

A COMPETÊNCIA CRÍTICA

THE SKILL FOR CRITIQUING

LA COMPETENCIA CRÍTICA

Rodrigo Lages e Silva¹ 0000-0002-6948-2824
Luis Artur Costa² 0000-0001-6110-7512
Iacã Machado Macerata³ 0000-0001-7947-3705

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil; rodrigo.lages@ufrgs.br

² Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil; larturcosta@gmail.com

³ Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis, Santa Catarina, Brasil; imacerata17@gmail.com

RESUMO:

Este ensaio objetiva problematizar como a vida social na filosofia grega clássica e na filosofia moderna foi objeto da reflexão filosófica, culminando por afirmar a analítica da verdade enquanto critério superior para a crítica. A partir dessa pergunta, problematizamos as relações entre esta analítica da verdade e o colonialismo ou a centralidade do homem branco cisheterossexual, burguês e europeu, como critério do bem viver ou do viver corretamente. Por meio de uma discussão bibliográfica fundamentada em algumas obras de filosofia moderna e contemporânea que ensaiaram contestar essa dimensão abstrata e universalista da analítica da verdade, indicamos que ainda repercutem nas mesmas certos atravessamentos coloniais. Para concluir, o ensaio sistematiza pistas ou caminhos para o desenvolvimento do que chamamos competência crítica, recolhendo contribuições da filosofia, da psicanálise e da antropologia para afirmá-la como pan-perspectivismo crítico e como gestação de novos mundos.

Palavras-chave: crítica; colonialismo; posicionalidade; ética; modernidade.

ABSTRACT:

This essay aims to problematize how social life in classical Greek philosophy and in modern philosophy was the object of philosophical reflection, culminating in affirming the analytics of truth as a superior criterion for criticism. From this question, we problematize the relations between these analytics of truth and colonialism or the centrality of the white cisheterossexual, bourgeois and European man, as a criterion of well living or living correctly. Through a bibliographic discussion based on some works of modern and contemporary philosophy that tried to oppose this abstract and universalist dimension of the analysis of truth, we indicate that certain colonial traces still have repercussions in them. To conclude, the essay systematizes clues or paths for the development of what we call critical competence, collecting contributions from philosophy, psychoanalysis and anthropology to affirm it as critical pan-perspectivism and as the gestation of new worlds.

Keywords: criticism; colonialism; positionality; ethics; modernity.

RESUMEN:

Este ensayo pretende problematizar cómo la vida social en la filosofía griega clásica y en la filosofía moderna fue objeto de reflexión filosófica, culminando en la afirmación de la analítica de la verdad como criterio superior a la crítica. A partir de esta pregunta, problematizamos las

relaciones entre esta analítica de la verdad y el colonialismo o la centralidad del hombre blanco, burgués y europeo, como criterio del buen vivir o del vivir correctamente. A través de una discusión bibliográfica a partir de algunas obras de la filosofía moderna y contemporánea que intentaron impugnar esta dimensión abstracta y universalista del análisis de la verdad, señalamos que ciertos cruces coloniales aún tienen repercusiones en ellos. Para concluir, el ensayo sistematiza pistas o caminos para el desarrollo de lo que denominamos competencia crítica, recogiendo aportes de la filosofía, el psicoanálisis y la antropología para afirmarla como pan-perspectivismo crítico y como gestación de nuevos mundos.

Palabras clave: crítica; colonialismo; posicionalidad; principio moral; modernidad.

Introdução

Michel Foucault (2000) num texto que influenciou enormemente a crítica social na contemporaneidade chamado *O que são as luzes?* afirmou que o trabalho que perseguiria em sua teoria seria articular aquilo que vinha sendo realizado a partir do Iluminismo, sobretudo com Kant, e que ele chamou de “analítica da verdade”, com uma pista legada pela modernidade, notadamente por Baudelaire, a qual ele chamou de “ontologia do presente”. Em síntese, o filósofo nos disse que a crítica a partir da metade do século XIX em diante é algo que envolve tanto pensar as condições de enunciar a verdade, como diz respeito a percepção sobre a relação entre o modo de vida e o tempo em que vivemos. Gostaríamos de seguir perseguindo essa pista tendo como pressupostos algumas modificações no âmbito da epistemologia, isto é, na analítica da verdade, pensando as condições do enunciar verdadeiro desde perspectivas distintas daquelas que descortinaram os filósofos iluministas, especialmente Descartes e Kant. Sobretudo, queremos pensar condições de enunciar a verdade a partir de uma ontologia da ação que vai pensar a co-emergência de sujeito e objeto em arranjos metaestáveis (Simondon, 2020). No que tange à ontologia do presente, acreditamos que existe um panorama político distinto daquele em que Foucault operava, qual seja, o de uma insurreição acadêmica de onto-epistemologias não eurocêntricas, não falo-logo-cêntricas, não branco-centradas, etc. Trata-se, assim, de um artigo em que a ontologia do presente é o ponto de partida, embora nem desprezemos a analítica da verdade, no sentido de dizer que as perspectivas sociais e subjetivas são suficientes para realização da crítica, nem consideramos que nossos processos de subjetivação sejam suficientes para criticar o mundo em que vivemos. A partir de territorialidades críticas ainda muito vinculadas às lógicas da colonialidade (marcadas pelas hegemonias da branquitude, patriarcado, cisheteronorma, capacitismo e classismo) buscamos elaborar conceitualmente, de dentro destes percursos teóricos nos quais nos formamos há muitos anos (e que seguem hegemônicos em muitos espaços), algumas pistas para o exercício

crítico no contexto das lutas e das insurgências contemporâneas contrapostas às lógicas moderno-coloniais, reconhecendo que tais insurgências possuem suas próprias tradições críticas as quais não abordaremos neste ensaio, devido às limitações da proposta.

Com isso o ensaio se organiza em um percurso longo pelas tradições intelectuais que nos formaram¹, sobretudo derivadas da filosofia clássica grega, passando pelas críticas iluministas de Descartes e Kant e pela crítica materialista marxiana, as quais foram revistas e transgredidas em perspectivas pós-estruturalistas com Deleuze, Guattari, Foucault, mas também com Humberto Maturana e Francisco Varela. Esse percurso não pretende esgotar todo o debate acerca do pensamento crítico nessas tradições, mas cotejar tanto a potência crítica de cada momento do pensamento legado pela intelectualidade eurocêntrica, como denunciar suas insuficiências no que diz respeito às novas epistemologias que se impõe à academia frente às lutas anticoloniais contemporâneas. Ao final do texto, mudamos a perspectiva para um tom mais propositivo e afirmativo, tecendo possibilidades de recolher indícios nas tradições críticas elencadas ao longo do texto, mas as redirecionando em um novo contexto e numa nova atitude cognitiva inspirada na ludicidade infantil a qual chamamos de “pan-perspectivismo crítico”. Esse conceito com o qual finalizamos o texto está apenas esboçado e sugerido, restando claro para os autores que em novas produções ele deverá ser desenvolvido com mais fôlego, sendo que no presente ensaio nos contentamos em apresentá-lo em contraste com um percurso crítico mais tradicional e hegemônico presente nas lutas intelectuais da antiguidade e da modernidade cuja apresentação ocupa a maior parte do ensaio.

A verdade como critério da prática: os primórdios

Por muito tempo a filosofia foi tomada como uma prática desencarnada, caracterizada por abstrações descoladas do mundo e plasmada na figura cômica do pensador que mirando as estrelas caem no buraco presente no solo (Aristófanes, 2013). Tal imagem caricata não foi tão somente uma pecha atribuída pelos alheios ao labor filosófico, antes, podemos considerar essa concepção desmaterializada da prática filosófica como algo erigido por alguns dos seus mais renomados nomes. Destacamos aqui dois filósofos que contribuíram para a proposição de uma filosofia desencarnada: Platão e Descartes que, cada um à sua maneira, fizeram do pensamento uma atividade em pretenso conflito com a materialidade do mundo e com nossas experiências

¹ Devido à natureza desse esforço, as referências bibliográficas utilizadas nesse ensaio são bastante extensas. E em função de que há um evidente esforço genealógico em acompanhar algumas linhas que estruturam o pensamento crítico hegemônico na tradição moderna eurocêntrica por meio de fontes primárias, tais referências são prevalentemente de textos originalmente publicados no século XX, mesmo quando em reedições mais recentes.

sensíveis. Para estes autores seria primeiro necessário estabelecer as condições do pensar verdadeiro para depois instruir a ação no mundo. O que essa caricatura do intelectual distraído nos indica é que em algum momento se pensou o caminho para o acesso à verdade, uma epistemologia, para o qual o mundo corpóreo perturba, ameaça, ilude e desorienta, e contra o qual é preciso impor barreiras mentais, contenções de ideias, seja pela dúvida (Descartes, 1999), seja pela dualidade (Platão, 1996), de modo que a verdade possa ser gestada na placenta do método filosófico para depois voltar ao mundo como critério para a política.

Podemos dizer que a maiêutica socrática assentou as bases na filosofia para que o conceito de “crítica” se tornasse indispensável com Kant no século XVIII. Mas antes de Sócrates as relações entre política e verdade tiveram outras derivações cujas potências nunca foram totalmente extintas pela maiêutica. Em algumas perspectivas denominadas como pré-socráticas, o pensamento e a natureza, a verdade e a prática se organizaram sem hierarquias ontológicas ou morais. A unidade de tudo o que existe, matéria e pensamento, instruiu simultaneamente uma filosofia interessada na *physis*, assentado as bases para o materialismo filosófico e posteriormente para a crítica histórico-dialética; e uma concepção de sociedade em que não houvesse diferenças de essência entre governantes e governados, apenas diferenças históricas, circunstanciais, assentando as bases para a democracia ateniense. Vejamos a relação entre a democracia grega e sua filosofia, quando Tierno (2017, p.400-401) comenta acerca dos filósofos milésios e sua perspectiva de uma natureza una: “(...) concretizou-o numa racionalidade de entidade material e substantiva. (...) um movimento unitário e plural que ainda não sabia da forma da constituição e da matéria da democracia...”

Mas também entre os filósofos de Mileto no século VI a.C. e o pensamento socrático em III a.C., houve insurgências e a relação entre verdade e política nunca seguiu um caminho linear e sem sobressaltos. O pensamento sofista em seu caráter iconoclasta, com Protágoras,

descolou a noção de verdade de seu vínculo com a natureza ou, melhor dizendo, com a *physis* e a situou no âmbito do humano, é a experiência humana que é a “medida de todas as coisas”; já com Górgias, faz laços entre o pensamento e os interesses econômicos, através da casuística jurídica e do manejo de técnicas persuasivas (Manfredi, 2010, p.168). O gesto de Platão, como reação ao efeito sofístico, buscava “emancipar-se” (pela via da negação) das posições, dos interesses e das corporeidades plurais. Era necessário proteger o mundo das múltiplas verdades perspectivadas pela opinião (*doxa*), verdades essas que eram imperfeitas (*simulacra*) e potencialmente capazes de desviar o coletivo de seu “bom caminho” (Platão, 1996). Para o filósofo ateniense, a maneira de proteger a verdade seria pretensamente apartá-la

do mundo. O dualismo platônico, portanto, instaura a transcendência da verdade autocentrada contra o plano plural da horizontalidade materialista que os filósofos milésios haviam proposto.

A verdade como critério da prática: os modernos

O pensamento moderno também lançou mão do dualismo como forma de proteger “A Verdade”: o dualismo cartesiano que emerge “a partir de” e “contra” a dúvida também se insurge no âmbito da vertigem instaurada pelo empirismo de Francis Bacon, quando este restituiu aos sentidos sua potência de verdade. Com suas ponderações em *As Meditações* e em *As paixões da alma*, Descartes (1999; 1999a) restabeleceu o primado da verdade sobre a razão e a transcendência da forma ideal ou da perfeição sobre o pensamento, decompondo-o e geometrizando-o, em oposição ao desejo e aos impulsos, que seriam frutos das tendências baixas do corpo. Assim é que a *res cogitans*, ou mente, através da purificação do juízo, encontrar-se-ia em superioridade moral em relação às percepções da *res extensa*, isto é, do corpo, daquilo que através do corpo se pode perceber seja em relação ao mundo exterior (sentidos) ou ao mundo interior (emoções), permitindo com que o indivíduo seja o soberano de si mesmo. Com Descartes começava-se a estabelecer critérios para a autonomia política, ou seja, para a crítica, que seriam imprescindíveis à constituição do indivíduo psicológico e do sujeito de direitos que viriam a na modernidade. O indivíduo moderno emerge como uma abstração formal, simples e generalizável, pretensamente emancipada de sua história e de seu contexto. Com isso afirma-se a prevalência da forma (do capital, do código jurídico e da lei natural) sobre a experiência; e do pensamento (razão/consciência) sobre as sensações (corpo). A atomização da subjetividade cindida (mente/corpo) foi fundamental para constituir tanto as formações políticas liberais, como as “teorias da mente” que passaram a explicar a vida comum.

Foi nesse contexto que a crítica kantiana emergiu como o grande paradigma da filosofia moderna. Ela buscou superar ao mesmo tempo a menoridade do sujeito frente aos governos e a sua menoridade frente a si próprio. Ser esclarecido significaria ser ao mesmo tempo capaz de entender a lógica por trás das relações de governo por meio de seu sistema jurídico e a lógica por trás dos sentidos estéticos e morais com o qual nos relacionamos com nós mesmos. As três críticas kantianas, da razão dita “pura” (Kant, 1999), da moral ou razão prática (Kant, 2017) e do juízo “estético” (Kant, 2013) estruturaram a precedência da verdade sobre a “boa condução” do sujeito e da vida coletiva e abriram caminho para as ciências modernas como reconciliação da razão com a verdade. A partir delas, entender como se estruturava a verdade nos diferentes domínios de ação do ser humano, do técnico-científico ao jurídico político, passando pelo

sensível e pelo estético, seria uma pré-condição para o agir autônomo. Num certo sentido, as bases da analítica da verdade kantiana que buscou integrar a física e a metafísica pela coincidência da verdade com a experiência, demandaram um jogo binário de aporias diversas para se viabilizar: matéria X ideia, corpo X entendimento, condição incondicionada da razão X causalidade da natureza, provincianismo X cosmopolitismo. E foi só a partir dessas separações que a crítica kantiana ensaiou algumas sínteses transcendentais. Porém, ao realizar essa operação de subsunção da verdade pela razão, o empreendimento kantiano teve como consequências menos a produção de uma estabilidade da relação sujeito-objeto na qual as tensões, as contradições e as traições não se fizessem presentes, e mais uma racionalização das práticas de condução do mundo que organizou e dispôs relações de poder centradas no homem cis-branco-europeu-heterossexual-proprietário. “Assim a racionalidade se torna racionalização, (...) racionalizando a sociedade por meio da dispersão do domínio da calculabilidade e produzindo o oposto da maturidade concebida como formação e educação coletiva e individual do conhecimento” (Stiegler, 2013, p.15).

A racionalidade política do modo indivíduo e a colonialidade

O corpo que se queria incorporal não deixa de ser corpo, do mesmo modo que a racionalidade que queria a si mesma enquanto Razão persiste sendo apenas mais um modo de pensar, sentir, fazer, falar, enfim, uma racionalidade em termos foucaultianos (Foucault, 2007). A episteme moderna não se presta a nos afastar do mundo ou vê-lo através do desencarnado olho de Deus, ela se constitui uma tomada de posição, aterrada, vinculada, implicada com interesses, desejos, parcialidades e provincianidades. Já em Platão (1996; 1983) a noção de uma contemplação racional e desinteressada era dependente da natureza dos sujeitos, não sendo aberta para todos do mesmo modo, exigindo a segmentação hierárquica da sociedade em castas: das mais aprisionadas às ilusões do sensível, até as mais libertas do corpo em sua dedicação à razão.

Descartes (1999; 1999a), por sua vez, enfatizou no seu dualismo racionalista e individualista o domínio disciplinar exercido pela mente sobre os corpos e a possibilidade de reformar corpo e entendimento desde uma arquitetura bem planejada, isto é, desde uma perspectiva única. No seu caso o corpo já não é negado, como em Platão, mas vê-se a necessidade de sua conformação às formas abstratas, unas, simétricas, da razão para que a prudência impere sobre os impulsos.

Mas o projeto da modernidade ganhou em Kant uma oitava maior de importância, quando este transpôs aquele drama polarizado das metafísicas platônica e cartesiana para o interior do sujeito transcendental com seu teatro pleno de aporias entre, de um lado, o juízo e o entendimento e, de outro, a necessidade e o sensível. Dualidades frente às quais o filósofo propôs o cultivo do entendimento e do livre debate público como garantia para a dignidade e a maioria política humanas (Kant, 1980), as quais seriam posteriormente a base para o sistema dos direitos e culpas do Estado Moderno (Foucault, 2009).

Foi portanto, sob as bases críticas formuladas por esses filósofos que vimos se consolidarem teorias racistas que desqualificam pessoas de regiões afastadas da Europa, assim como aquelas que estão longe das elites, porque foram consideradas demasiado próximas do mundo sensível (eurocentrismo e classismo); tal como as mulheres foram consideradas afastadas do fantasioso e idealizado modelo de masculinidade (androcentrismo); e também como as experimentações de gênero, de desejo e da sexualidade que foram pensadas segundo sua conformidade ou divergência a enquadres binários (cisheteronorma). Vemos nestas racionalidades, uma vez mais, um plano da performance clínico-política que se atualizou para fazer funcionar certos modos de governo da vida e de condução de sujeitos e coletivos; nos quais há uma associação entre o intelectual e o sensível em que ambos se descolaram do plano das contingências e seriam organizados a partir de categorias transcendentais.

Articulou-se, assim, uma convergência entre o senso comum e o bom senso que dispôs o bom gosto e o racional como elementos fundamentais para a vida em sociedade. Neste jogo, o campo da insistência das necessidades no corpo e o das coisas do mundo aparecem como condição da qual deveríamos nos emancipar pela via da atitude filosófica do cultivo da razão e pela atitude cognitiva do exercício da lógica, de modo a resultar numa política em que o exercício da liberdade se confunda com o interesse comum. No entanto, o que se via de fato, eram os interesses e as corporeidades de grupos particulares sendo erigidos como normas pretensamente universais e inteligíveis.

E em nenhuma outra dimensão o violento império desse indivíduo “desencarnado” se impôs de modo mais explícito do que nos empreendimentos coloniais. A composição entre teorias que buscavam emancipação dos povos com as mais cruéis e odiosas práticas de exploração, escravização, assassinato, tortura, estupro, sequestro e roubo que marcaram a expansão europeia em seu território e além-mar não podem ser entendidas meramente como contradições, mas como efeitos objetivos de uma concepção de verdade e de política de caráter

universalista que se constituiu não a despeito do pensamento crítico, mas exatamente como razão crítica.

A prática como critério da verdade: pensando com os corpos.

Seguindo nossa trajetória pelas variações da crítica no interior da máquina moderno colonial, até mesmo de dentro da própria metrópole vimos uma retomada das linhas não hegemônicas por meio de uma ontologia do acontecimento e da produção de um sentido material e prático como tentativa de reverter os sentidos da crítica kantiana em sua própria casa. Não se tratava mais do pensamento que deveria coincidir com as categorias transcendentais da natureza para poder instruir a prática histórica, como em Kant. Seria a história que, inobstante ao que pensam os humanos, seguiria um curso definido pelas regras da ciência, de tal maneira que seria a prática como efeito inexorável da razão que deveria instruir a verdade. No materialismo dialético é na interpretação das nossas ações no mundo que devemos conhecer a verdade: “A questão de saber se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas prática. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensamento” (Marx; Engels, 1991, p. 12). A inversão marxiana reposiciona o valor e o sentido da crítica que agora precisará corresponder a um critério de coerência com o que é efetivamente feito por cada pessoa no mundo, pelo seu agir, pela sua militância. Mas ainda na crítica marxiana existe uma modulação do idealismo que passa a ocupar uma outra oitava, na medida em que a história segue um curso obrigatoriamente vinculado às leis dialéticas pensadas como transcendentais. Na dialética materialista, a matéria obedece a dialética, mas a dialética em si não sofre os efeitos da matéria. A história é dialética, mas a dialética é a-histórica e habita o território diáfano das leis científicas.

Assim, será colhendo os frutos do giro epistêmico materialista de Marx, mas radicalizando-o, que veremos surgir alguns movimentos em disputa da própria maquinaria eurocêntrica a intentarem romper com tal concepção idealista-racionalista da filosofia e do pensamento como práticas desencarnadas, afrontando tanto as filosofias que pensaram a verdade como critério da prática, com as que pensaram a prática como critério da verdade. Trata-se de teorias que buscaram paradoxalizar os dualismos e as dialéticas entre espírito e matéria, estabilidade e fluidez, inteligível e sensível, forma e substância, espaço e tempo, sem transcendentalizar a história visto que tempo e espaço se amalgamam na trama extensiva e intensiva de um devir não teleológico no qual sentido e não-sentido se unem sem direção

definida. São filosofias que falaram menos em prática enquanto oposição à ideia, e mais em agência e em ação. Elas afirmaram uma ontologia da ação, do processo (Whitehead, 1956); do acontecimento, da criação (Deleuze, 1988), ou seja, são filosofias pensadas-agidas como performance no mundo. Falamos, portanto, de perspectivas filosóficas que não pensam-produzem um mundo palco ou cenário para o humano, mas que incluem as produções do intelecto como mais um componente dos agenciamentos maquímicos (Deleuze & Guattari, 2010) que funcionam e fazem funcionar o mundo. Estas filosofias se orientam por uma ontologia da ação e não fazem composições hierárquicas entre pensamento e ação ou entre reflexão e intervenção no mundo. São ao mesmo tempo críticas à pretensão desinteressada e neutra de suas predecessoras, mas também afirmativas de outras perspectivas singulares no mundo. São perspectivas filosóficas que permitem tomar como objeto do pensamento a relação entre modo de vida, estéticas do cotidiano e a produção de juízos em arranjos táticos e circunstanciais, não como descrições acabadas ou necessárias. São habilidades da ordem do viver juntas e do construir um “comum”. Habilidades do domínio do saber fazer, mais do que do entendimento (antes know how, do que know what). Por isso que essa competência do fazer crítico precisa ser pensada também para além do entendimento, para além do processamento, para além, portanto, de cognitivismo representacional (Kastrup; Tedesco; Passos, 2008).

A competência ética e a competência crítica

A passagem do know what para o know how como princípio cognitivo, com Dewey (1959), inaugurou no âmbito da filosofia e da psicologia educacional ocidental uma concepção de pensamento como ação no mundo e não como mera contemplação ou reflexão. E por isso, Dewey abriu espaço para uma crítica à passividade monástica da aprendizagem na escola tradicional. Em Dewey o pensamento pressupõe a ação. Não haveria pensamento sem ação no mundo ou ação no mundo que não fosse mediada pelo pensamento. A ação em Dewey tem, contudo, esse traço humanista que vem reverberando desde o noûs aristotélico como dynamis, como potência, como possibilidade de agência individual, como aquilo que passa pela volição, pela lógica, pela decisão, aliás, tanto mais consciente quanto mais amparada na lógica. O pensamento em Dewey só faz sentido quando, por meio da reflexão consciente, ele é exercitado com vistas a aquisição da lógica. Quanto mais os sujeitos fazem o pensamento-ação passar pela consciência, pela reflexão, mais exercitam a lógica e tornam-se capazes de tomarem decisões livres no mundo.

Vimos estruturar-se, portanto, no final do século XIX uma concepção de agência que integrou o racionalismo cartesiano com o naturalismo darwiniano e a filosofia política liberal kantiana para introduzir uma epistemologia que situou o sujeito como unidade de processamento lógico, sendo o sujeito tanto mais livre, tanto mais adaptado, tanto mais virtuoso, quanto melhor fosse capaz de compreender e intervir adequadamente no mundo. Haveria a partir daí uma inter-relação inescapável entre ação e consciência: é agindo no mundo que se constrói uma consciência de si e dos objetos, assim como será a nossa consciência que definirá a qualidade da nossa ação no mundo, inclusive para efeitos de desqualificar as ações que são irrefletidas, inconscientes ou impulsivas, como ações desinteligentes, antissociais ou incivilizadas. A representação do objeto no esquema sensorial, cognitivo e motor dos sujeitos foi um elemento fulcral destas teorias do comportamento e da cognição. Da mesma forma, o repertório de ações do sujeito sobre o objeto e, portanto, o próprio repertório do objeto em si, estaria em relação dialética com estas representações. Conforme o sujeito age no mundo o mundo se modifica e age modificando o sujeito. Ao substituir a Razão, o Nôus, a Res Cogitans, o entendimento, etc., pelo conceito de representação, o cognitivismo psicológico em suas diferentes expressões redirecionou - da metafísica para a evolução biológica - e dessacralizou a concepção de perfeição, integrando-a na lógica mundana da adaptação e do equilíbrio, fazendo coincidir uma teoria da percepção com uma teoria da ação. O sujeito psicológico no cognitivismo representacional age conforme percebe e percebe conforme pensa. Num processo em que o fluxo natural sempre conduz do concreto para o abstrato, do bruto para o sofisticado, do egoísmo ao altruísmo, da concentração à distribuição, da preguiça à diligência, da paixão ao amor, da tirania à liberdade. E na sociedade, tal como nos humanos, esse aprendizado da lógica funciona como uma mão invisível atuando através dos múltiplos cálculos de probabilidades de modo a induzir às escolhas mais convenientes. A representação funciona a um só tempo emprestando uma aparência de estabilidade e de necessidade às coisas no mundo e hipertrofiando o juízo dentre as demais faculdades e a angústia dentre as demais emoções, prendendo o sujeito no mecanismo da dívida e da dúvida.

Divergindo desta linhagem, mas seguindo a trilha de um processo cognoscente como ação no mundo, a biologia do conhecimento de Maturana e Varela (2001) e a abordagem enativa (Varela; Thompson; Rosch, 1991) dela derivante produziram pistas para um acesso à verdade no qual não houvesse nem uma anterioridade do pensamento em relação à ação, nem uma base representacional ao pensamento. Não nos parece trivial, seguindo o interesse por outras epistemologias que apostamos nesse texto, o fato de esta trilha aberta por Maturana e Varela ter surgido em um território sul-americano.

Humberto Maturana cresceu em meio a um vilarejo campesino chileno, envolto em uma tradição em processo de apagamento, mas ainda presente, de cosmologias ameríndias, para as quais a chave para pensar a relação entre pessoa e ambiente é seu caráter de indistinção e inseparabilidade. Desde da biologia do conhecimento, Maturana e Varela, ao perseguirem a questão: "O que é a vida?" propuseram uma causalidade circular entre ser, fazer e conhecer. Daí que a abordagem enativa, desenvolvida por Varela (Varela, 1994; Varela; Thompson; Rosch, 1991), deu ênfase à dimensão encarnada ou corporificada da cognição, dimensão, portanto, pré-re-presentacional do ato cognoscente. O conhecimento faz-se na imanência com o mundo enquanto processo ininterrupto de criação, sem matriz de origem ou locus teleológico. Conhecer não é representar, mas criar a realidade e a si mesmo. Se no cognitivismo hegemônico a cognição é baseada em representações de um mundo preexistente e dividido em domínios discretos, com seus elementos, propriedades e relações claramente definidos, para Varela (1994) nem toda a nossa atividade cognitiva é dessa natureza: a conduta emerge compondo e atuando um mundo – enação.

Com a biologia do conhecimento temos uma reversão do modo tradicional de pensar cognição e ação, estímulo e resposta, input e output. Nela há uma circularidade operacional entre estas instâncias, ou, dito de outra forma, há co-emergência. Os processos emergentes pressupõem uma dinâmica não linear, em que, ainda que o sistema seja fechado operacional

mente (pois ele não é informado ou instruído pelo meio externo), ele é aberto ao tempo (em graus variados), aberto a perturbações. Se seguirmos o axioma de que sujeito e mundo co-emergem “da” e “na” relação, então estes termos não podem ser concebidos como predefinidos. Do que deriva a seguinte pergunta: como caminhamos em um mundo que não é fixo nem predeterminado? Como somos capazes de agir no mundo com presteza sem um fundamento ou alicerce sólido? Essa capacidade de caminhar Varela (1992) vai se denominar de competência ética.

Competência ética seria nossa prontidão à ação ordinária como genuína ação ética, diferente de ações mediadas por juízos morais, isto é, por regras transcendentais. Trata-se de um pensamento-ação fundamentalmente contextualizado e imediato, diferente de uma cognição fundamentalmente intencional e lógica. Varela (1991) define nossas unidades de conhecimento, encarnadas e contextuais, como micro identidades com seus respectivos micromundos. “Micro” pois nossa cognição não forma uma unidade totalizada e totalitária, não é submetida a uma sintaxe geral, a uma imagem universal e abstrata do humano. Em determinada situação, em determinado momento, cada sujeito - que é uma perspectiva - terá

uma micro identidade que tem como correlato um micromundo. Na duração do tempo estas identidades e mundos são sempre impermanentes, sujeitas constantemente à dinâmica circular de relação marcada não por trocas informacionais, mas por perturbações em seu acoplamento estrutural (Maturana, Varela, 2001). A competência ética é a habilidade exercida quando o acoplamento estrutural de perspectiva-mundo é perturbado: o que Varela (1992) chama de colapso. Essa perturbação, denominada colapso, movimentada as micro identidades e micromundos. O colapso é a emergência de um domínio problemático para o sujeito que o compele a dar nascimento a uma ação. Somos capazes de agir de maneira adequada mesmo diante de um colapso (ou justamente por isso). Mais que isso, só nos damos conta de uma micro identidade acoplada a um micromundo quando esses colapsam. E esse colapso perturba os modos de ser e habitar, sendo portanto locus de nascimento de uma ação singular, criadora. “O traço mais importante que distingue o verdadeiro e genuíno comportamento ético é então o fato de que ele não nasce de simples modelos habituais de regras” (Varela, 1992, p. 38). Notamos uma recusa à qualquer hierarquia que separe aquele que age daquilo que é acionado pela ação, bem como a proposição do cultivo de uma disposição corporal em que a separação sujeito-objeto seja posta em suspensão, de modo a dar lugar a uma competência em que o plano comum da experiência predomine sobre a deliberação e o juízo. O colapso é a crise das micro-identidades e micromundos que funciona como crítica performada. Ao desnaturalizar a realidade natural e substancial das coisas, a biologia do conhecimento evidencia a falta de fundamento absoluto da cognição. Ela viabiliza a quebra do automatismo para acessar a dimensão encarnada e emergente do sujeito ético. É a perturbação ou o colapso o portador da alteridade enquanto experiência de alteridade.

Essa é uma modalidade crítica absolutamente diferente da que mapeamos até aqui: não tem como origem o sujeito cognoscente, ao contrário, o engendra; não tem a premissa de antecedência o pensamento e a reflexão em relação à ação; a reflexão ou a representação surgem como efeitos de uma experiência de pensamento-ação que é sempre corpórea. Situação crítica que convida a competência ética como posição de des-cisão isto é, de prescindir do saber e da decisão controlada ou controladora para construir um saber corpóreo, um sabor, que se faz na imanência da relação, desfazendo as cisões entre "humanos e não-humanos, sujeitos e objetos, eu e o entorno, pessoa e acontecimento, teoria e prática, pensamento e ação, agência e passividade, ética e estética e tantos dos outros opostos-complementares replicantes que sustentam a nossa visão de mundo" (Eugenio; Fiadeiro, 2013, p. 222).

Podemos dizer que a competência ética tem como componente necessário uma competência crítica. Mas não como atitude deliberada de um agente de fora ou superior à

situação e, sim, como um efeito co-emergente de uma conexão, uma implicação com o mundo, de uma abertura à perturbação que a alteridade porta. Crítica que leva ao limite, à crise, as microidentidades e os micromundos, e que necessariamente nos engaja a partir de uma competência ética e cria outro si mesmo e outro mundo.

Notamos que na biologia do conhecimento e na abordagem enativa o valor central é a possibilidade de multiplicar as perspectivas. O que multiplica as perspectivas é justamente o acolhimento, a habilidade de lidar com as perturbações que o plano comum da relação coloca. Sendo que a relação de co-emergência não é caracterizada pela coerência formal, não se trata de uma troca informacional, mas de uma partilha em partes singulares de um comum que é da ordem da força. Por aí apontamos que isto que queremos propor por competência crítica, que extraímos de uma competência ética, é a afirmação de uma modalidade especial de perspectivismo a qual chamaremos de pan-perspectivismo na medida em que afirma a conexão transdutiva (Simondon, 2020), isto é, por meio das variações de força ou das diferenças potenciais, entre múltiplas perspectivas acerca de mundos melhores.

Conclusões: O Pan-perspectivismo crítico

A crítica tal como vem sendo exercida nos últimos anos pela intelectualidade acadêmica marcada por traços coloniais é uma crítica no mais das vezes normativa de tipo ético, ou seja, indica aquilo que produz uma impossibilidade do bem viver. Mas esta crítica quase sempre também comprometida com perspectivas de mundo, ideologias ou utopias enviesadas pela experiência colonial eurocentrada, também acaba sendo uma crítica funcionalista na medida em que apresenta uma outra sociedade possível em que seríamos mais felizes e de maneira mais sustentável ou duradoura. Neste caso temos um eixo presente (o modo de vida que impede a vida boa da parte ou do todo da sociedade) e o eixo futuro (a sociedade redimida cuja dinâmica é a um só tempo menos violenta e mais sustentável).

A proposta que apresentamos é a de pensar a vida boa como uma virtualidade, como potência do mundo que para existir, precisa do cuidado e da atenção não ao funcionamento da sociedade, em si, mas à atmosfera, ao clima, ao ambiente em sua possibilidade de gerar novos mundos. O que nos interessa no funcionamento da sociedade, portanto, não é como ela precisa mudar para que a vida boa venha a substituir sustentável e perenemente a vida não tão boa, sempre em crise, que temos agora. Precisamos substituir aquela frase de que “um outro mundo é possível”, para dar um lugar a um berçário de novos mundos que estão em gestação constante e que queremos que sejam bons, que vinguem, que frutifiquem e que sejam felizes, portanto, se

trata de um convite para amar os mundos em gestação. A competência crítica nesse sentido é menos uma capacidade de enunciar o que é a boa vida e qual é a dinâmica social necessária para lhe dar sustentação, e mais uma prática da vida social tal que múltiplas boas vidas possíveis possam existir e serem fertilizadas. A competência crítica é a capacidade de atuar nas redes em que estamos inseridos no intuito de agenciar o cuidado, a maternagem, o cultivo das possibilidades de bem viver que o mundo inventa, bem como de cuidar para que o ambiente seja conveniente para a invenção, para a fertilização de novas possibilidades de bem viver.

Portanto, essa crítica que se apresenta ao modo de uma atenção ao clima, de uma atenção difusa (Kastrup, 2007), ela está relacionada com um reposicionamento do desejo no âmbito da crítica na era pós-revolucionária. Deleuze & Guattari (2010) dirigiram-se a uma geração de jovens que pariam um mundo novo para mostrar que os dispositivos operatórios da analítica do inconsciente eram essenciais para contornar a repetição-sintoma e afirmá-la como repetição-diferença em outras palavras, para combater a alienação desejante não como falsa consciência, mas como consciência verdadeira de um processo de falsificação, isto é, processo de captura ou de cafetinagem (Rolnik, 2019) do desejo em uma modulação de explosão contida, explosão para dentro e individualizante sob a forma de angústia edípica, de endividamento e de desconfiança/apelo em relação aos outros. Na economia inconsciente, se apresenta com o empreendedorismo de si, a auto-gestão da subjetividade e do corpo, tanto na aparência física como na saúde orgânica, como modo de gerir a mobilidade social e a circulação dos avatares digitais prioritariamente em relação às utopias romântica libertárias de autorrealização por meio dos excessos ou das transgressões.

Um dos legados para uma crítica à alienação do desejo no âmbito pós-revolucionário envolve, portanto, não a introdução do desejo na revolução e da revolução no desejo, tal como Deleuze & Guattari (2010) propuseram acerca do entrelaçamento entre Marx e Freud, mas a inserção do desejo no comum e do comum no desejo. Para tanto é preciso pensar essa dimen

são dos encontros com a alteridade, com os mundos gestados por outros corpos, outras sexualidades, outras estéticas, outros códigos, como relés de aumento da vibração desejante. Não para incluir e nem necessariamente para integrar, mas para sustentar um horizonte de novos mundos possíveis, outras maneiras de viver bem, outras alegrias, outras dignidades, todas elas com potência de contato, de trocas de afetos entre si, nenhuma delas em relação de dependência ou de hierarquia umas com as outras.

Nesse sentido, é fundamental recolocar o problema da crítica não mais como enfrentamento da minoridade, mas, justo ao contrário, reverter a crítica a uma criança, ou a uma criança não apenas como substantivo, mas também como verbo. A crítica precisa terminar

as transformações enunciadas por Nietzsche (2011) no Zarathustra: do camelo para o leão e do leão para a criança. Essa crítica é tanto uma desconstrução do sujeito como processo acabado, maduro, como uma desconstrução da ideia de sociedade ou de grupo como um conjunto definido. É uma criança-ação de si e do mundo por meio do encantamento, da evocação mágica (Agamben, 2007), não da conquista e nem da construção diligente. No âmbito de uma busca por crescimento entendido como Bildung que é ao mesmo tempo um tipo de emancipação, de superação da menoridade, a crítica é sempre uma crítica direcionada à transcendência, ou às transcendências. A crítica que queremos afirmar não pode ser da ordem da Bildung, ou emancipação, no sentido que para sustentar diferentes modos de bem viver precisa se livrar também da noção de humano. E são as crianças justamente aquelas que podem viver uma experiência anterior à noção de humanidade. Uma criança de quatro ou cinco anos já vive uma experiência de si, já nomeia a si e ao mundo e se lembra da realidade que existe para si cada dia que acorda pela manhã sem necessariamente saber que é humana. O animismo infantil e o pensamento mágico tem essa potência de horizontalizar o mundo. Não apenas as crianças são as verdadeiras cartógrafas, como dizia Deleuze (1997), como são também as verdadeiras antropólogas simétricas no sentido pensado por Latour (1994), para elas tudo no mundo faz relações de lateralidade, e é por isso que as formigas e as bonecas podem saber falar uma língua tão legítima como a língua dos seus pais. Assim, a crítica como berçário de mundos e de boas vidas possíveis não tem como modelo nem a assembléia revolucionária, nem a sala de aula, nem o palanque político, nem a erudição e nem a antevisão intelectual, essa crítica se arranja ética e esteticamente como o quarto em meio ao brincar. É composta de muitos universos que estão todos possíveis de coexistirem: dinossauros que falam, bebês que sabem cozinhar, carrinhos que voam, objetos geométricos que podem ser pessoa, alimento ou espaço; pluripotenciais que entram e saem das relações sem perderem dignidade, sem perderem valor, sem se desgastar. Podem ficar esquecidos repousando em seu mundo sem confrontar o viço dos brinquedos novos para ressurgirem com toda a sedução e a erótica intacta anos depois, às vezes muitos anos depois, quando o pré-adolescente resolve juntar os brinquedos para doar e se entrega ao brinquedo com a mesma paixão da primeira infância.

O pan-perspectivismo crítico que afirmamos tem a ver com essa capacidade de pressentir a validade do posicionamento e dos enfrentamentos que certas vidas enfrentam no mundo, mesmo quando não estamos interessados ou escutando atentamente elas, tal como a criança sente que a boneca na prateleira existe não para ser brincada, existe enquanto tal, tem seus próprios interesses, suas potências que não apenas servem ao brinquedo e que portanto subsiste mesmo quando não está no centro da ação. Há uma transicionalidade (Winnicott, 2019)

nesse espaço do brincar que não pertence ao brinquedo como objeto, mas aos infinitos mundos possíveis de serem inventados pela experiência de criação. Talvez devamos inverter aquela lógica de que a criança brinca de cuidar das suas bonecas e seus bonecos porque ela imita aquilo que os pais fazem, ou seja, a gestão doméstica, a criação no sentido de formação (*Bildung*) dos seus filhos. Talvez essa experiência de parentalidade é que seja apenas uma memória decaída, empobrecida, da riqueza do cuidado que uma criança realiza no espaço transicional, que é um cuidado difuso, capaz de sustentar o horizonte de muitas brincadeiras possíveis. As bonecas e os bonecos que uma criança cuida nunca crescem, se mantêm crianças porque no mundo da criança não opera o conceito de humano, tal como não opera o conceito de merecimento. É apenas o encontro, a adição e a presença e a promessa constante de uma felicidade inesperada que marca esse universo. A sustentação da transicionalidade do espaço por meio do reconhecimento de uma dignidade que prescinde de inteligibilidade é o princípio de um pan-perspectivismo crítico.

Tal como Viveiros de Castro (2015) buscou no perspectivismo ameríndio os indícios para descolonizar o pensamento removendo dele sua suposta coincidência obrigatória com o sujeito e mostrando que é possível pensar e sentir com outros corpos, outros domínios expressivos, outras perspectivas; buscamos no pensamento e no desejo infantil concebido não como etapa de desenvolvimento, mas como modo de operação, os indícios para afirmar uma crítica que não é apenas perspectivada, tal como muitas outras importantes críticas perspectivadas que já foram enunciadas - Haraway (2009) e Preciado (2014), para ficar em exemplos notáveis -, mas pan-perspectivadas no sentido de que pretende desfocar-se sem perder concentração (Kastrup, 2007), isto é, pretende cultivar um plano cognitivo receptivo a diversas perspectivas elas também receptivas. Mas ao mesmo tempo uma crítica que não seja universalista e nem desencarnada, uma crítica comprometida com o mundo em sua dimensão generativa de muitos mundos.

Agradecimentos

À CAPES por financiar esse pesquisa por meio do PROEXT - código de financiamento 001

Referências

ARISTÓFANES. Nas nuvens. **Cadernos de tradução**, Porto Alegre, n.32, jan/jun. 2013.

AGAMBEN, Giorgio. Magia e felicidade *In*: AGAMBEN, G. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

DELEUZE, Gilles. O quem dizem as crianças. *In*: DELEUZE, G. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pal Pélbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. São Paulo: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. **O antiédipo**. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DESCARTES, René. **As meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DESCARTES, René. **Tratado das paixões da alma**. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.

DEWEY, Jhon. **Como pensamos**. Como se relaciona o pensamento reflexivo com o processo educativo: uma reexposição. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1959.

EUGENIO, Fernanda; FIADEIRO, João. Jogo das perguntas: o modo operativo "AND" e o viver juntos sem ideias. **Fractal, Rev. Psicol.**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, aug. 2013.

FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? *In*:FOUCAULT, M. **Ditos e escritos II**. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In*: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Trad.: Roberto Machado. 24. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. **El gobierno de los vivos y de los otros**. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2009.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n.5, p.7–41, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 06 mar. 2023.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Lisboa: Edições 70, 2017.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. *In*: DUARTE, R. O belo autônomo: textos clássicos de estética. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KASTRUP, Virginia. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. **Psicologia & Sociedade**, vol. 19, n. 1, jan-abril, p15-22, 2007.

KASTRUP, Virginia.; TEDESCO, Silvia.; PASSOS, Eduardo. **Políticas da cognição**. Porto Alegre: Sulina, 2008.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MANFREDI, Valério. M. **Akropolis**: a grande epopéia de Atenas. Porto Alegre: L&PM; Rio de Janeiro: Rocco, 2010 .

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã** (Feuerbach). 3. ed., São Paulo: Hucitec, 1991.

MATURANA, Humberto. VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana**. São Paulo: Palas Athena, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PLATÃO. **A república**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

PLATÃO. **Fédon**. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PLATÃO. **Teeteto**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PRECIADO, Beatriz. P. **Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual**. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

ROLNIK, Suely. **Esferas da Insurreição: Notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

SIMONDON, Georges. **A individuação à luz das noções de forma e informação**. São Paulo: Editora 34, 2020.

STIEGLER, Bernard. **What makes life worth living: on pharmacology**. Cambridge: Polity Press, 2013.

TIERNO, Patrício. O pensamento político dos filósofos milésios. **Lua Nova**, São Paulo, n. 100, p. 363-404, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n100/1807-0175-ln-100-00363.pdf>. Acesso em 30 mar. 2023.

WHITEHEAD, Alfred N. **Proceso y realidad**. Buenos Aires: Losada, 1956.

WINNICOTT, Donald. **O brincar e a realidade**. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

VARELA, Francisco.; THOMPSON, Evan.; ROSCH, Eleanor. **The embodied mind: cognitive science and human experience**. Cambridge, Mass: MIT, 1991.

VARELA, Francisco. **Sobre a competência ética**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 1992.

VARELA, Francisco. O círculo criativo: esboço histórico-natural da reflexividade. *In*: WATZ LAWICK, P. **A realidade inventada**. Campinas: Editorial Psy II, p. 302-316, 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

SOBRE OS AUTORES

Rodrigo Lages e Silva. Doutor em Psicologia UFF. Docente no Departamento de Estudos Básicos da Universidade (DEBAS) Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e no Programa de Pós-graduação em Educação. Coordenador do Grupo de Pesquisa INOMINAAR.

Contribuição de autoria: autor principal

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/28135518733841053>

Luis Artur Costa. Docente no Departamento de Psicologia Social e Institucional e no Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional (PPGPSI). Doutor pelo Programa de Doutorado Interdisciplinar do PPGIE-UFRGS.

Contribuição de autoria: co-autor

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1110510517336811>

Iacã Machado Macerata. Professor no Departamento de Psicologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Doutorado em Psicologia - Estudos da Subjetividade - pela Universidade Federal Fluminense.

Contribuição de autoria: co-autor

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0048485938516227>

Como referenciar

LAGES E SILVA, Rodrigo; COSTA, Luis Artur; MACERATA, Iacã Machado. A competência crítica.. **Revista Práxis Educacional**, Vitória da Conquista, v. 20, n. 51, e13965, 2024. DOI: 10.22481/praxisedu.v20i51.13965