

#12

PROMETEICA

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS

ISSN 1852-9488

Año V
Núm. 12
Verano 2016
www.prometica.com

ARTÍCULOS

MANUEL CERVERA-MARZAL | *Sociología de la dominación vs. filosofía de la emancipación*

M. MENDES, M. BOZZA, L. C. MINOZZO, F. CATELLI, R. DOS SANTOS FENNER Y M. PRADO AMARAL ROSA | *Acontecimientos no tempo crônico estativo de Émile Benveniste: o surgimento da infância e do jogo educativo*

ADILSON RODRIGUES CAMACHO | *Sobre as situações perdidas ou por onde andarás o vivido*

LUCIANA SAMAMÉ | *Virtudes judiciales y empatía*

CINE Y CIENCIA

ANA LUCÍA MACHADO DA SILVA | *Shifter no cinema: o homem e o animal em cena*

DEBATES

RAFAEL MIRANDA REDONDO | *La negación del otro como otro es insignificancia en acción*

RESEÑAS

DANIELA SUETTA ROZAS | *Ricoeur y sus contemporáneos* por M. Johann

MARÍA DE LA MERCED VELÁZQUEZ QUINTANA | *Acerca del cambio de paradigma y la existencia del ununseptium*

Equipo editorial

Editor en jefe

Lucas E. Misseri (UNC/CONICET, Argentina) lucmiseri@gmail.com

Editoras adjuntas

Ivy Judensnaider (UNIP, Brasil) ivy.naider@gmail.com

Thaís Cyrino de Mello Forato (UNIFESP, Brasil) thaiscmf@gmail.com

Editor técnico en OJS

Flamínio de Oliveira Rangel (UNIFESP, Brasil)

Secretario de redacción

Emiliano Aldegani (UNMDP, Argentina)

Corrector

Adrián Pastor Pascual (España)

Comité editorial

Agustín Adúriz-Bravo (UBA, Argentina), Alberto Clemente de la Torre (UNMDP, Argentina), Ana Paula Bispo da Silva (UEPB, Brasil), Charbel Niño El-Hani (UFBA, Brasil), Fernando Santiago dos Santos (IFSP, Brasil), Marco Dimas Gubitoso (USP, Brasil), Maria Elice Brzezinski Prestes (USP, Brasil), Mariano Nicolás Hochman (UBA, Argentina), Silvia Dotta (UFABC, Brasil), Vasil Gluchman (UNIPO, Eslovaquia), y Waldmir Nascimento de Araujo Neto (USP, Brasil).

Asesores académicos externos

Miguel Alberti (UNLP, Argentina), Luciana Caixeta Barboza (UFTM, Brasil), Guilherme Brockington (USP, Brasil), Denilson Cordeiro (UNIFESP, Brasil), Francisco Angelo Coutinho (UFMG, Brasil), Boniek Venceslau da Cruz Silva (UFPI, Brasil), Daniel Quaresma Figueira Soares (USP, Brasil), Márcia Jacomini (UNIFESP, Brasil), Renato Kinouchi (UFABC, Brasil), Jonas Korn (Alemania), Luciana Monteiro de Moura (UNIFESP, Brasil), Maria Ines Ribas Rodrigues (UFABC, Brasil), Carlos Eduardo Ribeiro (UNIFESP, Brasil), Winston Schmiedecke (IFSP, Brasil), y Luciana Zaterka (USJT, Brasil).

Formato de la publicación Digital, Adobe Reader (pdf).

Idiomas aceptados Castellano y portugués (lenguas de la publicación), francés, inglés e italiano.

Normas de publicación Véase páginas 115-116

Contacto info@prometeica.com

Responsable Lucas E. Misseri, Caseros 301, 1º piso, (CP 5000), Córdoba, Argentina.

Diseño de isologo Victoria Reyes (www.victoriareyes.com.ar)

Editorial

4 | *Dificultad y diversidad*

Artículos

5-16 | MANUEL CERVERA-MARZAL | *Sociología de la dominación vs. filosofía de la emancipación*

17-27 | M. MENDES, M. BOZZA, L. C. MINOZZO, R. DOS SANTOS FENNER, M. PRADO AMARAL ROSA Y F. CATELLI | *Acontecimentos no tempo crônico estativo de Émile Benveniste: o surgimento da infância e do jogo educativo*

28-62 | ADILSON RODRIGUES CAMACHO | *Sobre as situações perdidas ou por onde andar*

63-79 | LUCIANA SAMAMÉ | *Virtudes judiciales y empatía*

Cine y ciencia

80-92 | ANA LUCÍA MACHADO DA SILVA | *Shifter no cinema: o homem e o animal em cena*

Debates

93-105 | RAFAEL MIRANDA REDONDO | *La negación del otro como otro es insignificancia en acción*

Reseñas

106-110 | DANIELA SUETTA ROZAS | *Ricoeur y sus contemporáneos* por M. Johann

111-114 | MARÍA DE LA MERCED VELÁZQUEZ QUINTANA | *Acercas del cambio de paradigma y la existencia del ununseptium*

Dificultad y diversidad

El principal objetivo con el que fue creada esta revista allá por mediados de 2010 fue el de tender puentes entre las distintas disciplinas científicas. El objetivo es demasiado ambicioso, pero nuestras expectativas siempre fueron moderadas. La búsqueda permanente ha sido la del diálogo entre la divulgación de las ciencias llamadas duras o exactas y la producción crítica de las ciencias humanas. Es así como nacieron nuevas secciones en la revista como la sección “Cine y Ciencia”, “Debates” o los números temáticos especiales en el cual se mezclan distintas voces sobre temáticas que atañen a ambos campos disciplinares.

Sin embargo, el diálogo tiene al menos dos consecuencias desafiantes que son la dificultad y la diversidad. Por dificultad me refiero a que es muy fácil que los distintos enfoques en lugar de generar diálogo generen un ruido, una incomunicación, como si se hablara en distintos idiomas de familias lingüísticas sin ningún cognato. Por otra parte la diversidad de vistas, enfoques, si bien es una riqueza en sí de la que los humanos tenemos que estar orgullosos, también contribuye a la incomunicación. Tras doce números advierto como jefe editor que la tarea que enfrentamos con el resto del equipo es demasiado grande y que sólo la podemos llevar adelante compartiendo ese esfuerzo con ustedes, nuestros lectores.

En este número encontrarán temáticas que van desde el personaje shifter del cine al elemento “ununseptium”, de Castoriadis a Rancière y Bourdieu, de la didáctica del juego a las virtudes judiciales. Quien vea nuestro índice pensará en un lector omnisciente, o uno demasiado selectivo que toma lo que más le interesa de cada número diverso que les ofrecemos. No obstante, si bien es una riqueza que nos interesa mantener y es un desafío que cada día nos hace más conscientes de nuestras propias limitaciones, necesitamos de vuestro feedback.

Considero que el mejor modo de fortalecer el diálogo es ampliarlo, no sólo a los autores que gentilmente colaboran con nosotros en cada número sino con los lectores que hojean la revista semestre a semestre. Por esto último es que los invitamos a que nos ayuden a inaugurar la sección “Cartas de Lectores” para ayudarnos a mejorar la comunicación y zanjar algunas de las dificultades comprendiendo mejor la hermosa diversidad que nos rodea.

El Editor-en-Jefe

SOCIOLOGÍA DE LA DOMINACIÓN VS FILOSOFÍA DE LA EMANCIPACIÓN *¿LA CRISIS DE LOS NUEVOS PENSAMIENTOS CRÍTICOS?*¹

Sociology of Domination vs. Philosophy of Emancipation

The Crisis of New Critical Thought?

Manuel Cervera-Marzal

(Universidad París-Diderot, Francia)

Resumen

El presente artículo explora la siguiente afirmación: los pensamientos críticos contemporáneos están en crisis. Estos se escinden en dos polos que conducen cada uno a un callejón sin salida. De un lado, las corrientes de pensamiento focalizadas en la crítica de los mecanismos de sujeción tienden a cosificar a estos últimos al punto de obstruir la posibilidad de liberarse. Del otro lado, los pensamientos alternativos al proceso de resistencia y de subjetivación subestiman demasiado la pregnancia de las estructuras de opresión. Si las “críticas de la dominación”- de las que la sociología bourdieusiana constituye un arquetipo – pecan por fatalismo, los “pensamientos de la emancipación” – de los que la filosofía rancieriana es el mejor ejemplo – presentan un exceso de *irenismo*. La raíz de esta doble encrucijada reside en el error conceptual consistente en partir de una impermeabilidad absoluta entre los conceptos de dominación y de emancipación. La obra del filósofo francés Miguel Abensour ayuda a salir de esta crisis. Para ello, conviene cambiar la perspectiva, a fin de reconocer la existencia de una complicidad secreta entre la libertad y la servidumbre.

Palabras Clave: Dominación | Emancipación | Pensamiento crítico | Crisis.

Abstract

This article provides an observation: contemporary critical thoughts are in crisis. They are divided into two poles each leading to a dead end. On the one hand, thoughts focused on criticism of securing mechanisms tend to reify them to the point of obliterating the opportunity to break free. On the other side, thoughts attentive to resistance and subjectivation processes too often underestimate the significance of oppressive structures. If "critics of domination" - which Bourdieu's sociology is an archetype – are flawed by fatalism, the "thoughts of emancipation" – which Rancière's philosophy is one of the best examples - show an excess of irenicism. The root of this double bind is the conceptual bias that draws up a

1 Traducido del francés por Emiliano Aldgeani.

hermetic seal between the concepts of domination and emancipation. The work of the French philosopher Miguel Abensour helps critical thoughts to get out of their crisis. In that sense, we should move our sight, in order to recognize the existence of a secret complicity between freedom and servitude.

Keywords: Domination | Emancipation | Critical Thought | Crisis.

Las preocupaciones clásicas de la filosofía política no son del gusto de los “nuevos pensamientos críticos” (Keucheyan, 2010). La clasificación de los regímenes, la limitación del poder, lo teológico-político o incluso la cuestión del origen – contractual o natural- de la sociedad civil resultan secundarias en la reflexión de filósofos disidentes como Jacques Rancière, Judith Butler o Slavoj Žižek. Los debates más contemporáneos en torno a la democracia deliberativa o la justicia redistributiva no parecen captar ya su atención.

La aproximación dominante considera generalmente que las luchas populares y las divisiones sociales representan un obstáculo para la reflexión sobre las diversas temáticas que se mencionarán inmediatamente. Inquietando la tranquilidad requerida para el trabajo filosófico y cuestionando su pretensión de indicar al pueblo lo que es bueno para él, la sublevación de los dominados pondría en peligro el trabajo del filósofo. Este último, encerrado en su torre de marfil o dispuesto en el cielo de las ideas, se daría a la tarea de proteger su seguridad y la de sus colegas contra los desvaríos populares. Inspirada en Arendt y su oposición a la corporación de filósofos que, siguiendo a Platón, subordinan la política a la filosofía, la crítica del pensamiento dominante no se compromete con aquellos que se consagran a filosofar al servicio de los poderosos – el *Leviatán* de Hobbes, alegato en defensa de la restauración del poder monárquico de Carlos II, constituye aquí un ejemplo emblemático de la actitud denunciada.

No se trata tanto de criticar un contenido doctrinal como de denunciar una *actitud* ampliamente extendida entre los filósofos del Estado: el miedo del pueblo y de sus acciones. Los pensamientos críticos contemporáneos se fundan así sobre un común rechazo del sesgo agorafóbico de la filosofía política oficial (Dupuis-Déri, 1999). Tradicionalmente, el miedo a las masas condujo a los consejeros de los príncipes a denunciar la irracionalidad de la multitud, los celos de los pobres y la ignorancia crasa del gran número. Las declaraciones de John Adams, para quien riqueza y virtud son tan indisolubles como miseria y deslealtad, ilustran sin reparos esta perspectiva; en la misma clave por otro lado que las afirmaciones de Joseph Schumpeter quien ve en el ciudadano

tipo un “primitivo” que “en cuanto se mete en política retrocede a un nivel inferior de rendimiento mental” (Schumpeter, 1965: 346). El carácter teórico de esta agorafobia reside en el privilegio concedido a la libertad de los modernos sobre la libertad de los antiguos. La voluntad de situar al pueblo en el marco del beneficio de sus asuntos privados está estrechamente ligada al miedo que una participación popular *directa* al ejercicio del poder lo conduzca al desastre. A su vez, como afirma Bernard Manin, temiendo a los desórdenes democráticos y las consecuencias de la incompetencia del gran número en materia política, los partidarios del gobierno representativo consideraron mejor que el pueblo deba *consentir* al poder *antes que acceder a él* (Manin, 1994).

Profundamente refractarios a los reflejos de agorafóbicos, los nuevos pensamientos críticos instan a instituir nuevos objetos. La tipología de los regímenes políticos, la separación de los poderes y la justicia redistributiva son dejados de lado en beneficio de la agitación popular y los desórdenes democráticos que constituyen justamente el peligro a ojos de la filosofía política clásica. Estos pensamientos críticos realizan de este modo un *cambio de perspectiva* para la cual los objetos de la política (acción, conflicto, emancipación), que constituían un *obstáculo* para la reflexión, son repentinamente transformados en un *objeto* teórico de una naturaleza tal que abre una *terra incognita*. Revolución copernicana que coloca a la anti-filosofía en el corazón mismo de la filosofía. Este cambio abre una brecha por la que se precipitan el desacuerdo, la subversión y la igualdad, que vienen a alojarse en el corazón de los nuevos pensamientos críticos.

La postura agoráfila sobre la que se fundan estos pensamientos críticos no deja de seducir a quienquiera que considere que el problema de la emancipación está a la orden del día. Pero estos pensamientos, que observan el orden social y político desde una perspectiva crítica, deben también someterse a la mirada de la crítica. Esta puesta en cuestión permanente, a la que nada sabría poner fin, es la mejor garantía contra las derivas dogmáticas. Nuestro artículo se propone precisamente contribuir a la exigencia de reflexividad que anima, o debería animar todo pensamiento crítico digno de ese nombre.

La doble encrucijada de los nuevos pensamientos críticos

Partamos de una constatación: los nuevos pensamientos críticos están en crisis. ¿Pero de qué crisis se trata? ¿No deberíamos en su lugar admitir que las teorías críticas se

encuentran bastante bien actualmente? Pese a la dominación persistente de la ideología liberal, asistimos en efecto, después de 1970, a un florecimiento importante de reflexiones disidentes. Un breve repaso en conjunto de los exponentes de esta renovación contestataria daría una muestra de su vivacidad. Las nuevas teorías sobre el imperialismo (Robert Cox, David Harvey, Leo Panitch) junto a las del capitalismo (Elmar Altvater, Robert Brenner, Giovanni Arighi), del Estado-nación (Benedict Anderson, Étienne Balibar, Giorgio Agamben) y del comunismo (Michael Hardt y Toni Negri). Otros pensadores, menos concentrados en la crítica del sistema que en los sujetos en condiciones de derribarlo, prestan particular atención al evento democrático (Jacques Rancière, Alain Badiou, Slavoj Žižek), la post-feminidad (Donna Haraway, Judith Butler, Gayatri Spivak), la lucha de clases (E.P. Thompson, Erik Olin Wright, Alvaro García Linera) y las identidades conflictivas (Nancy Fraser, Axel Honneth, Seyla Benhabib, Ernesto Laclau, Frederic Jameson). ¿No es exagerado hablar de crisis frente a tal abundancia?

En verdad, el problema no es la falta de pensamientos críticos sino la encrucijada teórica en la que se encierran progresivamente. Esta encrucijada es doble, pues toma la forma de una disyuntiva en la que cada una de sus dos vías se muestra sin salida. Por un lado, la *crítica de la dominación* (cuyo arquetipo será la sociología crítica de Pierre Bourdieu) *que parte de la constatación de la desigualdad* (para denunciarla), pero no repara suficientemente en las capacidades políticas de los dominados y termina por negar la posibilidad de una auto-emancipación. Y por otro lado, el *pensamiento de la emancipación* (cuyo arquetipo sería la filosofía de Jacques Rancière), *que parte del postulado de la igualdad* (es decir de la capacidad política de “cualquiera”) pero no parece atender suficientemente a la eficacia de los mecanismos de dominación que frenan el proceso de emancipación.

La controversia Bourdieu/Rancière coloca por lo tanto a la política en una situación incómoda donde se disputan la *crítica de la dominación* y el *pensamiento de la emancipación*. En Francia, el debate dominación/emancipación se ha polarizado en torno a las figuras de Bourdieu (1970) y Rancière (1983). Luc Boltanski (1990), Jean-Claude Passeron y Claude Grignon (1989) o, más recientemente, Philippe Corcuff (2012) y Charlotte Nordmann (2006) han intervenido en la discusión. No es necesario para abordar las aristas del debate presentar por enésima vez el análisis de Bourdieu de la violencia simbólica y la concepción de Rancière de la democracia. El problema ha sido

perfectamente resumido en la cuarta contratapa de la obra Bourdieu/Rancière de Charlotte Nordmann que amerita ser citada *in extenso*:

Dos concepciones de la política se encuentran así opuestas: la primera [Bourdieu] insiste sobre los mecanismos de la monopolización y la desposesión intelectual y política, y parece a primera vista limitar drásticamente las posibilidades concretas de emancipación; la segunda [Rancière], dentro de un gesto que podríamos llamar pragmatista, propone que una política de la emancipación autentica debe partir del postulado de la igualdad y de sus efectos, y que la consideración de los determinismos sociales no puede más que encerrarnos en el círculo de la dominación y de la impotencia. ¿La teoría sociológica de la política es condenada por ignorar lo que irrumpe en el espacio de la reproducción de la dominación indefinida? ¿No está marcada la posición de Rancière por el sello del idealismo?

La confusión es sensible cuando nos preguntamos cuál es el lugar que cabe otorgar a la noción de “alienación”. ¿Conservarla, como lo hace Bourdieu a través del concepto de “desposesión”, no es afirmar que los individuos no saben lo que quieren y que necesitan del teórico para apropiarse del verdadero sentido de sus acciones? ¿“No es esto pretender juzgar en su lugar lo que es bueno para ellos, arrogándose así una posición de control”, contradictoria con el proyecto que buscamos defender? (Caumières, 2011 : 87). Sería necesario entonces, abandonar esta noción, como lo hace Rancière. Pero, ¿si los individuos ya no están alienados y sus elecciones están fundadas, quedan todavía razones válidas para criticar *de raíz* al orden establecido? Si ellos eligen libremente su destino ¿no deberíamos respetar su elección y renunciar a la *praxis* revolucionaria? Difícil dilema, por lo tanto, entre la crítica de la dominación y el pensamiento de la emancipación. Abandonar a Rancière en favor de Bourdieu se muestra tan nefasto como su contrario.

Pero el debate Bourdieu/Rancière ¿no es sólo una querrela local, parisina, finalmente, sin gran relación con el estado global de los nuevos pensamientos críticos que, como vemos en la nacionalidad de los pensadores mencionados, se caracterizan por una proliferación en todos los continentes? Dicho de otra manera, ¿podemos afirmar que la controversia entre estos dos pensadores franceses es representativa de una crisis más extensa que afecta a la constelación de los pensamientos críticos en su conjunto?

Catastrofismo e irenismo²

Un artículo del filósofo Miguel Abensour, titulado “Para una filosofía política crítica”³ (Abensour, 2009: 265-318), da cuenta de que el debate Bourdieu/Rancière es sintomático de la situación general de los nuevos pensamientos críticos. En este texto, el autor identifica dos polos antagónicos del pensamiento crítico contemporáneo. El primero –que designa Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort (Adorno, Horkheimer, Marcuse)— ha logrado elaborar una crítica extremadamente precisa de la *dominación*, identificando con pertinencia los factores, las formas, y los niveles de la dominación. *Pero*, la teoría crítica –también llamada “crítica de la dominación”– tiende al *catastrofismo*, pues observa a la dominación como un destino al que nadie sabría escapar. El punto de anclaje de este catastrofismo es la desafortunada identificación entre política y dominación. Dado que no existe sociedad sin política, no existe sociedad sin dominación. Esto último es percibido como un inevitable perjuicio de la vida en sociedad. Y cuando la crítica de la dominación evita el problema del catastrofismo, es para recaer enseguida sobre otro obstáculo – el *sustitucionismo* – que descansa sobre la idea de que los oprimidos ignoran las injusticias que padecen, y que no pueden salir de su situación sino es mediante la intervención liberadora de un sociólogo todopoderoso.

El segundo polo del pensamiento crítico – que Miguel Abensour llama indistintamente “paradigma político” y “pensamiento de la emancipación”– evita cuidadosamente el catastrofismo de la Teoría Crítica pensando la política separadamente de la dominación. Asociada a la búsqueda de libertad, la política designa en adelante la capacidad del pueblo para quebrantar las cadenas de la servidumbre. El segundo polo evita igualmente el *sustitucionismo* al reconocer a los dominados sus capacidades políticas gracias a las que se erigen como actores de sus propios condicionamientos. *Pero* el paradigma político – del que Claude Lefort y Hannah Arendt son a ojos de Abensour los principales representantes – tiende al *irenismo*, es decir, a dejar de lado las desigualdades para pensar un espacio político alisado, sin asperezas, concebido sobre el modelo de una interacción entre participantes iguales. Sobre este punto, el *pensamiento de la emancipación* se encuentra en desventaja frente a la *crítica de la dominación* que, por su parte, percibe lúcidamente la

2 El irenismo fue un movimiento intelectual promovido por Erasmo de Rotterdam que se caracterizó por preconizar la armonía entre diferentes interpretaciones los evangelios. La etimología del término proviene del griego εἰρήνη, «paz» [N.T].

3 « Pour une philosophie politique critique ? »

prominencia de la dominación y su profunda complejidad.

Abensour elabora así una oposición entre dos polos de pensamiento crítico, ambos necesarios pero aparentemente incompatibles. Estos polos – Escuela de Fráncfort vs paradigma político de Lefort y Arendt– corresponden de manera llamativa al polo bourdiano y al polo rancieriano identificados más arriba. El planteo del debate y el punto de partida son idénticos. El catastrofismo de la Escuela de Fráncfort no es más que otro nombre del fatalismo (o del dominio-centrismo) de Bourdieu. Y el irenismo de Lefort y Arendt equivale al idealismo de Rancière. El paradigma de la *crítica de la dominación*, en Boudieu como en Adorno, establece una crítica instructiva de las estructuras de opresión y de los dispositivos de sujeción *pero* permanece fascinada por la dominación que denuncia, al punto de que ella no consigue pensar la posibilidad de salir. A la inversa, el *pensamiento de la emancipación*, en Rancière como en Arendt y Lefort, inventa una concepción de la política que deja lugar a la aparición de procesos de subjetivación, *pero* este paradigma subestima el peso de las limitaciones sociales que frenan las luchas de los oprimidos.

La consecuencia práctica del catastrofismo es la adopción de una postura substitutista según la cual los dominados sólo pueden encontrar su salida gracias a la intervención exterior de un salvador (político social-demócrata, profesional leninista, sociólogo de la revelación, etc.) Los dominados están demasiado alienados para liberarse ellos mismos, y por lo tanto es necesario que alguien actúe en su lugar. Inversamente, la consecuencia política del *irenismo* es la adopción de una postura *espontaneísta-expectante* según la cual la experiencia de los dominados (humillación, relegación, enclaustramiento, explotación) se basta a sí misma y les permite emanciparse sin ninguna mediación política. La dominación es tan frágil que quienes la padecen pueden deshacerla sin estar primero organizados, ni solicitar ningún apoyo (Butler, 2006; Hazan et Kamo, 2013). En resumen, la crítica de la dominación promueve la resistencia como medio de acceso a la autonomía e, inversamente, el pensamiento de la emancipación la observa como una epopeya solitaria. El desafío político central es el de mostrar que no accedemos a la libertad ni por una acción individual ni bajo coerción. Este desafío práctico es un corolario del desafío filosófico que anima este artículo: salir de la encrucijada entre la crítica de la dominación y el pensamiento de la emancipación.

Rancière, Bourdieu, Lefort, Arendt y la Escuela de Fráncfort son por lo tanto sólo ejemplos de una crisis que afecta al conjunto de los nuevos pensamientos críticos y del que

encontramos rastro en la mayor parte de los miembros de esta constelación. El fundamento de esta crisis reside por lo tanto en la *tensión* entre *dos imperativos* teóricos contradictorios: analizar las mecánicas de sujeción *y* concebir la posibilidad de darles término, criticar la dominación *y* pensar la emancipación. El pensamiento crítico contemporáneo se encierra en un callejón donde satisfacer uno de estos imperativos conduce casi automáticamente a sacrificar el otro.

¿Un camino sin salida?

¿Está toda crítica de la dominación destinada a sucumbir dentro del fatalismo (la emancipación es imposible) o dentro del sustitucionismo (la salvación de los oprimidos no puede venir de ellos mismos)? Y, a la inversa, ¿todo pensamiento de la emancipación se extravía en un idealismo (que sobrevalora las capacidades populares) o dentro de un irenismo (que minimiza el peso de las relaciones de dominación)? Si tal es el caso, el proyecto de emancipación se encuentra, sino invalidado, al menos seriamente hipotecado.

Adhiriendo a la filosofía política crítica de Miguel Abensour, desearíamos esbozar una manera de salir de este callejón. Esta salida de la crisis no será una solución milagrosa sino un camino sinuoso. Difícilmente practicable pero necesario. Antes que una superación de la controversia Bourdieu/Rancière, intentemos ensayar un desplazamiento de la perspectiva, a fin de restablecer la potencia teórica de los pensamientos críticos contemporáneos.

¿No abre la obra de Miguel Abensour un camino estrecho que, en algunos lugares, dejaría entrever la posibilidad de acercar la crítica de la dominación y el pensamiento de la emancipación? Saludable oportunidad de desplazar la disyuntiva “paradigma crítico o paradigma emancipador” hacia la articulación “paradigma crítico y paradigma emancipador”. Avanzando al borde del abismo, Miguel Abensour esbozaría las condiciones de posibilidad de un pensamiento político *y* crítico que hable *a la vez* de las desigualdades efectivas y del postulado de la igualdad.

¿Cómo criticar al capitalismo, el patriarcado y el racismo sin hacer de los que lo padecen víctimas impotentes que sólo podrían liberarse de sus opresiones gracias a la intervención de un tutor? ¿Cómo pensar la política de otra manera que como relaciones de dominación, sin caer en una filosofía idealista indiferente a las enseñanzas de la sociología

crítica? No existe ninguna solución evidente.

En su estado actual, los pensamientos críticos parecen de este modo obligados a elegir su campo. El dilema es incluso más trágico cuando sentimos en el fondo que para conseguir una emancipación *efectiva*, nuestra práctica política no puede dejar de lado ni a Bourdieu, ni a Rancière, ni a la Escuela de Fráncfort, ni de Claude Lefort. El desafío de la *filosofía política crítica* elaborada por Miguel Abensour es justamente el de pasar de la *disyuntiva* crítica de la dominación o pensamiento de la emancipación – a la *articulación* – crítica de la dominación y pensamiento de la emancipación. Para combinar estos paradigmas aparentemente irreconciliables, es necesario delimitar el error de análisis que precipita a los nuevos pensamientos críticos en el dilema mortífero donde se sumieron.

Una complicidad secreta entre la emancipación y la dominación:

Desde la perspectiva de Miguel Abensour, el joven Étienne de la Boétie fue el primero en localizar en error conceptual en el origen del problema. Se trata de la idea de que existiría una separación infranqueable entre la emancipación y la dominación. Trasladado del plano político al plano ético, esta ruptura impermeable corresponde a la idea de que el Bien se presentaría puro de todo mal, y viceversa. Pero la cuestión ética no es el tema de Abensour, y la idea que combate toda su obra es aquella, extendida en la actualidad, según la cual la emancipación sería virgen de todo vestigio de dominación y se opondría por definición a toda manifestación de violencia. Es esta *absolutización* de la oposición entre la dominación y la emancipación la que conduce a los pensamientos críticos a encerrarse en el callejón sin salida de la “Crítica de la dominación Vs. pensamiento de la emancipación.”

Contra este desvío conceptual, la contribución central de Abensour es la de haber puesto en evidencia la existencia de una *dialéctica de la emancipación*, es decir, de “un movimiento paradójico por el que la emancipación es forzada a volver en su contra y dar nacimiento a nuevas formas de dominación y de servidumbre, pese a partir de un impulso liberador” (Abensour, 2013: 57). Contrariamente a lo que algunos imaginan, el proyecto emancipador moderno ha estado marcado por una *impureza*. Emancipación y dominación mantienen una *relación de interioridad*. Allí residen tanto el escándalo como el descubrimiento profundo: la emancipación es interiormente trabajada por su Otro. La servidumbre atraviesa la libertad en su corazón y brota de su centro. Por consiguiente, la

emancipación no es más amenazada por ataques exteriores, o no solamente por ellos, sino en principio por ella misma. Ella deviene su propio verdugo de suerte que, como afirmaba La Boétie, no hay necesidad de tirano, ya que es el mismo pueblo quien se somete y quien se pone la soga al cuello. (La Boétie, 2002: 199).

¿En qué sentido la puesta en evidencia de la relación de interioridad entre la dominación y la emancipación permite salir del callejón sin salida de la “crítica de la dominación vs. pensamiento de la emancipación”? ¿Cómo la hipótesis de una dialéctica de la emancipación permite evadir la disyuntiva mortífera entre Bourdieu y Rancière? En tanto que la emancipación y la dominación son concebidas en un esquema de exclusión recíproca, quien se aferre a la consideración de una (sea para elogiar la emancipación, sea para denunciar la dominación) acaba *nolens volens* por descuidar la segunda. Ya que desde su gesto inicial el teórico ha separado radicalmente estos dos polos, fijar su vista en uno conduce inevitablemente a desentenderse del otro. El análisis de una entidad no ignora a la segunda pero, irremediablemente, la descuida.

Objetaremos entonces que podemos observar alternativamente a la emancipación y a la dominación. Cuando nos inclinamos hacia la segunda guardamos en la memoria a la primera. Pero justamente, no la guardamos *más que en la memoria*; no la tenemos más bajo la mirada. Pues los defectos de la facultad mnemotécnica son demasiado evidentes para que sea necesario volver sobre ellos. Examinar “alternativamente” emancipación y dominación no es por lo tanto una solución cuando desde el principio hemos supuesto que estaban claramente separadas

Otra opción, objetaríamos todavía, sería alejarse de los dos polos para hacerlos entrar en nuestro campo visual. De ese modo podríamos tenerlos en cuenta simultáneamente. Pero en verdad, el problema persiste: alejarse permite efectivamente verlos en conjunto más que de manera aislada, *pero* alejarse altera la agudeza visual. A distancia, las cosas observadas disminuyen su tamaño, sus detalles se nos escapan.

Al postular la existencia de una relación de exterioridad entre la emancipación y la dominación, no podemos pensar una más que en detrimento de la otra. De ahí la crisis de los pensamientos críticos. Bourdieu, Rancière, Arendt, Lefort y Adorno – pero no son los únicos– no toman suficientemente en cuenta la hipótesis de La Boétie de una libertad trabajada desde *el interior* por la servidumbre.

Conclusión: complejizar el proyecto

Si el gusano está dentro del fruto y el proyecto emancipador moderno resulta impuro, ¿no debemos extraer las consecuencias, es decir, abandonar este sueño, loco, de transformar el mundo? Si la emancipación está atravesada por la dominación que ella misma pretende combatir ¿no resulta necesario razonablemente convertirse a la política normal, a la fatalidad del mundo, a la imperiosa necesidad del orden establecido? ¿No sería mejor una dominación débil pero asumida (esto es, el estado liberal que se presenta como “un mal menor”) que una dominación fuerte pero disimulada bajo los aparatos de la libertad (esto es, el estado de la URSS vestido con las virtudes del ideal comunista)?... ¿La tesis de la dialéctica de la emancipación sería en este sentido una manera de mostrar que el proyecto de emancipación se anula a sí mismo?

Nada está más alejado del espíritu crítico que anima a Miguel Abensour, para quien el tratamiento de la relación de interioridad entre la dominación y la emancipación tiende “a complicar, y no a anular, el proyecto de emancipación humana” (2013b: 212). Abensour no es un sepulturero de la libertad. Si él pone en evidencia la complicidad secreta que une a la libertad con la servidumbre, es con el único objetivo de salvar a la primera, de liberar a la emancipación de su movimiento de autodestrucción, de despojarla de las ilusiones que la corroen. Filosofar es luchar por la libertad. Y en el estado actual de las cosas, esta lucha pasa hoy por una *complejización* filosófica y política. Renovarse para sobrevivir; tal sería la máxima intangible del pensamiento crítico. Para renacer de sus cenizas la emancipación se tiene que abocar a la autocrítica. La estrategia de Abensour sale a la luz al mismo tiempo que su objetivo: despojar a los enemigos de la emancipación de los argumentos contra ella para ponerse al servicio de la emancipación. La apuesta es arriesgada, pero porta el germen del advenimiento de una filosofía política al servicio de la auto-emancipación de los dominados.

Bibliografía

- ABENSOUR, Miguel. (2009). *Pour une philosophie politique critique*, Paris: Sens et Tonka [En español: *Para una filosofía política crítica: ensayos*. Barcelona, Antrophos. 2007].
- ABENSOUR, Miguel. (2013a). *Le procès des maîtres rêveurs*, Paris : Sens et Tonka
- ABENSOUR, Miguel. (2013b). *L'homme est un animal utopique*, Paris : Sens et Tonka

- BOLTANSKI, Luc. (1990). « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, Vol. 3, n°10-11, p. 124-134.
- BOURDIEU, Pierre. (1970). *La distinction*, Paris : Minuit. [En español: *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus, 1988].
- BUTLER, Judith. (2006) *Trouble dans le genre*, Paris : La Découverte. [En español: *El género en disputa*. Madrid, Paidós Ibérica, 2007].
- CAUMIERES, Philippe. (2011). *Castoriadis : critique sociale et émancipation*, Paris : Textuel.
- CORCUFF, Philippe. (2012). *Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*, Paris : La Découverte.
- DUPUIS-DERI, Francis. (1999). « L'esprit antidémocratique des fondateurs de la « démocratie » moderne », *Agone*, n°22, p. 95-114.
- GRIGNON, Claude, et PASSERON, Jean-Claude. (1989). *Le Savant et le populaire, misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris : Seuil. [En español: *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Bs. As. Nueva Visión. 1991.]
- HAZAN, Eric et KAMO. (2013). *Premières mesures révolutionnaires*, Paris : La Fabrique.
- KEUCHEYAN, Razmig. (2002). *Hémisphère gauche : une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris : Zones. [En español: *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. España, Siglo XXI. 2013]
- LA BOETIE, Étienne. (2002). *Le discours de la servitude volontaire*, Paris : Payot. [En español: *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Barcelona, Aldus, 2012]
- MANIN, Bernard. (1994). *Les principes du gouvernement représentatif*, Paris : Flammarion. [En español: *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 2006]
- NORDMANN, Charlotte. (2006). *Bourdieu/Rancière. La politique entre sociologie et philosophie*, Paris : Amsterdam. [En español: *Bourdieu/Rancière. La política entre sociología y filosofía*. Bs. As., Nueva Visión, 2010].
- RANCIERE, Jacques. (1983). *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris : Fayard. [En español: *El filósofo y sus pobres*, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2013].
- SCHUMPETER, Joseph. (1965). *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris : Payot. [En español: *Capitalismo, Socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1984].

ACONTECIMENTOS NO TEMPO CRÔNICO ESTATIVO DE ÉMILE BENVENISTE: O SURGIMENTO DA INFÂNCIA E DO JOGO EDUCATIVO

Events in Time of Chronic Stative Émile Benveniste:

The Emergence of Childhood and Educational Game

Michel Mendes, Morgana Bozza, Luís César Minozzo y Francisco Catelli

(UCS, Brasil)

Roniere dos Santos Fenner y Marcelo Prado Amaral Rosa

(UFRGS, Brasil)

Resumo

O objetivo do artigo é articular a categoria do tempo crônico de Benveniste e sua condição estativa ao surgimento da infância e do jogo educativo, situando-os como acontecimentos essenciais para novas concepções de ser humano e de recurso educacional. Foi desenvolvido tendo como referenciais: i) o surgimento do jogo educativo de Rabecq-Maillard; ii) o surgimento da infância preconizado por Neil Postman; e iii) as três categorias de tempo de Émile Benveniste. A discussão recai sobre a categoria de tempo crônico de Benveniste. Ao final, destaca-se a relevância das noções de tempo e suas delimitações para a vida social.

Palavras-chave: Categorias de tempo; Jogo educativo; Infância.

Abstract

The objective of this article is to articulate the category of chronic time Benveniste and his condition the stand to the emergence of childhood and educational game, placing them as key events for new conceptions of human and educational resource. It was developed having as reference: i) the emergence of the educational game Rabecq-Maillard; ii) the emergence of childhood advocated by Neil Postman; and iii) the three categories of time Émile Benveniste. The discussion falls on the category of chronic Benveniste time. Finally, there is the relevance of notions of time and its boundaries for social life.

Keywords: Categories of Time | Educational Game | Childhood.

Considerações iniciais

As discussões sobre o tempo sempre instigaram o ser humano. Porém, poucos seguiram os estudos sobre o tempo da língua. Émile Benveniste foi um deles, famoso linguista francês a se dedicar aos estudos sobre as línguas indo-europeias, teoria da enunciação, entre outras temáticas.

Em 1966 e 1974 são lançados seus dois primeiros livros – *Problemas de Linguística Geral I* e *Problemas de Linguística Geral II* – os quais são compostos por diversos artigos, sem linearidade específica ou necessariamente vínculos entre capítulos. Em um desses artigos o autor discute e elabora categorias de tempo, que serão discutidas e articuladas a acontecimentos históricos.

Este ensaio é de cunho teórico e busca tecer relações entre três autores: Émile Benveniste, Rabecq-Maillard e Neil Postman, descrevendo acontecimentos temporais importantes, como o surgimento da infância e do jogo educativo.

Atualmente, a infância é compreendida como importante fase do desenvolvimento humano, firmando-se como principal fase da vida, pois é nesta etapa que o mundo se apresenta e as primeiras relações se estabelecem. É nessa mesma fase que jogos e brincadeiras tornam-se prazerosos e típicos instrumentos lúdicos e educativos.

Utilizou-se como aporte teórico o quarto capítulo da obra *Problemas de linguística geral II*, de Émile Benveniste, publicado em 1974. Nele, o autor determina as três categorias de tempo: i) físico do mundo; ii) crônico; e iii) linguístico, que serão discutidas posteriormente. Como categoria de articulação para a discussão, propõe utilizar o tempo crônico e sua condição estativa, como meio para situar o surgimento da infância e do jogo educativo.

Os dois acontecimentos desenvolveram-se durante o século XVI, período de intensas transformações, como por exemplo, o renascimento. Portanto, utilizam-se os apontamentos de dois autores: o primeiro é da francesa Marie-Madeleine Rabecq-Maillard, que situa o surgimento do jogo educativo em sua obra *Histoire des Jeux éducatifs* lançada em 1969, no mesmo período em que o segundo autor, o americano Neil Postman, determina o surgimento ou invenção da infância em sua obra *O desaparecimento da infância* de 1982.

O objetivo do artigo é articular a categoria do tempo crônico de Benveniste e sua condição estativa ao surgimento da infância e do jogo educativo, situando-os como

acontecimentos essenciais para novas⁴ concepções de ser humano e de recurso educacional.

Para tal, o artigo encontra-se dividido em duas seções. A primeira é intitulada *Categorias de tempo de Benveniste*, e busca apresentar as três categorias e condições do tempo. Na segunda seção, *Acontecimento do tempo: o surgimento da infância e do jogo educativo* são identificados dois relevantes momentos da história humana, articulando-os ao tempo crônico estativo, enquanto acontecimentos geradores de novas concepções.

Categorias de tempo de Benveniste

Em *A linguagem e a experiência humana* do livro *Problemas de linguística geral II*, lançado em 1974, Émile Benveniste elaborou e discutiu três categorias de tempo. Segundo o autor, em todas as línguas é comum encontrar categorias de expressão, que se situam de maneira constante. “As formas que revestem estas categorias são registradas e inventoriadas nas descrições, mas suas funções não aparecem claramente senão quando se estuda no exercício da linguagem e na produção do discurso.” (BENVENISTE, 1989, p. 68).

As categorias de tempo podem ser classificadas, como de *pessoa e de tempo*. Segundo Benveniste (1989), essas categorias são elementares, independentes da influência cultural, e por meio delas visualiza-se a experiência subjetiva de todos os sujeitos que se colocam em situações na e pela linguagem.

O autor acreditava que entre as formas linguísticas apresentadas pela experiência subjetiva, nenhuma seria tão rica como as que expressam o tempo. Nenhuma dessas seria tão difícil de explorar, devido à persistência de ideias concebidas *à priori*, das ilusões do bom senso e de possíveis armadilhas do psicologismo.

O tempo para Benveniste (1989) é vivo, recebe denominações diferentes. As denominações surgem conforme as representações humanas, variando conforme a cultura, sendo que a língua conceptualiza o tempo de maneira diferente da reflexão. “As línguas não nos oferecem de fato senão construções diversas do real, e é talvez justamente no modo pelo qual elas elaboram um sistema temporal complexo que elas são mais divergentes.” (p. 70).

⁴ O uso da palavra *nova*, aqui assume o sentido de não existir até o momento, por isso é utilizada para indicar o surgimento.

Com isso, Benveniste (1989) realiza a identificação de três categorias de tempo, sendo elas: i) físico do mundo; ii) crônico; e iii) linguístico.

A primeira é aquela uniforme, contínuo, e infinito. Apresenta correlato com o ser humano, variando de indivíduo para indivíduo e determinado pelas emoções e ritmos de vida.

A segunda é resultado do correlato psíquico do tempo físico do mundo. É entendido como o tempo dos acontecimentos, estando à vida humana nesse tempo, enquanto resultado de algum evento.

Por fim, a terceira categoria é aquela associada ao uso da fala, sua aplicação no discurso. “Uma coisa é situar um acontecimento no tempo crônico, outra coisa é inseri-lo no tempo da língua. É pela língua que se manifesta a experiência humana do tempo, e o tempo linguístico manifesta-se irreduzível igualmente ao tempo crônico e ao tempo físico.” (BENVENISTE, 1989, p. 74).

Para o autor, esse tempo deve receber um nome específico, pois difere substancialmente dos demais. Toda vez que o indivíduo empregar alguma forma gramatical do presente, estará assumindo sentido apenas para aquele momento. Já, em outro momento, o presente é reinventado, afinal, ele ainda não foi vivido. Essa é uma característica original da linguagem.

O tempo vivido pelo ser humano não apresenta possibilidade de retrocesso a um determinado momento, como a infância. Nem mesmo pode retroceder ao mesmo instante que acabou de ocorrer. “Nossa vida têm, portanto, pontos de referência que situamos exatamente numa escala reconhecida por todos, e aos quais ligamos nosso passado imediato ao longínquo.” (BENVENISTE, 1989, p. 71). É nesse momento que se pode identificar a tríade temporal presente no autor: o passado, presente e futuro, assim descrito,

O observador, que é cada um de nós, pode lançar o olhar sobre os acontecimentos realizados, percorrê-los em duas direções, do passado ao presente ou do presente ao passado. Nossa própria vida faz parte destes acontecimentos, que nossa visão percorre numa direção ou em outra. Neste sentido, o tempo crônico, congelado na história, admite uma consideração bidirecional, enquanto nossa vida vivida [...] corre num único sentido. (BENVENISTE, 1989, p. 71).

Conforme a descrição de tempo crônico, segundo Benveniste (1989), pode-se inferir que é no tempo crônico, que os acontecimentos se constroem, a continuidade do tempo dividida em eventos, como o surgimento da espécie humana, enquanto sequência temporal e biológica. Logo, “[...] os acontecimentos não são o tempo, eles estão no tempo. Tudo está no tempo, exceto o próprio tempo.” (BENVENISTE, 1989, p. 71).

Em todas as civilizações, as culturas apresentavam características em comum, para determinar o tempo crônico. Essa constante busca dos povos em situar-se no tempo é resultado intrínseco da necessidade humana básica de viver em sociedade para prosperar.

Por ser assim denominado (o tempo dos acontecimentos), o tempo crônico assume três condições fundamentais para a vida em sociedade: i) estativa; ii) diretiva; e iii) mensurativa.

Segundo Benveniste (1989), a primeira condição é considerada a do calendário. A contagem do tempo por meio do calendário permite identificar o marco inicial de uma cultura. O autor destaca a importância desse instrumento como regulador cultural. Tal modo oferece condições necessárias para determinar o que será seguido ou se acarretará alteração de direção para a comunidade. Exemplos de rumos tomados pelas sociedades na história humanidade são: o nascimento de Cristo (determinante para o início do calendário ocidental cristão), nascimento de Buda (ascensão de um grande representante), a fuga de Maomé (marca o início do calendário islâmico), entre outros acontecimentos.

A segunda condição, chamada de diretiva é decorrente da primeira (estativa). “Ela se enuncia pelos termos opostos ‘antes.../depois...’ relativamente ao eixo de referência.” (BENVENISTE, 1989, p. 72). Exemplo dessa condição é a determinação utilizada para organizar o tempo em: a.C. e d.C., tendo como eixo de referência o nascimento de Cristo.

E a última condição é a mensurativa, utilizada para denominar e determinar os intervalos que se apresentem de maneira constante, como os fenômenos naturais ligados ao cósmico. Exemplo dessa condição é “[...] o intervalo entre a aparição e o desaparecimento do sol em dois pontos diferentes do horizonte será o ‘dia’; o intervalo entre duas conjunções da lua e do sol será o ‘mês’; o intervalo definido por uma volta completa do sol e das estações será o ‘ano’.” (BENVENISTE, 1989, p. 72).

Na figura 1 pode-se situar em relação às três condições do tempo crônico, estabelecendo-se pontos e exemplos de referência, facilitando sua compreensão.

Figura 1 - Condições do tempo crônico

Condição	Estativa	Diretiva	Mensurativa
Acontecimento			
Ponto de referência	Marco inicial	Antes e depois	Fenômenos cósmicos
Exemplo	Nascimento de Cristo	a.C. e d.C.	Rotação da Terra

Fonte: elaborado pelo autor, com base em Benveniste (1989).

São condições como as expostas acima que permitem o homem se localizar na história e posicionar-se de maneira objetiva aos acontecimentos. Segundo o autor, os intervalos são constantes, ou seja, o cômputo dos intervalos do tempo, ou dos acontecimentos é inalterável, proporcionando possíveis posicionamentos e comparações entre culturas. Caso contrário, por exemplo, “[...] se os anos mudassem com os dias, ou se cada um os contasse à sua maneira, nenhum discurso sensato poderia mais ser mantido sobre nada e a história inteira falaria a linguagem da loucura.” (BENVENISTE, 1989, p. 73).

Acontecimento do tempo: o surgimento da infância e do jogo educativo

A infância concebida nos modelos atuais, nem sempre esteve presente na sociedade. Pode-se dizer que ela “nunca existiu”. Segundo Postman (1999), a infância teria sido inventada, assim como tudo o que rodeia a humanidade.

Por muitos séculos a infância foi apenas um período de provas, um nível a ser ultrapassado, para então chegar à vida em sociedade. Na Grécia antiga, conforme Cambi (1999), a infância não era pensada como um período com características especiais, tanto que o pai, muitas vezes, decidia o futuro da criança: se ela seria ou não abandonada. Quando criadas, as crianças sofriam graves situações de abandono, estando privadas de afetividade e cuidados básicos em relação à sua saúde, infanticídios, uso para rituais míticos, ou seja, a mercê da não concepção grega de infância para esse período.

A infância cresce em casa, controlada pelo “medo do pai”, atemorizada por figuras míticas [...] gratificada com brinquedos [...] e entretida pelos jogos, mas sempre colocada à [sic] margem da vida social. Ou então por esta brutalmente

corrompida, submetida à violência, a estupro, a trabalho, e até a sacrifícios rituais. (CAMBI, 1999, p. 82).

No império romano a situação não mudou muito. Porém, na Idade Média, segundo Postman (1999), os romanos são os primeiros a iniciar uma distinção entre criança e adulto, por meio do cuidado em distinguir o que poderia ou não ser dito às crianças, surgindo um sentimento de “vergonha” em relação aos segredos dos adultos.

Em um de seus comentários sobre educação, Quintiliano critica as posturas assumidas por seus convidados ou pares diante das crianças nobres, conforme descreve:

Nós nos deliciamos se elas dizem alguma coisa inconveniente, e palavras que não toleraríamos vindas dos lábios de um pajem alexandrino são recebidas com risos e um beijo. [...] [sic] elas nos ouvem dizer tais palavras, vêem nossas amantes e concubinas; em cada jantar ouvem ressoar canções obscenas, e são apresentadas a seus olhos coisas das quais deveríamos nos ruborizar ao falar. (DEMAUSE, 1974, p. 45⁵ apud POSTMAN, 2011, p. 23).

A educação das crianças nunca foi um assunto privilegiado ou digno de discussões. Essas ideias emergiam de pensadores influentes que foram, aos poucos identificando necessidades para essa, até então desconhecida, etapa do desenvolvimento humano. Uma delas referia-se a utilização de instrumentos para a educação das crianças, como a ludicidade por meio do jogo, destacada por Pestalozzi e Froebel (ARCE, 2002; KISHIMOTO, 1994).

Porém, durante a Idade Média, segundo Ariès (1981), a Igreja Católica comandava os rumos da sociedade, inclusive da educação. Nesse sentido, a ordem religiosa dominante identificou no jogo, um caráter pecaminoso, não digno do ser humano, passando a considerá-lo semicriminoso, em sua maioria.

Com o avançar dos séculos, a Idade Moderna surge e com ela transformações sociais, educacionais e políticas. Um dos movimentos que marcou o período foi o Renascimento. “A visão antropocêntrica do Renascimento, a partir do século XIV, influenciou para que o jogo, gradativamente, fosse retirado da reprovação oficial e incorporado ao processo de formação de crianças e jovens.” (LIMA, 2008, p. 15).

A partir do século XVI, os humanistas identificam possibilidades educativas no jogo. No entanto, conforme Ariès (1981), o passo primordial é dado pelo aparecimento da

5 DEMAUSE, Lloyd. The evolution of childhood. In: _____. **The history of childhood**. New York: The Psychohistory Press, 1974.

Companhia de Jesus, liderada por Ignácio de Loyola (1491 – 1556)⁶, e pela implantação dos colégios jesuítas que por meio de esforços impuseram na população, a percepção contrária à pregada no período anterior em relação aos jogos.

Os padres compreenderam desde o início que não era nem possível nem desejável suprimi-los, ou mesmo fazê-los depender de permissões precárias e vergonhosas. Ao contrário, propuseram-se a assimilá-los e a introduzi-los oficialmente em seus programas e regulamentos, com a condição de que pudessem escolhê-los, regulamentá-los e controlá-los. Assim, disciplinados, e considerados a partir de então como meios de educação tão estimáveis quanto os estudos. (ARIÈS, 1981, p. 65).

Um novo sentimento surge. Segundo Ariès (1981), o jogo passa a ser incorporado pela educação, fato que até então fora considerado inapropriado pela ordem religiosa dominante. É nesse momento histórico que a francesa Rabecq-Maillard identifica o surgimento do jogo educativo. “Jogos educativos são aqueles que, sob forma lúdica e aparentemente desinteressada, pelo menos para quem participa deles, têm por finalidade a educação do indivíduo.” (RABECQ-MAILLARD, 1969, p. 2 citado por VANZELLA, 2009, p. 18).

Nesse mesmo momento histórico, segundo Postman (2011), a infância como estrutura social teria surgido. Surgem também os livros impressos, provocando a distinção entre essas duas etapas, baseadas na “[...] competência de leitura.”, dos adultos e na emergente infância, caracterizada pela “[...] incompetência de leitura.” (p. 32).

O impacto causado pela prensa tipográfica rompe com o entendimento de infância dos países europeus, que delimitava a “infância” até os sete anos e a idade adulta iniciava imediatamente, sem uma fase intermediária. Até esse momento, apenas os adultos sabiam e podiam ler. (POSTMAN, 2001).

Traços do pensamento da época podem ser identificados na figura 2, como a não diferenciação da criança e do adulto. A criança era vista como um mini-adulto, a linguagem e os jogos eram os mesmos, tanto para criança, como para adulto, conforme detalhes da imagem.

Figura 2 – Jogos infantis, obra de Pieter Bruegel (1560).

⁶ Por ter sido militar incrementou o uso dos jogos ginásticos nos colégios Jesuítas. Acreditavam que os jogos serviam como uma educação para o corpo, e chegaram a publicar tratados de ginásticas em Latim, contendo regras e informações necessárias aos jogos recomendados.



Fonte: <https://resenhasdefilosofia.files.wordpress.com/2013/03/brincadeiras-bruegel.jpg>

A obra representa de modo característico o ideal do momento histórico-cultural que a civilização humana vivia. Muitas interpretações e estudos foram realizados a partir dessa pintura por Amado (1998⁷ citado por ALMEIDA, 2012) e Netto, Perassi, Fialho (2013), chegando a ser identificados de 200 a 250 personagens e aproximadamente 80 a 84 atividades diferentes, como brincadeiras e jogos.

Acredita-se que possa haver relações para o aparecimento do jogo educativo como elemento essencial para a infância. Uma vez que sendo à criança percebida como ser pertencente à sociedade, ela demandaria de instrumentos que estimulassem, despertassem e aprimorassem suas capacidades físicas e intelectuais. A partir desse momento, a infância passa a ser concebida como tal, a visão diminuta de ser humano é rompida, e a concepção de indivíduo com características próprias impera.

De acordo com a descrição anteriormente realizada, destacou-se as categorias do tempo: i) físico do mundo; ii) crônico; e iii) linguístico, além das três condições essenciais no tempo crônico: i) estativa; ii) diretiva; e iii) mensurativa. A primeira condição é a

⁷ AMADO, João. Brincar, aos olhos de Brueghel. In: N. Pais e L. Santos (Org.). **Cultura lúdica, tradição e modernidade**. (p. 25-35). Cadernos de atividade lúdica, nº. 1. Lisboa: Instituto de Apoio à Criança, 1998.

articuladora da discussão, possibilitando situar no tempo importantes acontecimentos, como o surgimento da infância e do jogo educativo, afinal, essa é sua característica.

Esse marco na história humana concebe a sociedade uma nova visão sobre a infância, ele indica um período do desenvolvimento humano repleto de peculiaridades, que o tornam único. O mesmo ocorre com o jogo. Passa a ser visto com potencial educacional, em especial para as crianças. Posteriormente, grandes pensadores como Pestalozzi, Froebel, Montessori e outros, apontariam o jogo como essencial para o desenvolvimento infantil, assumindo um caráter decisivo na educação das crianças.

Considerações finais

A história humana é repleta de acontecimentos, porém alguns apenas marcam o período histórico, enquanto que outros transformam pensamentos e situam no tempo “momentos de transgressão temporal”. Com o surgimento da concepção de infância e do jogo educativo no século XVI, a civilização moderna cria um “calendário” para a educação humana. Como resultado para esses dois acontecimentos, surge à necessidade de uma educação específica, principalmente voltada para a aprendizagem da leitura, algo que privou as crianças até os sete anos de idade.

Pode-se situar a modernidade como um novo momento para a vida em sociedade, definindo características e condições próprias para a educação infantil, firmando no tempo crônico estativo sua nova visão, seus novos rumos. Junto com ele, surge a necessidade de um novo tempo, um tempo linguístico apropriado a educação das crianças, e não somente a ela.

Um dos grandes desafios da educação básica é posicionar-se no tempo dos estudantes. O momento do emergir é passado, marcou o calendário educacional infantil e projetou seus novos degraus. O que o presente demanda é de um tempo vivo, atualizado, envolvido com seus acontecimentos, afinal “[...] os acontecimentos não são o tempo, eles estão no tempo.” (BENVENISTE, 1989, p. 71).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Marcos Teodorico Pinheiro de. **O brincar das crianças em espaços públicos**. 2012. 450 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Doctorado: Diversidad y

Cambio En Educación: Políticas y Prácticas, Departamento de Didáctica y Organización Educativa, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2012. Disponível em: <http://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/96172/01.MTPA_TESE.pdf?>>. Acesso em: 20 ago. 2015.

ARCE, Alessandra. **Friedrich Froebel: o pedagogo dos jardins de infância**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. 117 p. (Educação e conhecimento).

ARIÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981. 196 p. Tradução: Dora Flaksman.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral II**. Campinas/SP: Pontes, 1989. 294 p. Tradução: Eduardo Guimarães, et al.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: UNESP, 1999. 701 p. Tradução: Álvaro Lorencini.

KISHIMOTO, Tizuko Morchida. **O jogo e a educação infantil**. São Paulo: Pioneira, 1994. 63 p. (A Pré-Escola Brasileira).

LIMA, José Milton de. **O jogo como Recurso Pedagógico no Contexto Educacional**. São Paulo: Unesp, 2008. 157 p.

NETTO, Marinilse; PERASSI, Richard; FIALHO, Francisco Antonio Pereira. Estudos semióticos: análise perceptiva e a terceiridade peirceana na obra “Jogos Infantis” de Pieter Bruegel. **Projetica**, Londrina, v. 4, n. 1, p.249-266, 3 jun. 2013. Universidade Estadual de Londrina. DOI: 10.5433/2236-2207.2013v4n1p249. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/projetica/article/view/15541/13430>>. Acesso em: 20 ago. 2015.

POSTMAN, Neil. **O desaparecimento da infância**. Rio de Janeiro: GRAPHIA, 2011. 190 p.

VANZELLA, Lila Cristina Guimarães. **O jogo da vida: Usos e significações**. 2009. 218 f. Tese (Doutorado) - Curso de Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-02092009-160733/pt-br.php>>. Acesso em: 13 jul. 2015.

SOBRE AS SITUAÇÕES PERDIDAS OU POR ONDE ANDARÁ O VIVIDO

About the Lost Situations or Where to Will Walk the Lived

Adilson Camacho Rodrigues

(UNIP, Brasil)

Resumo

A principal questão no texto é a das transformações das circunstâncias e dos lugares das pessoas; transformações percebidas como perdas ou degradação de qualidade. Ponderamos, então sobre nossas perspectivas compulsórias e possíveis: o papel de nossas circunstâncias no sentimentos e na lida com o vivido e a memória. Seguimos a partir da constatação fenomenológica de que situados nos lugares em que vivemos é que encontramos os territórios da experiência como paisagens revividas pelos recursos da memória e passamos muito tempo procurando pelo é perdido. Encerramos esse início da reflexão considerando as referências necessárias para lidarmos com a expressão fugaz das estruturas materiais, culturais e psíquicas em intensas transformações.

Palavras-chave: Transformações e perdas | Geograficidade e lugaridade | O vivido necessário.

Abstract

The main issue is the text of the transformations of circumstances and places of the people; transformations perceived as losses or quality degradation. We ponder, then about our compulsory and possible perspectives: the role of circumstances in our sentiments and deals with the lived and memory. We follow from phenomenological evidence that situated in the places in which we live is that we find the territories of experience as landscapes revived by memory resources and spend too much time searching for is lost. We closed this early reflection considering the references necessary to deal with the fleeting expression of material, cultural and psychic structures in intense transformations.

Keywords: Transformations and Losses | Geographicity and Sense of Place | The Required Lived.

Transformações e perdas: perspectivas compulsórias

“Por mais que o objeto permaneça o mesmo, por mais que eu olhe para ele do mesmo lado, pelo mesmo ângulo, sob a mesma luz, a visão que tenho dele não difere menos daquela que acabo de ter, quando mais não seja porque ela está um instante mais velha. Minha memória está aí, empurrando algo desse passado para dentro desse presente. Meu estado de alma, ao avançar pela estrada do tempo, infla-se continuamente com a duração que vai reunindo; por assim dizer, faz bola de neve consigo mesmo. Com mais forte razão isso ocorre com os estados mais profundamente interiores, sensações, afetos, desejos etc., que não correspondem, como uma simples percepção visual, a um objeto exterior invariável. Mas é cômodo não prestar atenção a essa mudança ininterrupta e só notá-la quando se torna grande o suficiente para imprimir uma nova atitude ao corpo, uma nova direção à atenção” —**Henri-Louis Bergson** (2006:2).

“Ocorre com o movimento como com a transformação: quando digo que o faquir transforma um ovo em lenço, ou que o mágico se transforma em um pássaro no teto de seu palácio, não quero dizer apenas que um objeto ou um ser desapareceu e foi instantaneamente substituído por um outro. É preciso haver uma relação interna entre aquilo que se aniquila e aquilo que nasce; é preciso que um e outro sejam duas manifestações ou duas aparições, duas etapas de um mesmo algo que alternadamente se apresenta sob essas duas formas. Da mesma maneira, é preciso que a chegada do movimento a um ponto seja uma e a mesma coisa que sua partida do ponto ‘contíguo’, e isso só ocorre se existe um móbil que, de um só golpe, abandona um ponto e ocupa um outro”. —**Maurice Merleau-Ponty** (1999:365-6).

Assim, em meio a esse impulso das coisas e pessoas ao movimento, e da *sensação de perdas* e descaminhos em regiões importantes de nossos vínculos com a Terra, é que nasce esse breve ensaio.

A sensação de degradação é oriunda do próprio modo de vida que segue acuado e ilhado na superfície dos oceanos de sentidos históricos ou apenas possíveis, apesar de continuamente corrigida pela consideração dos demais horizontes e fluxos de experiências responsáveis pelas transformações dos mundos, daqueles intuídos (apreendidos indiretamente, por informação, por exemplo) àqueles pelos quais nos movemos e que são campos de nossas percepções. E os vínculos referidos constituem nossa *geograficidade*, tecida por fios dos usos que fazemos da terra (pedaço de espaço que ocupamos), e por nossas vidas nela emaranhadas; é unidade ou Terra (planeta), também chamada natureza, formada das dimensões física, orgânica, psíquica e cultural.

A preocupação, inicialmente, dava-se com aquilo que estávamos tomando como perdas generalizadas nos principais vínculos entre o ser humano e seu mundo próximo, o de cada um e aquele distante e de todos, perdas tanto na *geograficidade* quanto na *lugaridade*, ligações essenciais. O que significa, trocando em miúdos, que as coisas e os lugares conhecidos (isto é, a própria natureza!) nos escapam cada vez mais rapidamente. E por meio da experiência e da reflexão era seguro que observávamos transformações, antes de serem negativas ou positivas, mas cuja qualidade aparentemente distorcida segue sendo ajustada pelo caminhar das sucessivas percepções singulares e generalizações que a todos envolvem.

Ultrapassando o nível mais elementar das *sensações* chegamos à *percepção de transformações*. Percepção motivada pela procura do debate e que passa a evocar qualidades de superação da dicotomia entre **degradação** e **melhoria**, estas normalmente tomadas de acordo com o engajamento político que incide sobre a percepção do que se convencionou chamar “modernização”; as mais das vezes conservadora e destruidora das formas (de vida, de capital) com crescente agregação tecnológica, tornando possível a ideia de criatividade conservadora, principalmente dos circuitos e dos mecanismos básicos de produção e reprodução sociais, com formas distorcidas oferecidas como inovadoras.

A constatação prévia, ainda irrefletida no campo das sensações da experiência incipiente, requeria exame mais profundo nas mudanças e transformações do movimento da vida que nos leva e ata ao mundo, com seus padrões e motivações. Assim, para cada sensação da perversidade das fórmulas conhecidas e desigualdade ou aparente corrupção na *geograficidade* identificada, pudemos vislumbrar sua contrapartida subjetiva e social; democrática ou não. Assim, *ganhar* e *perder* são, precipuamente, faces políticas e fenomênicas da história correspondentes às posições sociais que ocupamos (as perspectivas são engendradas pelas localizações), cujos exemplos passam por espectros ou qualidades também cognitivas, e seletivas, como aqueles das maiores velocidades cotidianas com menor tempo de fruição, observação, atenção, compreensão, etc., aqueles ligados aos tipos de alimentos comercializados em massa, além de importantes variações da densidade moral. *Daí, o título da seção.*

Nosso argumento é o de que vivemos as transformações, as alterações nas paisagens cada vez mais velozes e profundas, imersos nos lugares de nossa situação (ação

situada), procurando incessantemente repor os "conteúdos", objetos e lugares perdidos, gerando conexões ou caminhos, em princípio distintos do "original" que, todavia não o excluem, podendo até mesmo convergir. Contudo, parece que somos levados a errar angustiados em busca de paisagens inexistentes, nunca mais plenas e cuja alternativa é dominar as determinações provenientes do espaço abstrato geradoras das referidas transfigurações dos lugares e dos vínculos.

A noção de perdas acomete a existência em múltiplas dimensões, no plano teórico-conceitual são transformações da estrutura (em movimento), o que aparece como transformação, enquanto no nível das sensações e da percepção o movimento aparece como falta, no sentido metafísico, de perdas intrínsecas das formas que deixaram de ser de um modo para ser de outro... É assim que o espírito do tempo se manifesta, que podemos apreender o movimento, que o movimento atravessa-nos.

O mote aqui é a condição de desgarre progressivo dos horizontes assimilados ao longo da vida, a consequente vertigem das situações, mais movediças que antes, além do embaralhamento das referências morais e técnicas. Qualificamos como perversas tanto as determinações apoiadas em crescente desenraizamento, quanto o trabalho com degradação dos saberes e fragmentação do compartilhamento de sentidos coletivos; enfim, tudo que impeça lançar mão da profundidade e da comunhão.

Se a técnica, tomada como cultura material podia ser intrinsecamente vivida numa comunidade estruturada em forma de aldeia, tal organicidade vem sendo desconstruída pelo fracionamento gerencial de organizações verticais e hierárquicas cujas determinações são meramente instrumentais, extrínsecas e impostas aos lugares.

Marca de nosso tempo é a baixa qualidade de participação na elaboração dos sistemas técnicos coletivos, anunciados públicos e tornados privativos em sua espacialização como paisagem, rebaixamente que está entre os desdobramentos mais importantes desse alijamento da própria essência organizacional, pois na malha técnica assim planejada e gestada chafurdamos todos, como advertia Milton Santos apontando a categoria de meio técnico científico informacional como redução simples do mundo.

Escapa-nos, desse modo, até mesmo a origem e a extensão das maiores *entropias*

socioambientais, tanto nas escalas próximas quanto nas mais abstratas, tais como:

- falta de escolha democrática das grandezas das cidades, dos equipamentos e de sua distribuição territorial;
- constituição das cadeias produtivas e circuitos financeiros e consumo de recursos naturais inadequados à produtividade socioambiental;
- péssimas expressões de sociabilidade.

Tudo em mutação? O discurso predominante traveste a redução conservadora (do ponto de vista político) da homogeneidade gerencial de transformações profundas, acarretando vertigens fora do microcosmo imediato, isto é, os contextos volatizam-se e repulsam-nos quando espiamos para fora da janela de nossos endereços conhecidos; tonturas muitas vezes tomadas por pós-modernismo. Parece haver conforto e segurança somente na conduta de avestruzes. É desse desgarramento o retrato de *"Até o fim do mundo"*, de Wim Wenders (1991), em que tudo vai do sistema solar aos devaneios solitários de cada indivíduo (em sua vida mental), e destes para o espaço sideral, novamente.

Para superarmos os perigos do elo solipsista, são necessárias as ligações da memória que se apresenta como processos psicossociais auto-organizados e ressurgentes, como quer Piaget citado por J. Le Goff (1990:368), mas também da memória passível de ser manipulada pelos aparelhos "educacionais" e seus instrumentos, no sentido de que fala Foucault. Porém, o ideal de organicidade (ou geograficidade) é o grande motivo das buscas por lembranças, por identidade.

Seguindo o raciocínio das perdas, perdas principalmente de sentidos intrínsecos às atividades situadas nos planos concreto (físico e orgânico), emocional e simbólico que levariam à *dissociação* e *degradação* das condições de vida no transcurso do tempo, chegamos ao estado de coisas em que não se escapa da deterioração das formas e dos conteúdos das relações de criação e de conhecimento sobre esses mundos criados. Quanto a ciência e a arte detêm do mundo, principalmente da Terra originária?

Trata-se de uma dissociação variável e sempre relativa na unidade sujeito-objeto/produto com as perdas do sentido promovidas pelas construções simbólicas feitas

com medo, sangue e fanatismos agora universais, consequente à precisão das atribuições de papéis na nova ordem produtiva a cada componente dos grupos, na desorganização de saberes e fazeres vernáculos cimentados pelas narrativas de sentido, míticas.

Já a degradação que se expressa na situação vivida do título, das ações sem sentido que como tais remodelam nossa identidade como hordas de *Sísifos* procurando *reespacializar* e *restaurar* lugares onde não mais estamos, que não mais existem; o passado intuído e imaginado, porém já um “país estrangeiro” Lowenthal (1989:73). Dito de outro modo: as maneiras originais, desenvolvidas com o próprio lugar, de se fazerem as coisas constituíam-se permeadas de significados e justificativas, ritualizadas e valorizadas junto com as posições ocupadas pelos membros do agrupamento; posições na estrutura social expressas espacialmente.

Modernizar é, nesse contexto de degradação dos sentidos originais, implantar novos sentidos aos papéis, aos materiais e aos laços socioambientais. Trata-se de modernização, ao modo das verticalidades de Milton Santos (1994:54-6) ou da ordem distante de Henri Léfèbvre (2001:52-4) quase sempre de qualidades abstratas, exteriores às vocações e necessidades originais dos lugares.

J. M. Paulo Serra (2008:7) relaciona referências epistemológicas e éticas como fundamentos de outras relações, entre manipulação (no sentido pejorativo) e “habitação” (no sentido de pertinência e enraizamento) do objeto geral das ciências postas por Maurice Merleau-Ponty. Serra afirma que a atitude do homem e da ciência modernos face à Natureza pode ser caracterizada mediante o termo “manipular”, diferente da atitude do homem do neolítico e de sua “ciência do concreto”, que caracteriza pelo termo “habitar”. Para Merleau-Ponty:

“A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Para si estabelece modelos internos das coisas e, operando sobre estes índices ou variáveis, as transformações permitidas pela sua definição só se confrontam de quando em quando com o mundo atual. Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desvolto, essa opção de tratar qualquer ser como 'objeto em geral', ou seja, ao mesmo tempo como se não nos fosse nada e se encontrasse, no entanto, predestinado para os nossos artifícios”. Maurice Merleau-Ponty (1992:13).

Diante do embaralhamento da existência, temos a atualidade do vivido (do espaço vivido), que supõe fluxos constituintes em espirais recorrentes, tidas as mais das vezes por utopias, no mau sentido. CAMACHO e GERALDES (2010). Logo, perguntamos pelo cabimento do “corpo-sujeito” procurar suas raízes e origens para “atualizar” sua geografia existencial (situação), encaixando-se e desencaixando-se continuamente conforme a enxurrada de lembranças ou recordações reativam as regiões inconscientes da experiência, trazendo e afastando imagens de vivências nem sempre de fácil quantificação, mas identificável pelas diferentes intensidades. BERGSON (1988:12-4).

Em aguda reflexão sobre os vários mundos de Edmund Husserl, J.M. Salanskis (2006:19-21) traz a noção de “fluxos dos vividos” por esses vários mundos que, assim, são constituídos e integram a via husserliana de compreensão da realidade, posto que o *lebenswelt* (mundo da vida) seja simultaneidade de acontecimentos em movimento. É também o que anuncia Maurice Merleau-Ponty (1999:109-110) a propósito de sua crítica à ciência moderna por seu esquecimento das origens do conhecimento por ela adquirido, isso calcado numa espécie de apagamento do percurso do senso comum, o mundo da vida de onde deve partir todas as questões. MERLEAU-PONTY (1991:106-7; 1999:6; 2006:224,248).

Uma das condições à reflexão, segundo esse autor, é que estejamos conscientes de nossa situação, de onde olhamos, percebemos o mundo para, em seguida, pô-la em questão. Eis a importância dos lugares, como segue:

Os fenomenólogos, quando se referem ao ser-no-mundo, falam da essência de nossa existência, que é existir em situação. Somos seres-em-situação, o que significa que constituímos e desvelamos o mundo, a partir de nossa individualidade de ser. (HOLZER, 2015:21).

Imbuídos desse valor do espaço vivido e de seus tempos para a existência, alinhamo-nos às reflexões de Bergson (2006:16-7,34;38) sobre nossos diferentes atos de consciência que desencadeiam durações distintas e coexistentes, e àquelas de Lowenthal, para quem tais atos configuram o modo fragmentário de acesso ao conhecimento, para quem ao trazer a preocupação com a duração e a relação com o vivido à geografia, Lowenthal (1998:66), apresenta três fontes de conhecimento do passado: *memória*,

história e fragmentos, ao modo de Bergson que enuncia a equivalência da memória aos graus coexistentes de duração. Bergson (1999:150).

A duração (memória) em seus graus coexistentes remete à multiplicidade de durações possíveis e suas sínteses. Bergson (2006:55-7). O autor adverte reiteradas vezes sobre as notórias confusões entre percepção e lembrança. Sem perder esse fio, Maurice Merleau-Ponty lembra-nos da intersubjetividade que nos leva do singular ao mundo compartilhado, quando nos aponta o exemplo da verdadeira batalha de Waterloo, como sendo “um objeto determinável, ela é aquilo que advém nos confins de todas as perspectivas e da qual todas estas são extraídas”. (1999:129,486-7).

E, assim, Merleau-Ponty reflete sobre a “*ecceidade*” do mundo, sua unidade que “se degrada e se pulveriza com a distância temporal e espacial”, concluindo que apenas em ideia tal unidade (do acontecido com o acontecendo) mantém-se íntegra. O filósofo fala do compartilhamento consciente de objetos, com o exemplo da paisagem presenciada por sujeitos diversos, na base do encontro (no coração da individualidade e do sujeito) entre universalidade e mundo. (1999:544). E na esteira de sua tese sobre o inacabamento e contínua constituição do mundo (1999:544), adverte:

“Nunca o compreendemos enquanto fizermos do mundo um objeto. Logo o compreendemos se o mundo é o campo de nossa experiência, e se nós somos apenas uma visão do mundo, pois agora a mais secreta vibração de nosso ser psicofísico já anuncia o mundo, a qualidade é o esboço de uma coisa, e a coisa é o esboço do mundo”. (1999:544).

Werther Holzer propõe um deslocamento do foco do espaço geográfico para o de mundo, pois haveria uma inequívoca mundanidade em nossas vivências espaciais, mais genuinamente geográficas. Werther Holzer (2012: 302).

Mundo é a essência espacial mais introspectiva, mas pode, ao mesmo tempo, expressar uma determinada geograficidade compartilhada por bilhões de pessoas, a partir de atitudes comuns do ser-em-situação, ou seja, como já enunciei em outro texto, pela redução, como volta às experiências originais de nosso mundo mais original, que permite aos seres-no-mundo, tornarem-se, dialogicamente, seres-em-situação, ao compartilharem coisas (termos). (HOLZER, 2015:20)

Posto o problema das perdas, surgem mais questões:

. No que nos prendemos e como nos fixamos quando nos *envolvemos* e *desenvolvemos* com as coisas no meio no qual tomamos forma e com ele nos transformamos? Perguntamos aqui sobre os vínculos responsáveis pelo enraizamento e sobre como se comportam no movimento; este, cada vez mais radical.

. Qual é o cabimento do sujeito em busca do vivido e de manutenção de seus espaços, de sua compreensão histórica, de fato? Perguntamos sobre expectativa de estabilidade no fluxo dos vividos. Esse movimento leva-nos à discussão sobre a estrutura das coisas, das formas e de seu comportamento, à memória e às lembranças construídas.

A ideia e a sensação de perdas a um só tempo individuais e universais são tributárias da noção de qualidade da vida contemporânea, não ao modo de certezas, mas como problema a ser enfrentado. Nessa questão há, no mínimo, dois lados avistados quando estamos em cima da *corda bamba de nossa existência* e procuramos as *paisagens* de nossas existências: *de um lado*, trazidas pela confiança na historiografia permeada de imagens precisas e idílicas da natureza perfeita, vêm como passado de transparência duvidosa, e *de outro*, como projeções (para frente e para trás) ancoradas em crenças nos discursos enviesados de cientificidade um tanto calcadas em esperanças do senso comum nas melhorias imediatas do meio tecnológico. Ambas as perspectivas acríticas do observador da corda móvel, tanto aquela que representa a onipotência e ubiquidade do pensamento científico quanto aquela que de modo prismático fabrica ou manipula a realidade vivida (LOWENTHAL, 1998b), amparam-se na intuição ou em crenças que preenchem as lacunas do raciocínio lógico e das práticas experimentais e, a partir nas noções de “mundo da vida” (a *lebenswelt* de Edmund Husserl) e de “fé perceptiva” (no mundo natural a ser superado, segundo Merleau-Ponty) estão amparadas nos “pactos de confiança” que empreendemos na base do compartilhamento do mundo; fé nos sentidos, nos discursos, no aparato normativo, na episteme vigente e assim por diante. CAMACHO (2008:47ss). Trata-se de alicerçar o conteúdo científico nas crenças e convenções determinantes das fronteiras entre realidade e ilusão.

Na caminhada ao longo da corda experimentamos volatilidade, variação de pontos de vista e amarração do percebido e atamo-nos com *fé*, ora precária ora fervorosa, tanto às paisagens inalcançáveis no passado quanto no futuro. Precisamos ir além da retórica e das referências inócuas, sejam *passadistas*, divinatórias ou “*tendencistas*”, que apontam para o futuro.

Corda bamba, em meio à insegurança de nossa situação e sob a colisão de racionalidades parciais baseadas na concentração espacial de objetos técnicos com crescentes valores agregados

sem mediação ética, com calamitosa cisão entre necessidades primárias e a oferta de produtos cuja importância foi decidida pelos “integrados” de Umberto Eco (sujeitos atrelados aos sistemas de poderes vigentes com os quais se confundem). A contradição remete aos anúncios de expansão de normalidade democrática ocidental. Integrados, aqui, são os entusiastas de qualquer aumento do montante e da velocidade na remuneração do investimento do empreendedor; isto é, melhores condições para o controle seletivo do capital.

A validade (cientificidade, para alguns) dos instrumentos de ciência mobilizados na captação da realidade sempre envolveu um questionamento sobre a complexidade das crenças que sustentam nossos saberes e conhecimentos, até mesmo aquele considerado formal, sistemático. A imagem da corda bamba como situação movediça contrapõe-se aos ideais rígidos das principais vertentes do positivismo.

É assim que a memória entrou na reflexão, em virtude dos limites impostos à aproximação que não descarta o movimento (nem do ponto de vista) e pelas mudanças em geral de que estamos falando. Do alto da corda bamba o passado tal como avistado é terra de sentido, e por isso de desejo, imaginação e frustração, apenas cabível como momento de métodos regressivos; entretanto, o passado é um *parâmetro duvidoso* na construção do futuro. O futuro, terra do imponderável, desafia o razoável em busca de garantias com projeções e funções de tendências, às quais teimosamente resiste enquanto acontece. Ou seja, haverá perdas: quando o passado for uma terra romanceada, idílio perseguido; e quando diante de possibilidades aparentemente irrestritas do futuro (com projeções embasadas na confiança dogmática em cálculos e simulações), as paisagens do passado a escapar-nos-á das redes lançadas pela razão.

Em uma visão bem otimista de Merleau-Ponty:

"A memória é fundada pouco a pouco na passagem contínua de um instante no outro e no encaixe de cada um, com todo o seu horizonte, na espessura do instante seguinte. A mesma transição contínua implica, na percepção que daqui tenho do objeto, o objeto tal como ele está ali, com sua grandeza 'real', tal enfim como eu o veria se estivesse ao lado dele". (Maurice Merleau-Ponty, 1999:358-9).

Se por um lado a busca pelo presente e pelo passado (este, com outros presentes) têm similaridades quando considerados como horizontes que se impõem à experiência e ao raciocínio, trazendo desafios cognitivos e filosóficos à aproximação. Mas é o passado, como nos aponta Lowenthal, que traz maiores desafios para alcançá-lo (1998a:64-5).

As mudanças na natureza idealizada já vêm de muito longe, porém, tal imagem dos lugares no tempo não nos dá segurança da qualidade dos ideais, motivações reais e movimentos de preservação da natureza. Além disso, o conceito de natureza é cultural (portanto, místico, mítico, além de científico) e muda conosco, daí sua variação e relatividade. As noções mais difundidas de degradação ambiental, impactos e riscos socioambientais, não são unanimidades, implicam debate e são tão dependentes do encaminhamento estatístico das ciências ambientais quanto do mapeamento e identificação da procedência da própria noção de qualidade para os grupos sociais. Importantes considerações são feitas por Jörn Seemann (2010:116-119;167).

Os padrões tecnológicos e culturais de qualidade são diversos e explicam as espacializações das forças que capitaneiam os processos decisórios dos interesses corporativos, e dos demais grupos com participação secundária nesse jogo pela familiarização e identificação com os lugares. Indivíduos e grupos buscam identificação com seus entornos e para tanto seus usos imprimem marcas significativas num processo de territorialização, como os “geossímbolos” de Bonnemaïson⁸.

O que queremos dizer é que há danos na unidade físico-cultural que constituímos como realidade, ao mesmo tempo em que há imenso esforço, viabilizado pelo poder empossado, empregado no aumento de eficiência da gestão dos recursos ambientais, ocorrendo crescimento dos capitais corporativos junto com empobrecimento generalizado no imensos contingentes populacionais com acesso restrito à riqueza global. Esse processo é amparado numa desqualificação do aprendizado coletivo e de seu exercício ritual, ambos genuinamente territorializados; o que desfigura saberes intrínsecos do trato dos materiais úteis à existência, desde a comida única de um lugar e, portanto do paladar de cada um e do gosto das coisas, passando pela musicalidade, pelos odores característicos de uma cultura (unidade homem-meio).

Logo, mais uma questão: como sustentar o discurso da qualidade (calcado na modernização) de vida com as perdas de referenciais “reais” e implante de modelos virtuais ou exteriores às vivências? As mudanças são progressivamente aceleradas e o mundo perde, paradoxalmente, as condições de ecúmeno, com solidez insuficiente para as raízes, tornando-se volátil, misturado...

Com cautela para não abusar das metáforas dos estados da matéria (líquido, sólido, gasoso) aplicadas à vida social, Michel Serres apresenta suas razões para a superação histórica da

8 Um geossímbolo (géosymbole) pode ser definido como um lugar, um itinerário, uma extensão que, por motivos religiosos, políticos ou culturais toma para alguns povos e grupos étnicos, uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade. (1981:256).

solidez (ou rigidez) do mundo que se transmuta em liquidez, o que é visto também por Zigmunt Bauman (2001; 2014), embora Serres aponte as dificuldades metodológicas do trato da realidade como composto liquefeito ou fusão de coisas, indivisas, apontando a figura do tecido como configuração privilegiada do real, permitindo com suas tramas abarcar os acontecimentos e as coisas. Serres tenta, desse modo, evitar a confusão ou solução do meio líquido, trazendo à reflexão as ideias de mistura e de tecido. (2002:77-8; 111; 163).

A analogia com o tecido é algo íntimo ao geógrafo, pois muito bem evoca paisagens com suas texturas e cores como expressão dos usos de cultivo, criação, indústria, redes as mais diversas, sejam revestidas por "mato" ou asfalto; além dos sentimentos e experiências baseados na percepção atribuindo e captando sentidos, como na mistura de Serres.

Olhar para a trama socioespacial de usos dos recursos ambientais favorece a visão de unidade das relações entre as pessoas e seus entornos, remetendo à integração das naturezas física, orgânica e cultural do mundo nas paisagens e é nessa direção que seguimos.

Na base tanto dessa unidade do real quanto de seu conhecimento, Edmund Husserl (2004:28ss) identifica a modernidade com sua fragmentação promovida por uma matematização (entendida como redução de possibilidades) desse mundo, no que é acompanhado por Maurice Merleau-Ponty (1999:) e Eric Dardel (1991:2-7), entre outros. Voltamos à desolação de que fala Paulo Serra baseado em Merleau-Ponty, em sua episteme, método e procedimentos: a matematização do mundo que envolve excessivas crenças nas engenharias politécnicas em um meio progressivamente mais abstrato com suas promessas tecnológicas de reposições artificiais da perda de organicidade daquele universo de coisas erigido *pari-passu*.

Os perigos, como aqueles dos quais nos adverte Milton Santos (2006:101-2), são de uma crescente artificialidade e instrumentalismo que denomina “sociedade dos tradutores”; que passam a ser necessários à manipulação de toda a camada de tecnologia que se interpõe e afasta-nos das soluções originais e com sentido para lidar com o mundo. Tais soluções eram “habitadas por nós”; técnicas ainda conhecidas na extensão de sua elaboração e reconhecida em sua espacialização. Miranda (2008) aponta os fracassos e crises nas sucessivas tentativas de forjar e implantar os *nomos* da terra (algo próximo de *organizações universais*) tomados historicamente como fundamentos das tentativas de racionalização e império sobre a natureza, a exemplo dos grandes modelos de apropriação e produção de recursos e bens. (2008:60-3).

A integração do conhecimento como objetivo de nossa caminhada envolve instrumentos teóricos e práticos, requerendo a superação da simples colagem daquilo que foi quebrado pela

análise, superando, portanto, a simples decomposição de “fenômenos complexos em pedaços a fim de compreender o comportamento do todo a partir das propriedades das suas partes” e para além da concepção da natureza baseada na “divisão fundamental de dois domínios independentes e separados - o da mente e o da matéria”. F. Capra (1997:24).

F. Capra refere-se à linhagem de pensamento que põe a imagem do “mundo como uma máquina perfeita governada por leis matemáticas exatas” (1997:25) alinhada pela tradição que associa a seu modo Descartes e Newton, e que nos evidencia a necessidade de contrapartida com as filosofias de junção, como a de Merleau-Ponty. L. D. S. Moutinho (1998).

Qualidade é atributo físico e metafísico, constitutivo, das coisas do mundo dos seres humanos. Logo, deve haver certa clareza sobre a qualidade de que se está tratando quando se propõem medidas e limites à natureza, algo fica em suspenso, pois é preciso que as promessas pertinentes àquilo que vem sendo chamado de desenvolvimento sustentável discrimine seus objetos e intenções reais, assumindo seu caráter utópico, e não por isso descartável diante dos *resultados irracionais* de uma *racionalização produtiva* centrada na lógica da concentração socioespacial de atividades e cadeias produtivas. Bruseke (1996:118-120).

Cindido, fragmentado e baralhado em pleno processo de globalização do capital, o “mundo digitalizado” é apresentado com o finalismo da harmonia da “ciência da gestão de empresas” equiparada ao pensamento administrativo generalizado, que apresenta a vida social como todo organizado e coerente cujas eventuais “aparências” de divisões devem ser vistas como anomalias temporárias a espera de ordenamento pelo sistema, “momentaneamente” desequilibrado.

Os problemas advindos desse tipo de homogeneização do amplo espectro dos estilos de vida são retratados com detalhes por Alfred W. Crosby (1988), em seu “imperialismo ecológico”, mostrando a produção europeia das pautas e indicações que vão de cardápios à agenda industrial, baseadas em suas próprias necessidades. Assim, a natureza é negada como totalidade, é contabilizada e a solução prometida, dizem, virá via mercado (que promove a ilusão com a roupagem tecnológica da seleção e da concentração), em frentes como a da biotecnologia, do zelo pelas marcas e patentes.

A busca da natureza total é intuição e condição à *espacialidade das perdas* reais ou sentidas; perdas tanto de ambiente, do qual nos afastamos, quanto de riqueza coletiva comunitária, quando comparamos tal espacialidade ao acesso social concentrado e restrito a segmentos populacionais em áreas privilegiadas. É requerida uma alternativa, um contraponto à segregação da natureza conhecida (e desconhecida), negada como tal pela racionalidade contábil que a coloca

no ciclo da mercadoria, da monetarização ambiental. Laymert Garcia dos Santos (2003:25-33).

A fragmentação é estratégica, vem pelo “*especialismo*”, pela “*enormização*” ou agigantamento das coisas (mesmo quando se miniaturizam), afastando-as da escala humana, da dimensão da vida e, no que diz respeito ao que já foi vivido, a fragmentação dos atos de consciência pode ser objeto de busca metodológica, como afirma Lowenthal (1998:66-7).

A geografia ciência, nesse ínterim, sofre perdas e ensaia recuperar sua integridade, aqui, também em seu sentido ético; por isso ciências naturais e sociais, junto com a filosofia, devem trabalhar uma *episteme do encontro* entre suas especificidades. Vamos ao encontro!

Lugares vividos, paisagens revividas; o que é perdido!

"A palavra-princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade. A união e a fusão em um ser total não podem ser realizadas por mim e nem pode ser efetivada sem mim. O Eu se realiza na relação com o Tu; é tornando Eu que digo Tu. Toda vida atual é encontro". (...). "O Eu da palavra-princípio Eu-Isso, o Eu, portanto, com o qual nenhum Tu está face-a-face presente em pessoa, mas é cercado por uma multiplicidade de 'conteúdos' tem só passado, e de forma alguma o presente. Em outras palavras, na medida em que o homem se satisfaz com as coisas que experiencia e utiliza, ele vive no passado e seu instante é privado de presença. Ele só tem diante de si objetos, e estes são fatos do passado". Buber (2001:49-50).

"A geograficidade, que expressa a materialidade do espaço geográfico, é compartilhada em nossas vivências cotidianas com a lugaridade que, por sua vez, expressa exatamente essa relação dialógica dos seres em movimento com lugares e caminhos que, como pausa, como convivência íntima, arrumam e delimitam os espaços". HOLZER (2015:24).

"Seja como marca, seja como matriz, a paisagem é uma expressão física da ação do homem sobre a natureza, e por extensão, um receptáculo de memória". HOLZER (2000:114).

A vida de nossas experiências dá-se nos lugares, e o mais próximo que chegamos de resgatá-las é na forma de paisagens as quais ajudaram a forjar, com as quais se amalgamaram. Assim, entramos pela porta aberta por Martin Buber ao enunciar a máxima estruturadora que localiza as relações objetivas, expressas pelo Eu-isso, no passado, e aquelas essenciais, do Eu-Tu

instauradoras do presente, pois "o essencial é vivido na presença, as objetividades no passado". (2001:50). E confirma: "Presença não é algo fugaz e passageiro, mas o que aguarda e permanece diante de nós. Objeto não é duração, mas estagnação, parada, interrupção, enrijecimento, desvinculação, ausência de relação, ausência de presença". Buber (2001:50).

Objetos ou camada objetiva de ações e ideias, tornadas natureza envolvente à qual nos dirigimos continuamente, o Isso com o qual me encontro; já o Tu encontra-se comigo por "graça", num "ato essencial", "em relação imediata com ele" configurando a "ação do ser em sua totalidade como suspensão de todas as ações parciais, bem como dos sentimentos de ação, baseados em sua limitação".

Ao afirmar que "não se supera esta dualidade fundamental (das objetividades passadas e da relação com o Tu atual) pela invocação de um 'mundo de ideias', como um terceiro elemento acima de quaisquer contradições", Buber (2001:50) está muito próximo de Merleau-Ponty quando este anuncia a parcialidade da "visão panorâmica" do mundo; como segue:

Para uma filosofia que se instala na visão pura, no sobrevoo do panorama, não pode haver encontro com o outro: pois o olhar domina e não pode dominar a não ser coisas, se cai sobre homens, transforma-os em manequins movidos unicamente por molas. Do alto das torres de Notre-Dame não posso, quando quiser, sentir-me em pé de igualdade com aqueles que, encerrados nestes muros, prosseguem minuciosamente tarefas incompreensíveis. (2005:81).

As reflexões de Maurice Merleau-Ponty sobre os espaços "não-objetivantes" (1999:394) e de Martin Heidegger sobre a natureza das coisas abriram-nos possibilidades de pensá-los, esses espaços "naturais" ou primitivos aos quais todos nos ligamos ou "misturamos" por meio dos vínculos de criação, produção, manejo a partir das coisas. Sujeito e coisas localizados estão na base da geografia.

M. Heidegger (2002:20-1) acerca-se da coisa para desta oferecer uma perspectiva organizada em busca das essências, com base nas filosofias clássica e kantiana. E coisa, para o filósofo, é tomada a partir das coisas de nosso redor, "esta coisa" (campo dos pronomes demonstrativos, como a proximidade indicada pelo "isto"; a *istidade*), analisa-a exaustivamente procurando um "terreno sólido" de um invariante (o incondicionado), a *coisalidade*.

As perdas que queremos apreender aparecem como tais, primeiramente, no mundo da atitude natural em que estamos em meio às coisas, como mudanças ambientais geralmente associadas a degradações do ambiente e nos estilo de vida. Podem ser, com mais acuidade,

percebidas como transformações, e aí sim, com ganhos além de perdas sob olhar analítico que delimita as sensações e as impressões, que não vamos descartar. Dessa relação geral surge o mote da seção: uma discussão sobre o potencial interpretativo das perdas e dos caminhos de preenchimento de sentido da situação humana em meio ao mundo genérico, abstrato por ser distante, no espaço e ou no tempo, da ação situada. Reiteramos que Maurice Merleau-Ponty corrobora essa expansão das vivências individuais. (1999:129,486-7).

É sediado em um lugar, com o qual estabeleço horizontes, que conheço e apreendo as coisas com as quais me relaciono, assim experimentando as qualidades espaciais próprias à minha circunscrição. HOLZER (2015:21). Lugar é aqui mundo de significados organizados em torno das noções de corpo, distância, direção, de um receptáculo de memória. HOLZER (2000:114).

A viagem arquetípica de retorno do mundo aos lugares (Camacho, 2008) também é fundamental, pois se lugares outorgam espaços, como muito bem nos mostrou Heidegger e Merleau-Ponty, os mundos validam lugares. Esse conhecimento dos mundos, dos espaços e dos lugares é “intuitivo, eidético e inerente à nossa situação de ser-no-mundo, o que faz de todos, geógrafos”. HOLZER (2015:22).

Werther Holzer cita Tuan ao mencionar que a dimensão das aspirações pessoais é “uma realidade que deve ser compreendida da perspectiva dos que lhe conferem significado” e todo sentido dá-se nos lugares, cujas vivências estão enraizadas “no passado e incrementando-se com a passagem do tempo, com o acúmulo de experiências e de sentimentos”, seja como marca, como matriz, a paisagem é uma expressão física da ação do homem sobre a natureza, e por extensão, um receptáculo de memória. HOLZER (2000:113-114).

As perspectivas transformando-se noutras, dismantelando-se junto com os vínculos que nos prendem aos lugares, trazem novamente ao raciocínio as indagações e conjecturas já postas acerca das possibilidades de nossa fixação aos lugares. E se considerarmos a trama de objetos e sujeitos coparticipantes de sua constituição, voltam ao foco do texto, neste momento, as transformações ao atentarmos para o viver e reviver situações: no que podemos nos segurar se tudo desaparece?.

Um caminho a trilhar na questão é oferecido por Joel Bonnemaïson ao afirmar que para além do conhecido território está o “espaço estrangeiro”, pois a territorialidade “inclui aquilo que fixa o homem aos lugares que são seus e o que está além do território, ali onde começa ‘o espaço’”. APUD Holzer (2015:25). Espaço responsável pelas reorganizações territoriais instrumentais dos lugares, pois é de onde vem os influxos extrínsecos e abstratos, estrangeiros como os eventos

buscados no passado, para Lowenthal (1998).

Tudo indica que no lugar antes conhecido e agora devastado, não sabendo mais como e o quê encontrar, impõem-se "conteúdos" substitutos desse *além-territorial*, próprios do espaço distante.

Falamos de viver e reviver com ajuda das possibilidades exploratórias do movimento circular proposto por Ruben Alves referindo-se a Roland Barthes, trazendo-nos o seguinte:

“E o fim de todas as nossas explorações será chegar ao lugar de onde partimos e conhecê-lo então pela primeira vez'. Os caminhos da alma são circulares, voltam sempre ao princípio. Ao final de sua longa caminhada de toda a vida pelos caminhos da ciência, ele se descobre chegando ao lugar de onde partira: o lugar da criança”. Rubem Alves (2011:74).

Somos em nosso movimento para o passado como o migrante que busca "lugaridades" e "coisalidades" (CAMACHO, 2008:31,34-5) em sua rota a procura de algo que misture o assédio do novo com mundos perdidos, que complete sua experiência tanto com objetos e ambientes já conhecidos, contudo transfigurados, quanto com aqueles que sequer teve experiência e procura incorporar. Busca por aquilo que persiste de sua identidade em alhures construída.

Em Maurice Merleau-Ponty (1999:394) a unicidade da experiência (situada nos lugares) é construída com base nos atos objetivantes do espaço humano e não-objetivantes próprios ao espaço natural na unicidade do lugar. A natureza que nos foi proporcionada pela comunhão da experiência da percepção vai-se esboroando, vai-se dissolvendo para tornar-se outras coisas, ou talvez ainda natureza, apesar de tecnificada (SILVA, 1993: 42). Tal fenômeno de pulverização do ser humano tem contrapartidas, a exemplo do revolucionário tempo lento (dos pobres) em Milton Santos (1994:83) e conforme descrição de Werther Holzer de certo “apego” territorial:

"Apesar dessa proximidade (distância entre periferia e o núcleo metropolitano), muitos grupos mantêm, ainda hoje, uma dinâmica alheia ou pouco integrada às de uma região metropolitana gigantesca e 'globalizada'. Assim, pude encontrar, a dois quilômetros da praia de Itaipu, no Engenho do Mato, em Niterói, crianças de até doze anos que nunca haviam visto o mar; em Araruama, uma senhora de 104 anos, filha de escrava, que nunca havia saído da fazenda Parati onde nascera, localizada a apenas seis quilômetros do centro da cidade; um trabalhador braçal de um condomínio, com cerca de trinta e cinco anos, que só ia ao centro de Maricá, tradicionalmente denominada Vila de Maricá (à época, cidade com cerca de 100.000 habitantes), apenas para fazer as compras de mês, e que esteve pela primeira vez no centro de Niterói, distante 35 quilômetros, quando do nascimento do filho. São experiências intensas de lugar, a partir de lugaridades estabelecidas há gerações, e os limites desses territórios estão

solidamente estabelecidos, assim como a identidade de *insiders* e *outsiders* é plenamente reconhecível. A esses grupos podem ser atribuídas paisagens residuais ou de exclusão". HOLZER (2015:26).

Werther Holzer adverte, com uma ideia que é crucial em nossa reflexão, que não devemos ignorar esses territórios e paisagens, pois seria sinônimo de extinguir lugares e lugaridades, "uma vez que todos nós, em maior ou menor grau, compartilhamos lugares que já não existem, que têm significado apenas como lugaridades". HOLZER (2015:26).

Lugar pode ser vislumbrado pelo pensamento de Maurice Merleau-Ponty quando este o evoca como experiência que, embora situada, dá-se sem ponto (de vista) fixo. O filósofo fala em movimento, de si e com as coisas, de paisagens que se abrem conforme nos cruzamos, entrevistamo-nos: o mundo criado me avista e desliza enquanto por ele passo e o miro; tudo está em movimento nessa geografia em campo movediço. (1999:344; 2005:130,142-3).

Lancemos mão da percepção que para Maurice Merleau-Ponty é responsável pela captação do "momento originário", ainda inteiro, e propõe a retomada radical do "problema da racionalidade: 'a percepção como encontro com as coisas naturais está no primeiro plano de nossa pesquisa, não como uma função sensorial simples que explicaria as outras, mas como arquétipo do encontro originário". Moutinho (2004:276). O filósofo convida-nos, aos cientistas principalmente, a lembrar das origens do que se toma por conhecido:

"Ora, a história que o fenomenólogo entende retomar é justamente essa, a que nos leva à objetividade, é a história de sua constituição, objetividade que vem ao mundo quando a percepção 'refaz os seus passos, os contrai e os fixa em um objeto identificável, passa pouco a pouco do 'ver' ao 'saber', e obtém a unidade de sua própria vida', quando ela retoma, 'a cada instante, sua própria história na unidade de um novo sentido' — 'novo' porque essa unidade idêntica foi constituída, e não dada de início. Justamente aí reside a 'dimensão constitutiva' da percepção, constitutiva da objetividade, o que exigirá certamente uma nova intuição do tempo capaz de responder a essa retomada direta do passado que permite constituir uma unidade, uma identidade — retomada que, justamente por concluir aqui em uma objetividade, termina por 'contrair' a espessura da duração escoada, por 'reunir' o que foi repartido em 'vários pontos do tempo', reunião e contração que consistem justamente na passagem à objetividade: (...). A história da constituição é a história da passagem da multiplicidade à identidade. Assim, em vez de dizer que a percepção é uma 'ciência iniciante', o que lança sobre ela objetividades que em verdade ela constitui, será preciso dizer, ao contrário, que a ciência 'é uma percepção que esquece suas origens e se crê acabada', já que não apenas a evidência da ideia tem mesma história que a da percepção, mas é uma história que a ciência ignora. O projeto de Merleau-Ponty é retomar esta história (...)" L. D.S. Moutinho, 2004:278-9).

Acrescenta L.D.S. Moutinho que “a percepção é a ‘via real’ para o originário, para o primitivo, envolvendo todas as dimensões da experiência; esta, que nos entrega um ‘logos’ em estado nascente... ‘e nos ensina’ as ‘verdadeiras condições da objetividade’”. Moutinho (2004: 277).

Apelando para as qualidades de unidade e de integração da existência, assumimos que a coisa *é junto* ao corpo, percebo-a com o corpo em sua atividade e passividade (movimento de ativação histórica, reativação da sedimentação das vivências), portanto eu não constituo a coisa, eu não a ponho ativamente. Posso, sim, transfigurá-la, por meio da transformação dos objetos e de suas relações. Camacho (2008). Para Maurice Merleau-Ponty o sujeito do conhecimento está atado às coisas. Estamos no mundo da vida de Edmund Husserl, suposto nas formulações de Maurice Merleau-Ponty sobre o conhecimento. A partir daí, o corpo é o sujeito inteiro, “corpo habitual” e “corpo atual”, formado pelas dimensões física, vital e simbólica, que evoca a unidade de que estamos falando:

O corpo habitual é essa “quase-presença” do passado; não é uma imagem que podemos evocar, não são traços gravados no corpo, não é, portanto, uma presença objetiva; essa existência habitual, anônima, pré-pessoal, não é uma coisa inerte, como o em-si, mas esboça, também ela, o movimento de existência — o que só uma descrição da percepção como forma temporal permite mostrar. O meu presente assume o corpo habitual e o reintegra à existência pessoal, de modo que mesmo os reflexos não estão delineados em um fundo inerte, mas, também eles, ‘têm um sentido’, também eles manifestam ‘o estilo de cada indivíduo’, na medida mesma em que eles se inserem em uma situação presente, ou melhor, em que são retomados por uma situação presente, que, por sua vez, é voltada para o porvir. O meu passado [significado do passado] só é passado porque é ‘retomado em um novo movimento’, porque é assumido pelo presente. E esta relação é de mão dupla. O sedimentado, embora retomado pelo presente, é o solo sobre o qual se estabelece a consciência presente: ‘a consciência conserva atrás de si as sínteses efetuadas, elas ainda estão disponíveis, poderiam ser reativadas’, de modo que ‘a consciência só é consciência de algo arrastando atrás de si seu rasto, [...] para pensar um objeto, é preciso apoiar-se em um ‘mundo de pensamento’ precedentemente construído’. Luis Damon S. Moutinho (2004:281ss).

Ponto forte de seu riquíssimo trabalho é a opção pela sustentação da tensão e da ambiguidade como quesitos inclusive científicos, acrescentando que “o inferior, a forma física, aquilo sobre o qual a existência pessoal vai se assentar tornar-se-á o passado, o sedimentado, devidamente engrenado à existência pessoal, que é a forma superior, e formando com ela um único ser”. Moutinho (2004: 281ss).

O que estiver envelhecido por fora como quer a dinâmica da "destruição criativa" dos ambientes nas cidades em franca promoção das "novidades" que lhe serão determinadas de fora do

espaço distante como as "totalidades do diabo" ou cavalos de Tróia de Milton Santos (1979).

Aqui, devemos combinar os pensamentos analítico e perceptivo (Merleau-Ponty, 2006:206), aliados na tentativa de dissipar, ou melhor, *situar* a confusão entre vivências, tempos e lugares, cujas durações se propagam em feixes ou cadeias de ações, coexistentes e com alcances os mais variados. Bergson (1999:149-150; 2006:55-6).

A propósito desse movimento que nos lança no espaço e criamos junto com os lugares e objetos as suas essências e representações, acomete-nos a metáfora da cartografia cutânea de todo o território da aldeia tatuado no corpo de seu líder espiritual, o bruxo de Alan Moore (2012). Criação que evoca imagens de controle pleno e organicidade dos ritmos das transformações vividas pelos envolvidos, diferentes da alienação dos processos instrumentais. E somos lançados nesse espaço em busca de identificação, de referências em meio externo a ser moldado, marcado.

Vamos da ficção de Moore às recordações de Raymond Williams carregadas de afetividade, evocativas de sua memória com forte acento geográfico, ao modo de uma cartografia emocional bastante detalhada por conta de suas vivências atravessadas pela espacialidade das localizações das atividades dos familiares que herda com suas raízes parentais. A afetividade é enaltecida pela patrilinearidade, quando conta do avô, do pai, passando por ele mesmo cuja historicidade e territorialidade conhecida lhe permitem atribuir valores sentimentais aos lugares ocupados e desocupados por moradia e trabalho dos protagonistas de sua narrativa, reconhecendo valores diversos, inclusive monetários. Fala da transformação territorializada das redes pessoais, institucionais e corporativas, constituídas pelos sujeitos de sua história pessoal. Williams (2011:15-21).

A genealogia dramática de Williams liga verticalmente e horizontalmente os lugares, constituindo lugaridades (ou microterritorialidades, no sentido de essências empregado por Holzer, 2015:24-5) pelas biografias de seus familiares mais próximos que conectam campos e cidades, com a mediação simbólica da aldeia em que também ele próprio morou, que lhe possibilitou vivenciar essas realidades conceituadas. (2011:122-3,127,133).

A recorrência do reviver expressa busca da unidade temporal e espacial da consciência dos acontecimentos contra a fragmentação; atividade e passividade do sujeito das vivências e do conhecimento por meio da memória. Sobre a pesquisa de Ecléa Bosi, afirma Marilena Chaui em prefácio que além de exposição sobre a categoria da memória, em suas dimensões objetiva e subjetiva, representadas respectivamente pelas obras

clássicas de Durkheim e de Bergson, há o resgate da memória do trabalho com seu tempo e espaço despedaçados nas recordações dos entrevistados. Resgate que visa reencontrar nexos nas lembranças que se quebram, no mundo que se fragmenta. (BOSI, 1987:XXXII-XXXIII).

Tais alusões põem-nos a pensar sobre o quanto até mesmo o trivial nos escapa: o que é o condomínio ou a rua em que moramos? Não dominamos os ingredientes e a profusão de aditivos artificiais do que compramos nos supermercados e o que comemos nas cadeias *fast food*! Também não fazemos ideia de como a profusão de máquinas que permeiam nossas vidas funcionam. O que são e de onde vêm os materiais que compõem os objetos e de nosso redor! E segue uma imensa lista de *ignorâncias*. Como reviver o passado num presente que também nos escapa? Incidimos em questão primeva da ontologia com Parmênides e Heráclito: como identificar aquilo que permanece em meio às mudanças? Ou: como caminhar "no campo", do modo heideggeriano? (Heidegger, 1969).

O problema fenomenológico e geográfico da ação situada é que há múltiplos tempos e, com a expansão das redes de informação, "variados lugares" trespassando-se, incidindo no mesmo lugar, perfazendo muitas memórias de inúmeras pessoas, com a contradição de serem as lembranças cada vez mais dificultadas pela transformação-destruição constante das formas físicas e relações que as envolviam.

A sensação de que nossa existência articula muitos lugares ao mesmo tempo é objetivo mercadológico promovido por meio da *vida de superfície*, sem vivências compartilhadas ou raízes, porém ao olharmos ao redor não encontramos o que procuramos, no *agora sem passado*, nem no passado desenraizado, como querem os grandes incorporadores e promotores imobiliários de cidades.

Werther Holzer traz o movimento pela ótica do deslocamento de viajantes (os primeiros viajantes europeus do novo mundo), associando-os aos turistas do século XX em sua relação superficial com o sítio, "seus contatos com as pessoas são rápidos e descontínuos. Sua vida é um eterno movimento, sem pausa, sem estabilidade suficiente para o acúmulo de experiências relativas a um único sítio". HOLZER (2000:118). Lembro-me do papel encenado por Sean Pean no filme *Dogma do amor* (2003), em que o ator não mais consegue permanecer em terra, passando todo o tempo embarcado em aeronaves.

Com vínculos reduzidos somos sujeitos de "subjetividade territorial esvaziada", isto é, vivemos em contínuo desenraizamento da consciência imersa em paisagens imiscíveis. Desse modo

aumenta a importância da situação, pois lugar é "mundo de significados organizados em torno das noções de corpo, distância, direção, de um receptáculo de memória". HOLZER (2000:114). Assim, sua

"constituição exige que todas as lacunas, todos os esquecimentos, sejam harmonizados pela rotina da vida quotidiana. Esta vivência e a experiência preenchem generosamente estas lacunas da memória, constituindo um ambiente integral que torna nossas ações mais seguras. Neste sentido, para os viajantes não existem lugares, não existe a segurança do conhecimento nem a certeza do tipo de decisão a ser tomada. Pode-se dizer que para os primeiros viajantes europeus não existe a memória dos lugares, a não ser a dos lugares dos outros. Assim, eles só transmitiam a memória das paisagens". HOLZER (2000:119).

A ideia é corroborada pela condição existencial muito poderosa do lugar de sonhar, e com ela E. Lévinas estabelece a ideia de permanência no mundo veloz e fugaz, uma síntese que vai muito além da passagem e do encostar e dormir casual e fortuito, da entrega do corpo ao cansaço. E. Lévinas (1998).

E, lançando luz em nosso problema em encontrar os fios com os quais costuramos e nos unimos às atividades que, desse modo, nos envolvem em sentidos. A geografia permite, então, encontrar a vida que acontece num lugar cujas ações se territorializam num campo de forças, sedimentam-se como paisagem, sendo as regiões definíveis pela trama da ocupação, intermediária entre lugar e território conforme Joël Bonnemaïson (1981:256, 261). O problema originário quanto ao que somos requer que nos debruçemos sobre o fluxo dos vividos, procurando sua identidade conosco pelas experiências; eis a entrada geográfica a ser alimentada pelas experiências de integração entre consciência e coisas, desde a *geografia vivida* (nossa vida cotidiana espacializada) até *geografia ciência* (sistematização de práticas e procedimentos de enunciados, testes e avaliações que "se esquecem" da situação).

Apresentamos uma ilustração das dificuldades em refazer a unidade do de nossas experiências no mundo da vida com uma cena do filme *Avalon*, de Barry Levinson. *Avalon* é referência a um bairro central de Baltimore (USA), primeiro lugar constituído por gerações de uma família de migrantes poloneses em princípios do século XX.

Avalon tem seu foco narrativo no passado e em sua recorrência os protagonistas têm versões distintas dos acontecimentos que compartilharam. No mesmo filme nos são apresentadas muitas transformações nas dimensões físicas e pessoais da cidade de Baltimore (Estado de Maryland, nos EUA), por meio do exercício de memória. Memória dos usos atribuídos às regiões da cidade e, por fim, todo o emaranhado das idas e vindas dos familiares ao passado que, ao modo do leito de rio caudaloso que carrega tudo que para ele se dirige, também vai conferindo sentidos às

histórias trazidas para o presente.

É assim que nos são contadas anedotas familiares, como a vinda do patriarca da família polonesa, trazido da "antiga pátria" pelos filhos, o fato de que ele jamais bebia água, pois desconfiava de sua qualidade por ser encanada. Também vemos o avô *Sam*, principal narrador e detentor da memória familiar, contador das histórias da família toda, com as dissonâncias dos irmãos, cunhadas e sobrinhos.

Na poderosa cena na casa de repouso na qual *Sam*, já com problemas de saúde, e de *memória*, passa a devanear sobre os lugares em que viveu suas maiores aventuras, em presença do bisneto e do neto querido que o está visitando e a quem ajudou a criar. Seguem falas do trecho final do filme.

Chegada dos netos à casa de repouso; cumprimentos e início da conversa:

"- Quer ver *Sam Krichinsky*?

- Sim, sou *Michael Kaye*, neto dele.

- Sabe o caminho?

- Sei.

- Meu filho precisa disso? [*credencial para o bisneto de San*]

- Não, tudo bem.

Devaneio, já no quarto, em presença dos netos!

No final, gasta-se tudo que guardou...

...vende-se tudo que possui...

...para vir viver num lugar como este.

- Está namorando?

- Já te disse. Eu me casei.

- Você se casou?

- Sim.

E este é meu filho. O nome dele é *Sam*.

Não deve dar o nome de alguém vivo.

Eu sei.

Sabe"?

Aumento da tensão; ápice dramático com tema da identidade ligado ao nome da família, tão caro ao protagonista que é baluarte do conhecimento histórico, memorial e das pequenas histórias (fragmentos, anedotas, trechos de casos) familiares:

"Mantenha o nome da família.

Há alguns anos, fui ver a casa em *Avalon* (bairro central na cidade de Baltimore, Maryland, EUA).

Não estava mais lá.

Não só a casa, como toda a vizinhança.

Fui ver o salão...

...onde eu e meu irmão íamos tocar.

Também não existe mais.

Não só ele.

Mas o mercado onde fazíamos as compras também.

Tudo se foi.

Fui ver o lugar onde Eva morava...

...perto da Rua *Poplar*.

Não está mais lá.

Nem a rua existe mais.

Nem mesmo a rua.

Então, fui ver...

...o clube noturno do qual fui dono.
E, graças a Deus, estava lá...
...porque, por um instante, pensei que eu nunca tivesse existido.
Se soubesse que as coisas acabavam, teria tentado...
...me lembrar melhor.
Sinto sua falta, Sam.
Cheguei à América em 1914.
Cheguei à América...
...em 1914".

E com as perguntas do bisneto Sam a seu pai, este começa a narrar a história da família exatamente nas mesmas palavras e entonação do avô, história que perpassa todo o filme, alinhavando os sentidos e os porquês da família ser como é e de morar onde mora, essas coisas:

"Ele fala engraçado.
Ele não nasceu aqui.
Não nasceu em Baltimore?
Não.
Chegou à América em 1914.
Era o lugar mais lindo que já tinha visto.
Nossa bandeira ainda estava lá".

Assim, parece que a família e os laços de parentesco são como cordas lançadas para lugares e vivências que nos chegam de algum modo e às quais chegaremos com maior qualidade e mais nuances entendendo melhor os atributos da memória e as lembranças daqueles que têm outras perspectivas dos eventos vividos, convividos.

A vida como aventura de personagens erráticos em busca de lugares inexistentes...

"Aquiles, símbolo de rapidez, tiene que alcanzar a la tortuga, símbolo de morosidad. Aquiles corre diez veces más ligero que la tortuga y le da diez metros de ventaja. Aquiles corre esos diez metros, la tortuga corre uno; Aquiles corre ese metro, la tortuga corre un decímetro; Aquiles corre ese decímetro, la tortuga corre un centímetro; Aquiles corre ese centímetro, la tortuga un milímetro; Aquiles el milímetro, la tortuga un décimo de milímetro, y así infinitamente, de modo que Aquiles puede correr para siempre sin alcanzarla. Así la paradoja inmortal". –**Jorge Luis Borges** (1995).

"O movimento, expresso pela *Lebenswelt*, a vivência cotidiana, faz com que os lugares tornem-se instáveis e variem intensamente de escala". –**Werther Holzer** (2015:24).

Borges acha o paradoxo de Aquiles uma "joya", um tesouro, "tan indiferente a las decisivas refutaciones que desde más de veintitrés siglos la derogan, que ya podemos saludarla inmortal". A razão de aqui o trazermos é a alusão a objetivos inalcançáveis; e assim juntamo-nos a Lowenthal (1998:67-8,70-5) quando atribui ao tão necessário passado qualidades de incognoscível, estrangeiro, imaginário, entre outras que denotam sua lugaridade fugidia.

Borges e Holzer apontam, respectivamente, para a complexidade da duração e da recorrência em reviver acontecimentos com formas conhecidas quando as vivemos, seja em primeira, segunda ou terceira pessoas e com as quais mantemos maior ou menor fidelidade; isto é, fantasiamos mais ou menos conforme nos afastamos da experiência em que estivemos submersos, emaranhados.

Cada presente, assim como um rio, nasce com chance de ser vivido em sua plenitude apenas no momento de sua ocupação pelos corpos-sujeitos e considerado em todo seu percurso a partir daí, com a presença humana tão somente evocada pelas recordações no fluxo dos vividos, e cuja geografia transforma-se em paisagens de lembranças nuançadas que se vão embaçando no fluxo dos vividos, das informações e das tentativas de reconstituições, ao modo de Lowenthal, da memória, da história e dos fragmentos (1998:66-7), compondo um conjunto indissociável com o que somos.

As possibilidades da unidade para Maurice Merleau-Ponty de coisas e instantes [e

situação] são dependentes da subjetividade, e "o tempo objetivo", segundo o autor, "não seria nem mesmo suscitado se não estivesse envolvido em um tempo histórico que se projeta do presente vivo em direção a um passado e a um futuro". (1999:446).

"A pretensão plenitude do objeto e do instante só surge diante da imperfeição do ser intencional. Um presente sem porvir ou um eterno presente é exatamente a definição da morte, o presente vivo está dilacerado entre um passado que ele retoma e um porvir que projeta". Maurice Merleau-Ponty (1999:447).

E se o movimento retrospectivo integra nossa condição humana, é em meio à angústia que se dá o impulso de resgatar algo dos acontecimentos de que fizemos parte, procurando revivê-los; espécie de utopia em direção à nascente, à montante dos fluxos. São tramas de eventos que incorporamos.

Admitamos que haja algo de inalcançável nesse procedimento psíquico e cultural (quase físico!) de alinhamento com o passado, este será sempre algum lugar ao qual procuraremos, paradoxalmente, atribuir "o mesmo sentido". Suponhamos, então, obstáculos à contínua retomada dos eventos sedimentados em nossas paisagens; procuradas, quer seja pelos mais diversos impulsos, quer seja por reflexão. São buscas precárias daquilo que foi vivido em meio a coisas e pessoas *no passado* a ser resgatado, alimentado pela sucessão e variedade de lembranças.

O cunho instrumental e tecnocrático de nossa vida social alimenta também, em menor grau, tais buscas *no futuro* com a obsessão pelo projeto em esforço de futurologia calculada no artifício do planejamento; o que nos leva, pela comparação, de volta à sensação ampliada de perdas à medida que mais buscamos reviver situações não mais possíveis de serem vividas e tentamos garantir, com a previsão, que isso não aconteça, pela força da norma imposta à nossa geografia atual. A superposição é impossível a não ser em raras experiências epífanas, místicas. A modernidade trouxe consigo o ideal de *linearismo* e previsibilidade que degeneraram em universalização de uma espécie de *modelo de ansiedade de gestão das ações*, como fragmentação do vivido; aquilo que Hannah Arendt (1989:96, 318-9, 335-6) identificou como derrota do *homo faber* do fazer cíclico pelo enquadramento da vida à condição processual.

Por outro lado, é estimulante saber que a utopia de nos tornarmos inteiros procura completar-se também a jusante como aquilo que ainda não teve lugar, ação com poder de lançar-nos mais adiante na construção de mundos, possível porque, como afirma Merleau-Ponty, "a totalidade não é uma aparência, é um fenômeno" (2006:248) perceptível e, portanto, ao ser compartilhado, será configurado de modo individual e coletivo.

Salta aos olhos o papel das famílias como condutoras dos fluxos de vividos por

caminhos que acontecem entre durações (ritmos e alcance) diversas a procura dessa unidade temporal de lugaridades, pois com toda a sua variedade de laços, formam pontes baseadas no presente. Borges, por meio da fábula, e Barry Levinson, do filme, apontam circunstâncias dessa angústia inerente ao impulso elementar de chegar aos lugares, tanto àqueles da ação passada quanto àqueles procurados no futuro.

Fazer objetos (ou apenas participar de sua aparição) e enredá-los na criação da trama de nossas vidas é ganhar a natureza como mundo, natureza a qual partilhamos por meio do corpo numa ontologia comum (somo do mesmo material que a Terra). É assim que o fazer e a arte que leva até os artefatos podem de certo modo nos redimir, posto que sejam expressões da fertilidade da terra fecundada pelo saber-fazer humano em criação, abrindo-nos uma janela da qual nos permite avistar algo dessa natureza comum a ambos no momento mágico em que o natural vira utensílio.

A confecção dos objetos atua como estabelecimento de fios na tessitura dos lugares com nossas vivências. Daí, a omissão em fazer e ou entender objetos do mundo é separar-se pela ignorância e pela abstração dos porquês de toda a inominável, imensurável esfera de produtos industriais e seus serviços anexos; é alienar-se do mundo que se vai tornando dos outros virtuais nas redes de relações (sem o princípio Eu-Tu de Buber). Por meio da indústria moderna promovemos o apagamento do saber, que se torna fragmentado e desconexo; exterior a si mesmo.

Perdemos a matéria e a organicidade do saber técnico que é relação entre coisa e artífice, entretanto por baixo da máxima moderna de conquista da natureza há nas camadas profundas o respeito (e até mesmo o temor) de outros tempos, que assumia o desconhecido, inclusive atribuindo-lhe funções sociais, como ao mistério, muito importante segundo Merleau-Ponty (2005:128,133).

Nesse caminho encontramos o sapateiro e os sapatos de Gilbert Durand (1995:13-9), o saber ativo da manufatura a partir da originalidade do corpo e das coisas da natureza, em Hannah Arendt (1989:15,90-6), com menor impacto o "pensar com as mãos" de Richard Sennett (2009, 18,62-5), a sensibilização, a humanização e até mesmo a organização social pelo artesanato, de Octávio Paz (2007). Estamos trabalhando com as posições desses autores como material de continuidade da reflexão que aqui

empreendemos.

Desse modo, trabalhar a terra, lagos e rios, mas também motores à combustão e circuitos integrados de computador *sem* propósito cósmico, ritualístico, tende a afastar o homem das possibilidades de construção de sentido existencial intrínseco do extrair, plantar, fabricar nossas ligações com a Terra em meio a coisas e objetos que a ela nos enredam pela geograficidade, levando-nos dos vínculos mais imediatos nos lugares a acontecimentos apenas às mais das vezes imaginados, com auxílio das informações e notícias. Quanto a essas possibilidades existenciais, Werther Holzer afirma que:

“Se o espaço geográfico nasce de uma relação existencial do homem com a Terra, afirmo, com base em um aporte fenomenológico, que ele tem como essência a 'geograficidade', que expressa a razão de ser do homem no planeta Terra, ou seja, delimita e determina a sua possibilidade de existir como ser-no-mundo”.
(HOLZER, 2015:20)

Somam-se questões: E como ficamos na busca frustrada pelos lugares "reais", aqueles vividos com o corpo inteiro ao longo das diferentes e concomitantes durações nas quais nossos atos reverberam? E quais as possibilidades de convergirem as experiências, diante da morte e da perda do lugar presente, com o tempo? Onde existem os lugares de nossas experiências? Apenas em nossas mentes e em nossos devaneios mais íntimos, compartilhados com número de pessoas que se vai reduzindo ao longo da vida? Como vencer a fluidez dos fatos sem amarras, âncoras em pontos fixos? Como utilizar as paisagens, mutáveis, elas também, para ver o que não mais existe, senão em vestígios? Usar telas e fotos? Como mapear objetos e relações que não existem? Mapas memoriais? Mapas mentais? As lembranças podem atrapalhar a vida do aqui e agora, ao querê-las perpetuar?

Questões difíceis que perduram ao término deste texto.

O caminho que estamos fazendo acerca-se das essências desses lugares que nos assombram. As lugaridades são o que temos desses lugares transformados com suas coisas e objetos vividos e são esses lugares vividos com os quais de várias maneiras estamos continuamente interagindo; lugaridades envolvem as coisas e as tramas de ações intencionais. As coisas evocadas pela coisalidade remanescente são visadas, alteradas (adulteradas?!), por outros e, de certa forma, por mim ou em mim mesmo, que interfiro no lugar sede atual das imagens que me acompanham.

As cidades contemporâneas e a urbanização que alimentam põem tudo em franca obsolescência, envelhecendo os usos e os lugares o tempo todo e cada vez mais rápido. É um trabalho que se vai tornando paisagens, e como tais, mais distantes das sensações e percepções que

lhes dariam vida plena; é o passado do eu-isto, de Buber.

As perdas de objetos arquitetônicos e artísticos a utensílios domésticos... Não reconhecimento das coisas porque têm que ser novas, novíssimas sempre! A percepção está sempre se iniciando, pois são as raízes cortadas...

Há graus de tensão entre perceber e transformar. Enquanto percepção envolve experimentar e enraizar, transformação acarreta perder e dissolver relações e sentidos. O real é engessamento e sempre instantâneo, enquanto a situação será sempre movimento de tornar-se percipiente e, novamente nos "mesmos lugares" desdobrados; o lugar é que se estrangeiriza, com os habitantes! O tempo promove essa comunhão com o desconhecido.

Por mais que nos agarremos às coisas, elas se esvaem rapidamente, em intervalos de checagem cada vez menores! De um feriado a outro, desaparecem casas que, vendidas, compradas, agora debaixo do novo edifício que se impõe a todos que refariam os laços, as amarras com o conhecido, agora no mundo da destruição criativa as mãos não agarram nada dos lugares alisados com corte nos fios de significados já compartilhados, com poucos elementos para retenção e propensão.

Mundo de arruamentos desfeitos-refeitos, comida e bebidas falsas, sabores inexistentes, desaparecidos, pratos nunca mais provados, a memória e eu dançamos roda, não ando por ela, ela me habita com algo dos lugares que vamos procurando, com bússolas sem norte.

A paisagem vira quadro, foto; a paisagem registra o roubo das formas e da juventude de gerações! Nós que aqui estamos por esses lugares procuramos, tal como errantes criaturas sem eco de anseios os mais diversos: cafés aconchegantes e de aconchego; bares que nunca mais terão número e endereço racionalmente pronunciável... até porque os dados se embaralham – como as vãs tentativas de explicar para alguém onde ficava uma casa ou prédio que te abrigou na infância há quarenta ou cinquenta anos! Nem nos damos conta de que os valores são móveis, as esquinas caminham, os demais formadores do casario não estão lá também, é como em “A cidade das sombras” (1998) de máquinas alienígenas levantando prédios-máquinas que sobem e descem todos os dias, mudando o cenário a todo instante, impossibilitando acostumar-se, instaurar paisagens, são como paisagens ampulhetas...

Como nadar num rio que secou ou foi redirecionado? Como subir um morro que foi terraplanando? Como passear numa loja que foi desfeita? Como caminhar em ruas que são outras? Como procurar objetos e rostos que não existem mais?

Mais indícios dos territórios movediços: sabores que morreram com as pessoas por eles responsáveis. Nenhum edifício sobrevive além de sua biografia, receitas são perenizadas quase a força de decretos, como a lei alemã da pureza da cerveja; as denominações geográficas determinam qualidade pelo *terroir* par além da arte e do artefato, centros de tradições culturais mantem mitos, símbolos e lendas de grupos e regiões (CTG dos gaúchos e CTN dos nordestinos), cartões postais projetados pelo planejamento turístico que pereniza (às vezes, paralisa) paisagens e atividades, e seguiria lista interminável.

Como conviver com lembranças sem receptáculos? Como fazer algo mais que virtualizar o passado e seus lugares? Mapeá-lo, talvez, para aí encontrá-lo, procurando refugio nas representações sem resvalar no lugar *para-si*? Como lidar com essa geografia que vira lembrança? De qualquer modo, como fugir da criação de lugares fantasmas, quando apegamo-nos à sua lembrança sem que os alinhemos com a existência de sua duração com presente, o seu futuro, dos quais precisamos ser exorcizados ou reincorporados?

Encontrar suas virtudes (potências), de modo didático e metódico desde a educação básica parece ser uma das soluções. Promover uma relação de aprendizado entre a criança e os lugares, descobrindo identidades e as dimensões do movimento arrebatador; aprender a lidar com ele, melhor do que as gerações anteriores.

Feitas essas considerações, vislumbramos uma geografia com corpo e instrumentos que permitam reconhecimento *tanto* da perda inexorável dos lugares realizados pelas práticas e a partir do momento de sua realização, inalcançáveis, *quanto* das durações de nossos atos e ações em ritmos e distâncias distintas que se estendem para o presente e nos apoiam na estruturação do que somos. Há coexistência dessas durações e coerência quando as interpelamos, mas não necessariamente convergência, pois as durações têm, como vimos, tempos próprios de vitalidade e permanência no campo ao qual a memória dá vida. É um caminho em que não nos contentam as fantasmagorias e simulacros.

A alternativa, então, parece ser o reconhecimento da potência das lugaridades como essenciais à construção de identidades alinhadas a uma memória coletiva de modo mais coerente possível.

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah, A condição humana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

- BAUMAN, Zigmunt. Em busca da política. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. Cegueira Moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.
- BERGSON, Henri. Ensaio sobre os dados imediatos da consciência. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BERGSON, Henri. Matéria e memória. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERGSON, Henri. Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BONNEMAISON, Jöel. Voyage autour du territoire. L'Espace géographique, v.10, n. 4, 1981. (p.249-262).
- BORGES, J. L. Discusión. Buenos Aires: Manuel Gleizer, 1932. 161 pp. La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga / Avatares de la tortuga. In: Discusión. Madrid: Alianza, [1932].1995.
- BRUSEKE, F. A lógica da decadência: desestruturação socioeconômica, o problema da anomia e o desenvolvimento sustentável. Belém-PA: Cejup, 1996.
- BUBER, Martin. Eu e tu. São Paulo: Centauro, 2001.
- CAMACHO, A. R. A geografia no nascimento do mundo: existência e conhecimento. Tese de Doutorado. São Paulo-SP, FFLCH-USP, 2008.
- CAMACHO, A. R.; GERALDES, E. A experiência geográfica da constituição do lugar: a reconquista da essência. In: XVI Encontro Nacional de Geógrafos – ENG, 16, 2010, Porto Alegre. Anais. Disponível em: < www.agb.org.br/evento/download.php?idTrabalho=3247 >. Acesso em 1.2.2014. ... Porto Alegre: AGB, 2010.
- CAPRA, Fritjof, A Teia da Vida. Cultrix e Amana-key, São Paulo, 1997.
- CROSBY, Alfred W. Imperialismo ecológico. São Paulo: Companhia das Letras,

HEIDEGGER, Martin. Sobre o problema do ser; O caminho do campo. Livraria Duas Cidades, 1969.

HOLZER, Werther. Sobre territórios e lugaridades. Cidades. Vol. 10, No 17, 2013.

HOLZER, Werther. Mundo e lugar: ensaio de geografia fenomenológica. In; MARANDOLA, E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. Qual é o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012.

HUSSERL, Edmund. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendente. Paris: Galimard, 2004.

LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas, São Paulo: EdUNICAMP, 1990.

LÉFÈBVRE, Henri. O direito à cidade. São Paulo: Centauro, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. Da existência ao existente. Campinas-SP: Papirus, 1998.

LEVINSON, Barry (direção e roteiro). Avalon. EUA, 1990.

LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. In: Projeto história: trabalhos da memória. São Paulo: PUC-São Paulo, n.17, nov. 1998a. (p.1-445).

LOWENTHAL, D. Fabricating Heritage. History & Memory. 10, 1, 5, 1998b. ISSN 0935560X. (p.5-24).

MERLEAU-PONTY, M. A fenomenologia da percepção. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. O Olho e o Espírito, Lisboa, Vega, 1992.

MERLEAU-PONTY, M. O visível e o invisível. São Paulo: Perspectiva, 2005.

MERLEAU-PONTY, M. Primado da Percepção. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

MERLEAU-PONTY, M. Signos. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MIRANDA, José A. Bragança de. Geografias imaginárias da Terra. In; MARGATO, I.; GOMES, R. C. Espécies de espaço: territorialidades, literatura, mídia. Belo Horizonte:

EdUFMG, 2008.

MOORE, Alan. A voz do fogo. São Paulo: Conrad, 2012.

MOURA, Alex de Campos. A relação entre liberdade e situação em Merleau-Ponty, sob uma perspectiva ontológica. Dissertação de mestrado. São Paulo-SP, FFLCH-USP, 2006.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. A ontologia do vivido. Tese de Doutorado. São Paulo-SP, FFLCH-USP, 1998.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. *Kriterion.*, Belo Horizonte, v. 45, n. 110, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2004000200005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 02 Fev 2007. doi: 10.1590/S0100-512X2004000200005.

PAZ, Octavio. O uso e a contemplação. *RAIZ*, 2007, Edição n.3. Disponível em: <http://revistaraiz.uol.com.br/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=102&Itemid=116>. Acesso em 1.2.2014.

PROYAS, Alex (direção). CIDADE DAS SOMBRAS (Dark City). Ficção com duração: 101 min. EUA, 1998.

SANTOS, M. A. natureza do espaço. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, M. Técnica, espaço, tempo. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, M. A totalidade do diabo: como as formas geográficas difundem o capital e mudam as estruturas sociais. In: _____. Economia espacial: críticas e alternativas. São Paulo: Edusp, 1978. (p. 153-167).

SANTOS, Myrian S. dos. "O pesadelo da amnésia coletiva: um estudo sobre os conceitos de memória, tradição e traços do passado". *Revista Brasileira de Ciências Sociais, Anpocs*, 23: 70-85. 1993.

SEEMANN, Jörn. Regional Narratives, Hidden Maps, And Storied Places: Cultural Cartographies Of The Cariri Region, Northeast Brazil. A dissertation Submitted to the

Graduate Faculty of the Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in The Department of Geography & Anthropology, 2010.

SERRA, J. M. Paulo. O Devir e os Limites da Ciência. Coleção Artigos LUSOSOFIA. Universidade da Beira Interior. Covilhã, 2008.

SERRES, M. Os cinco sentidos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

SILVA, Armando Corrêa da. A geografia humana e a abordagem naturalista. In: SOUZA, MAA; SANTOS, M; SCARLATO, FC; ARROYO, M. O Novo mapa do mundo: Natureza e sociedade de hoje: uma leitura geográfica. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1993. (p. 42-45).

VINTERBERG, Thomas (direção). DOGMA DO AMOR (It's all about love). Drama com roteiro de Mogens Rukov, Thomas Vinterberg. Duração: 104 min. 2002.

WENDERS, Win (Diretor). Até o fim do mundo (Título original: Bis ans Ende der Welt. Títulos Alternativos: Jusqu'au bout du monde/Until the End of the World). Alemanha, França, Austrália. Longa-metragem / colorido. Drama, ficção. (280 min), VHS, son., color., 1991.

WILLIAMS, Raymond. O campo e a cidade; na história e na literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

VIRTUDES JUDICIALES Y EMPATÍA

Judicial Virtues and Empathy

Luciana Samamé

(CIJS/UNC-CONICET, Argentina)

Resumen

En este trabajo examino en sus rasgos característicos una tentativa muy reciente: la de incorporar centralmente el concepto de empatía en conexión con el de justicia para pensar las prácticas de los magistrados. Para ello reconstruyo las posiciones de dos referentes contemporáneos sobre la materia, Michael Slote y John Deigh, y muestro porqué sus planteos no resultan del todo satisfactorios. Es así que propongo a la perspectiva aristotélica como una vía de análisis mayormente fructífera, dado que consigue afrontar con mejor éxito las objeciones a las que una posición vindicatoria de la empatía está expuesta. Por lo demás, estos desarrollos se dan en el marco de una promisorio línea de análisis en filosofía jurídica: la llamada *Virtue Jurisprudence*, a la que también me referiré en este trabajo.

Palabras clave: Giro aretaico | Ética judicial | Emociones | Imparcialidad | Justicia.

Abstract

In this paper I examine in its main features a recent attempt in the domain of legal ethics, one that seeks to address the question of justice in relation with empathy. For this purpose, I reconstruct the positions of Michael Slote and John Deigh, aiming to show the kind of criticisms to which both of them are subject. Accordingly, I suggest that Aristotle's perspective is better equipped to confront those kinds of criticisms. Besides, all these developments and discussions are framed in a fruitful field of legal philosophy: the so-called *Virtue Jurisprudence*, to which I shall also refer in this article.

Keywords: Aretaic Turn | Legal Ethics | Emotions | Impartiality | Justice.

1. El giro aretaico en la filosofía moral y del derecho contemporáneas

Desde el S. XVIII en adelante, las tendencias representadas por el deontologismo y el consecuencialismo llegan a dominar ampliamente las discusiones filosóficas éticas y jurídicas (Amaya, 2009: 13). Sin embargo, en la escena filosófica del S. XX empiezan a considerarse perspectivas limitadas e incompletas. Pues ambas se caracterizan por proponer un criterio simple de discriminación moral, un criterio que permita distinguir a un agente racional las acciones permitidas de las prohibidas, para luego guiar de manera segura su acción. Dichas teorías presumen centrarse así en el análisis de la *acción* antes que en el carácter del agente. En palabras de J. Annas (1993: 125), las mismas tienden generalmente a tomar como cuestiones primarias aquellas referentes a lo que uno debería *hacer*. En forma conexa, este tipo de teorías intenta proporcionar característicamente respuestas correctas a casos difíciles (Lariguet, 2011), de modo que de su aplicación a situaciones conflictivas puedan seguirse las decisiones acertadas. Por su parte, B. Williams (2006: 174) ha indicado que la moderna noción de “moralidad” se caracteriza por constituir un sistema de pensamiento donde el concepto de *obligación* exhibe el rol central, sugiriendo por lo demás que estaríamos mejor sin esa noción.

La índole insatisfactoria que para ciertos pensadores ostenta la “filosofía moral moderna”, consigue reactivar el interés, sobre todo en los últimos decenios del S. XX, por teorías que se presentan como alternativa a las figuradas por el consecuencialismo y el deontologismo respectivamente: las denominadas *éticas de la virtud*, cuyo resurgimiento trajo aparejada una afición renovada hacia las teorías antiguas. Éstas, antes que concentrarse en los principios de la buena o la mala acción, tienden a interesarse por delinear comprehensivamente los contornos de la vida buena (Striker, 1988: 183). Nuevamente a entender de Annas (1993: 4), las éticas antiguas no presuponen como conceptos básicos aquellos de “obligación”, “deber”, o “seguir una regla”. En su lugar, emplean otra especie de categorías, tales como “bondad” o “valor”, dado que sus intereses primarios se entretajan en derredor de las siguientes cuestiones: la formación del carácter y la práctica de las virtudes, el rol de las emociones y del razonamiento práctico, y todo ello bajo el *telos* fundamental que impulsa la especulación ética antigua, a saber: el logro de la *eudaimonía*, el bien supremo que hace a la vida humana satisfactoria y floreciente. Ciertos

filósofos contemporáneos encuentran precisamente en esta clase de teoría, por el tipo de cuestiones que particularmente aborda, una opción más rica y fructífera: es así como en las postrimerías del S. XX se recupera el concepto de la vida buena en conexión con las virtudes morales (Vidiella y Guariglia, 2011: 197)

Lo precedentemente descrito nos proporciona un horizonte amplio de presupuestos donde es posible enmarcar el giro aretaico que asimismo emprende la *filosofía jurídica*. De manera semejante a MacIntyre en *Tras la virtud* (2004), quien describe la situación de la ética contemporánea con tintes pesimistas, Lawrence Solum hace lo propio con respecto a la filosofía del derecho: en su opinión, no sólo la teoría sino también la práctica jurídica contemporánea, se hallan en serios problemas (Solum, 2013: 3). Ello es así porque tanto el consecuencialismo como el deontologismo –tendencias también hegemónicas en aquella– no consiguen abordar satisfactoria ni íntegramente ciertas cuestiones, al desatender, por ejemplo, la relación entre el buen juzgar y las virtudes del juez, o la relación entre la ley y el carácter (Solum, 2003: 179) ⁹

Como consecuencia, la *Jurisprudencia de la virtud* se propone en calidad de paradigma alternativo respecto del consecuencialismo y el deontologismo, ambicionando responder a las cuestiones clásicas de la teoría jurídica, aunque sin caer en la visión más bien fragmentaria o reduccionista de estas últimas, al tiempo que aboga por un cambio decisivo en las nociones básicas que aquella debe emplear. Consiguientemente, y replicando una vez más lo que después de 1958 empieza a suceder en la esfera de la filosofía moral, la *Virtue Jurisprudence* plantea que los conceptos centrales de la teoría jurídica ya no serán los de “bienestar”, “autonomía” o “eficiencia”, sino los de *virtud*, *excelencia*, *florecimiento humano* (Solum, 2013: 2). Puede decirse que este viraje conceptual supone una mirada mayormente comprensiva sobre los problemas clásicos de la filosofía del derecho, y que justamente por eso, involucra una ambiciosa tarea que aún se encuentra en estado programático. En referencia a tal situación, R. Duff (2003: 214) afirma que la emergencia de la *Jurisprudencia de la virtud* constituye uno de los rasgos más sobresalientes exhibido por la filosofía jurídica durante las últimas décadas, al contrastar notablemente con la perspectiva dominante asumida por el liberalismo. Por nombrar alguno de estos contrastes agudos, una de las tesis centrales de la primera, en

9 Amalia Amaya se hace eco también de una tesis de similar tenor: en su opinión, ni el consecuencialismo ni el deontologismo consiguen responder convincentemente a ciertas cuestiones que la filosofía jurídica debe afrontar, entre otras razones, por ser de difícil aplicación a casos concretos; fundamentalmente en relación con los “casos difíciles” o “casos trágicos” que un profesional del derecho debe dirimir (cf. Amaya, 2009:13-18)

clara oposición al punto de vista asumido por aquel último, es que el objetivo de la ley es hacer virtuosos a los ciudadanos, buscando promover en tal dirección su florecimiento *qua* humanos.

2. La *Virtue Jurisprudence* y el acento en las virtudes judiciales

Conforme lo previamente delineado, la *Virtue Jurisprudence* se caracteriza por constituir un enfoque distintivo de la teoría jurídica normativa que se compromete con la asunción de tres tesis básicas –las cuales habilitan a la vez tres líneas de investigación bajo su rúbrica–: a) el propósito de la ley es auspiciar la excelencia del individuo y la de su comunidad, al crear las condiciones que permiten la práctica de las virtudes; b) el criterio de corrección legal en vistas a la resolución de conflictos, no puede establecerse independientemente del carácter del juez, y por tanto, de las virtudes judiciales; c) la naturaleza de la legalidad se comprende mejor si es entendida en cuanto internalización de las *nomoi*, y por extensión, como la disposición a su obediencia (Solum, 2013: 1-2).

En este trabajo me interesa abordar en forma exploratoria la segunda de estas líneas, a saber: la tesis según la cual tanto la explicación como justificación de la práctica de juzgar, requieren de la virtud en cuanto parte ineliminable (Solum, 2003: 201). En la actualidad, no son pocos los teóricos que adscriben esta perspectiva de análisis: se ha señalado, por ejemplo, que las teorías de la justicia tradicionales han dado mayor preponderancia a la cuestión del diseño adecuado de *instituciones* antes que a la cuestión de las *personas justas* (Lariguet, 2013: 114). En tal sentido, este enfoque centrado en el concepto de virtud, considera sumamente promisorio abordar la relación entre moralidad y derecho atendiendo al *carácter* de las personas que integran dichas instituciones. Por tal motivo parece indispensable hacer foco en las virtudes de los protagonistas que aplican el derecho, en este caso, los jueces.

Una de las versiones robustas de esta tesis es defendida precisamente por L. Solum, quien sostiene que el buen juzgar es una función de las virtudes del juez, de manera que se volverá una exigencia crucial la dilucidación de las virtudes judiciales. En esta dirección, el filósofo norteamericano abrega de fuentes aristotélicas, referencia fundamental y prácticamente obligada de los teóricos de la virtud contemporáneos. Para Aristóteles, las virtudes constituían disposiciones estables del carácter de una persona por las que ésta es

capaz de obrar correctamente cada vez que las circunstancias lo requieren. De esta suerte, la evaluación moral de las acciones no puede divorciarse del carácter del agente que las ejecuta. O en otros términos, no puede existir un criterio de corrección de la acción independiente de las cualidades o virtudes del sujeto moral. En una tónica similar, Solum defiende la idea de que las virtudes del juez son condiciones de posibilidad –para emplear una expresión kantiana– de veredictos justos. Esto implica, asimismo, que la moralidad del juez no es externa a la institución del derecho.

Inspirado en el catálogo de excelencias morales e intelectuales que Aristóteles postula, Solum propone las siguientes virtudes en tanto notas distintivas e indispensables que un buen juez debe poseer: incorruptibilidad, coraje, sobriedad, inteligencia, sabiduría, las que encuentran al mismo tiempo unificación en la virtud cardinal de la justicia; pues si algo se presupone de un juez, es que es fundamentalmente justo.¹⁰ Ahora bien, una de las objeciones que esta concepción debe afrontar, es que el buen juzgar no depende de las virtudes del juez, sino simplemente de seguir un procedimiento correcto que garantice el resultado justo. Desde el punto de vista moral, es posible afirmar análogamente que una buena acción puede ser ejecutada por un agente no virtuoso, en la medida en que sea capaz de discriminar el proceso adecuado de deliberación para guiar la acción.

La concepción aretaica dispone de una estrategia central para afrontar la objeción recién planteada: la apelación a los casos difíciles, esto es, aquellos casos en que la ley es demasiado general como para guiarnos en el caso particular, o aquellos casos singularísimos en los que, de aplicarse la ley, se incurriría en una palmaria injusticia. Los defensores de la perspectiva centrada en las virtudes consideran que ni el deontologismo ni el consecuencialismo ofrecen fructíferas posibilidades de resolución, precisamente por ser incapaces de guiarnos en casos particulares. Por consiguiente, ante un caso difícil, es el juez virtuoso quien se encuentra en condiciones de ofrecer –*all things considered*– la mejor solución posible; pues este juez posee las virtudes judiciales: las excelencias intelectuales y morales que le permiten actuar sobresalientemente. Entre ellas, la sabiduría práctica o *phrōnesis* desempeña un papel central, por ser la virtud en especial referida al caso particular: la captación de los rasgos relevantes de una situación en función de los cuales se delibera y se arriba a una resolución acertada. Esta virtud –que para Aristóteles

10 Amalia Amaya también propone un catálogo análogo de virtudes judiciales: imparcialidad, sobriedad, valentía, sabiduría y justicia. Un interrogante que esta enumeración plantea y que aquí no podremos tratar, es si estas virtudes son propias de la función judicial y diferentes de las virtudes morales generales, o si son más bien especificaciones de estas últimas (cf. Amaya, 2009: 27-32)

tenía un papel unificador, puesto que sin ella se es incapaz de ejercitar el resto de las virtudes— es especialmente sensible a los contextos: la enorme variabilidad en las circunstancias humanas, hace que una regla o principio general se revelen a veces impotentes para afrontar situaciones inéditas. Por tal razón, es esencial que un agente posea inteligencia práctica o la virtud de la prudencia.

Con todo, no es tan sencillo responder a la objeción previamente delineada. La misma ha generado y sigue generando serias controversias, a las que aquí no podré tratar adecuadamente. Sin embargo, puede plantearse que tal diferencia se remite en última instancia a una diferencia de enfoque. La filosofía moral moderna, de cuyos postulados esenciales se hace eco la filosofía jurídica, deja de lado la pretensión medieval y sobre todo antigua de formar agentes virtuosos en función del *telos* último de la vida buena. En la Modernidad, las cuestiones de justicia o estrictamente morales quedan divorciadas de ese *telos*. Es así como la filosofía moral moderna asumirá una pretensión de más modesto alcance: la tematización de la vida humana, no ya como un todo, sino desde una perspectiva más bien fragmentaria, en clara sintonía con el espíritu diseccionador de la ciencia moderna. Entonces, ya no se tratará tanto de la formación íntegra de los seres humanos según sus fines más propios, sino preferentemente de regular sus acciones de modo tal que sus derechos no resulten vulnerados.

Es plausible sostener así que esta mirada típicamente moderna y que actuales teorías jurídico-morales recogen, es parcial o incompleta, ya que con ella hay algo que se pierde, a saber: la complejidad y al mismo tiempo riqueza de los fenómenos humanos. Para seguir con la semejanza que se ha trazado: así como sólo artificialmente puede separarse una acción de la persona que la realiza, sólo artificialmente también puede escindirse una decisión judicial del juez que la enuncia. Quizá sea esta una buena razón para adherir a la alternativa que las teorías basadas en la virtud ofrecen, porque ciertamente intentan recuperar esa mirada más comprehensiva que no desatiende las dimensiones plurales que concurren en todo hecho humano. Por lo tanto, el enfoque basado en las virtudes en cuanto complemento adecuado de una teoría de la argumentación jurídica, parece ofrecer una rica perspectiva de análisis.

3. La empatía y la jurisprudencia: desafíos y posibles vías para afrontarlos.

Es propio de los teóricos de la virtud abordar a la justicia como una virtud de carácter. En términos simplistas, tal cosa puede expresarse de la siguiente forma: la justicia es la disposición estable del carácter por la que una persona se ve llevada siempre –o toda vez que las circunstancias lo permiten– a obrar justamente. Ahora bien, Aristóteles decía que la virtud ética está referida a *acciones y pasiones* (EN 1106b 18- 20); ello significa que una acción virtuosa no es solamente tal por realizarse de cierta manera –justa o sobriamente–, sino además porque quien la realiza se encuentra *en cierta disposición* al hacerla (EN 1105a 28-32). Lo que Aristóteles presuntamente quiere decir es que ser virtuoso requiere más que el simple obrar correcto: requiere también de la posesión de emociones adecuadas. En este sentido, por ejemplo, un agente que exhibe una fácil y desmedida tendencia hacia la ira, probablemente muestre dificultades en deliberar correctamente y obrar con justicia si no es capaz de templar su cólera. Desde la perspectiva aristotélica se evidencia claramente, luego, que la moralidad rebasa la mera corrección de la acción.¹¹

La visión comprehensiva que Aristóteles mantiene respecto de la virtud –dado que abarca acciones y pasiones– confiere un marco adecuado para plantear la cuestión que aquí particularmente nos incumbe: pues ciertos autores contemporáneos han planteado en forma muy reciente la conexión entre justicia y empatía. Para ponerlo en términos aristotélicos: una persona es justa no solamente por realizar acciones justas, sino además por hacerlo a partir de cierta disposición anímica, en este caso, empática. La idea de que las virtudes no pueden estar desconectadas de determinadas emociones, ha conducido a pensar, por tanto, que una concepción adecuada de la justicia no debería prescindir de la categoría de “empatía”. Dado que el presente trabajo se contextualiza en la discusión de las virtudes judiciales, lo que aquí se coloca en el centro de la escena, es la cuestión de las prácticas empáticas por parte de un juez. Es así como hay quienes se atreven a afirmar –aunque con diferentes matices– que es necesario que los jueces posean empatía, porque

11 Luego el fin primordial de la teoría ética no apunta a establecer un criterio de corrección moral –aquel que permite distinguir entre acciones lícitas e ilícitas– sino a dilucidar la naturaleza de las virtudes que un sujeto moral debe poseer y el modo en que éste puede alcanzarlas. Asimismo, el agente virtuoso es el único capaz de experimentar una vida plenamente satisfactoria, precisamente por hacerse asequible a través de la práctica de las virtudes el bien supremo, a saber: la *eudaimonía* o felicidad.

sin ella, difícilmente arribarían a veredictos justos.

Antes de abordar los problemas que dicho posicionamiento implica, es menester aclarar qué debe entenderse por “empatía”. El hecho de que actualmente se trate de un término tan en boga, ha contribuido a oscurecer su sentido –afirma por ejemplo J. Deigh (2011: 74) –; inclusive pueden reconocerse una serie de significaciones diferentes con las que ha estado asociado el término (Brunstein, 2015: 17-19). Con todo, los autores que abordan la cuestión de la empatía en conexión con la jurisprudencia, toman como punto de partida –hasta donde he podido rastrear– alguno de los dos sentidos en que la empatía es definida por el psicólogo norteamericano Martin Hoffman. En opinión de este último, el concepto refiere tanto a: 1) la *aprehensión cognitiva* de los pensamientos, sentimientos, percepciones e intenciones de otros sujetos, como a b) la *respuesta afectiva* a otra persona (Hoffman, 2001: 29-30). Como se verá luego, estas dos dimensiones –cognitiva y afectiva– crearán ciertas tensiones en las propuestas de los autores, según sea enfatizado uno u otro sentido.

Delineadas estas nociones preliminares, quizá la primera objeción que debe enfrentarse es la de quien aduce que la noción de empatía en el ámbito de la ética jurídica resulta superflua. En efecto, con todo derecho podría plantearse que en tanto “empatía” resulta un concepto aceptable –digamos– en el dominio de la moralidad general, no resultaría viable ni heurísticamente potente para pensar la moralidad de rol. En consecuencia, alguien podría aducir que desde un punto de vista moral general, es deseable y loable el que una persona exhiba empatía en cuanto cualidad de su carácter, pero que, no obstante, no tendría por qué ser requerida en lo que atañe al rol profesional, en este caso, al juez en funciones. Ello es así porque todo lo que se requiere de un juez para actuar correctamente es que éste interprete y aplique correctamente la ley, y en este sentido, es difícil ver que a la empatía le quepa rol alguno. Si esta objeción es correcta, no habría razones para considerar a la empatía como categoría de análisis necesaria en la jurisprudencia, tratándose entonces de un concepto superfluo.

Una estrategia admisible para enfrentar esta objeción podría ser la siguiente: planteando que la moralidad no puede ser entendida en forma fragmentaria, esto es, como un conjunto no homogéneo o contrapuesto de obligaciones. Para quien comparte esta visión de la moralidad, existirían virtudes morales generales y virtudes específicas

atinentes al rol, de manera que no habría continuidad entre las primeras y las segundas.¹² De esta visión se desprende que un tipo de conducta comúnmente considerado reprobable, podría no serlo en el contexto del ejercicio de una profesión particular.¹³ Si bien esta posición es defendible y ameritaría un debate más extenso que no estoy en condiciones de ofrecer, la considero en principio contraintuitiva¹⁴ y relativista¹⁵. Esto me lleva a explicitar el punto de partida que adoptaré y las tesis que, en consecuencia, estoy dispuesta a defender: 1) la empatía configura un rasgo moral en los seres humanos y se trata de un aspecto esencial inherente a la virtud ética¹⁶; 2) dado que el ejercicio de un rol no puede divorciarse a mi parecer de los requerimientos de la moralidad general, es deseable que un profesional o funcionario no carezca de empatía.

Explicitada esta estrategia por la cual sería posible hacer frente a la objeción de la superfluidad de la empatía, pasemos a la segunda –tal vez más grave y de difícil resolución–, a saber: que la empatía puede atentar contra la imparcialidad¹⁷, la virtud por antonomasia del buen juez. Así, el objetor sugeriría que un juez movido por la empatía podría dictar sentencias injustas, precisamente por empatizar demasiado con alguna de las partes. Es plausible que tal cosa, *v.g.*, le lleve a mitigar indebidamente la pena a un criminal producto de la conmoción que le ha provocado conocer su historia de vida. Antes de delinear alguna estrategia que permita encarar esta objeción, quizá sea conveniente comenzar refiriendo la posición de una de las figuras más representativas que encarnan la defensa de la empatía en el marco de la jurisprudencia: Michael Slote. Este autor pretende fundamentar nociones básicas como las de justicia social y legal sobre bases sentimentalistas, en el marco de una ética de la virtud.¹⁸ A

12 Estoy simplificando muchísimo esta posición –la cual admite matices– en virtud del argumento que deseo defender.

13 Para poner un ejemplo ilustrativo aducido por A. Amaya: la falta de empatía o la rudeza podrían ser virtudes de un empresario, mientras que estas mismas cualidades no se juzgan favorablemente desde el punto de vista moral general, al ser reconocidas más bien en calidad de vicios o defectos.

14 Me resulta contra-intuitivo pensar que *una cosa* es la moral que debería guiar los asuntos humanos en general, y *otra diferente*, la moral que habría de regir las profesiones. Esto conllevaría, asimismo, una multiplicación exponencial de las moralidades.

15 La idea de que algo puede ser bueno o correcto en un contexto, pero no puede serlo en otro, entraña una forma de relativismo, a saber: que la noción de “bueno” o “correcto” no puede ser establecida independientemente de los contextos, con base en criterios universales.

16 Una cuestión que me interesa centralmente es la virtud de la compasión y su conexión con la empatía (ambos conceptos, si bien suele diferenciárselos, están estrechamente conectados), algo que por el momento eludiré pero que trataré en trabajos futuros.

17 Una forma con la que suele revestirse este supuesto antagonismo entre empatía e imparcialidad, es que mientras la primera está orientada hacia lo particular, la segunda en cambio lo está hacia lo universal.

18 En opinión de Martha Nussbaum (1999), la ética de la virtud contemporánea alberga dos grandes orientaciones que, si bien comparten un núcleo de preocupaciones comunes, son manifiestamente divergentes: la anti-kantiana y

contrapelo de lo que suele pensarse, el filósofo norteamericano sostiene que los jueces han de ser capaces de experimentar empatía para presidir juicios justos y proporcionar veredictos imparciales. El criterio general subyacente a esta concepción es el siguiente: las leyes, instituciones y costumbres son justas si y sólo si aquellos que las promulgan, mantienen o participan en ellas, no carecen de concernimiento empático hacia las personas o grupos de personas a las que las primeras envuelven y afectan (Slote, 2013: 282).

Ahora bien, el problema vuelve a recaer en cómo debe entenderse, en tal contexto, la empatía. Recordemos que no se trata de una noción precisamente diáfana o unívoca. Slote sostiene que la empatía involucra una especie de unidad –*oneness*– e identificación con los otros. De esta suerte, cuando alguien dice por ejemplo “siento tu dolor”, es indicativo de la presencia de este tipo de emoción (*Ibíd.*: 281). Luego una nota distintiva de la empatía, parece ser la sensibilidad específica hacia el infortunio o sufrimiento que aqueja a otros seres –ya sean cercanos o bien lejanos a nosotros, tanto espacial como temporalmente–. En esta tónica, Slote asevera que la empatía se sitúa muy cerca de la *compasión*. Ello es así porque tendemos a empatizar mayormente con aquellos que han caído en desgracia o atraviesan una mala situación. Por otra parte, y según este autor, la moralidad descansa exactamente en la capacidad de experimentar empatía hacia nuestros congéneres. Es bajo tales premisas que Slote llega a decir que las leyes e instituciones no deberían reflejar una falta de compasión –*a lack of compassion*– (*Ibíd.*: 287).

Planteemos nuevamente la objeción que una posición vindicatoria de la empatía debe afrontar: el riesgo que ello entraña para la práctica de la justicia y la imparcialidad. Consciente de este problema, Slote dispone de una interesante estrategia defensiva ante el objetor: un juez que aplicara un castigo débil –como en el ejemplo más arriba mencionado– mostraría por un lado una gran empatía hacia el convicto, pero su conducta evidenciaría por el otro, *una falta de empatía* hacia aquellos afectados por la conducta del criminal o hacia aquellos que potencialmente podrían serlo en el futuro (*Ibíd.*: 288)

la anti-utilitarista. En tanto estos últimos encuentran inspiración en la ética aristotélica y pueden incluso desear un acercamiento con Kant, la orientación anti-kantiana encuentra inspiración, en cambio, en Hume, Hutcheson y, en general, en la tradición de los sentimientos morales. Slote pertenece decididamente a la serie de autores críticos de la tradición kantiana y racionalista en ética. En este sentido, Rosalind Hursthouse (2013) señala que la desviación más radical de la tradición ética antigua, se encuentra representada en Michael Slote, cuyo posicionamiento abrevia de Hume, Hutcheson, Martineau y la ética feminista del cuidado.

A pesar de visibilizar un agudo contrapunto, la respuesta de Slote no resulta enteramente satisfactoria: mi impresión es que su posicionamiento no nos ofrece, en definitiva, un criterio normativo que permita orientar la disposición empática sin que ello actúe en detrimento de la imparcialidad. Si bien nos sugiere, a partir de su conceptualización, que la empatía judicial –si se me permite esta expresión– debe ser ejercida de manera equilibrada, esto es, teniendo en cuenta a *todas* las partes involucradas, no nos dice con base en qué pauta hacerlo.¹⁹ Su argumento es más bien de calibre descriptivo: pues simplemente nos dice que un juez actúa justamente cuando exhibe una actitud empática no parcial, esto es, armónicamente direccionada hacia todos los posibles afectados. De esta manera, la tentativa de Slote parece enmarcarse más bien en la psicología moral antes que en la ética normativa.

A juicio de John Deigh (2013: 293), el problema con la posición de Slote es que privilegia en demasía la dimensión afectiva en su interpretación de la empatía, cosa que va enteramente de la mano con su visión sentimentalista del fundamento moral. Para diferenciar su posición de la de aquél, Deigh defiende una acepción puramente cognitiva de empatía: el estado en virtud del cual nos volvemos conscientes de los pensamientos, sentimientos, percepciones e intenciones de otras personas (Deigh, 2011: 74). Dada esta definición, lo que resulta esencial a la empatía es la capacidad de comprender diferentes perspectivas o puntos de vista. A entender de este autor, la empatía es también esencial para la moralidad: si no fuéramos capaces de adoptar la perspectiva de otros, no nos sería posible cooperar mutuamente.²⁰ Concebida en esta dirección, la empatía desempeña según Deigh un rol crucial aunque no reconocido, en la ética de varios filósofos racionalistas, inclusive en Kant (*Ibíd.*: 75).

Teniendo en cuenta lo anteriormente señalado, la tesis fuerte defendida por Deigh con relación al rol de la empatía en la jurisprudencia es la siguiente: una interpretación sólida de la ley requiere de la empatía. Pues se debe ser sensible a las perspectivas de las diferentes personas cuyos intereses son afectados por la ley o pueden llegar a serlo en caso

19 Dado su alejamiento de la tradición racionalista, tal como se ha advertido con anterioridad (nota al pie N° 10), Slote no menciona en sus discusiones a la virtud de la *phronesis* o sabiduría práctica. Según R. Hursthouse (2013), sin embargo, tal cosa debe suponerse para que su concepción sobre la motivación moral resulte inteligible, esto es, la proclama según la cual los motivos virtuosos deben tomar en cuenta al mundo y ser balanceados.

20 John Deigh toma como base de sus análisis la concepción piagetiana sobre el desarrollo moral en los niños. Según esta visión, la evolución moral consiste en dejar de ver a las reglas como normas rígidas e incuestionables para pasar a concebirlas como el producto de una empresa cooperativa, donde las reglas son acordadas y están abiertas al cuestionamiento y la variación. Este tránsito en el que se entrevé la maduración moral del sujeto, iría de una “moralidad de la coacción” a una “moralidad de la cooperación”.

de que ésta sea aplicada a su situación. Cuando la ley, por el contrario, es interpretada a partir de una ausencia de empatía hacia los afectados o eventuales afectados, cuando la ley se aplica sobre la base de una lectura “estricta”²¹, luego es muy probable que el resultado sea injusto.²²

Podría decirse que la postura de Deigh posee un gran atractivo, ya que parece eludir el riesgo que una interpretación puramente afectiva conlleva: es decir, si la empatía alude a un estado cognitivo, no habría razones para temer su presunta amenaza contra la imparcialidad. Más bien lo contrario: así entendida, la empatía sería la condición de posibilidad de la imparcialidad. Bajo esta luz es plausible afirmar que, la imparcialidad de las sentencias judiciales depende de que el juez haya considerado previamente y en forma equilibrada, todas las perspectivas de los actores involucrados en el caso. En este sentido, la destreza para considerar diferentes perspectivas, semeja constituir incontestablemente parte esencial de la labor de los jueces.

Con todo el atractivo que pueda poseer, la propuesta de Deigh presenta un problema en principio conceptual, el cual se manifiesta en su manera de entender la empatía: definirla en términos enteramente cognitivos parece ser una contradicción en los términos (Brunstein, 2015: 22). Ello es así porque es imposible eludir el hecho de que “empatía” se configura primordialmente a partir del vocablo griego *pathos*. Éste refiere a la capacidad de ser afectado, a la capacidad de sentir y padecer. La empatía posee luego una dimensión afectiva que, mal que a Deigh le pese, debe ser reconocida; de lo contrario, ya no estaríamos frente a ella, sino a un fenómeno de naturaleza desemejante.

Las dificultades con que tropiezan tanto una interpretación exclusivamente cognitivista como emotivista de la empatía, conducen a pensar que es necesario plantear una concepción que integre ambos aspectos.²³ La empatía presume tratarse de un fenómeno complejo que envuelve a un tiempo rasgos perceptuales y emotivos que difícilmente podemos separar. Por ejemplo, la *disposición afectiva* por la que tendemos a

21 Por “lectura estricta” debe entenderse en este contexto, aquellas interpretaciones exclusivamente apegadas a la letra de la ley o fundamentalmente preocupadas por identificar cuál es la regla implícita en la jurisprudencia precedente para aplicar al caso presente.

22 Para ejemplificar su posición, John Deigh (2011) analiza en detalle el caso de Lilly Ledbetter, un caso que podría considerarse “difícil” y que llegó hasta la Corte Suprema de los Estados Unidos. Deigh analiza, en efecto, el fallo dividido que el caso obtuvo, mostrando cómo el veredicto que se impuso fue injusto por evidenciar una falta de empatía hacia la perspectiva de la acusada; el fallo disidente, en cambio, ejemplificaba el modo en que la empatía posee un rol eminente dentro de la jurisprudencia.

23 A raíz de los aspectos objetables que P. Brunstein encuentra en la concepción de John Deigh, propone en su artículo una “concepción interdisciplinaria e integral de empatía”, en donde no se vislumbra una separación tajante entre aspectos cognitivos y emotivos (Cf. Brunstein, 2015: 27)

ayudar a quien está en peligro, debe envolver a la vez la *percepción* de que efectivamente se encuentra en peligro. Quizá las perspectivas un tanto sesgadas que tanto Slote como Deigh nos ofrecen, se explican en cierta medida por la influencia decisiva de Hume sobre el primero y de Kant sobre el segundo. En términos un tanto reduccionistas, el problema que sus respectivas concepciones de empatía poseen, refleja el problema que a las teorías éticas sentimentalistas o puramente racionalistas se les plantea: a la primera suele reprochársele su irracionalismo –dado el antagonismo que presenta entre razón y pasión, y el predominio de la segunda sobre la primera–; al racionalismo suele reprochársele una visión poco realista de la condición humana, justamente por dejar fuera de su marco conceptual a las emociones.

Dadas estas limitaciones, la visión aristotélica parece estar mejor equipada para proveernos de una concepción mayormente adecuada –esto es, integral– de empatía. Recordemos su afirmación conforme con la cual las virtudes éticas están referidas tanto a acciones como a pasiones. Una acción es justa no sólo por estar realizada de cierta manera sino también por serlo a partir de cierta disposición. Con el marco conceptual aristotélico puede proponerse luego, a título exploratorio, entender a la empatía como el correlato emocional de la virtud de la justicia. Por otra parte, para este enfoque es perfectamente compatible sostener a un tiempo la relevancia decisiva de las emociones morales junto con el papel regente de la razón. De hecho, es la razón quien regula las emociones: hay respuestas emocionales apropiadas e inapropiadas, siendo aquélla la única capaz de determinarlo. Desde el punto de vista aristotélico, en efecto, las emociones son permeables a la razón y se dejan modelar por ella; en consecuencia, es posible una educación sentimental.

En la óptica del estagirita, el agente virtuoso sabe cómo actuar en el momento oportuno por las razones correctas y desde una disposición recta. Si trasladamos este esquema conceptual a la práctica judicial, puede decirse que un juez virtuoso es aquel que delibera correctamente y arriba a una sentencia justa, haciendo todo esto, además, desde una disposición emocional adecuada. Dada asimismo la teoría aristotélica del justo medio, un juez no debería ser ni demasiado empático ni traslucir en su conducta una falta de empatía. Ahora bien, queda todavía sin resolver la cuestión relativa a la imparcialidad, esto es, de qué modo le es posible a la empatía no interferir con ella. A este respecto, creo que la perspectiva aristotélica nos coloca en las vías adecuadas para proporcionar una respuesta

satisfactoria. Y ello por dos razones: porque su concepción de virtud habilita la incorporación de una noción integral de empatía –donde confluyen los aspectos emotivos y cognitivos– y porque su teoría ética nos provee de un fundamento racional, lo cual se trasluce en el esquema de las virtudes a partir de la centralidad que la virtud de la *phrōnesis* o inteligencia práctica posee.

Es consabida la relevancia y centralidad que esta virtud intelectual posee en el horizonte de la teoría aristotélica, dado su papel unificador: sin *phrōnesis* las llamadas virtudes éticas o del carácter –entre las que Aristóteles cuenta a la virtud de la justicia– no encontrarían un cauce adecuado de aplicación. Tal como Linda Zagzebski (1996: 240) ha señalado, la *phrōnesis* posee tres funciones características: la determinación del justo medio; la de mediar entre virtudes que hacen demandas contrapuestas; la percepción de los rasgos relevantes del caso concreto en vistas de su resolución. Dadas estas características, salta por sí misma a la vista la importancia de esta virtud para el ejercicio de la judicatura. Si la inteligencia práctica es capaz de modelar las emociones –tal como la concepción aristotélica reconoce–, entonces no habría motivos para suponer que, una vez admitida la entrada de las emociones, el sujeto perdería su capacidad de control y manejo.²⁴ En el caso que aquí nos ocupa, no habría razones para temer que un juez con la virtud intelectual de la *phrōnesis*, pudiera ceder a emociones inapropiadas –por ejemplo aminorando una pena por ceder en exceso a su inclinación empática hacia el convicto²⁵–.

Quisiera finalizar con la mención de una fina observación realizada por Arleen Salles, la cual nos provee de una pista –en mi opinión acertada– para resolver el aparente conflicto entre emoción e imparcialidad. A juicio de la autora, se suele contraponer la imparcialidad a la emoción bajo la premisa de que la primera se sustrae o está exenta de la segunda. Se piensa así que la parcialidad –típicamente suscitada por la emoción– constituye la contracara de la imparcialidad, incólume e impertérrita frente a la amenaza representada por aquélla. Sin embargo –nos dice Salles (1999:221) –, no es necesario pensar a la imparcialidad como a “una actitud de indiferencia, desinterés y desapego”. Pues quien se siente motivado a obrar con imparcialidad, no lo hace precisamente *en*

24 En opinión de Arleen Salles (1999: 220), una de las razones aducidas por quienes se niegan a conceder un rol protagónico a las emociones dentro de la moralidad, reside en nuestra pasividad respecto de las mismas: no podemos controlar las emociones, y por tal motivo no somos responsables frente a ellas. La visión aristotélica desafía manifiestamente semejante tesis.

25 En el otro extremo –tratándose igualmente de una práctica viciosa, según la teoría aristotélica del justo medio– se ubicaría el caso del juez que, por carecer de empatía, procuraría por todos los medios endurecer al máximo una condena.

virtud de su indiferencia; muy por el contrario, lo hace porque le importan y movilizan la justicia y los derechos de los demás. Desde esta óptica, lo que caracterizaría a una persona imparcial y justa es su *apego* hacia fines moral o jurídicamente deseables. Si ello es así, entonces la emoción sería constitutiva de la imparcialidad.

4. A modo de cierre

He comenzado refiriéndome en este trabajo al giro aretaico que la filosofía del derecho emprendió en los últimos decenios del Siglo XX. He intentado evidenciar su parentesco directo con la ética de la virtud y de qué manera este último concepto se vierte al ámbito jurídico. En especial, hice alusión a la llamada *Virtue Jurisprudence*, una promisorio y reciente línea de investigación en filosofía del derecho que, entre sus principales pretensiones, se propone tematizar las virtudes judiciales. Alineándome con este enfoque, he propuesto pensar a la justicia en conexión con el concepto de empatía, reconstruyendo algunas de las principales posiciones actuales al respecto, a saber: la de Michael Slote y la de John Deigh. Siendo valiosísimos los aportes de estos autores, he procurado mostrar que, con todo, sus planteos adolecen de ciertas flaquezas, debidas sobre todo a sus concepciones un tanto unilaterales de empatía. En compensación, he sugerido que Aristóteles nos provee de una concepción integral y de un tipo de teoría ética más adecuada para enfrentar las objeciones que se suelen dirigir a quienes avalan la incorporación de las emociones tanto en el terreno moral como jurídico.

Se ha visto que una cuestión especialmente acuciante, es la de cómo hacer para que la empatía no erosione la imparcialidad, virtud por antonomasia del buen juez. Según se ha intentado mostrar, no solo se puede hacer frente a este reparo sino incluso desmantelarlo a partir de estos presupuestos: 1) un juez prudente –aquel con sabiduría práctica–, difícilmente se vea desbordado por sus emociones, ya que éstas han sido modeladas por su razón; esto nos permite postular que, al darse tales condiciones, el mismo es capaz de actuar con base en una disposición empática recta; 2) la imparcialidad involucra en un importante sentido a la emoción, porque la actitud por la que nos vemos llevados a considerar equitativamente nuestros intereses y los de los demás, lejos de tratarse de una actitud fría y desapegada, está henchida de *estima* hacia la justicia y los fines moralmente deseables. Es probable que estas aproximaciones no resulten para algunos enteramente

convincientes. No obstante, considero que nos colocan al menos en las vías adecuadas para seguir pensando y profundizando la conexión entre empatía y justicia, cuestión sobre la que resta aún mucho por hacerse, dada su muy reciente tematización en el dominio de la ética judicial.

Referencias bibliográficas

- AMAYA, Amalia. (2009). *Virtudes Judiciales y Argumentación. Una aproximación a la ética jurídica*. México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- ANNAS, Julia. (1993). *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.
- ARISTÓTELES. (1997). *Ética Nicomáquea*. Barcelona: Altaya.
- BRUNSTEIN, Patricia. (2015). “El rol de la empatía en la jurisprudencia desde la óptica de J. Deigh. Un análisis crítico a partir del caso Lilly Ledbetter”. *Nuevas Fronteras de Filosofía Práctica*, Número 4, pp. 17-19.
- DEIGH, John. (2011). “Empathy, Justice and Jurisprudence”. *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 49.
- DEIGH, John. (2013). “Empathy in Law (A Response to Slote)”. En *Law, Virtue and Justice* (eds. A. Amaya y H. Hock Lai). Oxford: Hart Publishing.
- DUFF, R.A. (2003). “The Limits of Virtue Jurisprudence”, *Metaphilosophy* 34.
- HOFFMAN, Martin. (2001). *Empathy and Moral Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HURSTHOUSE, Rosalind. (2013). “Virtue Ethics”. En *The Stanford Encyclopedia for Philosophy*. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue>
- LARIGUET, Guillermo. (2011). *Encrucijadas Morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*. Madrid-México: Plaza y Valdez Editores.
- LARIGUET, Guillermo. (2013). “El aguijón de Aristófanes y la moralidad de los jueces”. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* 36.
- MACINTYRE, Alasdair. (2004). *Tras la Virtud*. Barcelona: Crítica.
- NUSSBAUM, Martha. (1999). “La ética de la virtud: una categoría equívoca”. *ARETÉ. Revista de Filosofía*, Vol. XI, N° 1-2, pp. 573-613
- SALLES, Arleen. (1999). “Percepción y Emociones en la Moralidad”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* N° 20.

SLOTE, Michael. (2013). "Empathy, Law and Justice". En *Law, Virtue and Justice* (eds. A. Amaya y H. Hock Lai). Oxford: Hart Publishing.

SOLUM, Lawrence. (2013). "Virtue Jurisprudence. Towards an Aretaic Theory of Law". En *Aristotle and the Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*. Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice 23 (eds. Huppes-Cluysenaer y Cohelo). London-New York: Springer.

SOLUM, Lawrence. (2003). "Virtue Jurisprudence. A virtue-centred theory of judging". *Metaphilosophy* 34.

SHIFTER NO CINEMA: O HOMEM E O ANIMAL EM CENA

Shifter in the Cinema: The Man and the Animal On the Scene

Ana Lúcia Machado da Silva

(UNIP, Brasil)

Resumo

Shifter é um termo empregado na literatura paranormal americana para referir à personagem que se transforma em animal. Essa literatura passou a influenciar o cinema, como visto na série *Crepúsculo* (2008, 2009, 2010, 2011, 2012) e em *A garota da capa vermelha* (2011). Com base na pergunta até que ponto a condição shifter leva a uma abertura para a animalidade, a discussão fundamenta-se nos Estudos Animais e busca caracterizar a personagem shifter, bem como comparar essa personagem com a metamorfose ocorrida no filme ícone *A marca da pantera*, da versão de 1982.

Palavras-chave: Personagem shifter | Animalidade | Metamorfose.

Abstract

Shifter is a term employed in the American paranormal literature to refer to a character who transform itself in an animal. This literature influenced cinema, like it can be seen on *Twilight* (2008, 2009, 2010, 2011, 2012) and in *Red Riding Hood* (2011). On the base of the question: To what extent the condition of a shifter leads to an opening to animality? The discussion here is grounded on the Animal Studies and it searches to define the shifter, in order to compare this character with the metamorphosis occurred in the iconic film *Cat People*, version of 1982.

Keywords: Shifter Character | Animality | Metamorphosis.

Shifter designa mudança de uma personagem humana em animal não humano. Esse termo vem sendo empregado em textos literários americanos e significa, basicamente, a condição de uma personagem em se transformar em animal. O shifter é visto, também, no cinema, como na série *Crepúsculo* (2008, 2009, 2010, 2011, 2012) e no filme *A garota da capa vermelha* (2011), nos quais há personagem que vira lobo.

A criação de história de shifter – bem como o termo “shifter” – está crescendo desde a primeira década do século XXI. Encontra-se grande número de publicação de literatura paranormal americana e fanfics, estendendo-se a filmes, séries televisivas²⁶, games. A metamorfose está inserida em ficções diversas na história cultural, não sendo, então, novidade; porém as narrativas de shifter apresentam peculiaridades diferentes.

Ressalta-se que essa literatura não remonta à fábula nem retrata um viés alegórico ou naturalista. Assim, não segue histórias tradicionais, em que os animais reiteram estereótipos ou podem representar-se simbolicamente. Não se trata também de narrativas com personagens animais humanizados ou simulacros de humanos. As personagens shifters não são animais não humanos com características humanas; ou, no outro extremo, igualmente não são personagens animais mais humanos do que os humanos.

Essa literatura não se destina à criança – ao contrário das fábulas, por exemplo – e, segundo critérios estéticos, não se iguala a obras como *A metamorfose*, de F. Kafka, *A paixão segundo G.H.*, de C. Lispector, ou *O livro das feras*, de P. Highsmith. Na verdade, essa literatura de shifter destina-se ao público adulto, principalmente àquele habituado aos romances “água com açúcar” de banca de jornal e que ampliou ou migrou para a literatura shifter.

Enfim, são obras enquadradas como paranormais, eróticas e, muitas delas, homossexuais masculinas. São consideradas paranormais pela presença de personagem shifter pantera, leão, cão etc., com destaque ao shifter lobo; dragão ou shifter dragão; fae (fada tanto feminina quanto masculina); vampiro (são inúmeras as histórias com a presença concomitante de shifter e vampiro), anjos (ou demônios).

O enredo desenvolve-se dos relacionamentos amorosos entre homem/mulher, homem/homem e mulher/mulher, desde que um dos pares seja shifter. Determinadas narrativas são bizarras ao tratar de um relacionamento amoroso entre, por exemplo,

26 Entre as produções televisas, constam a série americana *Teen Wolf*, com estreia em 2011, com personagem *shifter*, e a série *Animal*, com apenas uma temporada em 2014, pelo canal GNT, em que a teriantropia é considerada um distúrbio.

shifter coelho e shifter dragão. Tais histórias de amor, em geral, possuem um cenário de fundo de suspense, com gênero policial e/ou de apenas de violência. São poucas aquelas com fundo psicológico ou questão social.

Entre as autoras, destacam-se A. J. Jarrett, Lynn Hagen, Stormy Glenn e tantas e tantas outras com seus nomes e/ou com pseudônimos, cujas obras possuem publicação impressa, mas principalmente versão digital ebook.

As obras são traduzidas em várias línguas, incluindo português e espanhol, e divulgadas em blogs. Contudo, o maior acesso a elas deve-se à tradução e à divulgação não autorizadas. Por meio das postagens nesses mesmos blogs, verificam-se a extensão de países leitores e que o público se constitui basicamente de leitoras.

Assim, as produções filmicas *Crepúsculo* e *A garota da capa vermelha*, cujas estreias ocorreram entre o final e o início das primeiras décadas deste século, têm influência dessa atual literatura. Em contraponto, o filme *A marca da pantera*, da versão de 1982, foi selecionado para este estudo por ser um ícone do gênero de história de metamorfose, mas sem se incluir na nova demanda da narrativa de shifter.

Nesse contexto, são dois os objetivos deste estudo. Um deles é caracterizar a personagem shifter e o outro consiste em comparar essa personagem shifter com a metamorfose ocorrida no filme *A marca da pantera* (1982), partindo da pergunta: até que ponto a condição shifter leva a uma abertura para a animalidade?

Para chegar a resposta e atender aos objetivos, este estudo insere-se no campo de pesquisa Estudos Animais, cujas temáticas concernem ao animal propriamente dito, à discussão sobre animalidade e à relação entre homens e animais não humanos. Devido às referências sobre animalidade de Foucault, concepção de devir-animal de Deleuze e Guattari, estudos zoológicos de Wolfe, entre outras, a fundamentação teórica constitui-se híbrida com caráter transdisciplinar. Assim, nesse campo, segundo Maciel (2008; 2011), a abordagem vai desde a intersecção entre humanos e animais não humanos, com inflexão filosófica, ficções do animal e animalidade por meio de textos zoológicos diversos até o enfoque biopolítico dado às relações entre animalidade e soberania, corpo e imaginário.

Shifter e sua constituição mórfica

A transformação em animal das personagens indicadas neste estudo²⁷ induz ao pressuposto da condição primeira de hominalidade. Ou seja, a noção de hominalidade é confrontada com a de animalidade e cria o questionamento sobre até que ponto a condição shifter dessas personagens leva a uma abertura para a animalidade.

O confronto homem x animal não humano é decorrente do pensamento ocidental, principalmente da demonização dos deuses antigos e pagãos pelo cristianismo, da consolidação cartesiana sobre a supremacia identitária entre pensamento, consciência e linguagem, dos quais os animais não humanos são desprovidos, bem como da atribuição hegeliana à consciência de espírito.

A teriantropia – entendida como forte ligação entre homens e animais – não é aceita na corrente ocidental e, por consequência, o animal passa a ser considerado o Outro. Na distinção lúcida de Benedito Nunes (MACIEL: 2011), o homem da cultura ocidental se opõe ao animal e ao primitivo, que são considerados o Outro. Assim, o animal é o Outro. Ao contrário do homem, o animal não humano vive no meio da natureza, aliena-se da cultura e é submetido aos homens. Nessa submissão, o animal, que não tem instinto de maltratar, sente dor. Assim, o primitivo – o índio, o selvagem – é o Outro; o segundo Outro por possuir “mentalidade primitiva”, na concepção antropológica tradicional (cf. LÉVY-BRUHL: 2008). Esse tipo de mentalidade significa que o índio não apenas está ligado à natureza como também participa dela com potencialidade mística.

Na síntese feita por Dominique Lestel (MACIEL: 2011: 29), homem e animal não humano distinguem-se por meio dos seguintes sinais:

- O número de cromossomos, comumente evocado, passa de 48 (como os dos chimpanzés atuais) para 46 nos hominídeos, há 25 milhões de anos.
- A tíbia é alongada e o bipedalismo adquirido. Com seus quadris estendidos e sua bacia de chimpanzé, os australopitecos encarnam uma etapa crucial no processo de hominização.
- De importância variável, a melhora da visão, o pé transformado, a mão liberada, o maxilar modificado para uma dentição que permite mastigar

27O jovem rapaz Jacob Black, da série *Crepúsculo*, é um shifter lobo; Cesare, em *A garota da capa vermelha*, surpreende o público ao ser o lobo da história; e Irena Gallier transforma-se em pantera, no filme *A marca da pantera*.

alimentos variados e um focinho achatado.

- O uso generalizado da ferramenta: mais complexas que aquelas construídas a partir da eliminação de alguns fragmentos de sílex, os famosos “esferoides”, essas ferramentas de punho remontam a 3 milhões de anos.
- A fala e o uso de símbolos usualmente considerados as maiores características da “saída” da animalidade. O *Homo erectus* já podia falar. Ele possuía ao menos habilidades psicológicas e cognitivas. Os crânios mostravam uma cavidade que corresponde bem à área de Broca. Jeffrey Laitman considera até mesmo que o *Homo erectus* possuía a laringe requerida, à diferença do australopiteco, que tinha ainda a garganta de um macaco.

As personagens shifters nas narrativas literárias são seres humanos. Físico-biologicamente, são bípedes, capazes de usar as mãos e possuem aparelho fonador para a fala. Na esfera cognitiva, são inteligentes e exercem diversas funções no campo do trabalho. Socialmente, são interativas umas com as outras, vivem em comunidade e enfrentam as desigualdades socioeconômicas. Trata-se de *homo erectus*, que nasce, torna-se adulto, é produtivo, casa-se e morre.

Enfim, a personagem shifter possui todas as características humanas:

1. dados orgânicos: saúde e estado funcional.
2. dados psicológicos: identidade, auto-estima, aprendizado.
3. dados sociais: relacionamento, privacidade, sexualidade.
4. dados comportamentais: hábitos, vida profissional, lazer.
5. dados materiais: economia privada, renda, habitação.
6. dados estruturais: posição social, significado da própria vida.

No entanto, diferente do ser humano, essas personagens têm uma característica incomum ou até mesmo fantástica; elas passam pelo processo de metamorfose: mudam sua condição de ser humano para animal não humano.

No filme da série *Crepúsculo*, a personagem shifter é o jovem Jacob Black, que, ao chegar aos 15 anos passa pela primeira vez pela mudança, transformando-se em lobo. Sua constituição física passa a ser semelhante à de um lobo: quadrúpede, focinho alongado, pelo por todo o corpo. A diferença está no tamanho, maior do que um lobo comum. Além disso, os sentidos ficam mais aguçados, geralmente o olfato e a audição, o instinto para

caça aumenta e a defesa é ampliada, abrangendo tanto a autodefesa quanto a defesa das pessoas próximas e queridas.

Na literatura, quando em condição de animal (lobo, jaguatirica ou outro), a personagem tem mais energia e força e sente necessidade de estar em grupo. Essas características são aferidas no shifter Jacob Black.

Não obstante, tais mudanças físicas são as mesmas dos shifters da literatura.

Outro aspecto constituinte mórfico é a própria condição shifter. Em uma das obras literárias, uma das personagens shifters explica:

Ninguém está certo de quando tudo começou, ou mesmo quem foi o primeiro shifter lobo conhecido. Ser um shifter é apenas uma coisa aleatória, como uma pessoa que tem olhos azuis. Está apenas em seu DNA (...) um shifter nasce, não se transforma, e pode mudar sempre que quiser. Não é escravo da lua. (JARRETT, A. J. *Matilha Nehalem*, vol 14, p. 66-67)

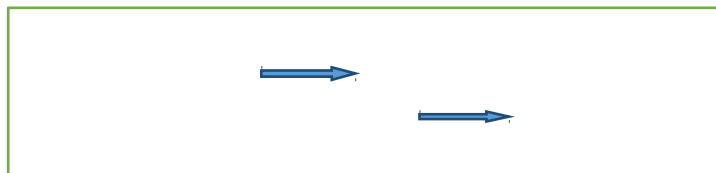
Em outras palavras, a metamorfose é natural e genética. Não é uma opção pessoal nem garantia de que os descendentes também serão shifter.

A transformação física e a herança genética, do mesmo modo, são fatores constituintes nos filmes *A garota da capa vermelha* e *A marca da pantera*.

No primeiro filme, a personagem shifter é Cesare, um homem adulto, que muda para lobo. Ele, em sua forma lupina, igualmente tem pelos no corpo, focinho alongado e é quadrúpede, e sua força supera a de um homem e a do lobo comum. Sua mudança é devido também ao fator genético, mas o diferencial está na primogenitura; apenas o(a) filho(a) primogênito(a) é um shifter, com condição para passar pela metamorfose.

No segundo filme, a personagem Irena Gallier, jovem mulher, descobre na fase adulta sua herança familiar: transformar-se, no caso, em pantera. Seu animal não supera o animal pantera comum; Irena Gallier torna-se tal qual uma pantera em sua constituição mórfica.

De forma geral, personagem shifter tem controle sobre quando mudar:



Retomando o questionamento inicial sobre até que ponto a condição shifter leva a

uma abertura para a animalidade, apenas a constituição mórfica da personagem Irena Gallier corresponde à naturalidade da constituição do animal (pantera). As outras personagens passam a ter características mórficas de animal, mas estas ultrapassam em tamanho e força do animal (lobo) comum.

Outra conclusão parcial é a influência da literatura paranormal no cinema. Além da série *Crepúsculo*, cuja personagem corresponde às características mórficas de um shifter literário, não se pode esquecer que a história *A garota da capa vermelha* é uma atualização do conto *Chapeuzinho Vermelho*, de Charles Perrault, do século XVII. A atualização consiste justamente na figura do lobo. O lobo deixa de ser personagem animal e passa a ser um shifter, ou seja, um humano que por herança genética pode mudar para a condição animal não humano.

Comunidade híbrida

Nas narrativas fílmicas, humanos e shifters se interagem e formam uma comunidade híbrida. Torna-se necessário saber, segundo enfoque da ecologia política, que relação as comunidades humanas podem manter com as comunidades animais.

Essa comunidade híbrida opõe-se à noção de vida selvagem. A personagem shifter convive com humanos e, nesse caso, em ambiente considerado civilizado. Não se tem, então, oposição vida selvagem x civilização nas narrativas, e a convivência ocorre, portanto, em ambiente urbano.

Vida urbana, conforme Papageorgiou (1976), engloba aspectos ambientais, habitacionais, urbanos, sanitários, sociais. Sobre o ambiente, este se relaciona, por exemplo, à domesticação e domiciliação; no caso da habitação, trata-se desde a disponibilidade espacial até as condições de habitabilidade; os aspectos urbanos, por sua vez, envolvem concentração populacional, comunicação, segurança, entre outras situações; quanto aos sanitários, assistência médica e mortalidade fazem parte dessa questão urbana; e, finalmente, sobre os aspectos sociais, sistemas de classes, condição de trabalho, nível socioeconômico, consumo, necessidades, sexualidade, lazer são alguns exemplos de preocupação da vida urbana.

As três personagens metamórficas compartilham sua existência com humanos em uma ruptura das dicotomias homem x natureza (selvagem). Se há convivência entre

homem e animal nas narrativas fílmicas, essa convivência se dá na vida urbana, que se contrapõe à vida selvagem e aponta para a animalidade típica urbana, que é o animal doméstico.

A noção de domesticação recupera, no mínimo, três fatores relevantes, como indicados por Haudricourt e Dibia (cf. LESTER, In: MACIEL: 2011). Um deles é sobre a apropriação do animal pelo homem. Sobre esse fator, as personagens humanas não se apropriam do shifter. Outro fator é a utilização do animal pelo homem. Da mesma forma, nas narrativas, não se verifica tal fator. Por fim, a familiarização do homem e do animal. Nas narrativas, os humanos desconhecem a existência de shifter em sua comunidade. Na análise, enfim, os shifters não são animais domésticos.

Na verdade, a noção de animal doméstico não é conhecida por todos os povos ou em todas épocas históricas. Os indígenas, por exemplo, encontraram animais domésticos pela primeira vez com o advento da colonização. O impacto, em muitos casos, foi traumatizante.

O shifter lobo Jacob Black, da série *Crepúsculo*, faz parte da comunidade híbrida, dividindo-a com humanos, que poucos conhecem sua capacidade de se metamorfosear. No caso dele, a alteridade é dupla. Ele é o Outro por ser animal e por sua descendência indígena. Contudo, devido ao desconhecimento dos humanos sobre a existência de shifter, a personagem convive com eles, ajudando a consolidar a comunidade.

Enfim, as narrativas shifters não fazem parte dos movimentos ecológicos atuais e, também, não refletem a proliferação dos bichos de estimação instaurada em um novo tipo de relação com os animais na cultura, em que o jogo de oposição, transformado profundamente na segunda metade do século XX, substitui o par animal doméstico/animal selvagem pelo par animal de estimação/animal a ser preservado.

Ao pensar na configuração do animal em comunidade com o humano, não é apenas o animal doméstico que pode conviver com o humano; os animais selvagens também podem figurar nesse tipo de comunidade. Na vida urbana, em que se instaura essa comunidade, o selvagem (lobo, pantera) só se relaciona com a comunidade por meio do zoológico.

Zoológico começa sua expansão com a colônia europeia e sua localização serve de espaço para exibição e estudo de animais provenientes de diversas regiões. Zoológico e cidade tornam-se espaços em que a natureza fica inserida em situações opostas, tensas e complexas. No dizer de Bravo (In: MACIEL: 2011: 226):

O zoológico opera como fragmento de vida selvagem incrustado no espaço urbano do qual se aproxima e se distingue, roçando-o e limitando-o. O crescimento da vida urbana distanciou os animais de espaço comum (compartilhado) com os humanos e os confinou a celas onde podiam ser observados pelas massas urbanas.

A grade passou a ser servir como primeiro contato entre o homem e o animal, funcionando como união e separação entre dois universos opostos, porém contíguos e em contato.

Nas narrativas fílmicas, encontram-se dois pontos de vista opostos sobre o zoológico. O zoológico, que passa a representar a relação animal e homem na vida urbana, raramente faz parte do núcleo dramático nas narrativas literárias paranormais. Assim, como no modelo dessas narrativas, o zoológico é completamente ignorado na série *Crepúsculo*.

Quanto ao filme *A garota da capa vermelha*, a história é ambientada na Idade Média, antes da proliferação desse espaço gradeado.

A situação é extremamente oposta no filme *A marca da pantera*. Nesse filme, o zoológico é cenário fundamental tanto para o desenrolar da história quanto para a decisão final da personagem Irena Gallier, que opta pela condição animal, mantendo-se pantera e presa como animal selvagem no zoológico.

Referência a zoológico, portanto, não caracteriza a animalidade nas narrativas shifters. Na verdade, referência a zoológico leva à conscientização de que a personagem shifter é uma mistura de homem e animal, mas o shifter leva uma convivência cotidiana e comum a do homem.

Shifter: abertura para a animalidade?

O hibridismo não está apenas na convivência entre shifter e humanos em uma comunidade. O shifter é uma personagem que possui corpo híbrido de homem e animal. Sua constituição corporal oscila entre a precariedade do corpo, com base em sua fisiologia, e a abertura para a animalidade.

A imagem é um lobo (ou pantera) de corpo antropomórfico, cuja transformação tem forma provisória e o corpo modificado parte e volta para o humano. Assim, ocorre com as

personagens deste estudo. Nesse ponto de vista, conforme Bataille (1993: 19), a animalidade é “o imediatismo ou a imanência”.

Os corpos híbridos e metamórficos residem na sua pele, em transformação daquilo que não é o sujeito nem o objeto. Como chama Julia Kristeva (cf. JORGE In: MACIEL: 2011), é uma aparição abjeta: corpo com uma presença extremamente outra. O homem se transforma no Outro.

Transformado, o shifter lobo Jacob Black, da série fílmica *Crepúsculo*, tem ferocidade ou força biologicamente inscrita no corpo e se converte a um grande sistema sensorial, o qual se torna mediador na relação do shifter com o mundo. No entanto, a personagem – na pele de lobo – mantém sua identidade humana, uma vez que ela continua com os traços essenciais que são inferidos ao ser humano, tais como a memória, inteligência, raciocínio lógico e linguagem. De forma geral, em condição animal, essa personagem não perde a consciência.

Em *A garota da capa vermelha*, o shifter lobo igualmente se reveste da pele de animal sem perder sua condição de hominalidade, mas é considerado uma ameaça. Não se pode esquecer que se trata de uma história ambientada na Idade Média, época de recusa à animalidade e que esta é relacionada à demonização.

Ser shifter, por conseguinte, é ser um demônio e representar todos os perigos, mal, luxúria, violência, loucura, enfim, a designação da bestialidade, que é deslocada para a parte animal que existe em todo ser humano. Trata-se, como explica Foucault (2005), da dimensão negativa da animalidade na cultura ocidental e, em especial, no contexto medieval.

A metamorfose das personagens expõe apenas a superfície da animalidade sobre a pele. As personagens são, então, a textura da animalidade; repousam na textura, na película. Enfim, a animalidade existe enquanto pele.

Diferente da personagem shifter, Irena Gallier, transformada em pantera, tem existência imanente e imediata no que diz respeito à sua incapacidade de distinguir objeto, ou seja, torna-se animal que não percebe diferença entre ele próprio e seu entorno.

Na explicação de Bataille (1993: 24),

há para o lobo [no caso de Irena Gallier, para a pantera] continuidade do mundo e de si mesmo. Diante dele se produzem aparições atraentes ou angustiantes; outras aparições não correspondem nem a indivíduos de mesma espécie, nem a

alimentos, nem a nada de atraente ou de repulsivo; a partir daí, aquilo de que se trata não tem sentido, ou o tem como signo de outra coisa.

Na forma pantera, Irena Gallier perde a consciência, não compreendo diferentes objetos nem lhes dá sentidos. Ela vivencia experiências sem distinções, sem consciência, sem palavras.

As personagens shifters compartilham com o público a sensação – *aisthesis*, na concepção clássica. Irena, por sua vez, em sua forma animal, não mostra sua exploração sensível nem faz inventário das formas de vida e de sensibilidade. Em sua forma animal, há o deslocamento para a identidade animal. A fronteira animal não humano e humano é rompida e, nessa ruptura, a pantera não responde e não representa o simbólico.

Erotização e campo do afeto

A animalidade nos filmes coincide com o desejo sexual. Afinal, a animalidade é inerente à pele. Porém, paradoxalmente, o erotismo é um fator diferenciador entre animal e homem.

O homem saiu de sua animalidade e chegou à hominização devido a determinados critérios (cf. BATAILLE: 1993). Um deles é o trabalho, o qual é uma atividade essencialmente humana com ação compensatória. A arte é considerada outro critério diferenciador, por meio da qual o homem se atribui uma imagem poética e consolida sua hominização. Outro critério é a erotização, que é própria do homem.

Os humanos são animais que tendem a considerar os animais não humanos como meio para atingir um fim, em geral, utilitário, como alimentação e vestuário. Na literatura paranormal, a condição shifter torna-se pretexto para criação de histórias eróticas. A erotização está subjacente e é a base das metamorfoses.

A personagem shifter sofre o calor do acasalamento ao encontrar seu companheiro, passando a ter desejos sexuais que precisam ser satisfeitos para não causar dor, loucura ou até mesmo morte. O desejo sexual torna-se hiperbólico, porém esse acasalamento não se restringe ao ato sexual, uma vez que está disfarçado de amor eterno.

Faz parte do destino de um shifter ter um companheiro (*mate*, em inglês). Este é descoberto pelo cheiro ao exalar um odor único, só identificado pelo shifter. Caso o casal seja shifter, o reconhecimento é instantâneo; caso apenas um seja shifter, este identifica no humano seu companheiro. O casal, após o reconhecimento, é destinado a ter um final feliz

(happy end), tal como ocorre em história água com açúcar.

O shifter Jacob Black, na série *Crepúsculo*, marcou cenas com forte sensualidade ao aparecer, por exemplo, sem camisa. Ele, como os shifters literários, identifica sua companheira de vida na personagem Renesmee²⁸, filha do casal central da série. Em *Crepúsculo*, tal identificação é designada de imprinting.

No filme *A garota da capa vermelha*, a sexualidade, o ato sexual e o desejo sexual não são centrados na personagem shifter, mas na personagem principal, na própria garota do título. Como já foi dito, o shifter é uma ameaça e, como tal, desprovido de caráter para se tornar o mocinho da história e, por consequência, viver um amor eterno.

N'A *marca da pantera*, Irena Gallier transforma-se em uma pantera, que, na cultura ocidental, é símbolo de sensualidade. O ato sexual não apenas leva à transformação, mas também à morte do parceiro. Em forma animal, Irena Gallier não tem consciência de seu estado anterior – a de hominização, ultrapassando a textura de seu animal.

Considerações finais

A crescente proliferação da literatura shifter reflete na literatura e no cinema com a presença de personagem shifter. A metamorfose nessas produções atuais é marcada pela superficialidade da pele, mais como uma causa ou um cenário para criação de histórias, principalmente eróticas.

Essa superficialidade é refletida no ambiente em que as narrativas acontecem. Esse ambiente ou cenário é a cidade, a qual, devido ao seu ecossistema antrópico, possui o mais elevado grau de artificialidade. Nesse contexto, shifter e humanos constituem uma comunidade híbrida, em que animal doméstico e zoológico não fazem parte, uma vez que shifter não se caracteriza como animal doméstico, pois a personagem possui uma vida urbana compartilhada com os humanos.

Na comparação entre narrativa shifter e o filme *A marca da pantera*, constata-se diferenças e até mesmo oposições entre as histórias. Apesar de sua carga forte de erotismo, mas talvez justamente por causa dessa carga, *A marca da pantera* tornou-se um ícone de

28 Na literatura paranormal, os companheiros são descobertos na fase adulta. Porém, não são raras as obras em que o companheiro é descoberto enquanto este ainda está na fase infantil ou adolescente. Nesse caso, há espera para a união do casal.

discussão sobre a relação homem x animal no que concerne à luta contra o instinto, em especial, o instinto sexual. Esse filme diverge dessa onda de produção shifter, uma vez que a bestialidade ou a perda de hominidade realmente diferenciam homem e animal não humano. Ou em outros termos, o público tem de fato a aproximação homem/animal.

Referência bibliográfica

BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*. São Paulo: Ática, 1993.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *A mentalidade primitiva*. São Paulo: Paulus, 2008.

MACIEL, Maria Esther. *O animal escrito: um olhar sobre a zooliteratura contemporânea*. São Paulo: Lummes, 2008.

_____ (Org.). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

PAPAGEORGIOU, J.C. Quality of life indicators. *Int. J. environ. Stud.*,9: 177-86,1976.

LA NEGACIÓN DEL OTRO COMO OTRO ES INSIGNIFICANCIA EN ACCIÓN

The Denial of the Other as Other is Insignificance in Action

Rafael Miranda Redondo

(CICC, México)

Resumen

En el artículo a continuación abordamos la recepción de la obra de Castoriadis en América Latina a través de un ejercicio de diálogo con uno de los autores del número 11 de PROMETEICA, Emanuele Profumi. En particular nos ocupamos de ilustrar el contexto en el que dicha obra es recibida por los medios académicos y políticos en el continente gracias a los desarrollos de Castoriadis en torno al fenómeno descrito de aumento de la insignificancia, poniendo un énfasis particular en la noción de descomposición social en cuya base se encontraría la crisis de autoreferencia en la sociedad contemporánea. Para argumentar la relevancia de la noción de descomposición social hacemos uso de la manera como Castoriadis aborda la cuestión del proyecto social en occidente y de la manera como su ausencia tiene un efecto definitivo para la relación de occidente a nivel global y muy particularmente respecto al abismo que lo separa del mundo Árabe. Damos cuenta de todo ello teniendo delante los recientes atentados en París y el conflicto actual que involucra las potencias mundiales y el Estado Islámico.

Abstract

In the article below we address the reception of the work of Castoriadis in Latin America through an exercise in dialogue with one of the authors of the number 11 PROMETEICA, Emanuele Profumi. We are particularly interested in illustrating the context in which this work is received. In particular we want to show how Castoriadis thought is received by Latin American academic and political circles. We understand the context to be shadowed by the developments of Castoriadis around the phenomenon described of the increasing insignificance, with particular emphasis on the notion of *social decomposition*, on which one might find the crisis of self-reference, faced by contemporary society. To argue the relevance of *social decomposition*, we use the way in which Castoriadis addresses the issue of the social project in the West and how its absence has a definite effect on the relationships of the West at a global level. This is particularly relevant regarding the abyss that separates the West from the Arab world; a reflection that takes place in view of the recent bombings in Paris and the current conflict involving world powers and the Islamic State.

¿Quiénes somos y desde donde hablamos?

En el numero 11 de la revista argentina Prometeica²⁹ hemos visto con gran alegría que - en importante medida gracias a la iniciativa de Emiliano Aldegani-, el pensamiento de Castoriadis ha sido motivo de la entrega. A lo largo de nuestra trayectoria para difundir la obra del autor en castellano hemos tenido el privilegio de participar en esfuerzos similares, en el año 2002 acompañamos y colaboramos para la edición del numero 54 de la revista española extinta Archipiélago, dedicado a Castoriadis. Durante las ultimas décadas, desde el sitio electrónico Cornelius Castoriadis/Agora International ³⁰, seguimos con entusiasmo la dedicación que revistas como la que anima en el espacio virtual la Fundación Andreu Nin³¹, así como lo hicieran las -también extintas-, colombiana Ensayo y Error, argentina Zona Erógena y mexicana Vuelta para dar a conocer la obra monumental del filósofo y psicoanalista de origen greco-francés.

En este orden de cosas y por infortunio acostumbrado a la habitual indiferencia - respecto al pensamiento de quien Edgar Morin denominara “un titán del espíritu”, en medios académicos y políticos latinoamericanos-, indiferencia de la que François Dosse se lamenta en la biografía de Castoriadis de reciente publicación (Dosse, 2014, p. 8), me propongo relanzar el debate en las líneas a continuación. Un debate, anticipo, no casualmente disimulado o de plano negado por dichos medios, justamente por la incapacidad de estos de asumir los desafíos que ese pensamiento plantea. En efecto la reivindicación, desde su relevancia política, del psicoanálisis y la crítica radical respecto a la teología racional que subyace al determinismo con el que la tradición filosófica heredada había renunciado a la razón de ser que está en su origen, la interrogación ilimitada, para refugiarse en el comentario, la simulación y con ello en la legitimación del hecho consumado, iba a hacer que las tradiciones del marxismo y del pensamiento posmoderno, incluyendo al post-estructuralismo y los denominados estudios poscoloniales -derivados de la antropología cultural, de su relativismo y de la teología de la liberación-, vieran el pensamiento de Castoriadis como una amenaza a sus fundamentos.

²⁹<http://www.prometeica.com/ojs/index.php/prometeica>

³⁰<http://agorainternational.org/es/>

³¹<http://www.fundanin.org/acastoriadis.htm>

Hostilidad que se dirige a una propuesta de largo respiro, a su ontología -y respecto a lo que de ella deriva-, y que iba a interrogarse radicalmente en sus efectos respecto a los fundamentos de la cultura política tradicional del orbe hispanohablante y respecto a las ciencias sociales practicadas en esa región lingüística, no se hizo esperar. Astutamente, en particular los sectores de iglesia comprometidos en el continente y soterradamente dictadores de la cultura contestataria oficial, iban a recurrir para el descrédito a los viejos argumentos que han inspirado toda reacción de clausura en “lo propio”, porque *todo el mal viene de afuera*. El recurso de la identidad como algo esencial, criterio obviamente manipulado según el destinatario del argumento retórico –Marx, Cristo y un numero importante de neo-teólogos serían *latinoamericanos*, sin saberlo-, iba a ocultar, con la indiferencia respecto al pensamiento castoridiano, bajo la simulación como cultura política, la apertura ante la alteridad radical que conlleva toda posibilidad real de autonomía.

Paralelamente y en un acto desafiante frente a esa insignificancia algunos sectores marginales en el continente, particularmente ligados al socialismo libertario y al anarquismo, iban a encontrar en la obra de Castoriadis una fuente consistente de inspiración. Un dialogo todavía insipiente entre estos sectores y los sectores que en el viejo continente habían librado la tentación de la burocratización, del tercermundismo mesiánico, de las ideas débiles y/o del pensamiento posmoderno, reivindicando la nobleza de la política y negándose a asimilarla a la fuente de todo totalitarismo, se ha venido desarrollando en torno a la obra castoridiana, precisamente. Un dialogo inspirado del cosmopolitismo y del internacionalismo, que no ha sucumbido al poder seductor de las identidades y los comunitarismos, poniendo sobre la mesa la consigna, de venerable ancianidad, según la cual la filosofía y la filosofía que subyace a toda ciencia que se reivindique como tal, unicamente se realiza a medias en el decir y solo encuentra la razón última de su existencia en el hacer.

Una subjetividad reflexiva y deliberante en boca de un colectivo anónimo, que no posee una teoría total sino que se enfrenta a la alteridad no sabiendo, o sabiendo muy poco, del lugar a donde se dirige y que es como Castoriadis va a entender el proceso de transformación radical de la sociedad. Un colectivo anónimo, en calidad de instancia operante de manera latente en la autoconstitución de toda sociedad y cuyo registro explicito, en nuestro continente -por razones que hemos mencionado respecto, en

particular, a las profundas raíces católicas de la cultura política continental-, sigue siendo una asignatura pendiente.

El ejercicio de *doxai*

Los contenidos esquemáticos en líneas anteriores están en el origen del ejercicio a continuación. En efecto un esfuerzo importante, en el sentido de asumir la asignatura pendiente mencionada,³² creo que tiene que ver con dialogar con aquellos sectores que, en otros países y de manera particular en Europa mediterránea -también de tradición católica-, han asumido el desafío de hacer una crítica radical del marxismo -no solo como ideología de la burocracia-, de la cultura militante en sentido tradicional y de las ilusiones del discurso identitario, desde Castoriadis.

En el mismo numero de Prometeica citado encontré diversos artículos que podrían servir para retomar dicho dialogo, en particular me interesé en el artículo de Emanuele Profumi (2015) que se propone mirar críticamente la cuestión del declive de la autorepresentación que, según el autor es formulado por Castoriadis. En la perspectiva de Profumi (2015, 73) es necesario, teniendo presente cómo Castoriadis piensa la sociedad contemporánea, “rechazar la idea de descomposición y elaborar una critica del presente.” Esa tarea deberá ser asumida a partir del proyecto de autonomía pensando en la naturaleza de una “nueva forma de dominación” que estaría emergiendo en las sociedades occidentales bifurcadas en donde se oponen democracia y capitalismo, bifurcación que se va a manifestar a través de la alternativa entre la servil y activa defensa del statu quo y una práctica por la autonomía.

El autor va a abordar la cuestión explicando cómo Castoriadis entiende la *descomposición social*, la cuestión de la insignificancia y el conformismo. Una vez expuestos esos contenidos desde la manera como él lee a Castoriadis, Profumi se va a avocar a argumentar porqué, a su entender, no estaríamos ante una descomposición de la sociedad y sí ante la creación de una nueva sociedad heterónoma en la que prevalece la *servidumbre voluntaria*. Una reflexión sobre crisis y polarización, haciendo uso de recursos puestos a disposición por autores como el filósofo Daniel Bensaïd y el

³²En otros campos mas del hacer hemos emprendido desde hace años lo que corresponde, ver en particular la obra institucional desde el portal de Agora International y la creación de la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis. (Para mayores detalles ver Miranda, 2014)

psicoanalista Christophe Dejours, va a permitir a Profumi cerrar su texto dejando abierta la interrogante respecto a los alcances en la materialización de ese debate de los movimientos sociales internacionales.

La institución que nos habita

La cuestión en particular de la *descomposición social* como la entiende Castoriadis (1982, p. 12) me parece que es en efecto un punto fundamental en el análisis de la sociedad contemporánea. Los recientes acontecimientos en París, protagonizados, no por “extranjeros”, sino por ciudadanos (Benslama, 2015) franceses y belgas en su mayoría provenientes de la inmigración y la manera como se está perfilando lo que algunos han llamado la tercera guerra mundial, con los bombardeos sobre los territorios controlados por el Estado Islámico, nos ofrecen un campo de análisis fértil para poner a prueba el alcance de dicha categoría.

En el texto citado Castoriadis va a abordar la cuestión de la categoría de la descomposición social vinculándola con un fenómeno que concierne a “todas las clases”. Dicha descomposición tendría lugar en un contexto -el de los países capitalistas desarrollados-, que había evolucionado del estado de bienestar y de expansión a la alza acelerada de los precios y al aumento grave del desempleo. A dicho proceso iba a corresponde la pauperización de los medios dirigentes y los devastadores efectos de la economía en los campos energético, de recursos naturales, del medio ambiente y de la ecología.

Ahora bien la esfera en donde dicha *descomposición*, analizada por Castoriadis, nos parece que tiene la mayor relevancia es aquella que se refiere a un proceso -minado por la despolitización y la privatización de la vida, tendencias paralelas a la burocratización en general pero en particular a la de los “aparatos” políticos y al acaparamiento de la toma de decisiones en lo fundamental por los *lobbies* de todo tipo-, de derrumbe de la autorepresentación de la sociedad. Cito:

(...) que hay crisis de significaciones imaginarias sociales, que estas ya no brindan mas a los individuos las normas, los valores, los referentes, las motivaciones que les permiten a la vez hacer funcionar la sociedad y mantenerse ellos mismos, mal que bien, en un equilibrio vivible (el “malestar banal” que Freud oponía a la “miseria neurótica”) (Trad. RM) (1982 p. 21)

Los efectos de esa crisis serán de proporción en la medida en que todo individuo debe ser portador de la *representación de sí de la sociedad* a la que pertenece. Autorepresentación que permite al individuo cubrir para sí mismo el abismo psíquico sobre el cual él vive. Dicha crisis de autorepresentación va a manifestarse en la sociedad occidental contemporánea como una incapacidad de responder a las grandes interrogantes que están en su origen: ¿quiénes somos? ¿para qué somos? ¿qué queremos?. Entonces procede preguntarse con Castoriadis: el hombre contemporáneo ¿quiere la sociedad en la que vive? o ¿quiere otra? ¿quiere una sociedad en general?. La lectura de los actos conduce a suscribir lo que el autor señala “El hombre contemporáneo se comporta como si la existencia en sociedad fuera una odiosa faena, que solamente una desafortunada fatalidad le impide esquivar.” (1982, p. 22) (Trad. RM)

La manera como dicha crisis de autorepresentación va a precipitarse en el campo de la educación y la cultura debe ser analizada y asumida en sus implicaciones. Lo que está aquí en juego es precisamente la fabricación del tipo antropológico que la sociedad occidental es capaz o no de formar para su funcionamiento continuo. Los procesos por los que tiene lugar dicha fabricación son puestos en práctica por instituciones, como la familia y la educación, que se encuentran igualmente en crisis. La desintegración de los roles tradicionales –mujer, hombre, padres, hijos, maestro, alumno- , desintegración en efecto expresa el empuje de los individuos hacia la autonomía, tiene, en la sociedad contemporánea, efectos ambiguos. La crisis de la relación educativa tampoco logra en la contemporaneidad materializarse en formas consistentes de ejercer dicho proceso, de manera alternativa.

El joven individuo “en ausencia de religión, de ideas “políticas” , ni de solidaridad social con una comunidad local o de trabajo con sus “camaradas de clase”. Si él no se marginaliza (droga, delincuencia, inestabilidad “caracterial”) le queda la vía real de la privatización...” (1982, p. 19) (Trad. RM) Mientras que el credencialismo -de búsqueda desahogada de títulos-, va viento en popa, tanto alumnos como maestros manifiestan en sus acciones un total desinterés por lo que realmente ocurre en las escuelas. A lo anterior se suma el hecho de que ese proceso de privatización va a corresponder a la confrontación del joven educando con una sociedad en la cual los valores y las normas son substituidas por la valorización del “nivel de vida”, del “bienestar” y del consumo. Paralelamente, en el campo mas propiamente del conocimiento formal, el comentario y la interpretación van a ser el

substituto del pensamiento creador.

La medida en que la situación descrita, como entiende Castoriadis un proceso de *descomposición social*, ilustra el contexto de los recientes atentados en París y -mas en general-, la ausencia de un proyecto social en el occidente moderno, proyecto eventualmente significado por quienes son parte de esa sociedad, me parece que no debe ser objeto de negligencia. A la anterior exigencia es claro que deben añadirse las implicaciones que conlleva un proyecto, parcialmente fracasado, dirigido a la incorporación de las poblaciones migrantes en las sociedades de destino. Los relativismos culturales y la retórica de la diferencia tan socorridos por el pensamiento posmoderno y la antropología culturalista, algo tienen de responsabilidad en todo ello, me ocupo en otros espacios (Miranda, 2014, 27)

¿Hay una alternativa al binomio xenofobia/angelismo?

La relevancia de la responsabilidad mencionada para la coyuntura actual hace que merezcan la pena algunos párrafos adicionales dedicados a proyectar lo dicho al plano global de las relaciones norte-sur y muy particularmente respecto al mundo árabe no solo el que subsiste en los territorios de las antiguas potencias coloniales como lo son algunos países de Europa Occidental.

En la entrevista de Castoriadis con Edgar Morin (1991) Castoriadis aborda la cuestión con una agudeza anticipatoria que es digna de admiración. Para introducir la problemática el autor habla de la Guerra del Golfo como el evento que en la historia moderna corre el riesgo de ensanchar el abismo cultural, social, político e imaginario que existe entre los países occidentales y el mundo árabe. Un abismo cultural que entre otras muchas situaciones específicas debe ser valorado a la luz del conflicto en medio oriente y la cuestión kurda por decir lo menos.

En la relación entre el mundo islámico y el occidente un elemento fundamental es compartido. Mientras que la *descomposición social* descrita para este último en líneas anteriores se manifiesta por la crisis de la autoreferencia, para el caso del mundo islámico –ver por ejemplo la primavera árabe- es la observancia meticulosa de la tradición la que, en algunos sectores radicales va a dar cuenta del proceso de descomposición social. La repetición institucional que conlleva toda religión monoteísta -repetición en el plano de lo

manifiesto solamente-, para el caso del mundo árabe, de su particular resistencia a desvincular lo religioso de lo político –en esas sociedades el código penal es el Coran- salvo raras excepciones, se va a manifestar por la vía de una “formidable mitologización de los árabes por ellos mismos que se presentan como eternamente víctimas de la historia.” (1991, p. 53).

Esta mitologización ignora por supuesto el hecho de que si hubo en la historia del mediterráneo una potencia conquistadora, esa fue precisamente protagonizada por los árabes en los siglos VII al XI. De Arabia a Egipto posteriormente conquistados por los turcos del imperio Otomano, la región ha sido quizás el ejemplo mas significativo³³ de la conversión forzada de las poblaciones sometidas. Realidad hecha posible y persistente en la actualidad, en un plano político, gracias a estructuras de poder arcaicas o a la mezcla de arcaísmo y estalinismo en algunos casos. Esas sociedades, en palabras de Castoriadis, habrían tomado lo peor de occidente para montarlo sobre sociedades culturalmente religiosas (1991, p. 53). El autor va a vaticinar, en ese mismo texto, que en caso de que caiga Sadam Husein (el texto es de 1991), lo mas seguro es que ese sería remplazado por un régimen fundamentalista chiita.

La mentalidad mencionada y que se inspira de la mitologización continua y se refuerza ante una modernidad -en donde se concentran siglos de luchas para separar lo religioso de lo político-, va a encontrarse frente a un occidente que ha dejado de crear significaciones emancipatorias. La posibilidad de la democracia en el mundo árabe-islámico está cancelada en principio debido a que éste no ha logrado llevar a cabo la laicización. No obstante los árabes, nos dice Castoriadis (1991, p. 57), estuvieron mas civilizados que los occidentales por un largo período –periodo al termino del cual esa condición se esfumó-, lo que esos pueblos recuperaron de la antigüedad nunca fue de orden político. Lo mismo vale para los países arabe-islámicos en donde hubo intentos importantes en ese sentido, mas orientados por la “revolución nacionalista” que incluía también la emancipación respecto a occidente, que por el proyecto de la sociedad autónoma propiamente. Una “revolución nacionalista” –ver el mesianismo de Fanon y de Sartre respecto a la Guerra de Argelia- que, como para el caso de la revolución “comunista”, eran, de hecho, promesas religiosas.

³³Ver igualmente con los años la ex -órbita soviética.

El balance del autor no tiene pliegues la resistencia a la *amenaza de la identidad* (Miranda, 2006), cuando ya no hay futuro emancipador y el presente está enfermo, va a recurrir a lo único que queda, que es el pasado. Un pasado vivido mitológicamente y que, por lo tanto, va a fortalecer el empuje fundamentalista. Irónicamente la crisis de la modernidad va a impulsar el fundamentalismo, nos dice Castoriadis (1991, p. 55). El proyecto de autonomía –esa creación europea que es todavía defendible y que inspiró la mejor modernidad-, no es el paraíso en la tierra -ni mesiánico ni apocalíptico-, algo dice de *hacia donde* queremos ir, es esto sin embrago lo que hace falta al occidente moderno.

El *por ser* es lo que más necesita de nosotros

En líneas anteriores hemos ilustrado la manera como Castoriadis va a entender el proceso de *descomposición social* del occidente moderno, lo hemos hecho sirviéndonos de la notoriedad de dicho proceso a la luz de los últimos acontecimientos en París y mas en general respecto a la relación de occidente con el mundo árabe. Para cerrar este escrito quiero regresar al texto de Profumi y dejar anotadas algunas líneas de dialogo que espero susciten el interés de los lectores. Algunos pasajes del texto de Profumi tienen el merito de recordarnos la manera como la sociedad occidental contemporánea ha dejado de quererse como sociedad. Ese proceso que en Castoriadis va a manifestarse por la vía de la crisis del sentido evocada, para Profumi tiene que ver con la dicotomía excluyente entre democracia y capitalismo. Dicha dicotomía tendría su traducción al nivel del posicionamiento político gracias a la oposición excluyente entre la defensa servil y activa del estatus quo y la praxis de la autonomía. Es así como la modernidad que conocemos sería el resultado de la prevalescencia de la lógica del poder y de las organizaciones capitalistas.

Sabemos desde que hemos hecho una lectura atenta de los textos de Castoriadis correspondientes al periodo de *Socialisme ou barbarie*, que el capitalismo no necesita el conformismo de los trabajadores sino precisamente su resistencia a la explotación para sobrevivir. A lo anterior se suma lo que Castoriadis agrega de pasada pero que en otros lugares de su obra tiene gran relevancia³⁴ y es el hecho de que la relación parcialmente alienante respecto al capital que viven los trabajadores, también la viven, aunque en otro terreno, los propietarios de los medios de producción. Lo anterior nos lleva de lleno a la

³⁴En conversación con Daniel Blanchard, sabemos que este fue un punto de tensión al interior del propio grupo *S ou B*.

cuestión de la interiorización de la norma como un punto central respecto a los procesos de sentido que acompañan las realidades del mundo contemporáneo, en la fábrica pero también en la familia, el barrio, la organización, el partido o la congregación religiosa, para mencionar algunos.

El alejamiento de la concepción de las relaciones sociales como procesos objetivos y conscientes, alejamiento que paulatinamente fue acompañando la reflexión no solo al interior del grupo S ou B sino mas en general respecto a lo que quedó de cultura política crítica en los márgenes del pensamiento posmoderno en occidente, tiene aquí una relevancia crucial. Ese alejamiento permitió a Castoriadis y su grupo no solo entender el fenómeno burocrático sino también –de relevancia fundamental en particular para las dictaduras de izquierda en America Latina- la posibilidad de no asimilar las relaciones de producción a las formas de propiedad.

En el proceso de interiorización de la norma Castoriadis va a fundar las posibilidades de una relación distinta con la institución propia. Ahí en donde la propia institución va a ser asumida como un *nomos*, es decir como algo que nosotros hemos creado y que, si no nos conviene mas, podemos explícitamente cambiar, estaremos ante el proyecto en curso de la sociedad autónoma. Diferentemente ahí en donde la institución que esta en nuestro origen es concebida por nosotros como siendo parte de la *phycis* y por lo tanto ahí en donde la relación con dicha institución es del orden de lo mítico, estaremos ante el proceso de consolidación de la sociedad heterónoma o de repetición. Estas dos posibilidades conllevan implícitamente una manera de posicionarse ante la alteridad y la alteridad que nos habita. Es la apertura –cuidado no la aceptación *a priori*- de la alteridad como alteridad –no como diferencia o como variación del *uno*- lo que va a fundar la posibilidad de la sociedad autónoma. La creación -ni buena ni mala *per se*- acompaña los procesos de autoconstitución de lo social. En unos casos eso es vivido como una promesa, en otros es ocultado porque se considera una amenaza para la propia identidad.

Volviendo a la *descomposición social* a la que Profumi se resiste a asimilar lo que él identifica como la emergencia de una nueva heteronomía arguyendo que esa descomposición es inadmisible a nivel lógico e histórico, es claro que la lógica a la que se hace alusión es una lógica heredada en donde la heteronomía sería el resultado de la acción consciente, cínica, de unos en demerito de otros. La *servidumbre voluntaria* a la que Profumi recurre para argumentar respecto a lo inaceptable de la noción de

descomposición, es claro que remite a los procesos conscientes dejando de lado aquellos procesos inconscientes en los que la institución propia es objeto de transferencia. En este contexto la manera como el tipo antropológico de la sociedad occidental contemporánea enfrenta a la propia institución, una vez que se ha librado de las obligaciones impuestas por la verdad revelada, es de por sí singular. A diferencia de lo que ocurre en la gran mayoría de las sociedades históricas conocidas, en el caso de la sociedad autónoma en proyecto -cuya significación imaginaria social de la autonomía sobrevive marginalmente en los espacios no manifiestos de la sociedad contemporánea-, la *descomposición* radica más que en una voluntad de servidumbre en una imposibilidad de formular aquello que nos libra de la pura repetición institucional. La sociedad se descompone porque renuncia explícitamente a ser sociedad limitándose a la repetición institucional o a lo que, en contextos de América Latina he denominado la cultura de la simulación (Miranda Ayotzi). Donde hay repetición hay ausencia de sentido nuevo.

La *huida de la libertad* que Profumi menciona nos remite igualmente a algunos callejones sin salida. De entrada presumimos que el autor no está, con esa aseveración, hablando de que hay una libertad en el origen. Sabemos -Castoriadis no se cansa de repetirlo-, que la libertad y la autonomía son creaciones y que en tanto tales son significaciones imaginarias sociales, valores positivos o negativos según la sociedad de que se trate que, precisamente, y que no son universales. Ocultamiento de la alteridad, que tiene lugar de manera extrema en el caso de la sociedad de repetición, cuya manifestación más flagrante es la sociedad religiosa y que, en el caso de la sociedad autónoma en proyecto, representa el desafío a superar por la vía de la explicitación. Esta explicitación de la transferencia respecto a la institución propia, no obstante representa un cometido de la sociedad autónoma en proyecto en sus orígenes hoy se encuentra en una situación de impasse.

La cultura del consumo, los fanatismos religiosos, la insignificancia son algunas de las modalidades en que hoy en occidente se manifiesta el problema del vacío de sentido. Esas maneras particulares de ocultar la alteridad, maneras cuya realidad en el occidente que conocemos es masiva, es un rasgo de descomposición social en la medida en que tenemos a la vista el *por ser* de la sociedad, es decir la dimensión por la cual la sociedad se asume como tal. El otro registro, el de la heteronomía, cuya realidad es igualmente masiva, nos remite -quizás aquí el mayor diferendo con Profumi-, únicamente al ser ahí de la

sociedad contemporánea. Negar el conflicto y con ello la política, que equivale en clave marxista y/o decolonial y/o pastoral ascendentes, al anticapitalismo a secas, en nombre de una teoría total y de un lugar en donde no existirá la *separación* –el comunismo, la identidad perdida o el reino de dios-, nos remite precisamente a la dimensión de la sociedad que hoy tenemos delante. La sociedad que será cuando esta deje de estar, ese es otro cantar.

Bibliografía

Benslama, F. (2015) « Pour les désespérés, l'islamisme radical est un produit excitant » (Entrevista realizada antes de los atentados en París y Saint Denis) viernes 13 noviembre 2015, *Le Monde* http://www.lemonde.fr/societe/article/2015/11/12/pour-les-desesperes-l-islamisme-radical-est-un-produit-excitant_4808430_3224.html

Castoriadis, C. (1996) "La crise des sociétés occidentales". *Politique internationale*, 15 (printemps 1982): 131-47. En *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. Paris: Éditions du Seuil, 1996. 245pp.

_____ (1996) "Entre le vide occidental et le mythe arabe" ("Discussion avec Edgar Morin"). *Le Monde*, 19 mars 1991: 2. En *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. Paris: Éditions du Seuil, 1996. 245pp.

Dosse, F. (2014) *Castoriadis. Une vie*. Paris: Éditions La Découverte, 2014.

Miranda, R. (2014) "De la intervención psicoanalítica a la obra institucional por la autonomía. El caso de la Cátedra Interinstitucional Cornelius Castoriadis". En coautoría con Roberto Manero. En *Tarántula. Institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama latinoamericana entre academia y política*. Rafael Miranda Redondo, Dolores Camacho Velázquez y Jorge Alonso (Coordinadores). Ediciones de la Casa Chata. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México DF. ISBN 978-607-486-270-6.

_____ (2013) Estado del proyecto de autonomía y esencialización de lo identitario. Notas sobre América latina desde Castoriadis. Por Rafael Miranda Redondo. http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/v8n16/pdfs/art_01.pdf En *Pueblos y Fronteras. La lucha por la autonomía: prácticas y proyectos en movimientos sociales latinoamericanos*. Coordinadora del Número: Dolores Camacho Velázquez. Publicación digital semestral Vol. 8, Num. 16. Diciembre 2013-Mayo 2014. PROIMMSE-IIA-UNAM. México. (<http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/>)

_____ (2006) Las Fronteras del odio. Reflexión sobre la alteridad a partir de Cornelius Castoriadis. Por Rafael Miranda. En revista *Tramas*. Subjetividad y procesos sociales. UAM-X. México. 2006. http://tramas.xoc.uam.mx/tabla_contenido.php?id_fasciculo=65 | <http://www.fundanin.org/miranda1.htm>

Profumi, E. (2015) ¿Servilismo o autonomía? El proyecto de autonomía frente a la nueva heteronomía. Profumi (EHESS-CESPRA, Francia) Traducción del francés de E. Aldegani. *Prometeica*. Año V. Num. 11. Invierno 2015. ISSN 1852-9488. Argentina.



JOHANN, Michel. *Ricoeur y sus contemporáneos*. “Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis”. Traducción del francés de Maysi Veuthey. Biblioteca Nueva, 2014. ISBN 978-84-16095-509-6.

Daniela Suetta Rozas
(UNMDP, Argentina)

En *Ricoeur y sus contemporáneos*, Johann Michel nos ofrece diferentes diálogos filosóficos priorizando ciertos ejes temáticos bajo la pregunta por el papel del sujeto. Pregunta que interpela a una teoría de la acción, estudiada por Ricoeur en *Hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, la cual exige ser comprendida desde las diferentes concepciones que sus coetáneos sostienen. Sin duda, el recorrido de este texto, mantiene un análisis epistemológico lingüístico, que expresa cierta fidelidad con el modo de abordar que caracteriza al propio Ricoeur: la importancia de la semántica y la palabra en la legibilidad del *sentido*.

En la introducción, se presenta el problema estrictamente en el plano epistemológico, que afecta directamente a la constitución del sujeto, es decir en un plano epistemológico – *antropológico*-, pues los análisis a lo largo de la segunda hermenéutica de Ricoeur, representan un momento crucial en la dialéctica del explicar y el comprender, momento no estructuralista de Ricoeur, no *explicativo*, pero que recupera a la *explicación* en la *interpretación* como proceso y método que la contiene permitiendo surgir el *sentido nuevo*.

De esta manera, Michel insta a indagar las corrientes filosóficas que menciona y los cruces dialógicos implicando *nociones* y *significaciones*, que interrelacionan a uno con otro filósofo en una meta-filosofía del ámbito conceptual de dichas significaciones. Al poner en diálogo a Ricoeur con Bordieu, lo hace desde la *distancia*, lo que permite en una lectura entre líneas observar algunas posiciones político-antropológicas, juego que nos desplaza desde de la filosofía de Hegel hacia Heidegger. El mismo Michel hace uso de la *reconfiguración*, para recrear un nuevo sentido dentro de la *fenomenología* del filósofo hermeneuta.

Por una parte, las diferencias y similitudes entre los filósofos contemporáneos y Ricoeur, están entrecruzadas por la idea de un *sujeto ficticio* en Bordieu, un *sujeto sujetado, enunciado*, en Foucault, un haz de confluencias azarosas en Derrida y Deleuze o un sujeto emergente y creador del *imaginario* en Castoriadis, planteos que atraviesan toda la obra de Michel en una disyuntiva entre la idea de sujeto social y la concepción de un análisis sociológico, que paralelamente pretende no derribar la visión antropológica de la que se nutre la propia sociología posestructuralista.

Bordieu y Ricoeur, se acercan también a un estructuralismo tradicional y se alejan de un posestructuralismo fluctuante entorno a la idea de sujeto en un cuadro de intereses políticos, cuestionamientos que refieren a las lecturas de Hegel y Marx, en relación a la utopía, el papel del Estado y la posibilidad de la creación social- histórica teniendo en cuenta el quiebre con la filosofía moderna como se leen en los últimos capítulos del libro.

En este sentido, para Bordieu el sujeto es ilusorio, que análogamente genera acciones sociales, paradoja que según Ricoeur paraliza la acción *individual*, de tal forma que toda posible transformación social resulta una aporía, manifestando la contradicción hacia una sociología crítica. Plantear las diferencias y similitudes que estos filósofos mantienen explicita el desacomodamiento del pensamiento contemporáneo, cuestión que Michel deja entrever en el aporte de Ricoeur: una hermenéutica metodológica supeditada a la reflexibilidad de lo histórico como proceso, evitando lo *totalizante* de la herencia hegeliana, de una fenomenología sin sujeto.

Puntualmente es Bordieu el que se ve compelido a una *totalización* al cercar por un lado la libertad del sujeto como presencia ilusoria, y por otro lado, desde un posestructuralismo, diluyendo la posibilidad del individuo de autogenerar su subjetividad, limitando al campo político- antropológico, el espacio para la acción social.

Por otra parte el interés, filosófico, de Ricoeur es la constitución del sujeto desde una antropología no sujeta a contingencias, por ello entra en dialogo crítico con la *deconstrucción* derrideana, al proponer un tipo de reconstrucción del sujeto histórico. Dicha revisión pretende recuperar la identidad no alejado de un estructuralismo identitario y por fuera de un deconstruccionismo posestructuralista a fin al pensamiento heideggeriano, sino más bien a través de una hermenéutica del sujeto interpelado en el lenguaje como facilitador del sentido y lo nuevo.

Efectivamente, el texto analiza las antinomias que Ricoeur pretende dirimir, heredadas del cogito cartesiano y cómo Bordieu las cancela enérgicamente acudiendo a un enfoque antropológico político. Cancelación que denota una ontología de cuño tradicional

en el posestructuralismo bourdieano, al pretender cancelar lo totalizador anulando la acción del sujeto como sujeto actuante e interviniente. Paradojas y contradicciones que son los cruces que el mismo estructuralismo y posestructuralismo mantienen en tensión y en conciliación.

Son momentos en que Ricoeur pugna por la renovación de la teoría hermenéutica, recuperando la semiótica, la lingüística, próximo al funcionalismo angloparlante, al solo efecto de, como Habermas, romper con la fuerte ontología del sujeto heideggeriano que diluye una *ética activa del compromiso* y que da preeminencia al *ethos*, postura a la que se aferra tanto Derrida como Deleuze.

Sin embargo, si la incógnita por la dependencia de la *identidad*, de la *mismidad*, la *ipseidad*, respecto lo *totalizante* o la *estructura* en Ricoeur, diera lugar a un fuerte estructuralismo, como muchos críticos se lo han planteado, quebraría la intervención de la singularidad, esto no ocurre, ya que la ipseidad se ubica en un posestructuralismo como en Bordieu, al eliminar el subjetivismo, con la fuerte salvedad de una identidad que se recupera en la experiencia histórica y en la *disposicionalidad* del sujeto como *proceso*.

Desde otro lugar, es central en la obra de Michel, la noción de *efectos* en Foucault y Deleuze, que junto a Guattari, entienden que *el* sujeto es solo *efecto* del quiebre constante de las improntas vivenciales, es decir el sujeto es un recorrido fugaz, es la metáfora y la simbología, no solo como juego lingüístico sino dotado de carácter ontológico, carácter que elude y que se entiende como una pretensión del deconstruccionismo. Esto debido a que influenciados por el *Dasein* heideggeriano, dan impulso a un tipo de relativismo del sujeto, la vez que propugnan un tipo de lógica político-social de corte racionalista.

Claramente, la diferencia radica en Ricoeur en la acción del sujeto, redescubriendo la singularidad sobre un *punto moral* entre el sujeto como relato vivo en su experiencia histórica y el mundo interpretable al que se aferra, y a su vez sin negar *el* mundo en tanto estructura que debe confrontar y que lo configura. Ciertamente Bordieu también lo plantea, pero cae- nos atreveríamos a decir-en un tipo de *ingenuidad crítica*, al considerar que se rompe la *violencia simbólica* cuando se deslegitima la *simbólica del mundo*, dejando una incógnita abierta, ¿cómo se logra ello cuando se intenta hacer desaparecer el sujeto?

La sociología de Bordieu, implica abordar al individuo como idea ilusoria producto de la estructura que configura a toda ficción del hacer humano, mientras que desde su posestructuralismo, la posición se ve mediada o neutralizada por lo que Bordieu denomina el *habitus*, siendo el *capital simbólico*, el que le permite liberarse de las ataduras de lo

dominante o universal.

De esta forma, Ricoeur, intenta superar cuestiones que Bordieu considera casi inamovibles, ubicándose dialógica del sujeto y el mundo, que le permitiría desde la *ipseidad* (la confianza) a través de lo que llama el *carácter*, generar la identidad narrativa o identidad ídem, haciendo de lo fijo del carácter, la potencia del cambio. En este sentido, ambos coinciden en abrir la aporía. Se trata de poder discernir el aporte de la sociología crítica en los mismos tiempos de la renovación de la Hermenéutica, en una discusión abierta a la filosofía contemporánea.

Ahora bien, en relación al sujeto, lo creativo se vuelve *relato* de la experiencia inscripta, hablada, comunicada, registrada, la que como tal figura actuando en el nudo de todo sujeto nuevo. La *identidad narrativa* como constituyente del sujeto, permite al individuo apropiarse de su historia y experiencia, por lo tanto de su libertad y responsabilidad en un mundo que le es cercano y lejano a la vez, tal como lo plantea Ricoeur en *La memoria, La Historia, El olvido*.

La distancia entre Bordieu y Ricoeur reside en que el primero llama a las disposiciones del carácter, condiciones, sumiéndolo en la categoría de la explicación que confiere *lo* mundo como algo ajeno, clausurando la ipseidad, promoviendo un sujeto diluido en un mundo que lo violenta, solo aprehensible bajo el efecto metafórico, como ocurre en Derrida y Deleuze, llevando la metáfora como única posibilidad desde donde hay algo como un sujeto, es decir, la *palabra* ya no significa, son los sucesos en sus quiebres desde donde emerge lo que reconocemos como sujeto.

Esto Ricoeur lo plantea en una teoría de la metáfora, tratando de recobrar la *fijación de sentido* en la palabra hacia lo nuevo, bajo el *compromiso, caridad y perdón*. Con ello intenta superar la hermenéutica gadameriana a partir de romper con una certeza del sujeto, desde su *hermenéutica metodológica reflexionante*, reflexibilidad que no se opone a la *crítica*, sino que ambas se requieren para remover lo sedimentado.

Podríamos reunir el campo de acción sociológico de Bordieu con la fijación de sentido reconfigurada de Ricoeur, rompiendo con *lo dado*, el *sujeto* mismo al auto-reconocerse como dueño de esa configuración, al tomar conciencia de la enajenación permite quebrar el poder simbólico, hallándose a sí mismo en su identidad, recuperando así su identidad-ídem. Interpretamos junto a Michel, que Bordieu introduce el concepto de campo social, que juega como espejo de posibilidades para la autoconciencia del encadenamiento del sujeto, haciéndose consciente de este encadenamiento, pero advirtiéndonos el filósofo, que ello es también parte de la ilusión del *ser* sujeto .

El problema es que no alcanza con la sincronía estructural y la diacronía de una posible hetero- estructura planteada por Bordieu ya que tanto él como Derrida, Deleuze no se desprenden del *ethos* en tanto justificado en una fuerte teoría semiótica del *sujeto*, imposibilitando contradictoriamente el sentido nuevo, pues no hay un sujeto temporal, debido a que aun preguntándose por el ser, lo despoja y lo deja huérfano, lo arroja siguiendo a Heidegger, en la búsqueda de su finitud, así, la circularidad se vuelve repetitiva, lo que Michel llama un hegelianismo invertido análogo al historicismo hegeliano respecto al *sujeto absoluto*, pero vaciando de autonomía a un sujeto postulado y a la vez cancelado. Mientras que Ricoeur recurriría a un hegelianismo quebrado, al romper con el sujeto absoluto, pero recuperándolo en el proceso reflexivo-ético institucional. Coincidiendo así con Castoriadis, al retomar el *imaginario social* que pregunta por el *imaginario radical*, para dar cuenta de un sujeto cambiante pero no *relativo* a los acontecimientos. La búsqueda y el hallazgo del *en si* a través del juicio ético como distanciamiento del *ethos*, permite acercar el *carácter* como identidad menos sometida que el *habitus* que hace del sujeto un sujeto sujetado al estilo foucaultiano.

Finalmente Michel intenta ubicar a Ricoeur, claramente siguiendo su línea de pensamiento, en una *lógica de las disposiciones del carácter*, como aquellas que permitirían que hablemos de un sujeto en un mundo donde los sucesos acaecidos, son los que exigen formas de generar nuevos sentidos, pues no se trata de *olvidar*, como dice Ricoeur, sino de *perdonar*, para mantener la memoria viva, experiencia histórica que nos interpela en los fenómenos vigentes.

ACERCA DEL CAMBIO DE PARADIGMA Y LA EXISTENCIA DEL UNUNSEPTIUM

María de la Merced Velázquez Quintana

(UACH y UNAM, México)

Resumen

El presente ensayo es una reflexión sobre el descubrimiento de un nuevo elemento químico y su impacto en el paradigma de una ciencia. Fue realizado en el contexto del artículo de Covarrubias (2010), quien aborda el tema de la construcción de los cuerpos teóricos, en referencia los trabajos de Kuhn.

Palabras clave: Filosofía de la ciencia | Conocimiento | Química

Abstract

This essay is a reflection on the discovery of a new chemical element and its impact on the paradigm of a science. It was made in the context of the article of Covarrubias (2010), who addresses the issue of the construction of the theoretical bodies, in reference works of Kuhn.

Keywords: Philosophy of science | Knowledge | Chemistry

Introducción

“Medir exactamente un objeto fugaz o indeterminado, medir exactamente un objeto fijo y bien determinado con un instrumento grosero, he ahí dos tipos de ocupación vana que la disciplina científica rechaza de inmediato” (Bachelard 2004:250, apud Covarrubias 2010)

La construcción de conocimiento científico se caracteriza por procesos de hegemonización de teorías. Una teoría se convierte en paradigma cuando la comunidad científica la acepta como un sistema repleto de enigmas, los cuáles se ocupa de resolver a través de la investigación. Los problemas que no pueden ser resueltos, constituyen las anomalías.

Desarrollo del tema

El carácter existencial de cada teoría implica una lógica determinada, que no puede ser leída por cualquier epistemología, sino solamente por aquella que se desprende de su propia ontología. La definición de enigmas y anomalías en la teoría dominante, conduce a una crisis y al surgimiento de otras teorías que plantean posibles soluciones, hasta que, finalmente, una de ellas logra ocupar el sitio hegemónico.

Por otra parte, la teorización de una anomalía no está referida al grado de correspondencia que tenga con los objetos reales a los que alude, sino con la presencia de referentes, que implican su racionalidad en la conciencia de los científicos encargados de su teorización. De este modo, a mayor número de referentes, existe mayor posibilidad de que la teoría sea aceptada y de que convierta en paradigma.

También es posible una racionalidad diferente a la del paradigma, ya sea porque en la conciencia del científico existan referentes de teorías no vigentes, o porque se activen referentes ateóricos, los cuales tienen gran impacto en la percepción de formas y contenidos.

Además, en ocasiones, lo que es percibido en algún supuesto contenido de lo real, es llevado a una generalización tal, que logra convertirse en ley, olvidando que se trata de un constructo de la razón y no de un contenido real. La fenomenología considera que únicamente existen los contenidos de la conciencia, en una posición opuesta al realismo, que admite solamente los contenidos de lo real.

En todo proceso de construcción de conocimiento científico, se opera con la lógica de la conciencia del investigador, que no es otra que la lógica de las teorías dominantes en un momento histórico-social, de modo tal que lo percibido y el instrumental usado para la verificación de su objetividad pertenecen a la misma teoría.

La ciencia actual tiene una gran devoción por la precisión de la medida. Bachelard (apud Covarrubias) hace al respecto la siguiente afirmación: “En efecto, una de las exigencias primordiales del espíritu científico, es que la precisión de una medida debe referirse constantemente a la sensibilidad del método de medida y que ha de tener en cuenta naturalmente las condiciones de permanencia del objeto medido. Medir exactamente un objeto fugaz o indeterminado, medir exactamente un objeto fijo y bien determinado con un instrumento grosero, he ahí dos tipos de ocupación vana que la

disciplina científica rechaza de inmediato” (Bachelard 2004:250).

Un claro ejemplo de enigma, anomalía y cambio de paradigma fue recientemente noticia mundial. El 1 de mayo de 2014, la revista *Physical Review Letters* (Khuyagbaatar, 2014) confirmó la existencia de un nuevo elemento químico. Se trata de un elemento sintético superpesado, el cual fue reportado desde el año 2010, por el Joint Institute for Nuclear Research de Dubna, Rusia. (Oganessian, 2010)

Dicho elemento fue creado al colisionar isótopos de calcio-48 contra isótopos de berkerelio-249. Esta maniobra generó un nuevo elemento integrado por 117 protones. El experimento logró replicarse hasta cuatro años más tarde, en Alemania, cumpliendo entonces el requisito de la confirmación por un laboratorio independiente. De esa manera, se probó la existencia del nuevo elemento, que ahora ocupa el lugar 117 en la tabla periódica y al cual se asignó un nombre provisional en el idioma latín: ununseptium.

Debe mencionarse que entre los elementos químicos, la estabilidad de los núcleos disminuye en forma progresiva conforme aumenta su número atómico, a partir del plomo (número atómico 82). Además, los elementos con un número atómico mayor a 101, muestran decaimiento radioactivo y una vida media menor a un día. Únicamente los elementos con número atómico del 110 al 114 tienen mayor estabilidad nuclear, por lo cual, dicha zona se conoce como la “Isla de la estabilidad”.

Aunque algunos elementos eran conocidos desde la antigüedad, el primero es ser descubierto utilizando el método científico fue el fósforo (“Portador de luz”), en el siglo XVII, por el alquimista Henning Brand. El siguiente siglo favoreció el descubrimiento de los gases, a los cuáles siguieron los metales alcalinos y los alcalino-terráqueos, facilitados por el invento de la pila eléctrica.

A mediados del siglo XIX, con el desarrollo del espectroscopio, se descubrieron otros elementos, los cuáles fueron nombrados según el color de sus espectros obtenidos en este equipo: cesio, en referencia al color azul; talio por el color verde, similar al de los tallos, y rubidio, por su espectro rojo.

La creación del ununseptium constituyó un enigma o punto de partida para hacer la investigación que condujo a su confirmación. Su existencia como el segundo elemento más pesado que existe, el cual es radioactivo y tiene una vida de apenas 50 milisegundos, puede ser considerada una nueva anomalía en la teoría de los elementos químicos.

En tono a esta teoría química, se aprecia un cambio en diferentes paradigmas: ya no

se trata descubrir un elemento que existe en la naturaleza, sino de su creación. También su corto tiempo de vida seguramente obligará a modificar los instrumentos necesarios para su confirmación y manejo.

Bibliografía

- Covarrubias, F. (2010). El proceso de construcción de corpus teóricos: la importancia de los referentes no teóricos en los procesos de teorización. *Cinta Moebio*, 37 1, 15-28.
- Khuyagbaatar, J. (2014). $^{48}\text{Ca} + ^{249}\text{Bk}$ fision reaction leading to element $Z = 117$: long-lived α decaying ^{270}Db and Discovery of ^{266}Lr . *Phys Rev Lett*, 172501.
- Oganessian, Y. (2010). Synthesis of a new element with atomic number $Z = 117$. *Phis Rev Lett*, 142502.

Pautas para los autores

- Los artículos y reseñas remitidos deberán ser inéditos (esto incluye publicaciones digitales como blogs, actas online, etc.).
- Los artículos no deberán exceder los 40.000 caracteres. Las reseñas no deberán exceder los 10.000 caracteres.
- Todos los artículos deberán estar acompañados de un resumen y un abstract equivalente en inglés, cada uno de no más de 1.500 caracteres, incluyendo tres palabras claves.
- Los idiomas aceptados para los artículos serán: a) castellano (el idioma en el que se publicará definitivamente el artículo), b) portugués, c) inglés, d) italiano y e) francés.
- Los artículos y las reseñas serán remitidos para su referato en dos archivos de Microsoft Word o programa compatible a articulos@prometeica.com.ar. En el primero, se enviará el artículo y la reseña sin datos de autor. En el segundo, se añadirán los datos del autor: breve curriculum vitae, filiación académica y datos de contacto.
- Una vez enviado el artículo/reseña el autor recibirá un e-mail de Prometeica acusando recibo. Desde la recepción de ese mensaje el comité editorial tendrá un máximo de 4 meses para evaluar si el artículo/reseña será publicado/a en la revista.
- En cuanto al sistema de referencias se prefiere el sistema americano, esto es, las notas bibliográficas serán entre paréntesis consignando autor, año de edición:páginas (Bajtín, 2002:59) y al final del documento presentando la referencia completa: BAJTÍN, Mijaíl. (2002). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI. Traductor: T. Bubnova. 393 pp.
- Para las notas aclaratorias se empleará la referencia al pie. Preferentemente se sugiere no abusar de este recurso.
- En caso de que el artículo incluya imágenes, las mismas deberán ser enviadas en archivo aparte en el cual se consigne que se poseen los derechos sobre las mismas o que son free royalty.
- En cuanto a la evaluación de los artículos, los mismos serán remitidos al miembro del consejo editorial responsable del área del trabajo en cuestión. Los artículos serán enviados a dos especialistas y avalados en el sistema “double-blind-review”. En el caso de haber desacuerdo entre ellos, un tercer árbitro podrá ser consultado, por decisión del consejo editorial.
- Los trabajos pueden tener tres resultados posibles que constan en el formulario de evaluación que completará junto a otras observaciones el evaluador: a) recomendado para su publicación sin alteraciones, b) recomendado para su publicación con modificaciones, c) no recomendado para su publicación.

- En el caso (b) del ítem anterior, la publicación del mismo quedará sujeta a que el autor esté dispuesto a realizar las modificaciones y las remita para su nueva evaluación.
- Una vez aprobados todos los trabajos serán publicados en castellano, aquellos que no estén escritos en esta lengua serán debidamente traducidos lo que eventualmente puede demorar su publicación.
- El contenido de los originales publicados es responsabilidad exclusiva de sus autores.

www.prometeica.com