

Subvertendo o solo áspero

Cássia Siqueira

Subvertendo o solo áspero

CÁSSIA SIQUEIRA

Resumo:

O presente artigo se ocupa de desenvolver uma interpretação lógica e construtivista do conceito de *forma de vida*, apresentado pela primeira vez por Ludwig Wittgenstein. Isso é realizado através de um possível lastro na tarefa de explicação, concebida por Carnap, e que consiste no processo através do qual conceitos exatos e logicamente operacionais podem ser *extraídos* de conceitos vagos da linguagem natural. Como um conceito lógico, “forma de vida” será definido a partir de sua relação com o conceito de computabilidade de Turing. Em seguida, a ideia de alienação é descrita a partir de Marx e Thomas Metzinger, como dimensões inextricáveis da integração entre forma de vida, história e a constituição da subjetividade. O artigo procura explorar o *dictum* de Reza Negarestani segundo o qual “ética e lógica coincidem e são o mesmo”.

Palavras-chave: Lógica; Formas de Vida; Alienação; Carnap; Marx; Wittgenstein.

Abstract:

The present article aims at developing a logical and constructivist interpretation of the concept of “form of life”, which was first introduced by Ludwig Wittgenstein. Such aim could be

accomplished through a possible proceeding in the act of explanation, one that was conceived by Carnap and consists in the process wherein logically operational concepts can be extracted from vague notions of natural language. As a logical concept, “form of life” will be defined from Turing's concept of computability. Following this, we discuss the idea of alienation which, according to Marx and Thomas Metzinger, is described as involving interwoven dimensions that are integrated in forms of life, history, and the constitution of subjectivity. Then, the article seeks to explore Reza Negarestani's *dictum* according to which “ethics and logic coincide and are the same”.

Keywords: Logic; Life forms; Alienation; Carnap; Marx; Wittgenstein.

Introdução.

Quanto mais precisamente consideramos a linguagem real, mais forte se torna o antagonismo entre ela e nossa exigência. (A pureza cristalina da lógica, de fato, não surgiu para mim; antes, ela era uma exigência). O antagonismo torna-se insuportável; a exigência ameaça, então, tornar-se alguma coisa vazia. – Fomos para o gelo escorregadio, onde falta o atrito, portanto as condições são, em certo sentido, ideais, porém, não podemos, por causa disso mesmo, caminhar. Queremos caminhar; então precisamos do atrito. Voltemos ao solo áspero!¹

O chamado de Wittgenstein pela volta ao solo áspero, cuja interpretação é o objeto geral do presente texto, não será adequadamente satisfeito por um abandono da lógica. O propósito

¹ Wittgenstein, 2017, p. 86.

desse gesto, parece, é antes o da superação do referido antagonismo. Como vislumbrar uma interrelação entre a *linguagem real* – cotidiana, imprecisa, equívoca – e a *lógica* – sistematizada, ideal, formal – que forneça condições para que caminhemos, e mais ainda: as condições para que nossa caminhada seja aprimorada “*as we go along*”?². Para iniciar a resposta a essa pergunta, a primeira seção se ocupa da noção de *explicação* (*explication*) concebida por Rudolf Carnap. Ao formular esse conceito, Carnap descreve de forma rigorosa o processo através do qual conceitos exatos e logicamente operacionais podem ser *extraídos* de conceitos vagos da linguagem natural. O resultado disso é a esquematização da relação entre “zonas do dialeto científico” (ilustrada na figura 1), que as mapeia formalmente.

Na segunda seção, o conceito wittgensteiniano de *forma de vida* é apresentado a partir de seu papel na empreitada *lógica* realizada em *Investigações Filosóficas*, como defendido pela filósofa Juliet Floyd. Isso significa definir o conceito de forma de vida a partir da ligação que sua concepção possui com a noção de computabilidade de Alan Turing. Ambos nascem a partir de uma investigação acerca do critério de analiticidade que subjaz às práticas sociais linguísticas, ao ponto de toque do dizer e do fazer, de mente e vida, fato e valor, teoria e prática. Essa abordagem permite vislumbrar de que modo uma mobilização sistemática das formas de vida pode auxiliar no processo de reconstrução e reinvenção da vida como um todo, em suas dimensões teórica e prática.

A terceira seção elabora a ideia de que o tratamento *construtivo* dedicado às formas de vida está intimamente associado

² Ibidem, p. 83.

à ideia de *alienação*. De fato, como está exposto em *Intelligence and Spirit*, a efetiva emancipação do humano dos mecanismos que perpetuam sua opressão e exploração passa necessariamente pela aliança entre programas complementares e em certa medida equivalentes. Trata-se dos programas de revisibilidade das estruturas transcendentais e o da alienação constitutiva e fundamental. Somente uma vez reconhecida a inextricabilidade desses dois programas é que se pode tornar tangível a auto-concepção adequada do humano de acordo com a auto-transformação necessária para libertá-lo das armadilhas que perpetuam o estado de pré-história da inteligência³, isto é, de exploração e supressão de sua plena liberdade.

Dessa forma, a abordagem do conceito de alienação realizada nesta seção é orientada pelo esquema fornecido pelo filósofo basco Mattin em *Social Dissonance* que o mapeia a partir de duas formas de manifestação. São elas a alienação “de cima”, conceitual ou socialmente formada, representada na descrição oferecida por Karl Marx em seus *Manuscritos Econômico-filosóficos*; e a alienação “de

³Esse conceito é apresentado por Negarestani em *Intelligence and Spirit*: “O conhecimento da história como ciência é essencialmente uma tendência auto-reforçadora a se ter uma história. Mas o que realmente significa ter uma história, se não reorientar e reorientar essa história para fins não vistos pelo passado, cujo reconhecimento nunca deveria ser um impedimento, mas apenas uma forma de liberar o presente? É por esta razão que a descoberta de Marx transforma a busca do entendimento e intervenção - o conhecimento científico da história - em um projeto no qual a emancipação e a realização da inteligência estão entrelaçadas. A descoberta de Marx, há pouco mais de um século, ao se deslocar para a realização de uma inteligência que reconhece sua história e intervém nela cientificamente, enfatiza o trabalho a ser feito. Mas, mais importante ainda, significa a verdade de nossa época: que estamos apenas vivendo na pré-história da inteligência. Aqueles que gemem e se aborrecem com o ritmo a que a inteligência como elaborador concreto para melhor está sendo realizada, devem olhar para outro lugar - ou para Deus ou algum outro opiáceo, ou para uma mistura de ambos, a magia. O reconhecimento e a realização da inteligência como aquela que dissolve todas as totalidades dadas da história é uma tarefa coletiva e comum cuja realização é o único caminho concreto para a liberdade, no sentido tanto da emancipação sócio-histórica quanto da liberação da inteligência” (Negarestani, 2018, p. 492-493).

baixo”, naturalizante ou causalmente constituída, representada pelo conceito de *modelo de self-fenomenal*, formulado pelo filósofo e neurocientista Thomas Metzinger. A partir de uma análise da interrelação dessas duas dimensões é que se tornará claro de que modo a própria ideia de um “si mesmo” (*self*) como um processo construtivo, ao mesmo tempo naturalizado e desnaturalizado (histórico), e não como o resultado de uma reificação, é tangível.

Uma vez elaborada a noção de um *self* construído no interior de um campo de possibilidades, definido nos termos de *formas de vida*, é que o jogo constitutivo entre lógica e ética pode ser explorado. Desejo ao final apontar para o problema ético do risco existencial, da morte como última instância e imagem da finitude intrínseca e inevitável tanto à dimensão ontológica quanto à epistêmica do humano, e da experimentação como forma de superação dos limites exógenos impostos à sua auto-concepção e auto-transformação. Aliado ao tratamento oferecido à *formação de vida (lifeforming)*⁴ enquanto processo coletivo de gerenciamento da alienação constitutiva – logicamente anterior à dimensão da cultura –, o problema ético é reformulado como aquilo que renova a ligação entre o sujeito e a realidade objetiva impessoal no campo dos valores, sob a égide da inteligibilidade.

⁴ Esse conceito foi formulado por J.-P. Caron em Seminário ministrado pela instituição *The New Centre of Research and Practice* e intitulado *From Worldmaking to Lifeforming*. Através dele, Caron pretende abordar os processos e parâmetros subjacentes àquilo que reconhecemos no plural como *formas de vida*, assim como sua relação intrínseca com processos discursivos de categorização e esquematização de *veres-como*.

1. Explicação como tarefa e como ideal prático.

É importante notar já de saída que existe uma diferença crucial entre as duas abordagens de analiticidade nas quais este artigo se detém, isto é, as de Carnap e Wittgenstein. Por outro lado, por mais que essa diferença seja significativa, ela constitui menos uma discordância ao nível de uma tese ontológica acerca da linguagem e da lógica, concebidas no sentido mais amplo possível, e mais ao nível da ênfase ou do corte de relevância que é realizado ora pela metalógica, ora pela textura aberta e fluida das formas de vida e das gramáticas. A justificativa para isso está em que o ideal de explicação aludido por Carnap consiste na integração entre as esferas do fato e do valor – este último responsável pela *plurivocidade aspectual da experiência cotidiana mediada pela linguagem*, que instancia uma “zona cinzenta”, sem a qual a possibilidade mesma de uma formalização rigorosa não emergiria. Isso é realizado através de um processo cuja realização exige uma problematização construtiva do lugar ocupado pelas linguagens artificial e natural – e da relação que estabelecem entre si – nas mais variadas práticas sociais, incluindo toda atividade científica.

Para Carnap, a linguagem natural é um subcaso, um sistema particular no interior de um conjunto maior de linguagens construtíveis. Para uma certa tradição tributária do pensamento wittgensteiniano, são as linguagens artificiais que se tornam possíveis a partir do compartilhamento prévio de uma linguagem natural, que fornece o material semântico e sintático para posteriores elaborações “em laboratório”. Afinal, a dimensão gramatical e pragmática do *uso*, como conceitualizado por Wittgenstein, é precisamente aquela que organiza e que cria as condições de

transformação de todo e qualquer jogo de linguagem. No entanto, ao iluminar a noção sistemática de explicação e os processos que a constituem, procuro demonstrar que a diferença entre essas duas perspectivas não caracteriza uma incompatibilidade patente, mas deve ser concebida a partir da relação entre universalidade e particularidade, fluxo e construção rigorosa.

Dito isso, torna-se mais claro o porquê de o sistema ou projeto de uma sintaxe lógica da linguagem não ter sido concebido como “um conjunto de engrenagens independentes do resto da máquina”. A maleabilidade simbólica própria do princípio de tolerância⁵ encontra seu *uso* no processo sistemático de explicação. É justamente nessa implementação que se mostra a significância de uma lógica irrestrita, quando suas ferramentas são voltadas para a clarificação conceitual da qual se necessita para o reengendramento da própria linguagem cotidiana. Não cabe ao próprio sistema sintático decidir se uma tentativa de explicação de um conceito é correta ou incorreta, mas podemos decidir se ela é satisfatória ou não a partir de *critérios externos*, ou, como Carnap coloca, questões externas.

Em seu artigo *Empiricism, Semantics and Ontology*⁶, Carnap pergunta pelo *status* de existência de entidades abstratas. A ideia básica sustentada por ele neste texto é a de que só podemos falar de sentido se pressupomos a existência de um quadro de referência linguístico (*linguistic framework*). Se nos perguntamos pela existência de um dado objeto, é preciso compreender que essa pergunta se faz

⁵ O princípio de tolerância é apresentado por Rudolf Carnap em *Logische Syntax der Sprache* (1934), e consiste na afirmação do pluralismo lógico baseado na variabilidade sintática possível internamente a cada quadro de referência linguístico construído. Ele é enunciado da seguinte forma: “Em lógica não há moral. Todos têm liberdade para construir sua própria lógica, i.e. sua própria linguagem, como desejar. Tudo o que lhe é requerido é que, se se deseja discuti-la, deve-se enunciar claramente seus métodos, e fornecer regras sintáticas ao invés de argumentos filosóficos” (Carnap, 1937, p.52).

⁶ Carnap, 1956.

dentro de um enquadramento específico, um domínio lógico-linguístico onde os signos são dispostos de tal maneira que torna a pergunta possível em primeiro lugar. Cada quadro de referência possui um sistema interno de *regras*, que permite e rejeita certas construções em seu interior. Isso nos leva a uma das principais questões colocadas pelo texto: a diferença entre questões internas ou externas ao quadro de referência. Assim, tudo o que pode ser dito somente o pode pois admite ser enquadrado por uma forma linguística particular, sejam aquelas naturalmente evoluídas e que utilizamos no cotidiano, sejam aquelas artificiais, construídas e formalizadas pela lógica, ciências particulares e instituições sociais.

Por questões internas, Carnap entende toda e qualquer questão, seja acerca da existência de uma entidade ou da relação entre entidades, que já está enquadrada por um sistema normativo específico; ou seja, qualquer questão que esteja posta em linguagem formalizável. Enquanto as questões internas dizem respeito à atividade da ciência, as externas são atribuídas como papel do filósofo e, como umas dependem das outras, filosofia e ciência têm entre si uma importante relação que possibilita que haja conhecimento de mundo. Como Carnap afirma em *Empiricism, Semantics and Ontology*, “a demanda por uma justificação teórica, correta no caso de asserções internas, é às vezes erroneamente aplicada à aceitação de um sistema de entidades”⁷, o que significa que a escolha pelo quadro de referência linguístico a ser tomado para incluir ou não tais e tais entidades é independente do trabalho das ciências particulares. Segundo Carnap, a escolha pelo quadro de referência, enquanto questão externa, cabe ao filósofo, que toma

⁷Carnap, 1956, p.9.

como critério o grau de utilidade do quadro para fins específicos dentro de uma dada comunidade linguística.

As questões externas dizem respeito à *decisão prática e, em algum sentido, ética* que determina qual o quadro de referência a ser utilizado para qualquer que seja o fim proposto. Quanto ao conjunto de critérios que determinam nossos valores e preferências, isso permanece intocado por Carnap, mas é clara a sua indicação de que são esses critérios – por mais vagos e escorregadios que sejam – aquilo que guia nossas escolhas de quadros linguísticos de referência. O choque da posição carnapiana com um certo realismo se torna menos intenso quando examinadas as implicações da ideia de questão externa. Se a pergunta pela existência de uma entidade pertencente a um *framework* só admite como resposta juízos analíticos, o que confere a possibilidade da analiticidade são questões externas – que não são problemas teóricos, mas *práticos*. O fator que orienta a mobilização desses *frameworks* para a construção de conceitos é, portanto, ético, relativo a um conjunto de valores que produz atitudes com relação às pessoas, às coisas e ao mundo.

Ser real no sentido científico significa ser um elemento do sistema; por conseguinte, este conceito não pode ser aplicado de forma significativa ao próprio sistema. Aqueles que levantam a questão da realidade do próprio mundo da coisa talvez não tenham em mente uma questão teórica como a sua formulação parece sugerir, mas sim uma questão prática, uma questão de decisão prática relativa à estrutura da nossa linguagem. Temos de optar por aceitar e utilizar ou não as formas de expressão no quadro em questão⁸.

⁸ Carnap, 1956, p. 2.

Segundo Carnap, “(...) a introdução de novas maneiras de falar não necessita de justificação teórica pois não implica qualquer asserção de realidade”⁹. Entretanto, isso não significa que se possa ignorar ou rejeitar o *status* de realidade *àquilo que se costuma asserir como real* no interior de um *framework* em particular. Ao contrário, além de implicar na destituição de qualquer *substância* do conceito mesmo de *realidade* – ao relativizar o que existe ao quadro de referência através do qual entidades são pensadas, estruturadas e postuladas –, o que é real passa a ser *tudo aquilo que força uma necessidade prática de ser incluído como entidade* em um *framework* que o estrutura. E, sendo assim, tudo aquilo que é real é potencialmente objeto de investigação científica, uma vez que a “forma de falar” sobre tal ou tal objeto passa a ser sistematizada. Embora assuma uma posição quietista com relação aos problemas que se originam das questões externas em sua obra, Carnap oferece com este conceito a possibilidade de inclusão de algo como formas de vida; isto porque a necessidade prática que constitui uma questão externa ao *framework* é prioritária ao *framework* e o pré-determina.

O aparato formal da sintaxe lógica aparece – sob esse horizonte expandido – como uma caixa irrestrita de ferramentas possíveis (o oceano ilimitado) que aprimoram nossas ferramentas concretas para entender, interagir e manipular elementos da realidade. Em termos mais precisos, são as possibilidades irrestritas de recombinação sintática que nos auxiliam na criação de métodos para conferir conteúdo cognitivo a qualquer candidato a objeto científico – seja social, exato, natural ou biológico. Em outras palavras, métodos de *explicação*, cuja construção requer exercícios

⁹ Carnap, 1950, p. 7.

de produção de esquemas. Neste ponto se encontra o ponto de toque entre a concepção carnapiana de linguagem artificial geral e a de imaginação produtiva em Kant, que subordina a síntese do múltiplo sensorial a esquemas que são produzidos de forma não necessariamente dependente de sínteses anteriores, i.e., que podem ser gerados por recombinação sintática.

A escolha entre explicações alternativas é um problema prático. Ela deve ser feita no contexto da ação, que se sobrepõe em algum grau com o *Lebenswelt* [o mundo da vida como experienciado pré-analiticamente], no qual os participantes articulam os valores e preferências que guiam suas escolhas¹⁰.

A tarefa da *explicação* consiste em satisfazer a exigência de um método que permita com que um conceito inexato, vago e equívoco tenha as regras de seu emprego clarificadas e tacitamente explicitadas. Em outras palavras, passar de um *explicandum* a um *explicatum*, um conceito exato que pode ser mobilizado como ferramenta pelas ciências. Essa é uma etapa preparatória essencial para reengendramentos conceituais posteriores, ao mobilizar descobertas factuais de modo a promover – através da prática científico-filosófica – transformações nas regras da linguagem, ainda que estas sejam sensíveis à escala. A explicação é regida por quatro princípios básicos: o *explicatum* precisa ser exato, simples, frutífero e similar ao *explicandum*.

A exatidão é o principal objetivo do processo de explicação, uma vez que o fator mais problemático da linguagem natural é a equivocidade produzida pelo fato de seus conceitos serem vagos e inexatos. Por simplicidade, entende-se uma certa economia

¹⁰ Carus, 2007, p 279.

discursiva que torna o conceito tratável sem requisitar esforços maiores do que o necessário. Isso acontece ao subtrair aspectos irrelevantes que porventura possam prejudicar o uso de tal conceito, tanto de sua definição quanto das leis que envolvem seu uso. Segundo Carnap, “um conceito científico é mais frutífero quanto mais pode ser colocado em conexão com outros conceitos sobre a base de fatos observados; em outras palavras, quanto mais ele pode ser usado para a formulação de leis”¹¹.

O quanto um conceito é frutífero diz respeito às articulações intermediárias possíveis para um determinado conceito, por sua vez determinadas por fatos e sentenças observacionais que mostram regularidades a serem subseqüentemente descritas na forma de leis. Por similaridade com o *explicandum*, Carnap alude à necessidade de que este pode ser substituído pelo *explicatum* produzido sem que haja perda ou corrupção de seu conteúdo informacional ou cognitivo: uma tradutibilidade. Talvez o critério mais relevante para a presente investigação seja o terceiro. Pois é justamente porque o *explicatum* deve poder ser utilizado para a formulação de leis, que as condições para que assim o sejam abrem caminho para que se pense sobre a dinâmica de tais leis com as regras da linguagem cotidiana que torna possível essa formulação¹².

Podemos compreender o conceito de *explicação* a partir de duas possíveis acepções. A primeira encara a explicação como uma tarefa concreta e localizada – uma metodologia –, a segunda toma a explicação por um *ideal prático global*. Andre Carus descreve a

¹¹ Carnap, 1962, p. 6.

¹² O exemplo paradigmático de explicação é do conceito de probabilidade, tarefa à qual *Logical Foundations of Probability* é integralmente dedicado. O conceito equívoco de probabilidade como em seu uso corrente na linguagem cotidiana é, portanto, submetido à explicação para ser então devidamente tomado como fundamento do sistema carnapiano de lógica indutiva.

segunda acepção como precisamente o horizonte do projeto iluminista. Ele caracteriza esse projeto primariamente a partir da ambição de “(...) moldar o desenvolvimento individual e social sobre a base de um conhecimento mais confiável e melhor do que os sistemas conceituais emaranhados, confusos e mal articulados, embora profundamente enraizados, que herdamos de nossos antepassados”¹³.

Isso significa que o Iluminismo só pode ser tomado como um projeto verdadeiramente emancipador quando sua própria confusão e emaranhamento – enraizados em seus pressupostos mais implícitos – são corroídos por uma empreitada auto-corretiva, que é precisamente o que constitui a especificidade formal desse projeto. Nas palavras de Carus, “o ideal de explicação é ele mesmo externo; então, ele é a pragmática (normativa), apesar de explicações particulares poderem pertencer a qualquer parte da ciência ou da metateoria da ciência”¹⁴. Enquanto ciências particulares desenvolvem métodos para explicar adequadamente cada conceito de que se utilizam para construir modelos preditivos da realidade, tal explicação permanece sem um conjunto absoluto de critérios que possa determinar por necessidade se ela é ou não correta. Não há como decidir a validade, correção ou utilidade de um sistema teórico por dentro dele, ainda que se apresente como um todo coerente. É nesse sentido que a explicação é a porta de intrusão das formas de vida no oceano infinito de recombinação sintática, conectando mente e vida, teoria e prática. Só podemos julgar a pertinência das ferramentas projetadas por modelos – que não necessariamente

¹³ Carus, 2007, p. 1.

¹⁴ Carus, 2007, p. 276.

modelam fenômenos ou estruturas factuais – quando o colocamos em sobreposição à realidade das coisas e dos *valores*.

Passe-se, agora, a uma exposição mais detida do que Carus chama por zonas esquemáticas do dialeto científico, representadas aqui por meio do seguinte diagrama:

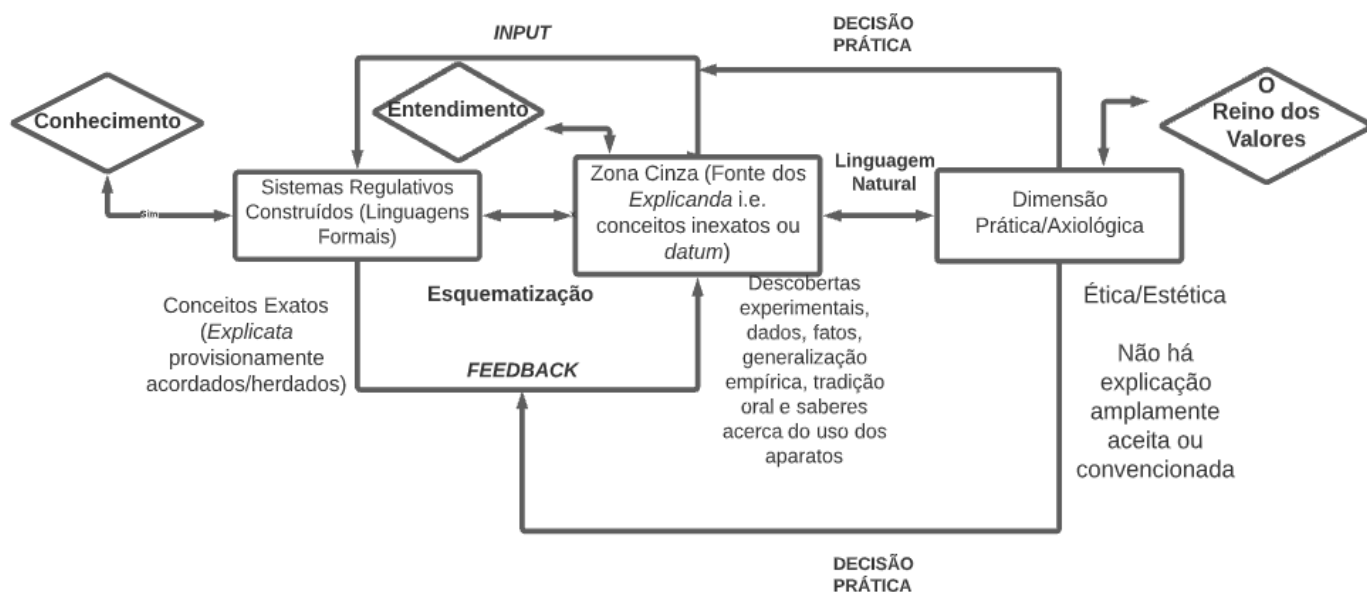


Figura 1: Zonas do Dialeto Científico.

Os princípios da explicação expostos no início de *Logical Foundations of Probability* são elaborados na forma destas três zonas e das relações que estabelecem entre si. O processo de transformação de um *explicandum* em um *explicatum* está representado pelo circuito de retroalimentação positiva que envolve as linguagens formais e o que Carus denomina como zona cinza. Assim, todos os dados provenientes da percepção, do senso comum e dos vagos conteúdos conceituais da linguagem natural são candidatos factíveis à elaboração sistemática através de sua formalização. À dinâmica que compreende os processos gerais que

ocorrem entre essa zona cinzenta e à região discursiva que a regula e formaliza dá-se o nome de esquematização. A explicação como tal não responde a pretensões metafísicas ou fundacionistas, sua aderência global se encontra, como dito, num ideal que envolve a plena realização de tais procedimentos de reengendramento conceitual, de forma a resolver problemas específicos.

A relação que se estabelece entre linguagens naturais e linguagens formais não pode ser analisada, portanto, sem considerar a dimensão *axiológica* que motiva a adoção de um conjunto de quadros de referência em detrimento de outros. O ideal de explicação consiste em adotar a suspensão de proibições *dogmáticas* que anulam e interrompem o *ethos* do desenvolvimento de experimentações formais com a linguagem.

Tanto na lógica dedutiva quanto na indutiva, lidamos com esquemas abstratos, com sentenças que pertencem a sistemas de linguagem construídos e que são manipuladas de acordo com regras exatas. Isso é reconhecidamente *um passo para fora* das situações reais de observação, crença etc., nas quais nos encontramos na vida prática. A escolha desse procedimento não se baseia na suposição de que as situações reais não são importantes e que os esquemas exatos são tudo o que importa. Ao contrário, o objetivo final de todo o empreendimento da lógica, como de qualquer outro empreendimento cognitivo, é fornecer métodos para guiar nossas decisões em situações práticas¹⁵.

Esses problemas emergem a partir do momento que o mundo da vida¹⁶ (*Lebenswelt*) é habitado, ou seja, navegado segundo formas específicas e comunais de orientação, que ganham tração

¹⁵ Carnap, 1962, p. 271.

¹⁶ Carus, 2007, p. xi.

através da interrelação de processos cognitivos, heurísticos, comportamentais e sociais. Ainda assim, esses problemas são locais, e emergem de acordo com o modo com que a interação, tanto de agentes com o ambiente, quanto com as linguagens de que fazem uso, se complexifica ao ponto de fazer emergir a necessidade de resolver problemas estruturais específicos no sistema linguístico.

2. As formas de vida.

O conceito de *forma de vida* (*Lebensform*) constitui o cerne do pensamento de Wittgenstein com relação à dimensão gramatical que organiza toda e qualquer prática linguística. De certa maneira, é ao mobilizar tal conceito que o filósofo oferece sua mais definitiva resposta ao problema da analiticidade ou do *simples*, qual seja, o fim da cadeia de justificação para uma ação ou dizer, expresso pela frase: “simplesmente ajo assim”¹⁷. Isso porque o que se pretende justificar se refere ao próprio *conjunto de ações que constituem seguir uma regra* dentro de um jogo de linguagem. Ainda que esse problema – qual seja, o do elemento simples constituinte da linguagem – tenha sido caro a Wittgenstein desde seus escritos anteriores ao *Tractatus*, é com a elaboração das formas de vida que ele chega mais próximo de abarcar a fluidez característica da dimensão linguística da vida humana. Como se verá, o conceito de forma de vida é elaborado no contexto de uma *investigação lógica da analiticidade*, e é por isso que ela está intimamente relacionada

¹⁷ Wittgenstein, 2017, p. 217.

(desde sua concepção) com o trabalho de Alan Turing sobre o conceito de computabilidade e de passo lógico.

Wittgenstein afirma que “imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida”¹⁸. É notável que alguns equívocos comuns possam surgir dessa afirmação. Em primeiro lugar, *formas de vida* não se referem exclusivamente às diferentes culturas humanas em suas especificidades linguísticas, ainda que haja algum sentido possível em concebê-las sob essa perspectiva com algum esforço filosófico. O objetivo de Wittgenstein, ao formular esse conceito, é o de ultrapassar a noção de cultura em direção àquilo que a sustenta, uma vez que ela é insuficiente para constituir ou valer como o fundamento do uso dos signos de maneira geral. Falar de “cultura” já carrega consigo pressupostos como a possibilidade mesma de haver uma linguagem pública, da formação de instituições características e próprias a um conjunto de usuários. Pensar em formas de vida não é, portanto, pensar em culturas ou modos de vida, mas no campo *a prioristicamente* indeterminado que delimita as possibilidades de formação dessas diferentes culturas e modos de vida, e da associação entre agentes racionais em primeiro lugar.

As formas de vida, portanto, se referem, de maneira geral, às situações em que seguimos regras, nos valendo do entrincheiramento de pressuposições ou crenças que se manifestam em comportamento linguístico; ou seja, quando realizamos uma ação para a qual estamos aptos a oferecer uma razão ou motivo, independentemente de qual seja. Segundo Juliet Floyd, “Wittgenstein queria tentar esquematizar e levar adiante uma investigação de todos os ordenamentos possíveis [de estados de coisas e crenças]”¹⁹.

¹⁸ Wittgenstein, 2017, p. 20.

¹⁹ Floyd, 2016, p. 46.

Embora tenha sido mais difundido através das *Investigações Filosóficas*, o conceito de forma de vida começa a ganhar contornos em suas aulas de 1939 sobre os fundamentos da matemática. É notável o fato de que Alan Turing estava presente em algumas dessas aulas, de modo que seu texto *On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem* é significativamente influenciado pela noção de *Lebensform*.

O problema que intersecciona ambas as perspectivas diz respeito ao sentido em que podemos dizer que a linguagem é finita ou infinita. Wittgenstein se aproxima dessa questão pela via gramatical, colocando a matemática no interior de um conjunto mais abrangente de atividades governadas por regras. Como então é o caso que, ao seguir determinadas regras – que são finitas –, têm-se a possibilidade de lidar matematicamente com o infinito? Isto é perfeitamente ilustrado nesta transcrição de uma resposta que Turing recebe de Wittgenstein após responder dele a pergunta “quantos numerais você aprendeu a escrever num papel?” com “ \aleph_0 ”.

Eu não perguntei, “Quantos numerais existem?”. Isso é imensamente importante. Eu fiz uma pergunta sobre um ser humano, a saber, “Quantos numerais você aprendeu a escrever?”. Turing respondeu “ \aleph_0 ” e eu concordei. Ao concordar, eu quis dizer que esse é o modo que o número “ \aleph_0 ” é usado. Isso não significa que Turing aprendeu a escrever um número enorme. O número de numerais que Turing já escreveu provavelmente é enorme. Mas isso é irrelevante; a questão que fiz é bem diferente. Dizer que alguém escreveu um número enorme de numerais é perfeitamente razoável, mas dizer que alguém escreveu \aleph_0 numerais é sem sentido²⁰.

²⁰ Wittgenstein, 1976, p. 32.

Ao dizer isso, Wittgenstein evidencia o fundamento normativo da matemática, que localiza a origem de sua capacidade infinitária – ou seja, de tratar o infinito por procedimentos controlados – no próprio mundo da vida, ou, em termos mais estritos, na linguagem cotidiana. Todo cálculo é uma atividade linguística que, assim como tal, requer o domínio prévio de um conjunto maior ou menor de técnicas, que se somam desde os primeiros sinais de *aprendizado* por parte de um agente. *Portanto, a gramática de um processo infinito não é ela mesma infinita, mas organiza procedimentos normativos de tal modo que o conceito de infinito “ganha vida” em seu uso.* A resposta fornecida por Turing é, sob esse ponto de vista, mediada por uma série de pressupostos que fazem com que se leia a inscrição – ou ainda, a *codificação* – \aleph_0 como uma resposta possível à pergunta de Wittgenstein. Por sua vez, o que Wittgenstein procura contestar é a ideia de que possa haver uma prioridade lógica da validade de cálculos matemáticos em relação às regras que garantam que o cálculo possa ser realizado em primeiro lugar – bem como o domínio de ações que contam como uma forma de seguir essas regras.

Sendo assim, formas de vida não podem ser *justificadas* da mesma forma que uma proposição empírica, ou seja, que pode ou não ser verdadeira. Isto porque, quando se tenta explicar ou alcançar seu fundamento último, dá-se conta de que a fricção entre linguagem e vida é demonstrada pelo fato de que simplesmente agimos segundo regras que se dispõem na plasticidade da dimensão gramatical. Esse problema possui uma considerável proximidade com a ideia carnapiana de questão externa. Não há uma razão independente e anterior à própria socialidade para fazermos certas coisas como fazemos, mas se o fizéssemos de outra forma, poucas ou nenhuma das nossas práticas sociais que nos constituem como

pertencendo a uma comunidade permaneceriam. Isso porque a gramática, i.e., a organização normativa da linguagem requer uma metaestabilidade relativa para que certas regularidades possam garantir a possibilidade mesma da comunicação através do uso dos signos. É essa concepção basilar de formas de vida que constitui o fator determinante para avaliar o peso das contradições e paradoxos que emergem dos mais diversos tipos de usos da linguagem, seja na matemática, na ciência ou mesmo em questões que envolvem valores práticos em primeiro plano.

A inteligibilidade do critério de uso dos símbolos ou signos, i.e., aquilo que garante que eles possam ser *vistos como* signos ou símbolos – ainda que permaneça ela própria sem um fundamento metafísico que a antecede em qualquer instância –, é dada logicamente. Formas de vida, como entendidas aqui, são elaboradas discursivamente como conjuntos de certezas fundantes de um modo de vida, sensíveis à escala que é medida pela abrangência extensional de um dizer “nós”. Entretanto, como já dito, só se pode realizar esse trabalho de elaboração uma vez que se tome como ponto de partida as ações que são reconhecidas como seguimento de regra dentro de um jogo de linguagem.

Se as *Investigações Filosóficas* se iniciam com uma discussão acerca da etapa mais fundamental de aprendizado linguístico, que possibilita ao mesmo tempo o manejo das linguagens naturais – mas também das formais –, a compreensão de seu próprio uso (em uma visão sinóptica) é tida como resultado de um retorno ao solo áspero das formas de vida. Ou seja, ainda que possa existir uma prevalência da importância do aparato lógico-formal para resolução de problemas teóricos – ou até mesmo cognitivos –, como afirma Carnap, para que esse sistema simbólico seja corretamente

manejado e colocado em movimento, suas regras precisam ser reconhecidas no próprio ato que constitui segui-las. Do contrário, permanecem inexplorados os modos pelos quais a experimentação com a linguagem nos auxilia a nos orientar no mundo, ficando relegada a uma exigência vazia de pureza.

A metáfora do solo áspero é contrastada com outra já anteriormente mencionada, da superfície escorregadia da lógica, encarnada aqui pelo pluralismo sintático. Essa aspereza das formas de vida é precisamente o fator responsável pelo atrito das formas linguísticas com os mundos em que vivemos, habitamos e criamos. Segundo Juliet Floyd²¹, existe uma contraposição caricata entre Wittgenstein e Turing que identifica o primeiro como um pensador da vagueza, hostil ao raciocínio científico, e o segundo como valorizando a exatidão e um mecanicismo comportamental. Entretanto, além do fato de que o conceito geral de sistema formal fornecido por Turing não se atém a uma lógica específica – sendo, portanto, condizente com o pluralismo lógico carnapiano –, ele considera que se deva atentar para “como um computador humano *usa* um sistema formal e *para quê* um computador humano usa um sistema formal”²². Isso implica numa reformulação do papel e do funcionamento de um sistema formal, ainda que possa ser tomado enquanto um recurso para determinar números computáveis. Em outras palavras, Turing coloca a questão do sentido de um sistema formal em uma relação direta com aquilo que alimenta o contexto de seu uso.

A chamada Máquina de Turing é um modelo computacional-matemático útil para a determinação passo a passo de uma prova

²¹ Floyd, 2012.

²² Floyd, 2016, p. 39.

matemática a partir de instruções. É esse modelo que posteriormente é tomado como peça-chave em todo o desenvolvimento da ciência da computação. Através dessa máquina, é possível provar cálculos matemáticos por meio de uma série de passos que são nela codificados como regras ou instruções. Assim, a Máquina de Turing determina, em cada caso, se um certo número é ou não efetivamente computável. No entanto, permanece indeterminada a prova dos próprios axiomas ou regras do cálculo, tendo que ser implementadas na máquina em primeiro lugar para que todo o processo aconteça. Pode-se, assim, explicar o porquê de existir compatibilidade entre um tal tipo de modelo e o pluralismo lógico. Como aponta Floyd, “não existe uma Máquina de Turing que determine efetivamente, para qualquer *input*, se uma Máquina de Turing arbitrária computa ou não de forma bem-sucedida um número real sobre aquele *input*”²³. Nos termos de Carnap, a Máquina de Turing é efetiva ao resolver questões internas, mas necessita de um ponto de vista externo que decida qual lógica será empregada caso a caso.

Por outro lado, uma contribuição ainda maior fornecida por Turing é a ideia de uma Máquina de Turing Universal. Por mais que essa máquina não consiga provar uma suposta universalidade de um conjunto de axiomas, leis ou regras, o que ela faz é mimetizar o comportamento – ou melhor, *simular o programa* de qualquer outra máquina, reconhecendo as regras que o orientam e as adotando para si. A dimensão algorítmica de uma máquina deste tipo é relevante na medida em que “(...) oferece uma caracterização da ideia geral de um “passo” em um sistema formal, enquanto demonstra que a fluidez do simples na prática não compromete a unidade da lógica”²⁴.

²³ Floyd, 2016, p. 41.

²⁴ Floyd, 2016, p. 32.

Chama-se, grosso modo, a descrição do comportamento da máquina de um *programa*. Reformulando a característica distintiva de uma Máquina de Turing Universal, têm-se que o que ela recebe como *input* são não simplesmente dados, mas um determinado programa. Mesmo assim, a existência de tal máquina não implica na possibilidade de formulação de um procedimento geral que decida, para todo sistema formal, se um cálculo ou sentença é ou não computável. Sua universalidade é provinda de sua capacidade de se ajustar a diferentes sistemas lógicos, lançando luz sobre a relação intrincada que se estabelece entre regras e uso a partir de um *framework* computacional.

O que Turing ofereceu é o que Wittgenstein teria pensado como um "jogo de linguagem": um modelo simplificado ou instantâneo de uma parte da actividade humana na linguagem, um objecto de comparação encaminhado para uma finalidade analítica específica, mas não necessariamente para descrever, em geral, como os seres humanos realmente pensam ou calculam. O jogo da linguagem pode evidentemente ser utilizado como uma hipótese empírica, ou para estimular a formulação de uma série de princípios ou axiomas, mas isso não é a sua utilização explicativa, que é conceptual²⁵.

Portanto, o uso explicativo da Máquina de Turing – levando em consideração o contexto de sua formulação – reside na possibilidade de promover comparações por justaposição de estruturas programáticas distintas, de modo que o que se mostra são os próprios limites da lógica, em termos de sua abertura a possibilidades não necessariamente exploradas. A navegação dessas possibilidades se torna tangível através de procedimentos de

²⁵ Floyd, 2016, p.15.

justaposição entre diferentes módulos normativos, ou o que Wittgenstein chama de jogos de linguagem. O chamado “problema da decisão” foi formulado de maneira rigorosa pela primeira vez por David Hilbert em seu *Foundations of Mathematics*, e consiste na impossibilidade de codificar um algoritmo que, *para todo e qualquer sistema formal*, determine se um programa nele projetado é ou não computável – somado ao fato da inextricabilidade entre uso e regra e à necessidade de elementos contextuais, surge um elo conceitual que permite pensar a questão do fundamento último de qualquer prática normativa. Tal elo consiste precisamente no que está sendo chamado de forma de vida, que, com Turing, passa a poder ser abordada de uma maneira mais precisa, tratável e passível de subsequente elaboração, ainda que mantendo sua característica de base não-fundamentada para a justificação de qualquer dizer e fazer dentro de uma gramática. Em suma, existe um ganho informacional e cognitivo em considerar formas de vida como programas e sua formação como a operação mesma através da qual seus “códigos” são constantemente reescritos. Os processos de reconstrução das formas de vida estão intimamente ligados à atividade da filosofia que, ao organizar as relações entre os mais diversos universos do discurso, as integra em algo como uma arquitetura de máquinas virtuais²⁶. A diferença entre *jogos de linguagem* e *forma de vida* toca à noção de “programa”. Para Wittgenstein, jogos de linguagem são práticas variadas e não-totalizáveis que constituem, na medida em que são aprendidos e “jogados”, o próprio significado dos signos: suas regras de uso. Assim, pode-se dizer que a estrutura organizacional dos jogos de linguagem em uma *gramática* – ou seja,

²⁶ Sloman, 2013.

em termos de suas funções e também dos signos que as compõem – fornece a infraestrutura semântica e material para que se reconheça a concretude das mediações da segunda.

A hipótese aqui elaborada é que formas de vida podem ser acessadas e transformadas através de certos conjuntos de práticas (integrações específicas de jogos de linguagem) que possuem um estatuto privilegiado em certas arquiteturas gramaticais. Para isso é que a tarefa de explicação se torna extremamente útil, na medida em que impede que o conceito de forma de vida se torne excessivamente inflacionado a ponto de perder sua utilidade. A própria delimitação de um espaço gramatical como tal pode ser tomada como exercício de descrição de uma forma de vida, assumindo a forma de uma explicação. Uma das teses fortes de Floyd é que a virada gramatical realizada por Wittgenstein em suas *Investigações Filosóficas* não configura um abandono da lógica, mas uma retomada que embasa essa “ciência da normatividade” no campo do uso cotidiano. Os pressupostos vagos e infundados dão uma relativa estabilidade às nossas crenças (ou certezas) e, ao fazê-lo, constituem a condição de possibilidade dos blocos de construção com os quais nossos mundos são feitos.

Certezas, no sentido de pressuposições que são expressas em proposições gramaticais, produzem o fundamento através do qual subsequentemente se julgarão os enunciados por elas autorizados ou não; assim, as regras se manifestam como pressupostos gramaticais que concatenam cadeias inferenciais. Além de se constituir como uma rede implícita, relativamente estruturada, de assunções práticas, uma forma de vida é aquilo que se traduz no nexos semântico entre nossos *veres-cómo*, isto é, que dão o próprio uso de todo e qualquer símbolo ou signo. A

possibilidade de se localizar em uma forma de vida é um critério constitutivo do próprio salto qualitativo da senciência para a sapiência, o fator que separa um ver-que de um ver-como, e a condição gramatical e performativa da autoconsciência. A habilidade de elaborar, mapear e transformar sua própria forma de vida é um fator distintivo entre sapiência e *inteligência geral*, que caracteriza o que Jeremy Wanderer chama, a partir de Brandom, como um “ser lógico”, alguém que, além de ser capaz de participar em atividades linguísticas, é também “capaz de empregar um vocabulário que a permite tornar explícitas essas habilidades linguísticas na forma de afirmações”²⁷.

O experimento de pensamento da Máquina Universal de Turing mostra que essa decisão não pode ser integralmente teórica, ou seja, ela possui uma independência relativa à consistência interna dos edifícios linguísticos que formam a vida social humana, algo que também pode ser filosoficamente descrito através da ideia carnapiana de questão externa. Ao reconhecer valores práticos como fator crucial para essa decisão por um sistema formal ou simbólico, os importamos para dentro de um conjunto mais abrangente, mutável e elaborável, denominado aqui como mundo da vida. Alcançar uma visão sinóptica de regiões dessa rede axiológica permite o aprimoramento aproximativo de cada conceito usado para tratar esses valores num espaço discursivo. É por isso que a prioridade gramatical das formas de vida não implica em que elas sejam independentes dos mundos habitados, pelo contrário, são as condições de habitação nesses mundos precisamente aquilo que constitui o contexto de adoção e relação com valores práticos. Como

²⁷ Wanderer, 2008, p. 58.

já se poderia concluir a partir da presente abordagem, isso é o caso tanto para humanos num sentido paroquial, quanto para o inumano enquanto uma concepção expandida e computacionalmente informada do humano.

Não se trata aqui, porém, de uma “criação” *ex nihilo* de algo “novo”, mas de um processo que tem como resultado intervenções em sistemas de crença metaestáveis. A relatividade dos critérios de verdade, nesse sentido, se situa em relação a um dado quadro de referência que é selecionado de acordo com as necessidades e urgências exigidas pelas diferentes situações da vida em coletivo. No entanto, a organização de práticas que acessam e transformam nossas formas de vida não configura um projeto voluntarista. Isso pois, apesar de depender de um engajamento coletivo e comunitário, a condução desses processos é tributária do estado atual de coisas no mundo, cujas tenazes estruturas funcionais oferecem resistência. Ao mesmo tempo, têm-se como consequência direta disso a existência de múltiplas formas de vida.

Transformações *organizadas* na vida social, política e cognitiva – concebidas da forma mais ampla possível como toda e qualquer instância que envolve linguagem – do humano necessariamente precisam se valer de uma etapa de análise conceitual. Um programa filosófico de elaboração das formas de vida consiste, em um nível basilar, em sistematizar e diagramar a gramática de diversos processos de aprendizagem (sejam históricos ou contrafactuais), colocá-los em justaposição, e explicar seus conceitos *passo a passo*. Assim, uma vez tratáveis, ou melhor, computáveis, pressupostos entrincheirados em forma de dogmas são relegados à posição de hipóteses a serem testadas, postas a prova através de padrões normativos modelados e reproduzidos por

Máquinas Universais. Aquilo que – ao menos supostamente – pertence ao assim chamado “mundo da vida” encontra meios de estruturação em classes que, em primeiro lugar, são construtíveis.

Quanto à arquitetura dos processos que envolvem a formação de vida, pode-se afirmar que ela mantém uma certa estrutura capilar pervasiva, própria do modo com o qual Wittgenstein trata a organização dos jogos de linguagem. Isso se mostra bem na seguinte passagem: “pode-se considerar a nossa linguagem como uma velha cidade: um emaranhado de ruelas e praças, casas velhas e novas, casas com anexos de épocas diferentes; e tudo isso circundado por um conjunto de novas periferias com ruas retas e regulares, e com casas uniformes”²⁸.

Como coloca Juliet Floyd, “vida e realidade devem ser apreciadas nas ligações de aspectos e no rearranjo do simples, e a filosofia em “cadeias de observações” que podem ser quebradas, revisitadas, re-situadas²⁹”. A partir desta observação, pode-se retomar com um olhar mais atento o tema da relação entre cognição e reconhecimento (ou re-cognição), como abordado em *Intelligence and Spirit* por Negarestani – e que constitui o fulcro deste artigo –, de que lógica e ética coincidem e são o mesmo. Antes de examinar as implicações éticas num sentido mais estrito, no entanto, cabe determinar a relevância epistemológica da relação entre valor e aspecto sob a perspectiva dos sistemas simbólicos nos quais essa relação constitui critérios de similaridade. A pluralidade de formas de vida, não sendo submetida ou guiada por parâmetros rígidos e pré-estabelecidos, se caracteriza tanto pelos aspectos relevantes dos mundos nos quais elas se localizam, quanto pelos valores a estes

²⁸ Wittgenstein, 2017, p. 20.

²⁹ Floyd, 2016, p. 43.

correlacionados. No entanto, esses fatores não só podem ser elaborados construtivamente a partir de um enquadramento simbólico sistemático que permita antecipar suas consequências no que concerne às relações entre percepção e cognição, mas também fornecer meios para alterar os parâmetros dessas relações.

3. Projeto de alienação constitutiva do humano.

Agora que já foram descritos os parâmetros lógicos e filosóficos daquilo que, a partir de Wittgenstein, é chamado de *forma de vida*, entendido desde sua gênese como resultado – não-reificado e para além da esfera cultural – de um processo fluido de construção coletiva, esse conceito será inserido no interior da história. Negarestani descreve o estado de coisas atual do humano no mundo como ainda atinente ao que chama de *pré-história da inteligência*. A expressão “pré-história” não indica nada menos do que o fato de que existem constrictões e restrições que impedem a realização completa do princípio de *igualdade de todas as mentes*, que orienta o trabalho da filosofia.

Para superar e ultrapassar esse momento denominado de pré-história da inteligência, é exigido um esforço que se manifesta nas interações entre agentes que lutam pela crescente e contínua ampliação das próprias formas de interação, pela abrangência cada vez mais ampla de possibilidades de organização dentro de uma comunidade universal. Embora universal, o elo dessa comunidade seria a compulsão prometeica de se apropriar dos meios de criação, revisão, transformação, e até mesmo, se necessário, o descarte de formas de vida, exercendo, assim, plenamente sua liberdade *qua*

expansão das possibilidades do que pode ser pensado e feito. Em outras palavras, a requisição de uma vida plenamente livre é que ela possua um domínio relativo dos procedimentos que permitem com que possamos pisar para fora de nossa imagem atual de nós mesmos, criando pontos de vistas externos que tornam possível a recalibração de seus parâmetros e coordenadas. É a essa exteriorização que se está chamando de alienação, algo que ocorre independentemente de ser ou não consciente, uma vez que é característica da entrada na linguagem – do uso de conceitos – e da formação de um *self*. No entanto, o ultrapassamento desse estado deverá passar precisamente pela tomada do controle de processos de *alienação*. A alienação, de maneira geral ou *estrutural*, não se trata de algo a ser evitado ou bloqueado, mas de um processo constitutivo da inteligência, na medida em que surge de maneira necessária no próprio salto qualitativo da senciência à sapiência. Contudo, existe uma manifestação da subjetividade alienada, próxima da forma que o conceito toma em suas leituras negativas, que é própria do capitalismo e que se perpetua enquanto aquilo que Negarestani aponta, a partir de Sándor Ferenczi, como uma *vontade estranhada* (*alien will*). Segundo Negarestani,

A vontade estranhada é o registro de um poder cotidiano e ao mesmo tempo malévolo, que é inclinado à destruição precisamente porque é a expressão de um poder que não é checado, moderado ou notado, como se ele fosse algo inevitável, algo que é somente uma parte da ordem das coisas. Como tal, a vontade estranhada é um poder possessivo. Contudo, diferente da possessão demoníaca, onde o demônio ostenta seu poder ao infligir dor e punição explícitas na agonizante pessoa possuída, a vontade estranhada é sinistramente sutil. Ela silenciosamente usurpa a vontade – seja como a vontade racional que é

necessária para a individuação ou como capacidade de escolha e do exercício da liberdade. Sua missão última é privar a pessoa de sua vontade em favor de vantagens mundanas. Primeiro, ao fingir que é de fato a vontade da pessoa, parte de seus desejos e objetivos. Uma vez que a fase de usurpação é completada e bem-sucedida, ela então inicia uma destruição completa da psiquê da pessoa *passo a passo*³⁰.

Importante notar, entretanto, que a *vontade estranhada* se apresenta como tal especificamente no campo da política, o que implica em dizer que tanto a socialidade como a economia atuam como elementos ou campos inextricáveis na formação de sua imagem. O funcionamento pleno de tais processos é co-dependente da exploração e opressão do humano. Somos, enquanto humanos, carregados em favor de uma vontade que não é nossa, mas que se introjeta na formação de nossa própria subjetividade e na imagem de nós mesmos e, conseqüentemente, naquilo que entendemos como nossa vontade. Ao contaminar os critérios que organizam nossa auto-concepção e a subsequente auto-transformação, somos forçados a sustentar coletivamente a condução, em diversos níveis e escalas, de práticas perpetuadoras de nossa própria exploração. Isso acontece porque as práticas de exploração são *vistas como* parte integrante das estruturas que formam o que entendemos como a realidade, *seja conscientemente ou não*.

A vontade estranhada, enquanto condição de possibilidade da sustentação e perpetuação de algo como o sistema capitalista, aparece inevitavelmente nas investigações realizadas pela tradição marxista no interior de relações sociais e econômicas como *trabalho estranhado*, ou *alienado*, e o *fetichismo da mercadoria*. Em linhas

³⁰ Negarestani, 2018a.

gerais, entende-se o trabalho estranhado como o processo de produção do trabalhador como mercadoria. Assim, ele – juntamente com sua força de trabalho – passa a ser considerado como objeto e não mais como sujeito. Além de produzir a si mesmo dessa forma, o objeto ou mercadoria que resulta do emprego de sua força de trabalho adquire uma opacidade que se apresenta *como* intransponível. O encantamento produzido pela dissimulação de imediatez, própria da mercadoria dentro desse contexto de *reificação* como *estranhamento*, é aquilo a que se chama seu fetiche. Karl Marx, partindo do fato de que “[o] trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral”³¹, descreve esse processo da seguinte maneira:

O objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a objetivação (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*)³².

A palavra *Entäusserung*, cuja tradução usual na obra de Marx é “alienação”, também pode ser traduzida como “*exteriorização*”³³.

³¹ Marx, 2004, p. 80.

³² Idem.

³³ Mattin oferece uma breve genealogia do conceito: “A alienação lida inevitavelmente com mediações. As origens do termo remontam à tradução da Bíblia por Martinho Lutero, ou, para ser mais específico, ao *Novo Testamento*, isto é, quando São Paulo usa a palavra *apellotriomenoi* (traduzida como alienado) para referir-se ao estado de ter

De fato, todo estranhamento (*Entfremdung*) parte de uma exteriorização, mas nem toda exteriorização é estranhada. Daí a importância de considerar o conceito de alienação em sua máxima generalidade e, a partir daí, examinar as particularidades que ele pode assumir enquanto fenômeno e enquanto processo, dentro dos mais variados estratos da vida humana. Contudo, enquanto estranhamento, o perigo dessa exteriorização está em criar o apego a uma imagem de uma essência humana, cuja preservação e cultivo são necessários, e cujo fato de ser desejável se deve principalmente ao seu caráter supostamente não-alienado, ao qual se deveria retornar. Para uma compreensão operacional do estranhamento – que se encontra a serviço da perpetuação do sistema capitalista – e, assim, se atingir a capacidade efetiva de rompê-lo, em diversos níveis, é necessário que ela seja analisada nos termos de suas mediações. Isso envolve, de uma maneira ou de outra, um trabalho necessário de abstração, ainda que a dimensão material atuante na organização dessas mediações informe (e seja informada por) esse trabalho.

O próprio fato de que a acepção negativa de alienação sobressaia, adquirindo hegemonia no uso corrente do conceito, é ele mesmo uma evidência da intrusão ideológica de uma imagem do

"caído da graça", que produz uma separação de Deus. Em outro ponto, São Paulo se refere a *ekenesen*: o momento da encarnação, quando Deus *ekenesen* (esvazia-se), a fim de se tornar um humano. Lutero traduziu *kenosen* como *Entäusserte* (que também poderia ser traduzido como externalização). Isto se tornou a fonte do conceito hegeliano de *Entäusserung*, que se relaciona com a externalização e objetivação do espírito. Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach usa o termo *Entfremdet* (que é traduzido como alienado ou estranhado) para criticar a religião porque ela produz um tipo diferente de separação na humanidade. Nós projetamos as características da natureza humana em um ser imaginário não-humano, divino, separando a humanidade de si mesma" (Mattin, 2022, p. 17).

humano para além de seu ser-genérico (*Gattungswesen*) e subdeterminado. Essa imagem se apresenta como uma essência predicada em características de outro modo contingentes, restringindo e limitando de maneira *irracional* as possibilidades de ação do sujeito. Se a noção de ser-genérico pode ser reabilitada, ela o pode na medida em que é entendida de forma análoga ao conceito de forma de vida, principalmente no que tange sua relação com a cultura: isto é, não como um conjunto sobredeterminado e paroquial de características herdadas do humanismo clássico, mas como um universo irrestrito de possibilidades de ação, conhecimento e coletividade. Nesse sentido, portanto, o ser-genérico do humano se realiza invariavelmente através da alienação, que coincide com o vetor que impulsiona a geração da dimensão estrutural através do uso das razões prática e teórica.

Compreendido como um processo mais geral, *constitutivo e estrutural*, do qual o estranhamento é um subcaso, a alienação (*Entäusserung*) é responsável pela capacidade de revisar e transformar os parâmetros operatórios de processos de individuação e subjetivação – assim como pela concepção e delimitação do domínio da objetividade. Sendo assim, como já dito, ela se refere a uma espécie de produto da realização do salto qualitativo entre sciência e sapiência, apontando para (1) a plasticidade normativa inerente ao espaço conceitual das razões e para (2) as complexas interações que daí se decorrem e se estabelecem, juntamente com os diagramas de circuitagem responsáveis pela intuição e sensibilidade.

É principalmente em relação a este segundo ponto que é possível afirmar que existe um segundo tipo de alienação, não menos fundamental (se não mais), e que constitui a nossa própria noção de

self a partir de sua configuração infra-estrutural. Isso não quer dizer, no entanto, que não haja uma dimensão estrutural no tipo de alienação produzida no interior da esfera social. Por outro lado, a base neurofisiológica que fornece as condições de possibilidade de participação na socialidade também é responsável por uma espécie de alienação que age entremeada com aquela aludida pela tradição marxista. Trata-se da alienação produzida pelo modelo de *self* fenomenal (MSF) conceituado pelo neuro-filósofo Thomas Metzinger.

Sendo um dos *explicatum* possíveis ao vago conceito de consciência, do qual o *eu aperceptivo* (condição formal) ou o *eu empírico* (sujeito humeano) são alguns outros exemplos, a resposta à pergunta “o que é um modelo de *self* fenomenal” varia de acordo com os diferentes níveis de descrição em que este pode ser enquadrado.

São esses níveis o *funcional, representacional, informacional-computacional, físico-neurobiológico e fenomenológico*. Cada um desses níveis é dotado de um conjunto de restrições que, em uma complexa hierarquia aninhada, geram a experiência subjetiva do Eu, ou o que Metzinger chama de perspectiva de primeira-pessoa. Em suma, o MSF é um regulador de sistemas complexos que forma e informa a autoconsciência a um nível fenomenal, e se manifesta através de uma arquitetura de mecanismos que em conjunto fornecem os parâmetros através dos quais a experiência individual é constituída, independentemente de o indivíduo ser considerado, por exemplo, um corpo humano na sua totalidade³⁴. É o MSF que

³⁴ Tome, por exemplo, o caso de pacientes que sofrem da síndrome do membro fantasma, quando acreditam que ainda possuem um certo membro ausente de seu corpo, podendo até vê-lo e senti-lo em movimento. Ou ainda o caso da síndrome de Cotard, quando a pessoa age como se, na realidade, já estivesse morta, e seu corpo se tratasse de uma carcaça inanimada que precisa ser descartada.

possibilita com que chamemos de “meu” um corpo, um conjunto de experiências e uma perspectiva no sentido mais amplo possível.

O que quer que eu experiencie como o conteúdo de minha autoconsciência fenomenal, eu experiencio agora. Não só o mundo está presente; mas também eu sou um *self* presente no interior desse mundo. Minha própria existência possui imediatez temporal: um sentido de estar em contato comigo mesmo de uma maneira absolutamente direta e não-mediada, que não pode ser tomada separadamente (*bracketed*). Se fosse possível subtrair o conteúdo agora em jogo, eu simplesmente deixaria de existir ao nível da experiência subjetiva: eu não poderia me representar como realizando essa subtração, porque eu então não seria mais um *self* presente em meu próprio modelo de realidade. Eu deixaria de existir como um sujeito psicológico e não estaria mais presente para mim nem para os outros como tal³⁵.

Metzinger descreve o MSF, entre outras coisas, como um conjunto discreto e coerente de relações causais, responsável por produzir a sensação de imediatez da experiência fenomenal. Essa ilusão de imediatez é precisamente aquilo que caracteriza a *transparência* do MSF, uma vez que o conjunto de mediações que integram a formação dessa experiência necessitaria de uma enorme capacidade de processamento informacional para ser reconhecida em sua inteireza. Se levarmos a ideia de um MSF às suas últimas consequências, poderíamos facilmente afirmar que a experiência neurotípica do eu e da subjetividade é apenas o resultado de uma configuração metaestável dos mecanismos do MSF, que são responsáveis pelo nosso sentido de objetividade e subjetividade – em níveis fundamentais e constitutivamente anteriores à socialidade.

³⁵ Metzinger, 2003, p. 310.

Dito isto, uma das razões importantes para incluir o MSF em qualquer tratamento rigoroso da cognição é que as mediações da experiência fenomenal podem ser explicitadas não só a nível transcendental, por assim dizer, mas também de tal forma que a subsequente e necessária investigação dos correlatos físico-neurobiológicos não seja enviesada pela *transparência* dos seus mecanismos. Assim, podemos já visualizar as 4 principais características apresentadas pela subjetividade que é gerada a partir do MSF: propriedade (*mineness*), individualidade – não confundir com individualismo –, centralidade e perspectividade.

O MSF é identificado como condição necessária para a formação de um eu que posteriormente se torna apto à participação em atividades linguísticas e sociais. Isso porque, ao mesmo tempo que produz a sensação de uma experiência imediata de *si mesmo*, o MSF é constituído através de uma complexa rede de mediações que, se transformadas, podem alterar radicalmente nosso senso de individualidade, coletividade e objetividade. Portanto, a questão é que uma expressão como “realidade virtual” se torna redundante de certo modo, uma vez que a virtualidade é – de acordo com essa perspectiva – uma característica fundamental e constitutiva do que nós tomamos como real em primeiro lugar.

Empregar o conceito de MSF corresponde a compreender a importância de uma reavaliação das noções de normal e patológico, ou até mesmo – se assim é possível afirmar – de abolir o estatuto de *normalidade* dessa configuração contingente do MSF a que comumente denominamos neurotípica. Ao mesmo tempo, os meios disponíveis para realizar esse tipo de transformação são inteiramente correlacionados com os recursos fornecidos pela experiência socialmente mediada e pelos artefatos que resultam dos processos

econômicos de produção. Reivindicar a autonomia do humano com relação ao gerenciamento de nossa própria alienação envolve uma compreensão não-trivial da interrelação entre as duas instâncias de alienação tratadas aqui, às quais Mattin chama respectivamente de alienação *de cima* e *de baixo*. Uma vez arrancados do controle da lógica do capital, os processos de alienação do humano podem ser considerados sob a perspectiva irrestrita de uma consciência que não mais se submete à comodificação e à exploração, sendo livre para exercer modos inauditos de coletividade, individuação e agência. Sobre a relação entre as duas, Mattin escreve:

A alienação de baixo tem a ver com a maneira com a qual sistemas biológicos produzem modelos de *self* de modo a lidar (*cope*) com os exorbitantes custos de processamento de informação em seu ambiente. O modelo de *self* é um instrumento navegacional gerado por processos sub-pessoais. Ele é uma “ilusão-de-usuário” gerada por nossos cérebros. É porque não temos acesso aos mecanismos que produzem essa ilusão que não podemos evitar experienciar a nós mesmos como reais. Com a noção marxista de alienação, nós temos uma outra ilusão, ainda que diga respeito à maneira com a qual nossa atividade é objetificada no processo do trabalho que gera valor (...) para o benefício do capital. Minha preocupação com a abordagem marxista da alienação é que ela parece pressupor (...) uma noção de *self* como proprietário de experiências e dos produtos gerados por suas atividades. Essa compreensão do sujeito não leva em consideração pesquisas neurocientíficas atuais – como a de Thomas Metzinger – que colocam em xeque a noção de individualidade (*selfhood*): se a individualidade é uma “ilusão de usuário”, então não há realmente ninguém que possa ser proprietário de “experiências”³⁶.

³⁶ Mattin, 2022, p.59.

Conclusão:

Ainda que Mattin pareça subscrever à tese de que deveríamos abandonar a ideia de uma atividade que seja “nossa”, intocada por processos alienantes – e que é salvaguardada pela leitura marxista que pretende superar a alienação –, não me parece que a propriedade (*mineness*) da experiência seja completamente eliminada, uma vez que o MSF seja levado em conta. Ao invés disso, uma vez que não se confunda propriedade¹ (*mineness*) com propriedade² (*property*), a primeira acepção se liberta das constrações capitalistas e, portanto, individualistas. É a partir da acepção de propriedade¹ que a experimentação com as coordenadas que configuram as mediações da alienação do sujeito humano encontra seu lastro nas formas de vida. A lógica, com sua pureza cristalina, é o limiar último de exteriorização dos usuários de uma linguagem, cuja manipulação reverbera na condução da vida cotidiana, através de programas filosóficos e científicos em alinhamento. Somente tendo em vista esse limiar em projetos coletivos, de maneira que ele seja tomado como integrante em processos pedagógicos no sentido mais amplo do termo, é que reconhecimento e cognição, ética, lógica e epistemologia coincidem.

Bibliografia:

Carnap, Rudolf. *The Logical Syntax of Language*. London: Routledge, 1937.

_____. Empiricism, Semantics and Ontology. *Revue Internationale de Philosophie*, nº4, 1950, p. 20-40.

_____. Logical Foundations of Probability. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

_____. The Logical Syntax of Language. London: Routledge, 1937.

Carus, Andre. Carnap and Twentieth Century Thought: Explication as Enlightenment. Cambridge: University of Cambridge Press, 2007.

Floyd, Juliet. Chains of Life: Turing, Lebensform, and the Emergence of Wittgenstein's Later Style. *Nordic Wittgenstein Review*, nº 5, 2016.

_____. Wittgenstein, Carnap, and Turing: Contrasting Notions of Analysis. In: Wagner, Pierre (org.). Carnap's Ideal of Explication. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.

Marx, Karl. Manuscritos Econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempo, 2004.

Metzinger, Thomas. Being No One. Massachusetts: MIT Press, 2003.

Mattin. Social Dissonance. Falmouth: Urbanomic, 2022.

Negarestani, Reza. Intelligence and Spirit. Falmouth: Urbanomic, 2018.

_____. The Psyche and the Carrion. Disponível em: <https://toyphilosophy.com/2018/10/19/the-psyche-and-the-carrion/>.

Acesso em 27/11/2021 às 17:11, 2018a.

Sloman, Aaron. Virtual Machine Functionalism. Disponível em [https://www.cs.bham.ac.uk/research/projects/cogaff/misc/vm-](https://www.cs.bham.ac.uk/research/projects/cogaff/misc/vm-functionalism.html)

[functionalism.html](https://www.cs.bham.ac.uk/research/projects/cogaff/misc/vm-functionalism.html). Acesso em 27/11/2021 às 15:43, 2013.

Wittgenstein, Ludwig. Investigações Filosóficas. Campinas: UNICAMP, 2017.

_____. Lectures on The Foundations of Mathematics. Sussex: The Harvester Press, 1976.