecido social que não podem ser reconciliados ou harmonizados. Nas leituras dos textos de

⁵⁴ As diferentes formas de regimes e suas adequações a contextos específicos requerem satisfações de todas as parcelas da população, as quais não necessariamente significam um acesso genuíno às decisões da cidade, mas podem resultar na criação de estruturas civis que mantenham as aparências de acesso às magistraturas, conforme a proposta apresentada por Maquiavel em seu famoso *Discursus Florentinarum Rerum* (de Assis, 2019).

Maquiavel emergem transições históricas, mudanças de regimes e também a inevitabilidade das disputas civis devido às ambições humanas (Gaille, 2006, p. 279-281). Assim, a ordem estabelecida em defesa da liberdade não pode ser consequência de um processo sistemático e ordenado, mas por variadas condições oriundas das necessidades circunstanciais de acordo com os regimes e com as materialidades disponíveis para a efetivação da unidade civil. Esses argumentos desvelam a constante batalha pela liberdade na inserção da Virtù, em confrontos contínuos contra a corrupção e as desuniões civis que evitem uma submissão a forças externas. Tais ações exigem ambiguidades e ambivalências nos discursos, nas ações e nos textos para adequadamente serem efetivos nas circunstâncias de execução (Gaille, 2018, p. 90-111).

A ATUALIDADE DAS REFLEXÕES DE MAQUIAVEL EM TORNO DA CORRUPÇÃO

As ambiguidades e as ambivalências do poder executivo nos Estados Nacionais modernos, em regimes que simultaneamente sustentem a liberdade nas instituições políticas e apoiem a coerção das leis – em discursos que apoiem subordinação às legislaturas locais e defendam uma atuação executiva em níveis que as próprias leis não conseguem operar (Mansfield, 1989, xviii-xix) –, ressaltam a relação entre os costumes sociais e as sistematizações legislativas, assim também a relevância dos conflitos sociais que satisfaçam os humores de todos os estratos da população em defesa da liberdade. Todavia, os diversos estudos contemporâneos sobre a corrupção salientam ações que priorizam ganhos pessoais mediante danos ao erário público, prejuízos ao mercado financeiro ou desvios a variadas normas sociais estabelecidas. Desse modo, a exemplo do visto no corpus de Maquiavel, a corrupção atinge todas as institucionais políticas, e.g., nas legislaturas, nos parlamentos, no governo, na burocracia pública e nas várias magistraturas, mas também diversos setores da sociedade.

A corrupção, entendida como desvios e desagregações dos sistemas normativos, desvirtua os sistemas de representatividade política, cria discriminações ao acesso das magistraturas, promove lutas constantes no interior das elites, favorece o domínio estrangeiro em nações nas quais a inércia política é uma resultante. Tais fatores são similares às práticas constatadas por Maquiavel, tornando seu pensamento relevante para as discussões sobre os regimes políticos e os modos pelos quais a corrupção se manifesta. Destacam-se as interligações entre os costumes sociais e as atuações civis; as funcionalidades e as disfuncionalidades da corrupção; e os combates a seus malefícios.

De maneira similar às propostas de Maquiavel que buscava reintroduzir a Virtù mediante os múltiplos ritos religiosos e as variadas manifestações sociais que infundissem amor à pátria, as diversas manifestações normativas que são apresentadas no tecido social são analisadas em um livro da série *Political Corruption and Governance*. Esses estudos consideram os impactos da corrupção na vida dos indivíduos, na coletividade social e nas práticas dos regimes democráticos contemporâneos. Desse modo, apresentam como normas sociais diversas, i.e., hábitos, religião, entretenimento, condicionam nossa percepção sobre a corrupção e seus efeitos (Kubbe e Engelbert, 2018). Por outro lado, a obtenção de ganhos pessoais para a satisfação de interesses privados às custas da coletividade é uma recorrência dos estudos da ideia de corrupção na história. Bruce Buchan e Lisa Hill, por exemplo, estudam as noções de corrupção na antiguidade, no medievo, na renascença e no início do período moderno e apresentam a recorrência das seguintes características: a utilização de instituições públicas para benefícios particulares; associação com uma degeneração moral ou espiritual. As interrelações entre as esferas individuais e coletivas são destacadas, sobretudo no conflito entre abordagens legalistas e as discussões das normas implícitas, mas a ideia de uma perda ou a piora de uma determinada situação é acentuada (p. 3-8). Os autores descrevem como as propostas políticas e econômicas com tendências neoliberais buscam analisar a corrupção como um terrível obstáculo para o desenvolvimento global e local, devido ao aumento do custo e a proporcional redução do lucro, mas também ao enfraquecimento da confiança pública.

O grande escopo de análise para a corrupção possibilita uma distinção entre as características físicas, morais e a mudança de um estado originário em suas constantes interconexões nas contextualizações históricas e sociais necessárias (Heidenheimer e Johnston, 2007, p. 7). Desse modo, os ganhos privados às custas dos bens coletivos são vistos em relações coletivas mínimas, nas magistraturas dos Estados Nacionais e também nos mercados financeiros, resultando em uma discussão a respeito de quais são as normas a serem seguidas para a sustentação de critérios claros de análise (Heidenheimer e Johnston, 2007, p. 7-12). Não se trata apenas de benefícios monetários obtidos, mas a presença de danos significativos em todas as partes do sistema civil. Nesse contexto, Carl Friedrich diagnostica uma corrupção endêmica em todas as formas dos atuais regimes democráticos (Friedrich, 2007, p. 16-20), salientando os usos e abusos dos poderes quando esses são expostos publicamente e a necessidade de uma observação crítica a respeito dos contextos históricos em que essas práticas de corrupção são estudadas.

Conclui, todavia, salientado que se trata de uma "patologia política" e não uma "degeneração global" (p. 21-22).

Ao problematizar sobre as dificuldade em definir corrupção, John Gardiner assevera a multiplicidade de características sociais, políticas e históricas envolvidas (2007, p. 25-29); as distinções existentes entre as autoridades públicas, o senso comum da população e as reflexões intelectuais; constata ainda as distintas concepções em diferentes países. Discute, portanto, os desvios dos funcionários públicos para ganhos pessoais, mas também os abusos corroborados pelas legislaturas particulares, as fraudes e desperdícios do mercado financeiro, assim também os diferentes tipos de organizações criminosas inseridas nas práticas oficiais. Diante desse vasto cenário de atuação, não são surpreendentes as interfaces entre as definições legais e as concepções públicas, sobretudo como essas não são dicotômicas, mas, ao contrário, remetem às discussões centrais sobre comportamentos civis e a criação de normas públicas. Notam-se ainda as mudanças ocorridas devido a casos concretos de corrupção, mas também resultantes das reações públicas a escândalos e outras formas de exposição na esfera pública (Gardiner, 2007, p. 29-36). Por fim, nações diferentes possuem distintas definições e diferentes relações com a opinião pública e as legislaturas vigentes, visto que atos similares possam resultar em efeitos distintos e percepções díspares. Nesse contexto, há modos e níveis distintos de aceitação ou de rejeição de práticas consideradas corruptas em algumas normatizações (p. 36-38). Assim, algumas nações podem acreditar que atos enquadrados em uma definição de corrupção, em organismos internacionais ou em sistemas legais similares sejam atos necessários para o bem de uma sociedade e a única forma de subsistência. Acredita o autor que essas práticas sejam prevalentes em países com extrema pobreza, onde existam modos discriminatórios de acesso ao poder ou existam leis repressivas (p.39).

Gianfranco Pasquino define Corrupção como uma ação em que um funcionário público busca obter favor para si ou para terceiros mediante um comportamento ilegal em oposição aos padrões normativos de um sistema. Consideram-se três formas de corrupção como as mais recorrentes: recompensa para mudar a opinião do funcionário; nepotismo; peculato por desvio ou apropriação de recursos públicos para usos privados. Entende o autor, portanto, que a corrupção deve ser observada no âmbito da legalidade, não da moralidade e dos costumes sociais. Distinguem-se as práticas de corrupção e de coerção, destacando-se ainda os contextos nos quais o uso da violência passa a ser muito

custoso. Todavia, ambas as ações são vistas como meios de exercer influência privada e pública, ainda que de maneira ilícita, ilegal e ilegítima.

Pasquino destaca os seguintes meios pelas quais a corrupção é utilizada: na elaboração das decisões judiciais, parlamentares e governamentais; na utilização da norma pública para a obtenção de objetivos particulares, ao promover isenções e atos favoráveis que não estejam inicialmente prescritos; na tentativa de fugir das consequências legais de transgressões legalmente estabelecidas. Conclui, desse modo, que a corrupção, manifesta nessas três considerações listadas, pode ocorrer nas legislaturas, nos parlamentos, no governo, na burocracia pública e nas várias magistraturas. Assim, deduz-se que há uma proporcionalidade direta entre a institucionalização e a corrupção, visto que para Gianfranco Pasquino quanto maior a atuação do setor público, maiores são as oportunidades de atos corruptos ocorrerem.

Atesta Pasquino ainda que, em sociedades com sistemas representativos imperfeitos, nos quais são nítidas as discriminações daqueles que podem efetivar o poder de decisão, a corrupção tende a ser maior, visto que as elites locais, ao se sentirem ameaçadas, tendem a recorrer a todos os meios para a permanência no poder. Em sociedades de massas em âmbito global, as relações entre populares e a elite apresentam variações locais importantes ao se analisar a corrupção: por um lado, se ela for aceita em diversos níveis sociais, a corrupção pode não ser entendida como algo disfuncional, mas como uma oportunidade para "melhorar o funcionamento do sistema e para o tornar mais expedito ao desbloquear certas ações" (Pasquino, 2004, p.293); por outro lado, se corrupção for apenas usada para uma manutenção de privilégios, há o risco de uma reação das massas ou o surgimento de uma apatia política; por fim, quando os corruptores ou beneficiários forem externos ao "sistema político nacional", casos destacados no colonialismo e no neocolonialismo, o uso da corrupção pode acarretar tensões e embates entre as elites locais.

Assim, Pasquino considera a corrupção um "fator de desagregação do sistema" (2004, p.292), a qual pode ser usada como um paliativo, mas que, em longo prazo, torna-se prejudicial por favorecer zonas específicas do desenvolvimento de um sistema político (p.293). Conclui, nesse contexto, que a corrupção pode surgir em sistemas ainda não institucionalizados ou em formas mais estáveis da ordenação social ao influir nas decisões públicas e gradativamente minar o próprio processo de sistematização ao ferir a legitimidade das práticas institucionais e seus modos de atuação.

Seumas Miller sintetiza as visões de Platão, Aristóteles, Maquiavel e Montesquieu sobre o tema da corrupção nas ações dos governantes políticos que se utilizam das instituições sociais para satisfazer seus interesses particulares ou de uma determinada parcela da população. Por outro lado, salienta que as variadas formas de institucionalização, públicas e privadas, apresentam exemplos de corrupção quando normas são ignoradas para benefícios particulares. Esses casos não necessariamente envolvem instituições governamentais, mas podem perpassar comércio, esportes e a academia. Assim, a corrupção pode ser vista como um fenômeno extremamente diverso que assume uma multiplicidade de formas nos diferentes processos de institucionalização que possuímos na sociedade, ao transgredir normas legais ou morais (Miller, 2018). Ponderam-se as relações entre hábitos, costumes e os processos legislativos, distinguindo níveis estruturais de corrupções institucionais e também diferenciando-as de corrupções individuais, além de seus efeitos corrosivos em todo o tecido social (Thompson, 2013, p. 6-13). Lawrence Lessing, por sua vez, inicialmente discutindo o poder executivo dos Estados democráticos assevera a existência de uma corrupção dependente (*dependence corruption*) em que aqueles que se apresentam para as magistraturas são financiados por interesses privados e, portanto, o resultado requer aceitação popular, mas essa pode ser vista apenas como um meio de legitimar uma decisão dentre possibilidades previamente organizada por uma elite (Lessing, 2013, p.1-14). Em ambos os casos, a relevância do pensamento de Maquiavel para o debate contemporâneo sobre o tema é manifesta: a multiplicidade de formas pelas quais a corrupção se apresenta requer uma diversidade de métodos para combater e deter seus malefícios; as boas leis, os bons costumes e as boas armas são meios de reinserir valores cívicos que permitam o combate da dissolução da ordem civil em seus variados níveis de atuação; a inevitável deterioração dos regimes, em especial a proposta republicana, requer constante vigilância para que a ordem civil seja restaurada continuamente de acordo com seus princípios norteadores, preservando a liberdade mediante conflitos entre as distintas estratificações sociais para a satisfação dos humores.

John Girling constata ambiguidade e ambivalência nas propostas democráticas e capitalistas dos Estados Nacionais, sobretudo diante da tensão existente entre a demanda de uma consulta à maioria e a prevalência dos desejos individuais. Assim, a exemplo do observado no corpus Maquiaveliano, a corrupção não se restringe a um desvio institucionalizado no sistema legislativo, mas perpassa todos os níveis da sociedade – econômicos, políticos e culturais –,

atuando em todos os membros da sociedade diante da incompatibilidade das práticas econômicas – as formas de Capitalismo – e os regimes democráticos. Ao manter ambas as propostas (ambivalência) em variadas situações específicas em que análises e prevalências de umas dessas considerações são proeminentes (ambiguidade) desvios são necessários: à ordenação do regime político, ao priorizar o ganho particular em detrimento do bem estar público, ou às normatizações capitalistas, ao enfatizar decisões executivas, políticas e sociais ao invés da produção de mercadoria.

Assim, argumenta Girling que a corrupção é um problema social – com repercussões econômicas, políticas ou institucionais. Define três estágios: na incompatibilidade estrutural que insere o desvio de normas nos próprios meios de subsistência do sistema; nos distintos meios de adaptações e acomodações para que a proposta ao menos funcione parcialmente na satisfação de interesses públicos e privados; se há a prevalência dos interesses privados, a corrupção atinge os mais altos níveis. Desse modo, diante da inevitabilidade da corrupção no sistema democrático capitalista, existem circunstâncias em que é possível argumentar sobre uma corrupção funcional, a superar estruturas rígidas e burocráticas de governo (Girling, 1997, p. 42-85); por outro lado, os efeitos de uma corrupção disfuncional são devastadores para a sociedade, criando ressentimentos, descréditos nas instituições, elementos econômicos arbitrários e, por fim, crises que degradam o regime (p. 86-118); por fim, os efeitos nefastos da corrupção pode propiciar o crescimento de associações, corporações e relações pessoais normativas que combatam essa deterioração (p.119-149). Os paralelos com as análises de Maquiavel às terras itálicas são evidentes: a corrupção consome a ordem estabelecida pelo conflito dos estratos sociais; pode assumir uma característica positiva quando possibilita a refundação de uma ordenação civil; também possui contornos extremamente negativos ao desestabilizar o funcionamento social, aumentar a insatisfação popular, deslegitimar o poder político, reduzir o entusiasmo cívico; por fim, o combate aos efeitos nocivos da corrupção é possível por constantes renovações nas legislaturas para refundar a ordem civil.

REFERÊNCIAS

BADALONI, Nicola. Natura e società in Machiavelli. *Studi Storici* v.10, n.4, 1969, p. 675-708.

BALESTRIERI, Giovanni. Corruzione. In: *Enciclopedia Machiavelliana* (2014). Acesso https://www.treccani.it/enciclopedia/corruzione_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/ 31 de Março de 2021, 23:47

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BRESCHI, Ricardo. Il concetto di "Corruzione" nei "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio". *Studi Storici* v. 29, n.3, 1988, p. 707-735.

BUCHAN, Bruce e HILL, Lisa. *An Intellectual History of Political Corruption*. New York: Palgrave, 2014.

de ASSIS, Jean. A Questão Maquiavélica e as Diferentes Formas de Governo na Ordenação do Stato: Uma Leitura do Discurso Sobre Il Riformare Lo Stato di Firenze. *Pensando – Revista de Filosofia* v.10, n. 21, 2019, 108-122.

FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português*. Rio de Janeiro: Campanha Nacional de Material de Ensino, 1962.

FRIEDRICH, Carl. Corruption Concepts in Historical Perspectives. In: Heidenheimer, Arnold e Johnston, Michael. *Political Corruption: Concepts and Contexts*. New Brinswick, 2007, p. 15-24

GAILLE, Marie. Machiavel, penseur de l'action politique. In: Gaille Marie; Ménessier, Thierry (Ed.). *Lectures de Machiavel*. Paris: Ellipses, 2006, p. 259-292.

GAILLE, Marie. *Machiavelli on Freedom and Civil Conflict: An Historical and Medical Approach to Political Thinking*. Leiden: Brill, 2018.

GARDINER, John. Defining Corruption. In: Heidenheimer, Arnold e Johnston, Michael. *Political Corruption: Concepts and Contexts*. New Brinswick, 2007, p. 25-40.

GIRLING, John. *Corruption, Capitalism and Democracy*. London: Routledge, 1997.

HEIDENHEIMER, Arnold e JOHNSTON, Michael. *Political Corruption: Concepts and Contexts*. New Brinswick, 2007

KUBBE, Ina e ENGELBERT, Annika (ed.). *Corruption and Norms: Why Informal Rules Matter*. Cham: Palgrave, 2018.

LESSIG, Lawrence. *Institutional Corruptions*, Edward J. Safra Working Papers n.1. Cambridge: Harvard University, 2013.

MACHIARELLI, Niccolò. *Tutte le opere di Niccolò Machiavelli a cura di Francesco Flora e di Carlo Cordiè*. 2 volumi. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1949.

MANSFIELD, Harvey. *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power*. New York: The Free Press, 1989.

MÉNESSIER, Thierry. Corruption, Virtue and Republic in Machiavelli's Work. *South-East European Journal of Political Science* v.1, n.4, 2013, p. 51-60.

MÉNESSIER, Thierry. *Machiavel: Ombres et lumières du politique*. Paris: Ellipses, 2017

MILLER, Seumas. "Corruption", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/corruption/>>. Acesso em 1 de Abril de 2021, às 19:48.

PASQUINO, Gianfranco. Corrupção. In: Bobbio, Norberto. et alli. *Dicionário de Política*. Brasília: UnB, 2004, p. 291-293.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2014.

POCOCK, J.G.A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

TARANTO, Domenico. Sur La Corruption chez Machiavel: Temporalité et Espace Privé. In: Gérald, Sfez et alli (ed.). *L'enjeu Machiavel*. Paris: PUF, 2001, p. 41-57.

THOMPSON, Dennis. *Two Concepts of Corruption: Individual and Institutional*. Edward J. Safra Working Papers n.16. Cambridge: Harvard University, 2013.

A conduta, a fala e o juízo: pressupostos éticos a partir de Merleau-Ponty

The conduct, the speech and the judgment: ethical assumptions from Merleau-Ponty

 10.21680/1983-2109.2022v29n58ID23737

Josiana Hadlich

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

 0000-0003-0471-963X

josianah.deoliveira@gmail.com

Resumo: O artigo presente aborda a análise da possibilidade de uma fundamentação ética a partir da experiência do outro compreendido como uma presença carnal e como realização concreta de gestos. A familiaridade estampada entre o eu e o outro na forma de tratar as coisas mundanas e a dessemelhança em muitas condutas intencionais, leva o eu a abrir um leque de reflexões sobre si mesmo, tornando possível um logos ético. Os gestos e as palavras constituem os elementos principais da experiência intersubjetiva fundando o estatuto de uma reflexão ética. Com isso, significados serão emergidos a partir da fala, mostrando que a linguagem alarga a abertura do mundo comum entre os sujeitos falantes. Na abertura intersubjetiva instaurada pela linguagem, valorações e expressões são contextualizadas em vivências culturais que, em muitos aspectos, são inconciliáveis. Em razão disso, a reflexão da consciência é ativada na medida em que esta já se encontra entranhada no mundo por meio de significações.

Palavras-chave: Comportamento; Linguagem; Logos ético; Intersubjetividade.

Abstract: The present article addresses the possibility analysis of an ethical foundation from the experience of the other understood as a carnal presence and a gesture concrete realization. The familiarity stamped between the I and the other in how dealing with mundane things and the dissimilarity in many intentional behaviors, leads the I to open a range of reflections about himself, making an ethical logos possible. Gestures and words are the main elements of the intersubjective experience, establishing the status of an ethical reflection. Hence, meanings will be emerged from speech, showing that the language widens the opening of common world among the speaking subjects. In the intersubjective opening established by language, values and expressions are contextualized in cultural experiences, which are irreconcilable in many aspects. As a result, the reflection of consciousness is activated since it is already ingrained in the world through meanings.

Keywords: Behavior; Language; Ethical logos; Intersubjectivity.

Maurice Merleau-Ponty advoga a tese de que o outro deve ser compreendido como uma presença carnal efetivada em meu campo de percepção. Para o filósofo, antes de qualquer objetivação que eu possa fazer do outro, ele existe para mim na

percepção. Na exploração que faço do mundo, deparo com os gestos que se assemelham aos meus e acabo por encontrar ali um prolongamento de minhas próprias intenções, pois o outro possui uma maneira familiar de tratar o mundo. Situado e engajado num mundo físico e social, o outro é visível pelo seu corpo, assim como eu sou corporalmente visível para ele. Nem eu nem ele, contudo, somos objetos um para o outro já que, tanto eu quanto o outro, coexistimos num mundo comum (*Gemeinwelt*). Pelas determinações de nossas condutas podemos adentrar no mundo um do outro, reconhecendo-nos pelos gestos que visam ao mesmo mundo, sem que, para isso, haja uma relação exterior do tipo sujeito-objeto.

Na existência, há um sujeito encarnado que deixou de ser um sujeito absoluto, na medida que assume um certo ponto de vista acerca do mundo circundante. Esse “novo” sujeito expõe-se ao olhar do outro, sendo assim arrastado pelo corpo ao mundo vital e perceptivo. Sendo que o outro habita o mundo com um corpo e faz parte do campo de percepção do eu, ele (corpo) não é um ego absolutamente abstraído, mas a sede de um comportamento. Assim, ele se torna uma subjetividade atuante que me é dada antepredicativamente com todas as suas possibilidades. Nesta experiência que tenho dele, via à experiência com o mundo, percebo-o em seus próprios gestos intencionais em direção aos mesmos objetos que viso, e assim entramos num terreno comum onde há uma inserção primordial no mundo que é da sensibilidade.

Edmund Husserl, nas *Meditações Cartesianas* (2001), pretende esclarecer como se processa e se funda a presença do outro como experiência transcendental. Ele faz certas indagações, e uma delas nos interessa aqui, tal como: a experiência do outro se manifesta na esfera primeira, isto é, na dimensão em que as coisas me são dadas? É evidente, porém, na percepção corpórea do outro que ele se manifesta a mim de modo comportamental, exatamente na dimensão da atualidade em que os dados antepredicativos¹ me são mostrados. Pois

A partir do momento em que a existência se concentra e se engaja em uma conduta, ela cai sob a percepção. Como qualquer outra percepção, esta afirma mais coisas do que realmente apreende: quando digo que vejo o cinzeiro que está ali, suponho acabado um desenvolvimento da experiência que iria ao infinito, envolvo todo um porvir perceptivo. Da mesma maneira, quando digo que conheço alguém ou que o amo, para além de suas qualidades eu viso um fundo inesgotável que um dia pode fazer estilhaçar a imagem que me faço desta pessoa. É a este preço que existem para

¹ A experiência antepredicativa é a experiência que torna possível a descrição do surgimento à consciência na percepção de pré-objetos originais, pois eles fundam, por sua auto evidência, a veracidade de juízos e o valor de verdade das sentenças epistêmicas. Assim sendo, a antepredicatividade recebe uma atenção especial de Husserl na obra *Experiência e Juízo*, numa análise a respeito da relação genealógica dos objetos com essa experiência tão originária, âmbito no qual o objeto teria sua gênese a partir de constituições passivas e ativas.

nós as coisas e os “outros”, não por uma ilusão, mas por um ato violento que é a própria percepção. Portanto precisamos redescobrir, depois do mundo natural, o mundo social, não como objeto ou soma de objetos, mas como um campo permanente ou dimensão de existência: posso desviar-me dele, mas não deixar de estar situado em relação a ele. Nossa relação ao social é, assim como nossa relação ao mundo, mais profunda que qualquer percepção explícita ou qualquer juízo. (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 415)

O OUTRO QUE EU VEJO E QUE ME VÊ

O corpo enquanto sujeito-objeto é aquele que revela uma consciência encarnada intencional e, por isso, sensível, dada na própria percepção. As significações emergidas através do sensível, serão apreendidas pela racionalidade despertada pelo sentido das percepções. Sendo o meu corpo o agente concreto de todo ato perceptivo, sendo ele ainda o substrato de minha consciência perceptiva, ao estar no mundo além de ser uma consciência, meu corpo é *uma experiência* que se comunica interiormente com o mundo e com os outros, em uma coexistência. Desse modo, a constituição da objetividade em geral é a realização não de um ego solitário, mas de uma comunidade intersubjetiva para a qual a roupagem do ser objetivo se constituirá sob a forma de um mundo comum.

É sabido que a concepção de corpo e de consciência adotadas na perspectiva aqui exposta não é uma concepção adotada pelas teorias clássicas. O corpo do outro, assim como o meu, não é mais corpo fisiológico, mas aquele corpo que é compreendido à medida que desenha certo comportamento no mundo. E em relação à consciência, não temos uma consciência constituinte, mas, sim, uma *consciência perceptiva* com a qual podemos nos referir a um sujeito do comportamento situado e engajado no mundo. *Estar* em um mundo significa habitar o mundo, morar nele, não simplesmente encontrar-se nele como coisa. O estar-no-mundo da consciência encarnada, remete, pois, à evidência imediata, originária e inalienável do outro.

Vislumbro a paisagem do mundo e nela está outro corpo que eu confirmo a existência. Como explicita Merleau-Ponty (1974, p. 143-144):

Olho esse homem imóvel no sono, e que repentinamente desperta. Ele abre os olhos, faz um gesto para seu chapéu caído ao seu lado e o toma para se garantir contra o sol. O que finalmente me convence que meu sol é também dele, que ele o vê e sente como eu, e que, enfim, somos dois a perceber o mundo, é precisamente o que, à primeira vista, me proíbe de conceber outrem: a saber, que seu corpo faz parte de meus objetos, que é um deles, que figura em meu mundo.

Nesse trecho, tematiza-se o fato de que, admitindo a relação de sujeito a sujeito por meio das percepções de comportamentos semelhantes ou

dessemelhantes, o outro se caracteriza pela posse de uma liberdade inerente capaz de fundar uma autonomia no seu agir e no seu decidir. O *eu* só convivia, até então, com uma autonomia pertencente ao seu próprio corpo, mas com a experiência da percepção de uma alteridade, irrompe uma familiaridade (*Heimlichkeit*) com a possibilidade de tomar o corpo uma localidade, de onde parte toda intencionalidade, originando condutas semelhantes ou não às minhas.

Não há uma interpretação de que as experiências que tenho do meu corpo e do corpo do outro são os dois lados de um mesmo *ser*, pois a experiência que tenho do corpo do outro não é uma experiência só minha. Percebo o corpo do outro como um fenômeno no mundo sensível e um pré-dado, já que posso tocar sua mão e ver seu formato, mas a experiência que o outro tem de seu próprio corpo é inatingível para mim. Nunca temos uma experiência completa do corpo do outro, já que não posso ver de onde ele vê. E levar isso em consideração é não ignorar uma alteridade na qual o comportamento e as condutas desempenhadas pelo outro me causam admiração diante do novo, do desconhecido e do diferente, fazendo-me retornar e refletir, talvez sob outra perspectiva, meu próprio comportamento no mundo.

É interessante compreender que o mundo comum é formado de diferentes perspectivas que parecem ser inconciliáveis, e diante delas é que pode haver um *voltar-se* do eu sobre si mesmo, aprofundando as consequências da experiência que toma o sensível como o registro do encontro corporal e intersubjetivo. Se outrem exprime gestos e realiza condutas que têm significados distintos para mim, então “os pensamentos de outrem certamente são pensamentos seus, não sou eu quem os forma” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 407), e para apreender pela sensibilidade tais pensamentos, é preciso que nossos comportamentos sejam os objetos da análise, pois “a objeção que o interlocutor me faz me arranca pensamentos que eu não sabia possuir, de forma que, se eu lhe empresto pensamentos, em troca ele me faz pensar” (*Ibidem*).

Desse modo, começo a ver no outro um reflexo das possibilidades e intenções que podem fazer parte da minha conduta. A conduta do outro se comunica com a minha de modo que encontra em mim a significação de seu sentido. Eu e o outro nos confirmamos mutuamente.

Minha relação com um livro começa pela familiaridade fácil das palavras de nossa língua, das ideias que fazem parte de nosso equipamento, como minha percepção de outrem é, à primeira vista, aquela dos gestos ou dos comportamentos da *espécie humana*. Mas, se o livro me ensina verdadeiramente alguma coisa, se outrem é verdadeiramente um outro, é preciso que num certo momento eu seja surpreendido, desorientado, e que nós nos reencontremos, não mais no que temos de semelhante, mas no que temos de diferente, e isto supõe uma transformação de mim mesmo e de

outrem outro tanto; é preciso que nossas diferenças não sejam mais como qualidades opacas, é preciso que se tenham tornado sentidos. (MERLEAU-PONTY, 1974, p. 149-150)

Merleau-Ponty mostra que os gestos, portanto, não são simples dados deliberadamente assimilados e ajustados em juízos, mas são condutas de atos expressivos que se revelam em dada situação em que os sujeitos estão envolvidos numa comunicação e estão mutuamente inseridos numa relação de troca de gestos intencionais. Em outros termos:

O sentido dos gestos não é dado, mas compreendido, quer dizer, retomado por um ato do espectador. Toda dificuldade é conceber bem esse ato e não o confundir com uma operação do conhecimento. Obtém-se a comunicação ou a compreensão dos gestos pela reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro. Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu. (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 215)

Uma vez percebido essencialmente na dimensão de suas vivências e de sua existência, o homem possui a capacidade de se referir aos atos pessoais, de ser autoconsciente, isto é, ele tem o poder de reflexão diante da sua vida e de seus atos. Este poder implica uma atitude crítica dos fundamentos que conduzem a vida prática. O eu se torna ativo ao conseguir olhar para as suas condutas que são espelhadas na experiência pré-reflexiva e passiva do comportamento do outro, e, a partir daí, desse retorno a si mesmo, da análise comparativa de condutas, o eu se torna uma *consciência reflexiva*, pois, diz Husserl,

Na *dóxa* passiva o-que-é não somente está pré-dado como substrato para as funções cognitivas possíveis operantes nela, senão também como substrato para todas as valorações, as abordagens de metas práticas e as ações. Para que algo possa estar dado como útil, belo, terrível, espantoso, atrativo, etc., tem que estar presente de alguma maneira apreensível pelos sentidos [...] (HUSSERL, 1970, p. 62)

Com essa convocação do eu à atividade, não só a consciência que habita o mundo se abala, mas também o próprio mundo. Cabe à passividade da consciência se compreender nesse enigma de uma reconstrução que, condicionalmente, implica numa reinterpretação do mundo. E os sujeitos que são livres em suas decisões, terão de revisar e *responder* acerca de seus comportamentos para que neles se enuncie um sentido ético. A autoavaliação implica uma autodeterminação no agir prático que irá se dirigir às determinações dessemelhantes e aos comportamentos familiares com a finalidade de fundar princípios de sua *práxis*, culminando em valores éticos positivos. Na realidade, essa condição não poderia ser articulada eticamente se

O olhar de outrem só me transforma em objeto [...] nos retiramos para o fundo de nossa natureza pensante, se nós dois olhamos de modo inumano, se cada um sente

suas ações, não retomadas e compreendidas, mas observadas como as ações de um inseto. (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 414)

Ora, como o eu poderia interpretar as condutas do outro enquanto sendo elementos de uma presença ética? Tendo em vista que o comportamento do outro permite um retornar do eu à origem de suas ações, como posso comunicar a intenção colocada em cada conduta para haver julgamento ético acerca delas?

A dinâmica intersubjetiva implícita na experiência antepredicativa nos leva à experiência de coexistência que exige o aprofundamento sobre o sentido da noção de práxis². Na *Phénoménologie de la perception* (1972), Merleau-Ponty aprofunda a discussão de como pode ser descrita a comunicação entre a subjetividade que se revela diante do outro e este que me põe em contato com aquilo que eu não sabia de mim mesmo. Assim, passamos a considerar relevante a experiência da comunicação, pois “[...] existe uma retomada do pensamento do outro através da fala, uma reflexão do outro, um poder de pensar segundo o outro que enriquece nossos próprios pensamentos” (*Ibidem*, p. 208).

A PALAVRA COMO RELAÇÃO MÚTUA COM OUTREM

Assinalando o caráter corpóreo da significação do sentido, o corpo possibilita a compreensão dos gestos e das palavras presentes essencialmente na manifestação intersubjetiva. A apreensão de algo significativo está na reciprocidade dos comportamentos vivenciados na dimensão social. Através da distinção entre *fala falada* e *fala falante*, Merleau-Ponty observa que a linguagem é compreendida quando remetemos à imanência do sentido existente na palavra; a compreensão da linguagem reporta ao exame de seu movimento expressivo originário, ou seja, remete mais propriamente ao gesto.

Para explicitar melhor o que Merleau-Ponty tenta mostrar, dever-se-á destacar a emergência da fala como gesto de um corpo que está em relação total com o mundo, sendo ela própria como fala gesto articulado por um ser social. Posteriormente, faz-se necessário o entendimento de que, no comportamento, as significações das palavras se encontram e entram em acordo relativamente às nossas intenções práticas, objetivando a comunicação. Observa o filósofo que

Talvez atualmente estejamos aptos a compreender com justeza que consumação a palavra representa para nós, como ela prolonga e transforma a relação muda com outrem. Num sentido, as palavras de outrem não transpassam nosso silêncio, não podem dar-nos nada mais que seus gestos: a dificuldade é a mesma de compreender como palavras arranjadas em proposições podem-nos significar outra coisa além de

² Sobre a noção de práxis, em Merleau-Ponty, ver, por exemplo, SILVA (2019).

nosso próprio pensamento - e como os movimentos de um corpo ordenados em gestos ou em condutas podem-nos apresentar alguém mais além de nós – como podemos encontrar nesses espetáculos outra coisa além do que ali colocamos. (MERLEAU-PONTY, 1974, pp. 146-147)

O que Merleau-Ponty almeja é buscar o sentido originário da linguagem no corpo que pode ser alcançado antepredicativamente na imbricação entre a fala e a descrição do sentido do gesto corporal. Talvez, o sentido da fala do outro seja apreendido da mesma maneira que ocorre a apreensão do gesto corporal, ou seja, eu compreendo a fala e o gesto na medida em que os assumo como uma possibilidade de fazer parte do meu próprio comportamento. Desse modo, Merleau-Ponty se volta aos sujeitos falantes e ao problema da linguagem entendida como língua falada por aqueles que a vivenciam.

O retorno ao fenômeno da fala conduz, todavia, à crítica das concepções empirista e idealista, pois ambas ainda permanecem tributária da dicotomia sujeito-objeto. Impregnadas de ideias objetivistas e subjetivistas, respectivamente, ambas privam a palavra de qualquer sentido. As duas abordagens ignoram a dimensão expressiva da linguagem, pois, no empirismo, a linguagem é objetivada de maneira que ao sujeito atribui-se a não-existência, e, no idealismo, ela é uma operação essencialmente subjetiva. Em suma, a fala na concepção empirista é caracterizada como um fenômeno que não precisa de um sujeito falante para ser processada, pois o próprio sentido da fala estaria trancafiado nos estímulos determinados pela ciência objetiva. No intelectualismo, porém, o sujeito vem ser algo totalitário e o peso do “eu penso” é o de uma interioridade absoluta. Temos, assim, dois polos rivais e não conciliáveis: a objetividade pura e a pura subjetividade. Nesta, o sujeito pensante doa significação à experiência da realidade por meio do ato consciente. Assim, o pensamento se destaca como de importância fundamental, pois a consciência é quem organiza a experiência, vindo a constituir o mundo em categorias através da estruturação da síntese perceptiva. O sentido, nesta concepção, é dado pelo sujeito pensante. Isso mostra que, para o idealismo, o sentido não se vincula à palavra, já que é constituído pela consciência do ego, doadora de sentido.

Como vimos, a percepção inaugura nosso contato com o mundo efetivando a abertura necessária para o ser projetar-se para além de si mesmo. A linguagem alonga essa abertura transformando um mundo que é próprio num mundo comum, entrelaçando as relações entre o eu e o outro e, conseqüentemente, provocando mudanças na retomada dos sentidos iniciados na percepção. Recorrendo ao gesto para esclarecer a comunicação através da palavra, Merleau-Ponty busca a compreensão do enigma da linguagem, não só no corpo, mas

também pela abordagem da noção de expressão³. Segundo ele, não há diferença entre o modo de apreender sensivelmente a fala e o gesto corporal, uma vez que o significado de um é apreendido com o outro: “eu não percebo a cólera ou a ameaça como um fato psíquico escondido atrás do gesto, leio a cólera no gesto, o gesto não me *faz pensar* na cólera, ele é a própria cólera” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 215). Isso, porém, não reduz o gesto a um imediatismo da percepção e não torna o gesto um dado objetivado na experiência do sujeito. Não é relevante, para o filósofo, a distinção do que pertence ao mundo natural ou o que não é do mundo natural e pertence ao mundo construído e cultural, pois todas as condutas que são minhas e que são do outro estão fundadas no *ser* biológico e, mais ainda, elas emergem de um ser com órgãos, anatômico e fisiológico. Não é, contudo, esse ser que determina a razão pela qual fiz o gesto x ou y, tendo em vista que minhas condutas podem ser conduzidas pelo viés cultural e não biológico. Obviamente que gestos vistos como respostas impulsivas a estímulos externos serão explicados pelas leis físico-químicas: no entanto não explicam a intencionalidade de gestos não automatizados. Em suma,

Não basta que dois sujeitos conscientes tenham os mesmos órgãos e o mesmo sistema nervoso para que em ambos as mesmas emoções se representem pelos mesmos signos. O que importa é a maneira pela qual eles fazem uso de seu corpo [...]. O uso que um homem fará de seu corpo é transcendente em relação a esse corpo enquanto ser simplesmente biológico. Gritar na cólera ou abraçar no amor não é mais natural ou menos convencional do que chamar uma mesa de mesa. (Ibidem, p. 220)

Ao abordar o tema da experiência da linguagem Merleau-Ponty (1972) distingue, então, uma *fala falante* e uma *fala falada*. A primeira diz respeito ao ato de criação e instituinte da linguagem, isto é, o querer dizer algo sem saber o que exatamente será comunicado. Poder-se-ia afirmar que a fala falante é a esfera mesma da experiência antepredicativa, ao ocorrer afetações e apreensões dos dados, onde há um aglomerado de percepções que nos impelem à constituição de uma estrutura que organize os dados. Já a fala falada é a que forma a base da comunicação social, na qual o conhecimento já está sedimentado na linguagem. Aqui, diferentemente da fala falante, já temos os dados e suas determinações aptos para serem ditos de forma assertiva.

A linguagem instituída proclama a fala. Esse, todavia, não é um fator decisivo no fenômeno da expressão, de modo que poderemos através dele destacar novos significados. Pois, instalada no ventre da cultura, a fala falante beneficia a expressão, criando a oportunidade ao indivíduo de utilizar um leque de significações a partir de seu ambiente simbólico, realizando a mesma operação

³ Acerca da noção de expressão em Merleau-Ponty, ver: MÜLLER, 2001.

expressiva usada nas significações já pronunciadas para a aquisição cultural de novos significados. A fala falada traduz, entretanto, pensamentos já adquiridos e convencionais, resultantes de um uso criativo da linguagem, mas a fala falante, que é significativa, projeta-se para além de si mesma, e explana um sentido nascente no corpo, que é projetado no mundo circundante.

É oportuno dizer que há uma impregnada significação que retoma o significativo, levando-o a novas expressões ou sentidos. Por esta razão, não há pensamentos puros, já que os sentidos abertos pela percepção atingem o ponto originário de inerência do homem ao mundo e, por consequência, a linguagem desenvolve o que ali se anuncia numa ordem de coisas mudas e permanentes. Por isso, dir-se-á que temos uma relação operacional acerca do sentido entre a linguagem e a percepção. E, simultâneo a isso, a linguagem transcende a si mesma ao modificar o fenômeno dado na percepção, isto é, ao nos jogar para além de nós mesmos, para as fronteiras entre o visível e o invisível, para as relações entre aquilo que me é próprio e aquilo que é do outro. Conforme mostra Merleau-Ponty quando nos voltamos ao outro, entrando em comunicação,

[...] no que diz respeito a esse gesto particular que é a palavra, a solução consistirá em reconhecer que, na experiência do diálogo, a palavra de outrem vem tocar em nós nossas significações, e nossas palavras vão, como o atestam as respostas, tocar nele suas significações, pisoteamo-nos um ao outro na medida em que pertencemos ao mesmo mundo cultural, e primeiro à mesma língua, e que meus atos de expressão e os de outrem têm origem na mesma instituição. Todavia esse uso *geral* da palavra supõe um outro, mais fundamental — como minha coexistência com meus semelhantes supõe que eu os tenha primeiro reconhecido como semelhantes, em outros termos, que meu campo se tenha revelado fonte inesgotável de ser, e não somente de ser para mim, mas ainda de ser para outrem. (MERLEAU-PONTY, 1974, p. 147)

O que Merleau-Ponty torna evidente é que a palavra permite uma compreensão mútua entre o eu e o outro por meio daquilo que pretendemos e pensamos ao realizar ações. Essa nova expansão da abertura no mundo intersubjetivo possibilita o remanejamento de significações antigas e a elucidação de novas expressões. No âmbito cultural, o eu percebe que “é preciso que, de uma maneira ou de outra, a palavra e a fala deixem de ser uma maneira de designar o objeto ou o pensamento para se tornarem a presença desse pensamento no mundo sensível [...]” (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 212). Verifica-se, então, que a imanência entre sentido e palavra não é cristalizada, uma vez que a palavra enuncia um sentido, embora não o contenha, tanto que há uma porção de significações culturalmente implícitas das quais eu e outrem já estão carregados subjetivamente. Esse sistema de significações, contudo, comporta mudanças

ocultas, supondo uma interioridade da linguagem na qual a intencionalidade de significar impulsiona e organiza a estrutura dos acidentes linguísticos. Assim, os sujeitos falantes podem retomar as significações estabelecidas na cultura e, no exercício constante e natural da fala, podem ordenar expressões para que se possa dizer algo mais do que haviam dito. Ultrapassa-se, deste modo, a linguagem dada e obtém-se um sentido que poderá ser transmitido predicativamente, constituindo juízos acerca de novas significações e conceitos.

Esse movimento de transcendência da linguagem atesta que a expressão dos gestos linguísticos partilhada pelos sujeitos falantes, seja de maneira sensível-perceptiva ou predicativa, forma um só tecido a partir do meu pensamento e do pensamento do outro. Há um elo de reciprocidade naquilo que eu digo e no que o outro diz. Merleau-Ponty argumenta que na experiência do diálogo emergem novos pensamentos e apreende-se pensamentos já construídos. Toda retomada de intenção é legível no próprio gesto do outro. Esta captação não é uma operação do conhecimento, mas uma operação de evidência na qual, participa do diálogo. O sujeito percebe na fala do outro desde a evidência que tem de seu corpo durante a experiência antepredicativa até de que maneira o mundo é configurado linguisticamente nessa experiência originária. E isto é anterior à predicação, é aquém de toda elaboração inteligível do sentido. Nossos gestos são significativos, e esta é a razão da minha existência para o outro e da existência dele para mim, pelo viés da evidência que cada um tem do corpo um do outro.

É fundamental, na percepção do outro, especificamente no momento do diálogo, o papel desempenhado pela fala, pois é uma maneira de constituição de um terreno comum de significações entre uma pluralidade de consciências. Na percepção do outro, no entanto, haverá um momento de espanto ou surpresa quando ocorrer o encontro daquilo que nos faz dessemelhantes. Aquilo que temos de diferente é transmitido pelo seu gesto significativo ou pelo seu discurso, impondo a uma nova situação na qual haverá compreensão de significações que nos reportará a um âmbito de conhecimento. Assim, nossos atos de expressão, mesmo não pertencentes a uma mesma cultura, remete-nos à uma coexistência que afirma o reconhecimento do outro como semelhante. Desse modo, o meu campo perceptivo não comprova só a minha existência, à medida que também é a fonte de ser para o outro. Isto torna, enfim, a experiência antepredicativa, além de originária, uma experiência genuinamente antropológica. Merleau-Ponty explicita:

A operação expressiva e em particular a palavra, tomada no estado nascente, estabelece uma situação comum que não é mais somente comunidade de ser; mas

comunidade de *fazer*. É aqui que tem verdadeiramente lugar o empreendimento da comunicação, e que o silêncio parece rompido. Entre o gesto *natural* (se jamais podemos encontrar um só que não suponha ou crie um edifício de significações) e a palavra, há esta diferença que ele mostra os objetos dados por alhures aos nossos sentidos, enquanto que o gesto de expressão, e, em particular, a palavra, é encarregada de revelar não somente relações entre termos dados em outro lugar, mas até os próprios termos dessa relação. (MERLEAU-PONTY, 1974, pp. 147-148)

Estabelecendo uma situação comum a partir da operação expressiva, principalmente da fala, é possível a enunciação de um sentido, predicando um pensamento que estará presente tanto para mim quanto para o outro. O corpo, enquanto consciência reflexionante, não se volta para à experiência antepredicativa visando somente aos dados de um mundo natural. Ele coleta os dados de um mundo cultural e acaba transformando-se na condição não só do exercício perceptivo e prático, mas das aquisições de objetos culturais. Nesse retorno ao mundo das significações culturais, inevitavelmente, o corpo faz nascer o *logos ético* na tentativa de que elementos expressivos dessemelhantes e o *fazer* do ser humano possam ser inseridos em juízos predicativos mais evidentes.

LOGOS ÉTICO NA ANTEPREDICATIVIDADE

É preciso que o comércio da intercorporeidade seja visto por uma interrogação radicalmente ética no sentido de que o sujeito tem diante de si e da própria vida uma análise crítica dos fundamentos que conduzem à vida prática e levam às determinações da práxis valorações positivas. Tal caminho poderá ter como resultado juízos valorativos pelos quais se pode mostrar que

O mundo percebido não é apenas *meu* mundo, é nele que vejo desenharem-se as condutas de outrem, elas também o visam e ele é o correlato, não somente de minha consciência, mas ainda de toda consciência *que eu possa encontrar*. (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 390)

Para tanto, é de grande importância a tarefa de uma fundação de valores éticos por meio de uma interpretação do *logos ético* baseada na referência daquilo que nos afeta, isto é, na reflexão causada pela comunicação dos sujeitos falantes e no conceito de *eu posso*, ligado ao parâmetro da *liberdade*, presente na *comunidade de fazer*.

O *logos ético*, originado do pensamento nascido do encontro entre o eu e o outro, mesmo no contexto da diferença de nossas expressões e condutas, torna perceptível outrem não como um pressuposto lógico, sem lugar no espaço, mas como um corpo que realiza ações num espaço antropológico que é habitado pelas vivências de qualquer eu e de qualquer outrem. A faculdade humana de sentir o

mundo como um envolvimento encarnado e afetivo será a condição de possibilidade de interação dos mundos da percepção, da comunicação e da ética. Em *O Primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas* (1990), Merleau-Ponty já afirmou que “[...] a percepção do outro funda a moralidade, realizando um paradoxo de um *alter ego*, de uma situação comum, colocando a mim a minha perspectivas e a minha solidão, no campo de visão de um outro e de todos os outros” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 65). E isso abre as portas para um pensamento ético e comunitário sustentado pela sensibilidade humana que transporta os homens para o início de uma formação de um mundo conjugal através da comunicação do nosso discurso e comportamento ético.

Numa intercorporeidade fundada na co-presença mediada por relações, há uma espécie de reação provocada pela vivência intersubjetiva do *corpo próprio* e do corpo do outro. O entrelaçamento decorrente do movimento comportamental no mundo pré-predicativo, originariamente intersubjetivo posto por Merleau-Ponty, parece criar condições de desdobramentos judicativos que estruturarão expressões éticas provindas de culturas distintas, mas que possibilitarão o alcance de um departamento de semelhança entre os sujeitos falantes e atuantes no mundo, ou seja, o ideal de uma comunidade linguística.

Nessa perspectiva, o *logos ético* é aquele que se torna capaz de instaurar o questionamento de comportamentos, expressões, valores e sentidos compostos pelas vivências de cada ser humano em seu contexto de experiência cultural. Pressupostos ético-comportamentais que constituem sentido, e que chegam até meu corpo pela percepção, passam pela minha consciência reflexionante encarnada e ativa pela comunicação com o outro e, desse modo, apreende o clamor gritante da análise dos conceitos relacionados com as ações concretamente realizadas. Sob essa nova perspectiva carnal, a experiência antepredicativa realiza o ato de criação fecundada na carnalidade que se desvela na intercorporeidade. Pode-se dizer que a carnalidade se torna experiência de criação, e é

[...] Graças a essa redefinição ontológica da carne no nível da experiência como criação que Merleau-Ponty explora a “redescoberta duma Natureza para nós como *solo* de toda a nossa cultura, onde se enraíza em particular nossa atividade criadora que não é, portanto, incondicionada, que até conserva [a] cultura em contato do ser bruto ao se confrontar com ele”. (MERLEAU-PONTY Apud. SILVA, 2009, p. 177)

Com a reflexão imersa na experiência sensível, ela (a reflexão) “deixa de ser posse intelectual para dissolver-se no mundo como carne. A reflexividade se torna esse dinamismo estesiológico irradiante na promiscuidade com as coisas” (SILVA, 2009, p. 179). Assim, Merleau-Ponty a coloca como experiência estesiológica, corporal, usando a importante noção de empatia (*Einfühlung*) husserliana na qual

o sentir não está preso a um princípio solipsista, mas se encarna na reflexão cinestésica no corpo do outro. Com isso, “o problema da *Einfühlung*, como o de minha encarnação, desemboca na meditação sobre o sensível, ou seja, se preferir, transporta-se para ele” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 251). E é recorrendo a esta reflexão latente em minha carnalidade que o *eu posso* atribui à relação dos atos reflexivos o conceito de *corpo reflexionante*, em que coisa e corpo partilham da mesma natureza e, por conseguinte, o mundo é visto como horizonte de todas as cogitações; horizonte do qual a carne do meu corpo, a do outro e a carne do mundo formam um só tecido.

Admitindo que o *eu posso* também está entranhado no outro, assim como está em mim, não me faço indiferente a esta expressão que é o fio condutor de suas condutas adotadas por seu corpo reflexionante em suas possibilidades de ação; considero meu semelhante aquele que aparece com determinações éticas advindas de sua esfera própria. Consequentemente, o *logos ético* não pertence a um eu transcendental entendido como ego absoluto, superior e único, ou como o juiz de qualquer formulação ética em face da percepção de outrem. Tendo isso em vista, poder-se-ia atribuir o conceito de atitude tanto à minha esfera própria quanto à esfera que é imprópria ao eu, pois, num viés interpretativo, a noção de atitude é reconhecida como o elemento caracterizador do movimento corporal em meio ao número ilimitado de possibilidades que o mundo apresenta a nós quando respondemos, gestual ou predicativamente, ao próprio mundo e ao outro. Assim, não há resposta sem a dimensão ética e sem o mover de meu corpo no mundo sendo afetado pelo chamado ético dos sentidos que possibilitam a compreensão de teorias de ordem ética, social e intelectual.

De que maneira, então, o *eu posso* responde às indagações que me surgem na presença de outro e da marcante cultura que nos acompanha? Como podemos constituir uma *comunidade de fazer* a partir do ímpeto carnal do nosso comportamento no mundo? Se a atitude corresponde a esse traçado comportamental no mundo que impele o ser humano à busca de respostas que possam estruturar sua comunidade de ser e partir desta, os tijolos da comunidade de fazer começam a ser postos sob o princípio de um *logos ético*. Sob esse prisma, então toda atitude expõe uma espécie de liberdade que envolve o fazer do *eu posso* no mundo da vida (*Lebenswelt*⁴). Desse modo,

⁴ Na obra *Krisis*. Husserl define o mundo da vida como a experiência e o conjunto coerente de vivências anteriores aos pressupostos científicos, como “[...] o mundo permanentemente dado como efetivo na nossa vida concreta” (2012, §9). Em *Idées II* (1982), Husserl segue o mesmo pressuposto ao considerar que o mundo da vida é o mundo natural, no qual somos sujeitos vivos atuantes junto a outros sujeitos atuantes em um campo aberto.

A solução de todos os problemas de transcendência se encontra na espessura do presente pré-objetivo, em que encontramos nossa corporeidade, nossa sociabilidade, a preexistência do mundo, quer dizer, o ponto de desencadeamento das “explicações” naquilo que elas têm de legítimo – e ao mesmo tempo o fundamento de nossa liberdade. (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 495)

Quando nascemos somos lançados no mundo, que é um campo aberto de possibilidades. Nós, entretanto, não nascemos totalmente livres, pois o próprio mundo impõe limites à nossa liberdade. Como observa Merleau-Ponty, “o mundo já está constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis” (*Ibidem*, p. 517). Assim, o homem precisa fazer-se neste mundo mesmo com os limites impostos pela esfera social e cultural. Para que o homem se faça a partir de uma comunidade é preciso que ele próprio se constitua nas suas relações com as coisas e com os outros humanos, pois, na antepredicatividade, o homem não somente está no mundo como coisa, mas ele é *ser-no-mundo* que se ultrapassa por meio da convivência e coexistência com outro. Ao se assumir numa situação social, natural e histórica, o homem poderá dizer que tem liberdade, ou seja, ao juntar os caracteres necessários para o meio no qual fará algo à situação a que está exposto, o homem tem a liberdade de criação de um novo sentido que poderá constituir tanto um acontecimento quanto a formulação predicativa da expressão.

Na liberdade de criação de sua comunidade de fazer, o homem sela uma espécie de engajamento não só com sua consciência reflexionante que marca presença na busca de respostas e conciliações com o outro, mas também no compromisso da construção de inovadoras concepções acerca da afetividade e da ética. Trata-se de concepções compostas pelos dados sociais e culturais buscados na experiência antepredicativa. Sabe-se que muitas das nossas crenças morais têm origem em determinados fatos. A verdade aqui é que não haverá consideração ética baseada em conclusões biológicas buscadas no conhecimento resultantes de fatos cientificamente experimentais, pois para clarificar certos conteúdos eticamente exigidos e moralmente relativos aos humanos, será relevante que o *logos ético* invada a experiência antepredicativa para a explicitação de juízos predicativos. Em razão disso, conhecimentos empíricos podem depender do modo como encaramos a conduta ética de nossas ações e a moralidade do comportamento realizado. Embora aspectos biológicos do homem nos remetam à compreensão de mecanismos que regem a possibilidade de nossas ações, os mecanismos empregados para as correções ou o estabelecimento de proposições morais serão de outra ordem, isto é, da ordem de verificação de semelhança

comportamental entre o eu e o outro no âmbito antepredicativo. Quando se obtém, através do comportamento, da palavra e de dados culturais, a possibilidade de formulação de juízos éticos positivos, o ser humano deixa de ser apenas uma consciência perceptiva e se transforma em sujeito ético.

Pressupondo que “todo o não-sensível participa da sensibilidade; é algo existente do mundo, algo que existe no horizonte espaço-temporal que é único” (HUSSERL, 1970, p. 39). Assim, por detrás de toda ação existe um pensamento, “todo julgar pressupõe que um objeto existe, dado frente a nós, acerca do qual se diz algo” (*Ibidem*, p. 14). Sendo que o objeto, em evidência, é o comportamento de outrem, talvez haja uma implicação de que a partir da análise deste objeto evidente e existente se possa fazer julgamentos éticos fundados na experiência antepredicativa. Já que Merleau-Ponty jamais excluía o outro como sujeito moral, afirmar-se-ia que, desde os primórdios de seus estudos, o sujeito já está envolto, desde sua sensibilidade até seu entendimento, em determinada *práxis*. Trata-se de uma *práxis* na qual o corpo seria dotado de um *logos ético* que assume características reflexivas sobre si mesmo e as situações em que se encontra com os outros. E no horizonte intencional não há mais modos de aparecer de um mesmo dado, pois o sujeito reflexionante se volta à experiência antepredicativa visando diversas perspectivas morais intersubjetivas a respeito de um mesmo dado, realizando, com isso, a apreensão de um sentido por intermédio da expressão cultural e do trabalho da consciência perceptiva imersa na intersubjetividade.

No mundo-da-vida, o reconhecimento de que o outro é também uma subjetividade e que o mundo em que me vejo e vejo o outro é claramente, além de um mundo da natureza, um mundo cultural e humano, caracteriza a luz dada à atividade da consciência para a realização de uma operação criadora. Dessa potência de criação emerge não só uma comunidade de fazer, mas um conjunto de juízos com conteúdo ético. Para tanto, seguindo a filosofia merleau-pontyana, a visada atenta do sujeito não pode ser a visada de um ego puro, mas de um corpo transcendental que é capaz de perceber a vida em sua totalidade e de construir proposições a partir da relatividade que apresenta cada situação. Aqui, Husserl poderia orientar Merleau-Ponty para uma construção ética a partir dos conceitos de evidência e de *atenção*⁵ que fundam juízos predicativos. Em *Experiência e Juízo*, Husserl parece lograr êxito quanto à tarefa de inferir que até mesmo juízos

⁵ Em Husserl (1982), a atenção evidencia o dado e foca em seus atributos mais específicos, concretizando, assim, a justificação do porquê juízos predicativos estão fundados na experiência antepredicativa originária, pois partindo do mundo-da-vida o eu pode descrever a experiência subjetiva que tem de si mesmo ao entrar em contato com os dados e, assim, elaborar juízos através da percepção dos objetos do mundo primordial. O conceito de *atenção* se compreende como essa tendência do *eu* de voltar-se para o objeto intencional.

predicativos lógicos ou leis formais da lógica adquirem sua evidência com conteúdos concretos da experiência antepredicativa. Assim, obtemos ânimo para encontrar dados da experiência antepredicativa que, apresentando a contingência das situações sociais e culturais, fundamentem a inerência da judicação ética.

Com efeito, as valorações éticas e as condutas feitas no plano da intersubjetividade instituem-se, portanto, na experiência antepredicativa do *logos ético* do sujeito moral. Estes juízos predicativos e éticos estão relacionados diretamente com o mundo concreto e com a certeza de crença da vida nesse mundo. Por isso, não se trata apenas da veracidade que o juízo possui, como no caso de juízos epistêmicos, mas da influência da relatividade das situações humanas implicadas em cada juízo.

Os juízos éticos construídos por meio da práxis da experiência antepredicativa, no caso de dessemelhança entre conceitos, pensamentos e comportamentos, podem ser descritos como o produto de uma análise da objetividade de cada ato da consciência intencional. Ora, isso tornaria possível que predicados como “certo”, “errado”, “bom”, etc., sejam validados na sua forma universal? Talvez a solução esteja no procedimento crítico sobre a situação, pois a relatividade da situação na qual a valoração se mostra, deve ser julgada por aquilo que nela é objetivável uma vez que os elementos objetivos dos atos e reflexões da consciência podem se tornar um valor único e universal amparado pela própria razão prática.

Merleau-Ponty, ao focar no tema da intercorporeidade presente no campo perceptivo, descreve como a presença carnal do outro se torna uma intersubjetividade dialogante. O corpo, por sua vez, como sujeito de percepção, abarca uma ambiguidade que não pode ser esquecida, pois o sujeito que entra no mundo e nele interage com os outros cinestésicamente, não exclui a capacidade de formulação dos juízos de qualquer ordem, já que estes podem ser construídos por intermédio das experiências sensíveis, que são reativadas, numa espécie de rememoração, para construir judicações.

A condução que Merleau-Ponty nos dá, amparado em Husserl, possibilita-nos uma ética compreendida como uma ciência de princípios fundada na ideia de renovação pela via da justificação racional. Isso é possível, porque o sujeito coloca-se reflexivamente diante de si em meio a uma possibilidade de volição que, em certa medida, significa um “eu posso” que confere liberdade ao sujeito criando condições a uma atitude filosófica em relação a si, ao mundo onde vive e ao outro que aparece na dimensão de sua percepção. A liberdade do *eu posso* será

entendida primeiramente referida à sua dimensão corporal. Assim, então, o Eu será o sujeito das motivações, isto é, o sujeito que é livre na medida em que é capaz de autocorreção e dominação de suas vontades, o sujeito encarnado que se permite por meio do movimento corporal passar do âmbito da vontade ao âmbito da ação, pois

O que importa [...] não é meu corpo como de fato ele é, enquanto coisa no espaço objetivo, mas meu corpo enquanto sistema de ações possíveis, um corpo virtual cujo “lugar” fenomenal é definido por sua tarefa e por sua situação. Meu corpo está ali onde ele tem algo a fazer. (MERLEAU-PONTY, 1972, p. 289)

Tendo como pressuposto que o corpo é um lugar do *logos ético*, a compreensão de uma ética da intersubjetividade exige a discussão aqui abordada do problema da relação humanista e de constituição de um mundo comum. Em *Signes* (2003), Merleau-Ponty destaca a relevância de se construir uma humanidade através da contingência fundamental da história e do engajamento na construção de vínculo simbólico que originará uma *história comum*. Esta dimensão simbólica é a própria constituição do tecido carnal que une os seres humanos uns aos outros, é o *quiasma* presente em *Le visible et l'invisible* (1964), é a possibilidade do entendimento das relações intrínsecas entre os diferentes modos de pensamento e comportamentos e a determinação e criação de novos sentidos que fundamentam valores e princípios éticos que possam ser compartilhados e vivenciados concretamente no âmbito intersubjetivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. São Paulo: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, E. *Expérience et jugement*. Trad. Denise Souche-Dagues. Paris: PUF, 1970 (Épiméthée).
- HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Livre second, Trad. E. Escoubas. Paris: PUF, 1982.
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas – introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *A prosa do mundo*. Trad. Celina Luz. Rio de Janeiro: Bloch, 1974.
- MERLEAU-PONTY, M. *As relações com o outro na criança*. Trad. de José Carlos Lassi Caldeira e José Américo de Miranda Barros. Belo Horizonte: SEGCP/Imprensa Oficial, 1984.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, M. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1972.

MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris : Gallimard, 2003.

MÜLLER, Marcos José. *Merleau-Ponty, acerca da expressão*. Porto Alegre, RS: Edipucrs, 2001.

SILVA, C., A., F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo (RS): Nova Harmonia, 2009.

SILVA, C., A., F. *Merleau-Ponty, no coração da práxis. Ética e Filosofia Política*, UFJF, v. 2, p. 18-42, 2020.

RESENHAS

RESENHA

Bignotto, Newton. *Golpe de Estado: História de uma ideia*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021. 383p.

 10.21680/1983-2109.2022v29n58ID27729

Pedro Augusto Pereira Guimarães
Universidade Federal do Minas Gerais (UFMG)

 0000-0001-9037-8151
pedrobaependi@hotmail.com

O livro “Brasil à procura da Democracia: da Proclamação da República ao século XXI (1889-2018)”, publicado pela editora Bazar do tempo mal completou um ano e Newton Bignotto publicou outro livro pela mesma editora: “Golpe de Estado: história de uma ideia”. Enquanto no livro anterior Bignotto deixou para se posicionar diante do governo Bolsonaro no final do livro, neste último livro o autor se posicionou diante do *impeachment* da presidenta Dilma (PT) logo no início e se alinhou aqueles que consideram que se tratou de um golpe de Estado parlamentar (BIGNOTTO, 2021, pp. 21-22).

Todavia, o leitor não deve esperar do autor uma reconstituição dos acontecimentos que eclodiram no *impeachment* da presidenta Dilma (PT) nem uma avaliação dos argumentos daqueles que consideram que foi golpe e daqueles que consideram que não foi. Ao desenvolver a gênese do conceito de golpe de Estado, Bignotto entra na disputa semântica em torno do conceito. Desse modo, o autor tem, por um lado, uma abordagem indireta na medida em que evita essas discussões em torno da narrativa e, por outro lado, uma abordagem direta na medida em que entra na disputa semântica em torno do conceito e uma disputa que também é travada por aqueles que conspiram contra um poder. Esse tipo de abordagem é produtivo porque o autor consegue evitar se indispor com aqueles leitores que têm uma orientação política diferente e oferece as ferramentas conceituais para o leitor se posicionar e/ou rever sua posição.

A hipótese defendida por Bignotto é a de que o conceito de golpe de Estado torna-se mais claro quando compreendido à luz da tópica da conquista e

conservação do poder e não somente de um desses aspectos. O principal argumento mobilizado pelo autor é que durante a história do conceito novas camadas de significados foram agregadas e não sobrepostas uma à outra. Isso faz com que os atores políticos e os analistas nem sempre consigam enxergar todas as camadas de significados do conceito, justamente por desconhecerem sua história. Além disso, o conceito que foi mobilizado inicialmente no registro da filosofia política, foi expandido para outros registros como o Direito, as ciências sociais, a ciência política, a literatura, resultando em uma abordagem diferente do conceito em cada um desses registros. Com efeito, os seis capítulos do livro acompanham a história do conceito de golpe de Estado do século XVI ao XXI.

No primeiro capítulo, Bignotto inicia o livro com Maquiavel, do qual é um especialista, por uma razão metodológica e teórica. A razão metodológica é que Maquiavel prepara o terreno para a definição de alguns conceitos a partir dos quais o conceito de golpe de Estado será desenvolvido. A razão teórica é que para Maquiavel toda ação política está submetida às contingências e às incertezas, isto é, à fortuna, que exige virtù dos atores políticos envolvidos para a ação política ter êxito. A noção de fortuna nos ajuda a entender os limites das ações políticas e o golpe de Estado que é uma ação política limite. Nos três primeiros capítulos Bignotto destaca a influência da fortuna no curso dos acontecimentos políticos. No quarto e quinto capítulo Bignotto mostra como que a influência da fortuna nos acontecimentos políticos é pretensiosamente anulada pela abordagem da sociologia, que introduz o econômico no político e considera, à luz de uma visão teleológica da história, os acontecimentos como algo inevitável, e pela abordagem da ciência política que estimulada pelo conceito de progresso, introduz o elemento da técnica a fim de prever os acontecimentos políticos. Ora, se um acontecimento é inevitável e/ou previsível, a fortuna perde espaço na descrição e explicação desses acontecimentos. O que Bignotto faz no último capítulo é restabelecer a importância da fortuna identificando os limites da abordagem da própria ciência política.

No segundo capítulo, Bignotto mostra que o conceito de golpe de Estado vem do termo francês *Coup d'État* que começou a circular no debate político francês do século XVII. Gabriel Naudé foi o pensador que definiu o conceito de modo mais preciso. O golpe de Estado, como fato e como conceito tem sua origem no Antigo Regime e envolvia um meio extraordinário para conservar o poder. Como essa ação política continha elementos amorais, ela precisava ser tramada e executada em segredo. É por isso que nós não podemos esperar que os atores políticos envolvidos em uma conspiração, admitam que sua ação política para conservar ou conquistar o poder foi um golpe de Estado. O golpe de Estado

aparece para os atores políticos envolvidos como uma necessidade e para aqueles que o acusam como uma denúncia. “Afinal” enfatiza o autor, “nenhum conspirador nomeia seus fatos como eles são” (BIGNOTTO, 2021, p. 229).

Uma característica que o leitor percebe no primeiro capítulo, quando Bignotto identifica o recurso à violência como uma nova camada de significado agregada ao conceito, e solta para os golpes de Estado ocorridos recentemente na América Latina, é que o filósofo olha para o passado sem perder de vista o presente. Essa característica acompanha todo livro e é uma clara influência de Claude Lefort¹, que foi seu orientador no doutorado. Desse modo, Bignotto se coloca como um grande expoente desse paradigma lefortiano de fazer filosofia.

Como o golpe de Estado era um fato e um conceito relacionado ao Antigo Regime, e a Revolução Francesa foi um acontecimento histórico que rompeu com o Antigo Regime e introduziu a modernidade, ela ocupa um lugar importante nas reflexões de Newton Bignotto, que já a examinou em outras ocasiões e por outras tópicas², é examinada no terceiro e quarto capítulo.

No caso deste livro em especial, o interesse pela Revolução Francesa se dá pelo fato dela ter criado um novo mundo e vocabulário político a partir do qual os atores políticos pensavam os acontecimentos e norteavam suas ações. Nesse sentido, as dimensões normativa e descritiva da própria filosofia política ficam mais claras na medida em que o autor explora o modo como as alterações semânticas de um conceito acompanham as transformações sociais.

Como o conceito de golpe de Estado estava vinculado às estruturas do Antigo Regime e os revolucionários pretendiam fundar um mundo novo, eles não podiam mobilizar um operador linguístico vinculado ao Antigo Regime (BIGNOTTO, 2021, p. 183). Isso fez com que o conceito de golpe de Estado entrasse em um período de latência durante a revolução. Outros termos equivalentes como conjuração, conspiração, usurpação, foram ocupando as enciclopédias, os dicionários e predominando seu aspecto negativo.

Ainda que os atores políticos do século XVIII não recorressem ao conceito de golpe de Estado para descrever certas ações políticas, um historiador e filósofo contemporâneo mesmo correndo o risco de anacronismo podem considerar muitas ações realizadas naquele período como golpe de Estado. Sem deixar de distinguir revolução de golpe de Estado, Bignotto (2021, p. 144) compara o Terror Revolucionário a um golpe de Estado: “dizendo com uma pitada de anacronismo,

¹ Cf. LEFORT, Claude. LEFORT, Claude. "Filósofo?" In: LEFORT, Claude. **Desafios da escrita política**. São Paulo: Discurso, 1999.

² Cf. BIGNOTTO, Newton. **As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

os revolucionários se autorizaram a recorrer a um golpe de Estado, para preservar o que acreditavam ser os ganhos da Revolução e da República”. Como aquele período o debate político estava dominado pelos conceitos de revolução, constituição e república, não ocorreu aos atores políticos fazerem essa analogia.

Outro golpe de Estado ocorrido nesse tempo que marcou o fim da Revolução Francesa foi o 18 Brumário. Um ponto destacado por Bignotto no curso do 18 Brumário é justamente a influência da fortuna. Joseph Sieyès, convocou os Antigos e o Conselho dos quinhentos para uma reunião no salão do palácio de Saint-Cloud sob o pretexto de protegê-los contra uma suposta conspiração dos jacobinos. A intenção de Sieyès, que conspirava com Napoleão, era afastar os representantes do povo da cidade e intimidá-los com a tropa do Napoleão. Foi então que a fortuna começou a operar. Um atraso nos preparativos do salão do palácio deu tempo para os políticos conversarem e se informarem sobre a situação. O próprio Napoleão se atrapalhou entrando na sala errada e fazendo um discurso nada comovente. Apesar de Napoleão não ter tido fortuna, seu irmão Lucien Bonaparte teve virtù. Ele recorreu à força para conter seus colegas enquanto o general Murat ordenou aos soldados que destituíssem os políticos. Desse modo, Napoleão pôs fim a Revolução Francesa e iniciou seu império que durou até 1815.

Com o fim da Revolução Francesa o conceito de golpe de Estado voltou a circular no debate político francês e se tornou popular durante a Segunda República Francesa. O conceito era mobilizado principalmente para descrever a tomada do poder pelo Napoleão Bonaparte. Nesse sentido se destacam as interpretações liberal e socialista.

Dentro da interpretação liberal, se destaca as formulações de Benjamin Constant e François Guizot. Constant começou a utilizar o termo golpe de Estado nos seus textos em 1815 sem chegar a elaborar uma teoria sobre ele. O que Constant fez foi consolidar a expansão do conceito de golpe de Estado para o registro do Direito que foi iniciado pelo John Locke no século XVII. Nesse novo registro o conceito recebeu uma nova abordagem. A Constituição se tornou o referencial teórico fundamental para avaliar as ações políticas e predominou o aspecto legal. O golpe de Estado passou a ser considerado uma ação política “extrajudicial”, ilegal e inconstitucional. Com essa expansão para o registro do Direito, o golpe de Estado perdeu a justificativa que ele tinha no Antigo Regime e passou a predominar seu aspecto negativo.

Guizot chegou a escrever um panfleto sobre o golpe de Estado e as crises de seu tempo. Tal como Constant, pensava o golpe de Estado no registro do Direito e o considerava uma medida política ilegal e inconstitucional. Guizot acrescentou

uma nova camada de significado ao conceito de golpe de Estado ao defini-lo como uma tomada violenta do poder. Quer dizer, até o século XVII, o recurso à violência estava relacionado ao aspecto da conservação do poder. A partir do século XIX, o recurso à violência também passou a ser relacionado ao aspecto da conquista do poder (BIGNOTTO, 2021, p. 202).

Dentro da interpretação socialista, se destaca as interpretações de Joseph Proudhon e Karl Marx. Eles expandiram o conceito para o registro do que posteriormente ficou conhecido como sociologia, e fizeram outra abordagem. Partindo da noção da luta de classes e de uma visão teleológica da história eles introduziram o econômico no político e consideraram esses acontecimentos inevitáveis. Como a abordagem sociológica considera esses acontecimentos à luz de uma teoria da história como algo inevitável, ela acaba enfraquecendo a fortuna ou a percepção dela.

Esse enfraquecimento da fortuna é endossado pela presença da técnica, que estimulado pela noção de progresso marca a expansão do conceito de golpe de Estado para o registro da ciência política. É isso que interessa ao Bignotto quando ele analisa no sexto capítulo as reformulações do conceito de golpe de Estado operadas pelos ideólogos do nazismo e do fascismo.

Nesse contexto, se destaca o livro “Technique du Coup d’État” do Curzio Malaparte publicado em 1931. Mesmo a despeito de toda sua fragilidade teórica, ao definir o golpe de Estado como uma técnica que usa as forças materiais de modo racional e controlado para ocupar o poder ele agregou uma nova camada de significado ao conceito de golpe de Estado: a da técnica. Nessa perspectiva, o êxito de um golpe de Estado depende muito mais de ocupar pontos estratégicos de uma cidade ou país e ter o domínio da técnica para executá-lo do que das contingências (BIGNOTTO, 2021, pp. 294-297).

O elemento da técnica no conceito de golpe de Estado marcou a sua expansão para a ciência política. Na abordagem da ciência política, o elemento da técnica estimulou pesquisas quantitativas sobre os golpes de Estado bem como a pretensão de prever esse tipo de acontecimentos mobilizando alguns fatores que poderiam causá-lo. Desse modo, os cientistas políticos descartam a noção maquiaveliana de fortuna para compreender os golpes de Estado na medida em que eles podem ser previsíveis se aplicarmos esses fatores mobilizados pela literatura recente. Contra essa tradição, o autor argumenta que ao eliminar toda contingência de suas análises, o cientista político “acaba limitando o alcance de suas observações no lugar de conferir-lhes maior cientificidade e objetividade” (BIGNOTTO, 2021, p. 350).

Como bom maquiaveliano, no último capítulo, Bignotto usou as próprias armas da ciência política para ressaltar a importância da fortuna na compreensão dos golpes de Estado. Mencionando a pesquisa realizada pelos economistas Martin Gassebner, Jerg Gutmann e Stefan Voigt, que aplicaram 66 fatores mobilizados pela literatura recente à 164 países diferentes e perceberam que não se mostravam eficazes para prever os golpes de Estado Bignotto aponta para os limites dessa abordagem ao mesmo tempo que resgata a noção maquiaveliana de fortuna (BIGNOTTO, 2021, p. 361). Desse modo, mesmo não sendo um livro sobre o secretário florentino, Bignotto começa e termina o livro com Maquiavel.

À fim de conclusão, podemos identificar dois “pontos fracos” e dois pontos fortes no livro. O primeiro “ponto fraco” é que o leitor menos atento poderia se confundir com o fato de o autor ter modificado outras publicações, como é o caso do primeiro capítulo (Cf. BIGNOTTO, 2021, p. 49, nota 1) e do item dedicado ao Carl Schmitt (Cf. BIGNOTTO, 2021, p. 277, nota 36) no quinto capítulo. Em cada capítulo o autor formula hipóteses que pretende defender com as suas interpretações que, se o leitor fizer uma leitura fragmentada do livro pode causar a impressão de que o autor desenvolve hipóteses paralelas ou que não se relacionam com a hipótese fundamental do livro. Esse problema é facilmente contornado quando o leitor faz uma leitura integral do livro e percebe que o desenvolvimento dos capítulos corrobora com a hipótese fundamental do livro.

Outro “ponto fraco” é que o leitor que leu a última publicação do autor provavelmente esperaria um final no mesmo estilo. Quer dizer, esperaria que o posicionamento de Bignotto no prefácio do livro fosse reforçado por uma análise mais detalhada do *impeachment* da Dilma. De qualquer modo, ao desenvolver a gênese do conceito de golpe de Estado e mostrar todas suas camadas de significados, o autor oferece ao leitor as condições de examinar um acontecimento político e aplicar o conceito.

Os dois pontos fortes é que Bignotto parece responder, ao mesmo tempo, ao senso comum e ao meio acadêmico. O senso comum frequentemente mobiliza a “teoria da Torre de Marfim” contra os intelectuais brasileiros. Para essa perspectiva, ao darem continuidade à sua formação acadêmica, nossos intelectuais se omitiram diante dos acontecimentos políticos do nosso país e formularam teorias que não levam nossa realidade social em consideração. No livro anterior, “Brasil à procura da Democracia: da Proclamação da República ao século XXI (1889-2018)” publicado em 2020, Bignotto demonstrou que essa acusação é falsa. Um dos pontos de continuidade entre o livro anterior e o atual parece ser justamente esse: ao esclarecer um conceito que circula no nosso debate político e entrar na disputa semântica em torno desse conceito, Bignotto aponta

para uma das possibilidades que o filósofo tem de entrar no debate político e intervir na esfera pública: a disputa semântica. Já o meio acadêmico vem colocando a figura do cânone em xeque como se esse fosse um obstáculo para fazer filosofia. Nas suas duas últimas publicações Newton Bignotto não deixou Maquiavel de lado, que é o cânone sobre o qual se tornou um especialista. Nessas duas últimas publicações não caberia acusar Bignotto de ter feito história da filosofia e não filosofia. Bignotto fez e faz filosofia. Isso abre a possibilidade de pensarmos que talvez, o problema não seja a presença do cânone e sim a insistência em *pensar sobre* um filósofo e a dificuldade de *pensar com* um filósofo.

REFERÊNCIAS

- BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BIGNOTTO, Newton. *O Brasil à procura da democracia: Da Proclamação da República ao século XXI (1889-2018)*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- BIGNOTTO, Newton. *Golpe de Estado: história de uma ideia*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- LEFORT, Claude. Filósofo?. In: LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso, 1999.

RESENHA**Debord e o hegel-marxismo francês**

Debord, Guy. *La librairie de Guy Debord. Marx Hegel*. Paris : L'Echapée, 2021.

 10.21680/1983-2109.2022v29n58ID28180

Frederico Lyra de Carvalho

Université de Lille, França

 0000-0003-1228-5480

lyrafred@gmail.com

Embora pouco estudado no Brasil, Guy Debord é provavelmente o principal pensador francês dos anos 1960 aos anos 1980, época em que publicou as suas principais obras e na qual as atividades da *Internacional Situacionista*, da qual era um dos membros mais ativos, era abundante. Ele é mais conhecido pela sua principal obra, publicada em 1967, *A Sociedade do Espetáculo*, embora tenha publicado outros livros e dirigido vários filmes. Mais recentemente uma editora da esquerda radical francesa, *L'Echapée*, começou a publicar em livros, em edições bastante refinadas, as notas de leitura de Debord transformadas em tesouro nacional francês há alguns anos. Até aqui foram publicados o volume *Stratégie* (2018) e *Poésie, etc* (2019), além do volume *Marx Hegel* (2021) objeto desta resenha.

Este livro agrupa uma série de notas de Debord sobre Hegel, Marx e de autores marxistas, hegelianos e hegel-marxistas. Ele é dividido em duas partes, uma dedicada a cada autor, além de um posfácio de Anselm Jappe comentando as notas sobre Marx e um outro escrito por Bertrand Cochard tratando das notas sobre Hegel. É um livro diferente de outras publicações póstumas de notas, como por exemplo o livro de *Passagens* de Walter Benjamin, que contém muitos comentários seus além das transcrições dos livros. Aqui temos muito poucos comentários e desenvolvimento, e quando muito temos basicamente um parêntese ou uma referência de onde aquela passagem será utilizada no texto de Debord ou no máximo uma palavra-chave. Não tem tanta coisa nova. O grosso do material comprime as passagens dos textos que foram copiadas por Debord nos

seus cadernos pessoais. Estamos diante do material bruto, isto é, daquilo que chamou mais a atenção de Debord nos textos que leu. Neste sentido, é bem diferente do material póstumo de autores como Adorno ou Foucault que são, em boa parte dos casos, material inédito para pesquisa. Nos deparamos com um certo ar de publicação fetichista do pensador crítico radical do espetáculo que, desde o seu desaparecimento em 1994, se vê integrado ao *mainstream* com esse tipo de material. É bem verdade que não deixa de ser um material útil para um certo tipo de pesquisa, mas no fundo é uma publicação de uma curiosidade filológica que acrescenta muito menos teoricamente que nos casos citados logo acima. Adorno e Foucault são dois dos autores da moda cuja atualidade teórica é cada vez mais mantida em vida por aquilo que continua a ser publicado de maneira póstuma. Felizmente, isso não tende a acontecer com Debord.

Olhando as notas, ficamos sabendo que Debord leu Hegel com muita atenção e não apenas a *Fenomenologia do Espírito*. Ele leu vários textos do jovem Hegel, a *Propedêutica*, os *Princípios da Filosofia do Direito* e, sobretudo, *A Razão na História* que, junto com a *Fenomenologia*, comprime o maior volume de notas. Por sinal, as notas da *Fenomenologia*, lida na tradução clássica de Jean Hyppolite para o francês, mereceriam uma análise minuciosa. Um estudioso mais dedicado poderia se debruçar sobre as passagens selecionadas para tentar compreender em detalhes qual foi de fato a leitura de Debord dessa obra. O certo é que ele de fato leu, e bem, a *Fenomenologia*. O mesmo não pode ser dito da *Ciência da Lógica* nem da *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, obras que primam pela quase absoluta ausência nesse conjunto de notas. Descobrimos também que Debord frequentou as aulas ministradas por Jean Hyppolite no *Collège de France* que resultaram em um conjunto de notas de aula bem sistemáticas. Mais interessante ainda é notar que essas aulas ocorreram no início de 1967, poucos meses antes da publicação da *Sociedade do Espetáculo*. O único outro comentador e tradutor de Hegel que aparece fichado é Kostas Papaïoannou. Bertrand Cochard sinaliza no seu posfácio, no entanto, que a influência de Kojève pode ser identificada implicitamente nas notas e no texto debordiano em algumas passagens sobre o fim da história. Isto é, ele estava plenamente situado no debate hegeliano francês da época. Não sabemos, porém, se ele leu Gerard Lebrun.

Ao longo das notas os diversos *détournements* operados por Debord emergem ou são indicados no texto, fica ainda mais claro que ele elaborou uma leitura que se concentrava na atualização do filósofo alemão para o seu presente. Debord estava interessado em tornar Hegel vivo, o núcleo da sua abordagem era o desenvolvimento da dialética. Cochard sublinha que Debord teria tomado

conhecimento de Hegel via André Breton, mas só teria se engajado em uma leitura efetiva do filósofo no início dos anos 1960. Isto é, o mesmo momento que a reação anti-hegeliana tomava corpo. A sua leitura de Hegel foi alimentada por Lukács, Korsch e pelo jovem Marx. “Podemos ver que Marx praticou um desvio do pensamento de Hegel, assim como do estilo de Feuerbach” (p. 410). Do ponto de vista de Debord, Hegel era ao mesmo tempo um filósofo, um ideólogo e um revolucionário. Essa tensão se encontra tanto nas notas como no texto de *A Sociedade do Espetáculo*. Evidenciá-la “é o mérito destes cartões de leitura de Hegel: eles são a matéria fluida da anti-ideologia. Eles exigem que voltemos àquilo que tomamos como certo e assim ajudam a impedir que o pensamento debordiano se congele em uma doutrina que, por sua vez, está separada do mundo” (p. 434). Assim como no caso do jovem Marx, a crítica ao Estado é central na leitura que ele elabora de Hegel. O que era Espírito em Hegel, se transforma em Espetáculo. Se um tendia à realização da liberdade na história, o outro tende à separação do homem consigo mesmo. Seguindo este fio, Cochard sustenta que *A Sociedade do Espetáculo* deve ser lida como uma obra dialética que formula uma filosofia da história. É nessa linha que, apoiado nas notas de Debord, ele sustenta que o principal capítulo da obra seria o quinto, precisamente aquele que trata do *Tempo e História*. Como em Paulo Arantes, o tempo seria a categoria central da interpretação que Debord faz da filosofia de Hegel. Conclui Debord: “sempre fui e continuo sendo um hegeliano de extrema esquerda, com Feuerbach, Marx, Stirner, Bakunin, Cieszkowski” (p. 374).

Em se tratando de Marx, podemos perceber que Debord se engajou num gesto na contramão do que ocorria na França. Ao contrário da leitura dominante de Althusser, ele se concentrou numa leitura do conceito de alienação em nova chave e na centralidade da herança hegeliana no pensamento de Marx. Embora se concentrasse numa leitura do jovem Marx, ele rejeitava a ideia equivocada de que existiria uma *coupure* epistemológica neste autor. A leitura de Debord era também anti-soviética. Ela negava as duas leituras dominantes na França da época. Não é à toa que hoje fica claro que a sua contribuição para o marxismo foi a mais importante vinda daquele país. Além de Marx, as fichas contam com notas de obras de vários autores da tradição marxista: Engels, Bernstein, Auguste Cornu, Gramsci, Lucien Goldmann, Korsch, Labriola, Trotsky, Lenin, Rosa Luxemburgo, George Sorel, entre outros. Jean Hyppolite também aparece nas notas sobre Marx, assim como Feuerbach. Além daquelas que tratam do texto de Marx, podemos destacar as que concernem Henri Lefebvre e Gyorgy Lukács. Debord é bastante crítico ao texto de Lefebvre, mas é inegável que ele deve muito

da sua compreensão de Marx a este pensador. Poderíamos destacar as longas passagens onde a “teoria dos momentos” é criticada em detalhes. É também contra e a partir dela que ele elabora a noção de “situação”. Lukács é fundamental para a sua reelaboração da dialética, na apreensão da categoria de alienação, que se transformará na noção de espetáculo, como também na maneira de pensar o proletariado e a luta de classes. Vale notar que *História e Consciência de Classes* foi traduzida para o francês em 1960, o mesmo momento no qual Debord passa a ler efetivamente Marx e Hegel. O impacto desse livro foi imediato. A categoria de espetáculo retoma diretamente a crítica da religião do jovem Marx e a sua transformação em alienação nos manuscritos de 1844. Debord poderia ter seguido até a categoria de fetichismo, categoria central d'*O Capital*, mas, como bem observa Anselm Jappe, ela é praticamente ausente do texto debordiano, só aparecendo em uma única nota : “Observo que o fetichismo da mercadoria que nunca é qualificado por Marx como as forma de consciência jurídica/política/religiosa/estética/filosófica se TORNOU ideológico com a abundância de mercadorias e a dissolução de outras” (p. 154). Embora precisa, esta intuição não foi desenvolvida na sequência.

Dois autores pouco conhecidos no Brasil são de maior importância para Debord: Maximilien Rubel e Karl-August Wittfogel. Rubel, que nasceu na atual Ucrânia e emigrou para Paris ainda nos anos 1930 é autor de uma série de obras idiosincráticas como *Marx théoricien de l'anarchisme* [Marx teórico do anarquismo] de 1983 e *Guerre et paix nucléaires* [Guerra e paz nucleares] de 1997. A leitura de Debord se concentrou em obras dos anos 1950 e 1960 como uma bibliografia intelectual de Marx e um outro livro sobre o bonapartismo¹. Marx, na interpretação de Rubel, emerge como um comunista libertário. Esta também era a interpretação de Debord, o que o levou, por outro lado, a ser muito crítico do lado progressista e da confiança de Marx no desenvolvimento do capitalismo. Como observa Jappe, ele não compartilhava do cientificismo de Marx e da maioria dos marxistas. As notas em torno do livro *Despotismo oriental: um estudo comparativo do poder total* de Wittfogel, compõem o conjunto mais longo e detalhado do arquivo de Debord em se tratando de Marx. Esta obra trata do desenvolvimento do modo de produção asiático e se concentra no estudo detalhado do surgimento e das mutações no Estado do Oriente sempre em comparação com o desenvolvimento do Estado europeu. Jappe observa no seu posfácio que a principal revelação das notas de estudos de Debord foi dar a medida exata da importância que este livro teve no seu desenvolvimento teórico. Ao longo

¹ Karl Marx. *Essai de biographie intellectuelle* (1957) e *Karl Marx devant le bonapartisme* (1960).

das notas, vai se tornando evidente a centralidade que a crítica ao Estado e das mutações do poder tem para o pensamento de Debord. “A verdadeira religião do estado moderno é o espetáculo, e o Bonapartismo foi apenas seu primeiro rascunho/profecia. Esta religião explica e exige passividade” (p. 253). Contra isso, ele propunha o seguinte esquema: “a ditadura do proletariado = ditadura anti-estatal = organização automática de um suicídio do Estado” (p. 220).

No seu esclarecedor posfácio, Jappe observa que o encontro de Debord com Marx foi bastante tardio, tendo ocorrido apenas no final dos anos 1950. Ao contrário da tendência em voga, ele deu uma clara preferência ao jovem Marx e concentrou o seu esforço num desenvolvimento profundo do conceito de alienação, que também seria bastante criticado na época. Jappe lamenta um pouco a falta de um desenvolvimento mais agudo da crítica da economia política. Ele felicita Debord, no entanto, por ter insistido, mais até do que o próprio Marx, na crítica ao Estado e à burocracia. Se é verdade que eram ambos fenomenologicamente mais perceptíveis nos anos 1960 do que no século XIX, é importante observar, como Jappe faz, que a crítica ao Estado nunca teve a devida importância nos meios marxistas. Diríamos mesmo o contrário, pois até hoje há uma forte tendência a imaginar que o Estado seria uma forma neutra e manuseável em prol da maioria da população ou mesmo em prol de uma eventual Revolução. Debord, como Marx, se lido de perto, não compartilhava dessa ilusão. Este é um marxismo anti-Estado, como por sinal deveria ser a regra. O capitalismo, a burguesia e a indústria aparecem como exceções históricas que devem ser abolidas. Também por isso Debord insistia que uma revolução proletária não poderia ser apenas uma repetição das revoluções burguesas. “Para Debord, diz Jappe, A contribuição de Marx não poderia consistir na criação de outra economia e outro estado, mas apenas na abolição da tirania econômica e estatal” (p. 310).

Jappe também observa que a partir das notas é possível deduzir que Debord provavelmente não tenha lido a integralidade de *O Capital*. Embora seja uma publicação filológica, o que aparece ao final da leitura do livro de notas Marx Hegel é, curiosamente, uma via contrária à tendência arquivista e filológica dominante em autores como Adorno ou Foucault. Muito mais do que fornecer um material inédito para novas pesquisas, a publicação dessas notas de Debord reforçam ainda mais a centralidade de *A Sociedade do Espetáculo* e a necessidade de mergulhar na integralidade de sua obra. Isto é, estas notas que agora temos em mão explicitam ainda mais as camadas sobrepostas das suas obras convidando os pesquisadores e leitores da obra de Debord não tanto a se focalizar nelas mesmas, mas sim a

utilizá-las como ferramenta para compreender em maior profundidade os seus escritos publicados em vida. Não são notas autônomas, elas iluminam as obras. O exemplo de Debord mostra é que, se concentrar em uma leitura próxima ao texto de dois autores como Hegel e Marx, além de alguns comentadores selecionados, aliada a uma percepção sensível e crítica do mundo, alimentada por sua vez a um fino rigor estético e crítico das artes, e uma atenção particular às situações tais quais elas se apresentam no quotidiano mundo, talvez seja um caminho interessante e profícuo para se seguir. Talvez ele apareça como mais frutuoso do que a exegese filológica ou o ecletismo desvairado que prima pela mistura sem critério, duas tendências dominantes no pensamento crítico contemporâneo. As notas sobre Marx e Hegel reforçam que de maneira curiosa a originalidade do pensador francês. O pensamento de Debord deve ser retomado não apenas pelo seu lado estético e vanguardista, mas sim em toda a sua profundidade dialética e filosófica.