

v. 51 n. 2 (2024): Crítica dos afetos

Submetido em: 03 mar 2024
Aceito em: 01 jul 2024Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional**Notas críticas sobre a crítica dos afetos: sobre intelectualismo, eurocentismo e antropocentrismo*****Critical notes on the critique of affections: on intellectualism, Eurocentrism and anthropocentrism*****Marcos Silva¹**

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

RESUMO

Campello (2022) pretende fazer uma crítica dos afetos pela crítica da linguagem, analisando em narrativas particulares de injustiça o contexto de uso de expressões sobre afetos e sua relação com normas e instituições. Nesse caminho, são criticamente tratados os conceitos de identidade e propriedade tal como forjados pela modernidade filosófica e herdados por nós pela maneira como tratamos afetos e expressões de injustiça. No presente texto crítico, apresento suas principais ideias e discuto como a articulação proposta entre Hegel e Wittgenstein, apesar de seminal, ainda guarda vários traços eurocêntricos, antropocêntricos e intelectualistas.

Palavras-chave: Hegel. Wittgenstein. Intelectualismo. Eurocentrismo. Antropocentrismo.

ABSTRACT

Campello (2022) intends to criticize emotions through the criticism of language, analyzing in particular narratives of injustice the context of use of expressions about emotions and their relationship with norms and institutions. Along this path, the concepts of identity and property as forged by philosophical modernity and inherited by us through the way we treat emotions and expressions of injustice are critically treated. In this critical text, I present Campello's main ideas and discuss how the proposed articulation between Hegel and Wittgenstein, despite being seminal, still has several Eurocentric, anthropocentric and intellectualist traits.

Key-words: Hegel. Wittgenstein. intellectualism. Eurocentrism. anthropocentrism.

¹ E-mail: marcossilvarj@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1552-2525>.



INTRODUÇÃO

Em seu primeiro livro autoral em língua portuguesa, Campello pretende fazer uma crítica dos afetos pela crítica da linguagem, analisando em narrativas particulares de injustiça o contexto de uso de expressões sobre afetos e sua relação com normas e instituições. Nesse caminho, são criticamente tratados os conceitos de identidade e propriedade tal como forjados pela modernidade filosófica e herdados por nós pela maneira como tratamos afetos e expressões de injustiça. Com efeito, Campello defende que: “as maneiras que sentimos e narramos nossas experiências singulares dependem de um vocabulário que nos antecede enquanto sujeitos e que, portanto, não devem ser vistas nos termos de uma propriedade individual” (p. 37). Assim, seu argumento “é o de que os descompassos entre intuições ou sentimentos morais - no potencial reflexivo que emerge das diferentes formas de sermos afetados - e princípios da justiça podem ser enfrentados a partir de um sentido de crítica não direcionado aos próprios sentimentos particulares, tampouco ao indivíduo compreendido a partir das noções de identidade e propriedade, mas aos vocabulários de articulação desses afetos.” (p. 37).

O livro trata, pois, da tensão entre o público e o privado, entre o social e o individual, entre o universal e o singular, entre a norma e suas exceções, entre a razão e os afetos, entre a teoria e a prática, com especial enfoque no aparente conflito entre perspectivas particulares e normas sociais. Afinal, qual é a relação possível entre um relato particular de experiência de injustiça e as pretensões de universalidade e objetividade de teorias normativas? Campello visa, pois mostrar o público no privado, o social no individual: [...] “é por isso que, mais do que continuar insistindo na tensão entre perspectiva em primeira pessoa e teoria, devemos nos perguntar sobre como afetos são vividos e narrados, não apenas singularmente, mas sobretudo no horizonte de uma gramática socialmente partilhada.” (p. 186). A intuição fundamental subjacente ao livro é: “seja o enfoque em relatos singulares, seja na teoria, o horizonte em que se inscrevem nossas visões de mundo será sempre limitado pelo vocabulário que temos disponível.” (p. 186).

Sem dúvida, o livro articula uma crítica original e pertinente: “O vocabulário herdado pela modernidade continua orientando nosso imaginário político, gravitando seu eixo em torno da noção de afetos como propriedades.” (p. 181). Ou quando

afirma: “Penso que não podemos avançar na proposta de uma crítica dos afetos sem antes ver mais de perto como o modo como somos afetados depende de um vocabulário intimamente ligado às noções de identidade e de propriedade tal como herdadas da modernidade europeia” (p. 101).

A precedência do vocabulário político em relação às experiências singulares e sua crítica à visão moderna de que afetos não deveriam ser tomados como propriedades privadas de indivíduos é desenvolvido ao longo de seis capítulos. O primeiro capítulo trata de uma crítica ao modelo liberal de se pensar negativamente a liberdade mesmo tendo como motivação subjacente o pluralismo democrático e a coexistência de visões de mundo particulares. O problema, segundo Campello, é que os afetos estariam em uma esfera eminentemente privada, inacessíveis por uma teoria normativa. No capítulo 2, Campello advoga a possibilidade de mostrar relevância epistêmica de relatos e experiências subjetivas na crítica de injustiças, em que é defendido que um modelo de justiça de segunda ordem expressa mais adequadamente os potenciais de críticas que ultrapassam a autorreferencialidade de experiências.

O capítulo 3 é dedicado à parte mais explicitamente Wittgensteiniana do livro. Nele, Campello sustenta que nomear experiências de sofrimento social depende de uma semântica compartilhada. No capítulo 4, defende-se, a partir de diferentes perspectivas da teoria crítica, que não devemos nos abster de criticar o horizonte compartilhado em que expressamos nossas experiências particulares. O capítulo 5 aborda, a partir de Honneth e Fraser, como o vocabulário que antecede nossos afetos pode ser transformado mostrando como afetos podem catalisar processos de transformação produtiva do vocabulário político. No capítulo 6, Campello finaliza seu livro tratando de como expandir o horizonte semântico da liberdade promovendo novas ideias, narrativas e afetos sem que se perca a possibilidade de partilhar um espaço comum de crítica.

Ao longo desses seis capítulos, se defende que narrativas singulares deveriam ser importantes, mas se forem meras biografias, relatos pessoais, parecem ser incommunicáveis ou inacessíveis, o que Campello chama aptamente de escafandro epistêmico. Com isso, afirma o autor, “logo surge a questão de ponderar o próprio alcance das pretensões de objetividade e suas pressuposições, ou seja, de onde

fala o filósofo ou a filosofia na sua intenção de descrever experiências de outras pessoas” (p. 74).

Primeiramente, vale observar que tive dificuldades de acompanhar, talvez por falta de uma caracterização já no início do livro, os muitos usos do termo “normatividade” por Campello, como em “avaliação normativa dos afetos”, “dependência normativa”, assim como seu uso de “gramática” e “vocabulário”. Estes são todos conceitos robustos filosoficamente e usados por muitas tradições filosóficas diversas com acepções diferentes e não poucas vezes não-convergentes. Nesta esteira, não me parece ficar claro o que significa mudar normativamente a gramática de afetos e como isso se relaciona de fato com mudanças estruturais contra injustiças e sofrimento social. Parece uma concessão a fazer ao repertório moderno quando estamos pensando em superá-lo.

Gostaria de, pois, desafiar a ideia de que a linguagem seja importante ou necessária para a mudança de afetos. Não é um exagero colocar ênfase na linguagem para promover questões sociais e mudanças substantivas em quadros de injustiças severas? Como isso pode ser feito sem uma mudança profunda nos modos de produção ou na estrutura de poder que motivam assimetrias e injustiças sociais, por exemplo? Não me parece ser suficiente, e nem mesmo central, modificar a linguagem para impedir injustiça. Tampouco me parece necessário. Seres sem linguagem também sofrem injustiças. Mudar a linguagem parece pouco útil aqui. Acredito que a pouca quantidade de exemplos concretos de mudança de gramática para reversão de injustiças, mostradas no livro, dificulta, não só a compreensão da tese, mas a compreensão de como ela se implementaria. Senti falta na obra de exemplos de mudanças reais de vocabulário ou de retificação da linguagem que puderam gerar mudanças estruturais contra injustiças. Eu senti falta de exemplos concretos de críticas aos afetos e da posterior revisão com a devida diminuição de injustiça, como no muito abstrato trecho: “A partir disso, podemos chamar o esforço de imparcialidade de perspectiva da teoria: ela consiste na contínua tradução em critérios normativos de um quadro plural e frequentemente conflituoso de narrativas singulares. Teorias normativas e o próprio sentido epistêmico atribuído à filosofia - naquilo que lhe resta enquanto tentativa de crítica - não pode se reduzir a biografias.” (p. 97). Outro exemplo de discussão muito abstrata e sem exemplos concretos: “Quando a crítica interpreta os afetos como propriedades individuais, ela perde de

vista os padrões normativos que antecedem o horizonte em que se inscreve a fenomenologia das experiências subjetivas. Com isso, essa crítica deixa de oferecer um potencial crítico ao vocabulário que antecede o modo como experiências subjetivas são articuladas.” (p. 95). Mais um exemplo: “Experiências, relatos e narrativas possuem, então, relevância crítica não somente porque contam outras histórias, mas também porque essas histórias nos oferecem novos conceitos e imagens, permitindo retificar nosso vocabulário, fazendo ver o que antes não tinha razão para ser visto” (p. 91). Acredito que, nessas passagens, faltam exemplos que ilustrem para o leitor como se faz ou deve ser feita essa mudança de vocabulário que redundem em mitigação de injustiças.

Acredito que esta ideia de incluir relatos periféricos e narrativas marginais na discussão normativa da teoria crítica seja a força do livro, mas traz também uma exigência que, sob o ponto de vista metodológico, não se cumpre, a saber: promover de fato essas novas narrativas particulares de grupos marginalizados como centro da discussão filosófica. Esta promessa fica especialmente visível quando Campello afirma: “Frente à aposta liberal entre validade universal da razão pública e afetos como propriedade privada individual, defendi que, para disputarmos os critérios da crítica e dilatar essa percepção para ouvir outros relatos, é preciso reconhecer sujeitos não apenas como pessoas dotadas de dignidade e valor moral, mas como enunciados de discursos que possuem relevância epistêmica para a correção e a ampliação do nosso vocabulário político.” (p. 183). Isso parece algo mais dito e pretendido do que propriamente feito ou executado na obra. Algo mais *de dicto* do que *de facto*. A meu ver, “Teoria dos Afetos” não usa, de maneira central, teorias ou visões de mundo não-europeias para articular conceitualmente essa possibilidade de reversão de injustiças. A visão continua, de certa forma e em larga medida, eurocentrada. Parte-se da filosofia europeia e tenta legitimar a possibilidade de filosofias não europeias, sem a devida observação que estas são legítimas por si sós. Se a filosofia europeia não enxerga a relevância de relatos e de cosmovisões marginais, pior para a filosofia europeia. O livro parece ser escrito ainda sob o ponto de vista de uma filosofia europeia em crise tendo que conceder espaço para narrativas diversas. Mas esse espaço no livro, contudo, parece ainda ser marginal conceitualmente e não passar do meramente ilustrativo.

O caso do uso de Hegel na obra é emblemático. Apesar de cada capítulo iniciar com um caso de injustiça como assassinato e racismo em Chicago, ou escravidão em Pernambuco, ou massacre na África, não é discutido se o reconhecido racismo de Hegel pode ser independente de sua visão sobre racionalidade e liberdade. É como se o núcleo de sua filosofia pudesse permanecer preservado mesmo sendo claramente excludente contra a diversidade e narrativas não europeias. Acredito que essa ambivalência, no livro, em relação à modernidade de Hegel, à sua centralidade e protagonismo na obra, sem a devida crítica ao colonialismo e racismo de Hegel, revela-se em parte em um sintoma da análise de Campello. É curioso que o livro trate de injustiça epistêmica, mas parte frequente e estruturalmente de um referencial teórico de autores europeus e norte-americanos. O uso de referencial teórico fora da matriz da filosofia europeia é muito marginal no livro. No centro da discussão estão os mesmos autores de um curso básico e hegemônico de filosofia política, como: Locke, Rousseau, Kant, Arendt, Rawls, Berlin, Honneth e Fraser. Assim, promove-se a diversidade, mas ela não aparece no centro da discussão; não desempenha um papel propositivo, positivo. A diversidade aparece marginalmente, sejam como epígrafes ou como ilustração de argumentos construídos a partir de autores da larga tradição europeia.

Campello afirma, por exemplo: “Não se pode dizer de um indivíduo que ele é livre se o horizonte em que se inscreve sua liberdade não permite realizá-la. Efetivamente, diria Hegel, esse indivíduo não pode escolher para além de um padrão de normas e desejos que, ao invés de ampliar, restringe sua liberdade”. (p. 185). Assim como a ideologia liberal parece funcionar em países ricos, não sei até que ponto essa visão hegeliana poderia nos ser úteis, uma vez que se tenta acomodá-la em países com um histórico de tantas máculas coloniais provocadas pelo centralismo da racionalidade europeia cujo autor máximo é o próprio Hegel. Qual é o papel positivo que desempenham outras gramáticas, ameríndias e africanas, por exemplo, na visão hegeliana que justificou seu massacre? Não é só permitir que indígenas e africanos não sejam massacrados, mas qual papel teórico ou de arcabouço conceitual de fato esses relatos de injustiça e cosmovisões alternativas podem desempenhar para a teoria crítica? Campello também afirma: “Para contar histórias de outras maneiras, antes precisamos mudar o vocabulário que permite contá-las. Este livro pode, então, ser lido como antessala, um projeto mais “negativo” no sentido

de uma crítica com vistas a desembaraçar o emaranhado contratual em que nos enveredamos. Para romper com um círculo vicioso, é preciso deslocar o foco da crítica dos afetos como propriedade para o vocabulário com o qual somos afetados e que permite sermos afetados de outros modos, assumindo, inclusive, os seus limites.” (p. 185). Contudo, os autores excluídos pelo universalismo de Hegel continuam não desempenhando papel central teórico no livro de Campello. O universal no livro de fato não elimina a diferença; é indulgente com ela. Ocasionalmente aparece um Fanon, uma Spivak, um Nabuco, um Kopenawa, um Krenak, mas sempre de forma marginal e periférica, não central para o referencial teórico.

Quanto ao uso de Wittgenstein, acredito que Campello não tome o argumento da linguagem privada em sua radicalidade em função de uma questão modal fundamental. Campello, por exemplo, afirma: “O curto-circuito que Wittgenstein oferece é o de tomarmos a linguagem - ou seja, o modo como articulamos nossas experiências e relatos - como propriedade particular. Ainda que, por princípio, eu pudesse inventar minha própria linguagem, uma linguagem exclusivamente individual, que só eu entendesse, qual seria o sentido dela? Para que ela serviria?” (p. 109). Acredito que o ponto central no argumento de Wittgenstein não é que “eu sou o único que entende a linguagem”. Isso pode ser algo inteiramente contingente. Afinal, posso inventar uma linguagem com códigos e regras que só eu entenda agora mesmo. A questão wittgensteiniana, me parece ser outra, a saber, se só eu *posso* entender essa linguagem. A modalização aqui é muito importante. Regras privadas, ou melhor, radicalmente privadas, nesse sentido modal, são impossíveis, porque em seu uso ou aplicação não *posso* diferenciar uma aplicação correta da aparência de uma aplicação correta da regra.

Outro ponto importante é que o assim chamado Wittgenstein maduro está tratando de vocabulário de sensação, como a de dor e como a percepção de cores, por exemplo. Não é claro como essa temática pode ser estendida para a discussão sobre experiências e sentimentos morais que tendem a ser mais intelectualizados ou permeados por conceitos. Segundo Campello: “ampliar essa referência - no sentido de incorporar a ela outras expressões de dor e sofrimento - depende da semântica que está disponível intersubjetivamente aos indivíduos inseridos em uma comunidade linguística, referindo-se não somente a sensações naturais como sono, fome, ou dor de dente, mas a experiências de sofrimento socialmente mediadas”

(p. 111). Acredito que haja um salto grande aqui. Não é óbvio como o vocabulário de sensações acessadas privadamente podem se relacionar diretamente com experiências de sofrimento social, especialmente porque há uma relação clara entre sensações naturais, como a dor, e a nossa história natural, biológica. Existe um compartilhamento biológico antes do social no tocante a este tipo de sensação privada. Afinal, a dor tem base natural; sofrimento social e injustiça aparentemente, não.

A ponte aqui para vencer esta lacuna entre o sensações privadas e experiência de sofrimento social parece ter que ser feita explicitamente pela linguagem, segundo Campello, mas esta saída me parece ter um teor de antropocentrismo e intelectualismo (quando falamos de conteúdo cognitivo, por exemplo) que não seriam aceitas por Wittgenstein, acredito. A necessidade da penetrabilidade da linguagem pública constituindo estes sentimentos privados me parecem mais próprios de Hegel que de Wittgenstein. Por exemplo, Campello afirma: “Diferentemente das dores provocadas por causas naturais ou biológicas, sentimentos como humilhação e desrespeito indicam afetos catalisados pelo modo como uma pessoa é tratada por outras, assim como, inversamente, empatia, ódio ou raiva exprimem formas reativas a essas relações intersubjetivas. Apesar de aparentemente indicarem um sentimento afetivo pré-linguístico ou mesmo irracional, tais sentimentos expressam um conteúdo cognitivo que depende de uma linguagem previamente compartilhada” (p. 113). A pergunta crucial que podemos fazer aqui para desafiar esse foco intelectualista da interpretação de Campello é: se não tivermos um vocabulário disponível para nomear esses afetos, eles não são experienciados? Me parece mais uma vez que pesquisas empíricas podem mostrar que primatas apresentam empatia, ódio, ou raiva, mesmo não tendo linguagem pública, compartilhada. Até que ponto a linguagem ou esse vocabulário compartilhado na tese Hegeliana de Campello é necessário para a experiência de injustiça ou mesmo para a tentativa de reversão ou mitigação de injustiças? A injustiça pode ser de fato diminuída com a mudança de linguagem? Qual é o limite disso?

Há também uma incoerência no próprio texto quanto à interpretação sobre Wittgenstein, a meu ver. Após evidenciar acertadamente que o vocabulário de sensações não deveria ser representacional ou referencial, Campello faz uso sistemático de vocabulário referencial para sua tese, que acredito ser intelectualista, sobre

a relação entre afetos e linguagem, como por exemplo, em: “Dar o nome, agora, de sofrimento político significa dizer que formas de partilha semântica se referem não apenas a como tomamos nossas experiências, mas ao próprio horizonte das experiências possíveis, do que podemos, antes de nomear, sentir. Daí se segue a importância do vocabulário: não somente aprendemos a nos referir com a palavra “dor” a determinadas sensações prévias, como, a depender do vocabulário disponível, podemos sentir algo que não sentimos antes.” (p. 113).

Outro ponto que parece ser pouco Wittgensteiniano e mais Hegeliano na argumentação de Campello torna-se evidente nesta passagem: “A intuição wittgensteiniana é a de deslocar o significado que atribuímos a uma sensação em si - como se ela fosse um objeto com uma essência - para a regra. Ou seja, regras não estão disponíveis como propriedades privadas, mas são *sempre publicamente disputadas*” (itálico do autor, p. 114). Essa é uma assunção liberal e iluminista sobre regras. Em Wittgenstein, há limites claros para a disputa de algumas regras, quando a “pá en-torta”, por assim dizer. É central para as discussões em na assim chamada epistemologia witgensteiniana, por exemplo, que certezas fulcrais não sejam disputadas, ou mesmo, não sejam disputáveis. Elas devem permanecer firmes e fixas para que nossas atividades sejam executadas e nossas práticas sejam compreensíveis.

A maneira intelectualista como Campello parece propor o alargamento de narrativas de injustiças e de sua nomeação me parece por si só injusta porque esvazia a possibilidade de entender como bilhões de seres, como animais não-humanos, que literalmente não tem voz, podem sofrer, sim, e muito, com injustiças determinadas por modos de produção predatórios e por dinâmicas sociais especistas humanas. A seguinte afirmação ilustra essa dificuldade especista. Ela evidencia um antropocentrismo difícil de ser defendido por um witgensteiniano. Campello afirma: “Certamente, não se trata apenas de uma inutilidade pragmática, mas de que não se pode conceber a subjetividade fora de uma linguagem que a anteceda.” (p.110) Animais não humanos não podem ter subjetividade por que não possuem uma linguagem análoga a nossa? Ou crianças na fase pré-linguística não teriam subjetividade? Mesmo algum ser humano que eventualmente se acidente e tenha sua linguagem comprometida tem algum déficit portanto de subjetividade? Um animal não humano que não tenha linguagem não poderia expressar sua sensação de dor de maneira que possa ser entendida pelos demais e por nós, seres linguísticos e

pretensamente civilizados? A necessidade da linguagem aqui para a experiência subjetiva de sofrimento causado por dinâmicas sociais é ociosa, eu acredito, e carregada de intelectualismo e antropocentrismo, pecados próprios da tradição moderna da filosofia europeia. Em outro exemplo, Campello afirma: “Há, portanto, uma dimensão sobretudo intersubjetiva quando aprendemos a nos referir à dor de acordo com uma perspectiva de uma terceira pessoa: nós aprendemos a expressar uma sensação de dor de modo que seja entendida pelos demais”. (p. 110). Será mesmo? Não seria essa mediação pela linguagem uma exigência demasiado intelectual para atribuímos dor? Segundo Campello, “ao aprendermos uma linguagem convencional, não apenas passamos a nos referir de outra maneira a sensações de dor, mas aprendemos a articular novas experiências de sofrimento social que não estavam dadas em um âmbito pré-linguístico.” (p.112). Mas e quem literalmente não tem voz? Crianças, bebês, animais não humanos? Eles não podem ter sofrimento social ou experienciar injustiças? Por que o âmbito pré-linguístico não comportaria sofrimento social e a experiência de injustiça? E eventualmente, por que, pelo menos em alguns casos de primatas, uma experiência de injustiça ou sofrimento social não poderia impulsionar conflitos dentro de um grupo, mesmo sem linguagem complexa mediando as interações? Um indivíduo em um grupo socialmente coeso de primatas não poderia se sentir injustiçado ou preterido e, portanto, tentar intervir, mesmo que apenas violentamente e sem linguagem complexa, numa estrutura de poder organizada e mantida por um líder disfuncional do bando, por exemplo? Por que não? Campello também afirma: “Esse sofrimento de segunda ordem, de algum modo, escapa a Wittgenstein, já que ele assume que experiências dependem da mediação conceitual através da linguagem” (p. 112). Isso me parece ser falso quanto a Wittgenstein. O autor das *Investigações* nunca defendeu, até onde saiba, que experiências devam ser mediadas pela linguagem para terem significado. Wittgenstein é um autor claramente anti-intelectualista, enfatizando o compartilhamento filogenético, ou seja, baseado em história natural, que temos com outras espécies biológicas. Outro ponto de divergência pode ser visto nesta passagem: “O foco da minha abordagem difere-se da de Renault enquanto meu interesse é sobretudo voltado ao sentido de vocabulário moral que de algum modo antecede e atravessa a particularidade das experiências de sofrimento.” Uma vítima de aborto não articula sofrimento, mas não poderia ter a experiência de sofrimento? Me parece que al-

guém que sofreu um acidente, perde a linguagem e é maltratado, por um cuidador, tem a experiência de sofrimento, sim, mesmo que não possa articular. E quanto a animais não humanos? A tese não pode ser a ligação entre linguagem e sofrimento. Por que algumas espécies de animais, como alguns primatas, por exemplo, não poderiam ter experiência de sofrimento e injustiça mesmo sem o domínio de uma linguagem complexa? (só para nos atermos a grupos de animais filogeneticamente muito próximos a seres humanos, podemos observar que alguns primatas podem mostrar comportamento de raiva porque, por exemplo, algum outro membro do bando está sistematicamente concentrando todos os recursos do grupo ou impedindo o acesso a uma fonte de alimentação, por exemplo. Esta raiva me parece socialmente motivada, mas seria mediada pela linguagem?) Além desta dificuldade, vale notar também que Wittgenstein trata de sensações e não de experiências morais, como vimos. Acredito que, coerente com uma leitura mais romântica de Wittgenstein, estas experiências morais seriam inefáveis, sim, e portanto, não-articuláveis.

Apesar destas divergências, acredito que o livro de Campello é muito importante, especialmente pela articulação seminal de uma bibliografia muito diversa e relevante e do uso de dimensões de análise wittgensteinianas e hegelianas na discussão sobre Filosofia Política, Epistemologia Social e Filosofia da Linguagem. O livro é um marco para a tradição da teoria crítica no Brasil e na América Latina.

REFERÊNCIAS

CAMPELLO, Filipe. *Crítica dos afetos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2022.