

# K R I T E R I O N

REVISTA DE FILOSOFIA  
Fundada em 1947

NÚMERO FINANCIADO COM RECURSOS DO

***Programa de Apoio a Publicações Científicas***



Ministério  
da Educação

Ministério da  
Ciência e Tecnologia



*Publicação realizada com recursos CAPES/PROEX do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMG.*



# K R I T E R I O N

## REVISTA DE FILOSOFIA

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e  
Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais

---

VOLUME LXI

Nº 146 maio a agosto / 2020

ISSN 0100-512 X

KRITERION B.HORIZONTE V.LXI Nº 146 p. 269-552 Mai. a Ago./2020

Belo Horizonte

Minas Gerais

Brasil

Solicita-se permuta

Exchange desired

As opiniões expressas em artigos assinados  
são de exclusiva responsabilidade de seus autores.

## FICHA CATALOGRÁFICA

Kriterion, Revista de Filosofia, v. 1 - , 1947 - Belo  
Horizonte, Departamento de Filosofia da Faculdade  
de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG  
v. ilust. 23 cm. semestral  
Título anterior: Kriterion, Revista da Faculdade de  
Filosofia da Universidade de Minas Gerais.  
1. Filosofia - Periódicos  
CDD  
CDU

# SUMÁRIO

<b>ARTIGOS</b>	<b>275</b>
<b>DECONSTRUCCIÓN DE LO TRÁGICO. LA LITERATURA COMO APUESTA FILOSÓFICA Y POLÍTICA EN LACOUÉ-LABARTHE Y DERRIDA</b>	<b>275</b>
Andrea Potestà	
<b>A OPINIÃO PÚBLICA NAS DEMOCRACIAS ESPETACULARES. <i>CONEXÕES (IM)PERTINENTES DA GOVERNAMENTALIDADE BIOPOLÍTICA DE FOUCAULT E OS DISPOSITIVOS ACLAMATÓRIOS DA SOBERANIA EM AGAMBEN</i></b>	<b>293</b>
Castor M.M. Bartolomé Ruiz	
<b>SUJEIÇÃO, SUBJETIVAÇÃO E MIGRAÇÃO: RECONFIGURAÇÕES DA GOVERNAMENTALIDADE BIOPOLÍTICA</b>	<b>319</b>
Cesar Candiotto	
<b>THOUGHT IN THE SERVICE OF INTUITION: HEIDEGGER’S APPROPRIATION OF KANT’S SYNTHETIC A PRIORI IN <i>DIE FRAGE NACH DEM DING</i></b>	<b>339</b>
Cristina Crichton	
<b>O PROBLEMA DA EXTENSÃO DO CONHECIMENTO NA HIPÓTESE REGULACIONISTA DA ILUMINAÇÃO EM AGOSTINHO DE HIPONA</b>	<b>363</b>
Daniel Rodrigues da Costa	
<b>MÍMESIS E IDENTIDAD POLÍTICA. UNA PROBLEMATIZACIÓN ADORNIANA DE LA DEMOCRACIA</b>	<b>381</b>
Emiliano Gambarotta	
<b>“THE BEING OUTSIDE OF BEING, WITHIN BEING”. THE QUESTION OF HUMAN CONSCIOUSNESS IN NOVALIS’ “FICHTE-STUDIEN”</b>	<b>403</b>
Fernando M. F. Silva	

<b>A <i>SOPHÍA</i> EM <i>METAPH. A2</i>: DA CIÊNCIA DAS CAUSAS PRIMEIRAS OU PRINCÍPIOS À CIÊNCIA DIVINA</b>	<b>427</b>
Guilherme da Costa Assunção Cecílio	
<b>SOBRE A PERCEPÇÃO EM PLOTINO</b>	<b>463</b>
Lorraine Oliveira	
<b>A IDEOLOGIZAÇÃO DE “ROUSSEAU” NO TEATRO DA REVOLUÇÃO FRANCESA</b>	<b>481</b>
Marco Rampazzo Bazzan	
<b>CLAUDE BERNARD, BERGSON E O CONHECIMENTO DA VIDA COMO PROBLEMA</b>	<b>501</b>
Rafael Henrique Teixeira	
<b>WHY DO WE NEED THE NOTION OF WILL?</b>	<b>523</b>
Rafael Graebin Vogelmann	
<b>Normas para publicação</b>	<b>545</b>

## ARTIGOS

# ***DECONSTRUCCIÓN DE LO TRÁGICO. LA LITERATURA COMO APUESTA FILOSÓFICA Y POLÍTICA EN LACOUÉ- LABARTHE Y DERRIDA\****

*Andrea Potestà \*\**

<https://orcid.org/0000-0003-0570-6937>

[apotesta@uc.cl](mailto:apotesta@uc.cl)

**RESUMEN** *El presente artículo pretende definir y comparar las distintas “deconstrucciones de lo trágico” de Lacoue-Labarthe y Derrida con vistas a precisar los términos a través de los cuales han concebido la relación entre filosofía y literatura y marcar la diferencia con la que abordan el poder de lo negativo propio de la instancia trágica. El estudio de esos focos permite también aclarar el rendimiento político de la cuestión literaria en ambos autores, enfatizando las distintas herencias (griega o abrahámica) a la que se refieren y la distancia que estas herencias producen en sus respectivos planteamientos.*

**Palabras claves** *Derrida, Lacoue-Labarthe, literatura, trágico, política.*

**ABSTRACT** *This article aims to define and compare the different “deconstructions of the tragic” of Lacoue-Labarthe and Derrida in order to clarify the terms through which they have conceived the relationship between philosophy and literature, and in order to precise the difference in approaching the power of the negative, that is a distinctive instance of the tragic. The study of these notions also makes it possible to clarify the political impact of the*

\* Artigo submetido em 11/03/2019. Aprovado em 28/05/2019. Este texto es parte del proyecto Fondecyt Regular n. 1191155.

\*\* Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.

*literary issue in both authors, emphasizing the different inheritances (Greek or Abrahamic) to which they refer and the distance that these inheritances produce in their respective approaches.*

**Keywords** *Derrida, Lacoue-Labarthe, literature, tragic, politics.*

### **Literatura, deconstrucción y modalidades de lo trágico**

Comúnmente se reconoce la existencia de una tradición filosófica relativamente uniforme que ha tratado de pensar la literatura a partir del enfoque deconstructivo. En ella se suele inscribir a autores muy distintos entre sí, tales como Derrida, Blanchot, Levinas, Barthes, Bataille, Lyotard, Nancy, Kofman, Lacoue-Labarthe, Gasché, etc. Sin embargo, a pesar de las diferencias de enfoque, es posible identificar en esa tradición algunos rasgos transversales: en primer lugar, la imposibilidad de mantener separadas filosofía y literatura (análogamente a como se contaminan, para el joven Derrida, voz y escritura) y la consecuente necesidad de instalarse en el “entre” que las mantiene en una tensión constitutiva; en segundo lugar, todos los autores de dicha tradición se refieren a la literatura valorando en ella una suerte de poder (de lo) negativo (basta pensar en los sufijos de las nociones con las que se refieren a la literatura: el “*desobramiento*” en Blanchot y Bataille, la “*desdicha*” en Levinas, la “*declosión*” en Nancy y la “*desistencia*” en Lacoue-Labarthe). La literatura se ha pensado, entonces, más por esa sustracción, o por una potencia de debilitación de la palabra filosófica, que por su propia capacidad evocativa. Otro aspecto común a los autores mencionados es el hecho de que se discute de literatura en una conexión secreta pero inevitable con un trasfondo problemático esencialmente *político*. Sea esto para desvirtuar la soberanía del autor, para trastornar el orden instituido y el fin subyacente del *logos* discursivo o para echar luz sobre la ficción implícita en la construcción del fundamento racional, la cuestión literaria se considera como uno de los lugares primitivos de una deconstrucción política (Cf. Asensi, 1990 y Biset, 2013).

En el presente artículo nos proponemos encontrar el común denominador de estos tres aspectos – el parasitaje constitutivo de literatura y filosofía, la potencia suspensiva del lenguaje literario y la ligazón secreta entre política y literatura –, enfocando el nudo filosófico-literario en dos de los más importantes autores de dicha tradición: Philippe Lacoue-Labarthe y Jacques Derrida.

Las obras de estos filósofos parecen moverse según una profunda cohesión de intenciones: Lacoue-Labarthe, desde sus precoces textos sobre

el Romanticismo alemán y sobre Nietzsche (Lacoue-Labarthe, 1978 y 1979), hasta sus propios trabajos literarios (Lacoue-Labarthe, 2000a y 2006) y teatrales (cf. Lacoue-Labarthe, 2009a), nunca ha cesado de interrogar al espacio literario como el espacio de la cesura, de la suspensión de la fecundidad lógica, y de la posibilidad por una negación sin retorno dialéctico, esto es, de una negatividad mantenida y vaciada, capaz de acoger de otro modo el sentido. Sus estudios insisten explícitamente en la filiación de sus reflexiones desde la obra de Derrida (Cf. Lacoue-Labarthe, 1979, p. 10) y valoran la escritura literaria y poética a la luz del parafraseo infinito y diferencial que la mantiene abierta. Derrida, por su cuenta, ha interrogado la literatura desde sus textos muy tempranos con el objetivo de enfatizar su insumisión al discurso puramente transparente proyectado por la tradición metafísica (en busca de la verdad, del ser, de lo absoluto). En este sentido, la literatura habría sido siempre lo reprimido de la filosofía, lo ‘otro’ al que la filosofía ha tratado de oponerse en su búsqueda de pureza, pero contra el cual también se ha construido, y que Derrida, en cambio, intenta reintegrar para volver a la filosofía capaz del gesto diferencial al que llama la deconstrucción.

Sin embargo, si elegimos discutir aquí con estos dos autores es porque consideramos que, a pesar de las importantes asonancias y conformidades de intereses, son quienes llegan a las conclusiones más divergentes en lo que concierne al motivo literario de lo trágico. En el presente artículo nos propondremos, entonces, resaltar las diferencias de sus enfoques, con el objetivo de poner a prueba las posiciones y las disposiciones de cada uno de ellos acerca del cruce entre filosofía y literatura, en vistas a comparar las distintas operatividades deconstructivas frente a la cuestión de lo trágico. De hecho, resulta fácil notar que existe una importante discrepancia entre los dos gestos filosóficos, ya que, mientras Lacoue-Labarthe enfatiza la suspensión y el abismo trágico del “no poder decir” que estructura el habla como una interdicción sin salida, Derrida intenta más bien valorar el secreto de una contaminación que se disimula siempre y que abre, precisamente en ello, el espacio de la ficción. De este modo, si el primero acentúa la cesura sin relevo de filosofía y literatura (valorando el motivo de lo trágico), el otro insiste en la intimidad secreta y reprimida que las dispone en un cara a cara (poniendo así en tela de juicio la presumida autonomía del motivo trágico).

A partir de lo anterior, el problema que queremos enfocar consiste en un posible diálogo crítico entre los dos filósofos: si para Lacoue-Labarthe la literatura ocasiona la retirada del sentido, lo que mantiene a la filosofía paralizada frente a la violencia de lo nocturno y en la imposibilidad de ponerle reparo (lo trágico es lo fatalmente irreparable en el que se padece *la justicia*

como abandono a lo acontecido), ¿no hay desde el punto de vista de Derrida el riesgo de una complacencia en lo trágico que vuelve a Lacoue-Labarthe prisionero de lo negativo? Y, correlativamente, si para Derrida la relación entre literatura y sentido se juega ya no tanto en el *silencio* trágico, sino en la *indecidibilidad* del secreto, transportando toda la dinámica suspensiva hacia el plano ético de la responsabilidad (donde se trata de cumplir la tarea – imposible – de asumir *la justicia como responsabilidad del porvenir*), ¿no hay el riesgo, desde la óptica de Lacoue-Labarthe, de una especie de depotenciación de lo negativo que haría al gesto derridiano, a pesar de todo, dialéctico?

Son las implicancias en el ámbito político las que hacen manifiesta de forma aún más explícita esa alternativa: refractaria a la presencia, a la fenomenalidad, al tiempo, la política es en Lacoue-Labarthe el lugar de una retirada – de un “re-trazo” (Lacoue-Labarthe, 1983) – en la que la deconstrucción debe lograr la fragmentación y la parálisis de la soberanía (cf. Critchley, 1993); en Derrida, en cambio, lo político se juega en la negociabilidad infinita de lo innegociable, en el juego imprescindible de reenvíos entre soberanía y lo que la excede, entre derecho y justicia (Derrida, 1994, p. 35). Se trata, por lo tanto, de dos distintos (y, en cierto modo, antitéticos) rendimientos políticos de lo negativo.

### Experiencia de la literatura en Philippe Lacoue-Labarthe

Cada vez que la filosofía se ha vuelto hacia el motivo de lo trágico, incorporándolo en el pensamiento o “parasitando” con él el estatuto mismo de su palabra, se ha intentado exponer el saber a una deformación y a una torsión, a una “cesura de lo especulativo”, según la célebre expresión de Lacoue-Labarthe (Lacoue-Labarthe, 1986a, pp. 39-69), marcando la frontera que separa el saber positivo y pleno de lo indecible e impenetrable. Ese intento, paradigmáticamente representado por el Romanticismo alemán, por engendrar (con el arte, la poesía, la música) lógicas vertiginosas que exceden las barreras de lo pensable, quiso asumir la “retirada de los dioses”,<sup>1</sup> la imposibilidad de referirse al sentido último, para suspender el pensamiento, oponiéndole una “patética” extrema y sin relevo. El arte se ha hecho espacio de un grito que suspende las palabras.

1 Es el tema hölderliniano del *Entgötterug* que es en Lacoue-Labarthe, así como ya en Heidegger, objeto de una amplia relectura. Cf. Heidegger, 2010, p. 214; Heidegger, 1998, p. 64. La lectura de Lacoue-Labarthe, sin embargo, diverge de forma consistente: en su opinión, “la aprehensión heideggeriana de la poesía es sobre-determinada por un romanticismo especulativo” (Lacoue-Labarthe, 2002, p. 128).

Existe, sin embargo, una ambigüedad constitutiva en ese gesto: el héroe trágico es la exposición al abismo sin solución y, a la vez, la expresión extrema, frustrada pero constantemente revivificada – aun en la muerte –, del deseo de reapropiar lo divino retirado (piénsese, por ejemplo, en el tema hölderliniano de la “reunificación trágica [*tragische Vereinigung*]” (Hölderlin, 1983, p. 151) en tanto rasgo propio de la tragedia de Antígona que ella cumpliría dándose la muerte). Hay entonces un riesgo o una tentación que sería constitutiva de toda recuperación filosófica de lo trágico: que el enfrentamiento a lo injustificable del sufrimiento sea solidario con una esperanza de justificación posible y, con ello, que toda aproximación al dolor de lugar, por el solo hecho de haber buscado una expresión proporcionada a él, a una reconversión o sublimación del mismo. En este sentido, los usos filosóficos de lo trágico – independientemente del sentido que atribuyen a la acción trágica (la enemistad de los dioses inconciliables, la responsabilidad de los hombres por asumir su propia infelicidad, etc.) – terminan fácilmente por recrear un sentido pleno, en el momento mismo en el que el sentido se ha vuelto fragmentado o suspendido. La tragedia, a pesar de ser exposición a la falta de sentido, termina asegurando un equilibrio en esa falta, construyendo un *ethos* de ese *pathos*: aun cuando no parece haber un *ethos* adecuado al sufrimiento, o precisamente por ello, emerge una grandeza espiritual procedente del solo hecho de demorar en esa falta. Se trata allí de la lógica del sacrificio, la cual conlleva una dialéctica insuperable: la pureza trágica, el abandono a lo absoluto, la frustración hiperbólica, *se convierten soterradamente en éxito*. Aunque no nazca una unidad superior como en la dialéctica hegeliana que supera la contradicción, al mismo tiempo surge, en el medio de la negatividad pura – y precisamente por la pretendida *pureza* de la negación –, una *consolación*. Lo auténticamente trágico, el abandono absoluto, la fractura del adiós, se saturan de sentido y reconcilian fatalmente los opuestos.

Ahora bien, el gesto filosófico de Philippe Lacoue-Labarthe puede ser leído desde aquí como un intento programático por denunciar esa estructura secretamente dialéctica del sentido trágico, pero sin renunciar por ello a pensar la cesura que lo trágico representa para el pensamiento (cf. Critchley, 1999; Marrati, 2017; Michaud, 2017). Lacoue-Labarthe quiere así rescatar lo trágico como lo que *no permite ninguna conversión especulativa* y que obliga en cambio a desestabilizar todo retorno dialéctico y toda palabra plena.

Lacoue-Labarthe intenta orientar su atención hacia la “frase” (Lacoue-Labarthe, 2000a), esto es, hacia esa enunciación que no se reduce a lo enunciado, la enunciación que incluso renuncia a “enunciar”, si con ello se entiende dar cabida a un sentido colmado, y que, sin embargo, aun en esta renuncia, se distancia de toda decepción o frustración (cf. Fynsk, 2017, p. 24). La que se discute en la obra de Lacoue-Labarthe es entonces una renuncia que no se

*estetiza* y que trata de vaciar lo trágico de toda espera de reunificación.<sup>2</sup> La renuncia simplemente se articula como una suerte de fraseo que nunca llega a una formulación definitiva y que no toma la consistencia de una afirmación ni cede a la facilidad de la resignación (del silencio). Lacoue-Labarthe pretende con ello retirar lo teatral del teatro<sup>3</sup>, retirar el poema (pensado como énfasis expresivo) del arte,<sup>4</sup> retirar todo residuo figural de la música,<sup>5</sup> retirar lo sagrado de la cesura<sup>6</sup> y pensar una política a partir de estas retiradas (cf. Lacoue-Labarthe, 1983).

- 2 Se trata en ese sentido para Lacoue-Labarthe de vaciar lo trágico de su carácter patético. Es relevante, para ese propósito, la lectura que hace Lacoue-Labarthe de la "cuestión política" heideggeriana: su "falta política", como se lee en un intercambio con Derrida, "es justamente el abandono de lo trágico" y la recuperación del solo "pathos" trágico. "El pathos que siempre es aquel de las «tragedias optimistas». Es decir, sencillamente, la saturación del hiato de lo inconmensurable (el recubrimiento del caos), la desconfianza de lo *Unheimliche* y de lo (in)humano (la humanización y la politización precipitadas del *Da-sein*), la embriaguez comunitaria y el olvido de la sobriedad trágica" (Lacoue-Labarthe, 1986a, p. 290). Es decisiva aquí la oposición de un trágico a otro: a lado del "pathos optimista", es rescatable, para Lacoue-Labarthe, una dimensión "sobria" de la tragedia que sería capaz de suspender la potencia dialéctica que actúa en el Romanticismo (y en Heidegger).
- 3 No puede no citarse a ese propósito la práctica teatral experimentada por Lacoue-Labarthe con sus numerosas puestas en escena, en particular en su colaboración con Michel Deutsch, pero en general en su realización teatral de *Antígona*, de *Las Fenicias*, de *Edipo tirano* (cf. Lacoue-Labarthe, 2018; Finter, 2010). Lacoue-Labarthe afirma en una entrevista que, si se ha dedicado a la dramaturgia, es "con una idea o una pregunta: ¿cómo romper el espectáculo?" (Lacoue-Labarthe, 2013, p. 24). En este sentido, lo teatral, en tanto espacio visual y escénico, sería lo que debe ser suspendido del teatro. En la misma dirección van sus reflexiones teóricas del teatro, en particular aquellas avanzadas en el intercambio con Jean-Luc Nancy y publicado en el libro *Scène* (Lacoue-Labarthe, 2009b), en el que se discute precisamente la noción de "arquiteatro" cuyo principio, recuperando la jerga aristotélica, sería la superioridad de la *opsis* por encima de la *lexis*, esto es, de la puesta en escena por sobre lo verbal o lo figural propiamente tal. En el teatro trágico se efectuaría, en ese sentido, la suspensión de lo espectacular para dejar espacio a la enunciación en voz alta del actor. Ahí de nuevo se juega la voz expuesta, esto es, la frase como parafraseo. No se trata, por supuesto, de una voz pura, plenamente presente a sí (tal como en el fonocentrismo derridiano en el que se buscaría la presencia plena de la voz a sí misma), sino de la voz que es, según la expresión de Lacoue-Labarthe, un "eco del sujeto" consigo mismo (Lacoue-Labarthe, 1979, pp. 219-303): la resonancia de la voz, el efecto siempre diferido y entonces siempre incumplido del habla que no alcanza su fuente.
- 4 Naturalmente existe una importantísima consideración del poema en Lacoue-Labarthe (cf. Lacoue-Labarthe, 1986b y 1993), pero se trata igualmente de sustraer lo poético a las lecturas enfáticas y grandilocuentes, como la de Heidegger (Cf. Lacoue-Labarthe, 2002). La poesía está valorada por su *frasear* y no por su potencia evocativa. Si la poesía es para Lacoue-Labarthe una *experiencia*, lo es precisamente en el sentido de que constituye una de las posibles pruebas que atestiguan el hecho de que expresarse es perderse. Hay poesía donde se corre el riesgo de ese peligro, donde se hace la prueba de la renuncia de la palabra al decir pleno. La poesía como experiencia es la prueba de la "paráfrasis infinita" (Lacoue-Labarthe, 2000a, p. 14 y p. 77) del habla. "Es entonces esto la poesía – afirma Lacoue-Labarthe – el respiro y la palabra cortadas" (Lacoue-Labarthe, 1986b, p. 74).
- 5 Cf. el texto "L'écho du sujet": Lacoue-Labarthe concluye su estudio del *Leid* de Theodor Reik afirmando que en la música "no hay unidad o estabilidad de lo figural, no hay fijidad o propiedad de la *imago*" (Lacoue-Labarthe, 1979, p. 263); en cambio, se encuentra en la música lo que Lacoue-Labarthe llama un "fenómeno *catacústico*" (Lacoue-Labarthe, 1979, p. 227): algo que satura la presencia pero deshaciéndose siempre de ella e impidiendo encontrarse a sí mismo en tanto sí mismo. Cf. también: Lacoue-Labarthe, 1991 y 2013.
- 6 Es obviamente su reiterada lectura de Hölderlin que, desde 1978, en *La cesura de lo especulativo* (publicado en Lacoue-Labarthe, 1986a, pp. 39-69), hasta 2002, en *La poétique de l'histoire* (Lacoue-Labarthe, 2000b), pasando por el importantísimo libro de 1998 *Métaphrasis* (Lacoue-Labarthe, 1998), nunca ha cesado de insistir en la imposibilidad de una reunificación aórgica: Hölderlin, en la lectura de Lacoue-Labarthe, no reconcilia nunca finito e infinito, sino que, al contrario, libera de esta infinitización (los modernos no pueden volver a la muerte trágica); o, mejor dicho, la absolutización trágica se puede lograr solo destruyendo al protagonista (el sujeto) y destruyendo la representación, lo que se ha hecho imposible para los modernos (cf. Kirkkopelto, 2010; Rosenfield, 2007).

La “frase” es, en ese sentido, un lenguaje irreductible a lo lingüístico: enunciación, proferación, fonación, cuerpo emisor abierto al afuera o, mejor dicho, cuerpo en el que fuera y dentro se separan y se confunden constantemente, grito sin canto, o canto sin invocación, “canto átono” (Lacoue-Labarthe, 2000a, p. 45), esto es, sin reenvío capaz de encontrar un sentido ulterior (cf. Grossman, 2010, p. 201). La frase se limita a “hacer aparecer lo inaparente que sostiene, o más exactamente, que se retira y se encierra en la presentación misma” (Lacoue-Labarthe, 1986b, p. 129).

La principal apuesta de la reflexión de Lacoue-Labarthe consiste entonces en la búsqueda de la *máxima austeridad*, o de la *sobriedad* filosófica y literaria más profunda (o más superficial, justamente). Pero el problema con el que Lacoue-Labarthe no cesó nunca de confrontarse es la facilidad o, incluso, la eficacia involuntaria, con las que, en toda escritura, la retirada del sentido se confunde con la ausencia y, a su vez, la ausencia (de sentido, de figura, de valor) se convierte en nuevo sentido, figura o valor. Es, pues, una apuesta conscientemente paradójica, ya que abolir la profundidad significa arriesgarse constantemente en *un vértigo más profundo*, esto es, en un nuevo heroísmo filosófico. Lacoue-Labarthe no oculta esta aporía e incluso la hace manifiesta como problema (cf. Lacoue-Labarthe, 1981a, p. 438; Ronell, 2016). Pero, frente a esta paradoja, el desafío reiterado de Lacoue-Labarthe ha residido en realizar una lucha contra la facilidad del placer estético de la renuncia, buscando esa suspensión que no pretende más que su propia exhibición y que deja interminablemente abierta la tarea de su traducción significante.

Ese proceso inagotable es lo que Lacoue-Labarthe llamó, en un sentido general, “literatura”. No se alude con ello únicamente al género literario, sino a una especie particular del decir, a una “situación de lenguaje” (Bailly, 2011, p. 22) que, tal como el grito, mantiene congelada en una retención temporal la infinita suspensión del sentido. El lenguaje literario es aquel que paraliza toda posibilidad de ponderar el sentido de una forma definitiva, que retira sin fin su sentido último y que, al mismo tiempo, deja constancia de la enunciación, de la dicción, de la frase, es decir, de la circulación o del pasaje del sentido. En la literatura *algo pasa*, hay pasaje, hay enunciación y puesta en escena, pero nada queda figurado o representado de manera estable (cf. Manchev, 2010, p. 263).

Hay, pues, “mimesis originaria”, según la terminología de Lacoue-Labarthe (Lacoue-Labarthe, 2008, p. 70) – tema que según Jean-Luc Nancy es el “*Leitmotif* obsesivo” de Lacoue-Labarthe (Cf. Nancy, 2008, p. 110) –: una imitación, pero no de algo que la precedería, de algo más originario, ya que al revés la mimesis es en sí misma originaria, aludiendo a la falta que la mantiene suspendida en un imposible cierre. La figura literaria del cuento [*récit*] es,

en este sentido, el paradigma de lo que queda abierto a lo incompleto, es la narración sin fin. Esta es la fuerza de la literatura que, según Lacoue-Labarthe, la filosofía tradicional rechaza por principio, siendo orientada al sentido pleno y al cierre del razonamiento. El cuento, en cambio, se disocia del origen y del fin (Cf. Lacoue-Labarthe, 1991, p. 160), los vuelve innecesarios y siempre diferidos (cuando el cuento empieza ya tiene su origen detrás y se encamina a un fin que no viene).

En ese sentido, el grito de Lacoue-Labarthe no pide justicia: no es como el grito de Job frente a Dios; y tampoco es trágico en un sentido clásico, ya que no remite a lo impronunciable, a lo indecible o inefable. No se trata de un silencio, sino de una *palabra retirada*, resistente a toda tematización y sin embargo perfectamente capaz de sostener la circulación del sentido. La palabra es en Lacoue-Labarthe un operador de inconclusión, y en ello residiría el “coraje de la poesía” (Lacoue-Labarthe, 2002, pp. 117-155): “la sobriedad es el coraje de la poesía” (Lacoue-Labarthe, 1993, p. 22).

Ahora bien, este es el punto de equilibrio que describe el rasgo constitutivo de lo negativo lacoue-labarthiano: la noción de “frase”, sobre todo cuando se anuda a una preocupación política, indica la búsqueda de una negación exponencial y, en ese sentido, ella logra idénticamente *oponerse* al énfasis romántico de la interrupción (que supone una reconciliación última) y, a la vez, *radicalizar* el énfasis romántico, infinitizando su suspensión. Lacoue-Labarthe busca ese espacio previo a la nominación, antes que sea saturado y antes también que un silencio lo preste a cualquier uso ideológico (cf. Hirt, 2009, p. 235). Leer a Hölderlin, por ejemplo, tiene ese fin: liberarlo de la captura mitologizante (y políticamente útil) que había realizado Heidegger (Lacoue-Labarthe, 1986a; Lacoue-Labarthe, 1987; Lacoue-Labarthe, 1991; Lacoue-Labarthe, 2002) – y contra la cual ni Benjamin (Cf. Lacoue-Labarthe, 2002, p. 50) ni Adorno (Lacoue-Labarthe, 1987, p. 155) habían sabido poner un freno consistente –, mostrando la violencia de la conversión que se hace del grito en una palabra plena. A ello, Lacoue-Labarthe no trata de oponer la poesía en su evocación pura o el grito patético/poético como silencio, sino que valora más bien la palabra como cesura, constantemente reiterada, en falta de consistencia, pero no de fuerza, con la que la nominación holderliniana resistiría al vínculo dialéctico. Esa fuerza de lo negativo es entonces el fondo de su propuesta: se trataría de luchar por no solidificar el mito en un logos pleno (en una economía discursiva) y, al mismo tiempo, de luchar por suspender la fascinación violenta que el mito puede ejercer. Lacoue-Labarthe se instala en el umbral entre renuncia e imposibilidad, entre la enunciación y el grito que la vuelve inexpresiva, entre el retirarse de los dioses y la tensión de una larga,

extenuada y silenciosa búsqueda, sin desesperación ni esperanza, sin heroísmo ni abandono, pero sí en una “agonía interminable” (Cf. Lacoue-Labarthe, 2011). Allí se detalla la filosofía en tanto *cesura* (Cf. Bailly, 2011, p. 56).

### La literatura y el lazo abrahámico en Jacques Derrida

La cuestión derridiana del signo y del lenguaje entra muy temprano, desde los textos de finales de los años 60 (cf. en particular Derrida, 1967), en resonancia con la cuestión literaria. En *Posiciones*, Derrida llega hasta a afirmar: “Mis textos no pertenecen ni al registro «filosófico» ni al registro «literario». Comunican de esta forma, eso espero al menos, con otros que, por haber operado una cierta ruptura, ya no se llaman ni «filosóficos» ni «literarios»” (Derrida, 1972, p. 95). Es desde esa contaminación que Derrida realiza sus varios recorridos en ámbitos “literarios” – los diálogos con Artaud, Blanchot, Mallarmé, Baudelaire, Bataille, Kafka, Jabès, Valery y Paul de Man, que abarcan temas de una amplia diversidad – la literatura como institución, la responsabilidad del “decirlo todo”, la concomitancia entre literatura y democracia (Derrida, 1992); la muerte, el secreto (Derrida, 1993a y Derrida, 1999); la ficción, el testimonio (Derrida, 1998); la memoria, el archivo, el tiempo (Derrida, 1988; Derrida, 1991 y Derrida, 1995). En todos estos recorridos se afirma un esquema que mantiene en el centro *el elemento diferencial de la palabra respecto de todo “querer decir” determinado*. La literatura, observa Derrida en *Dar la muerte*, pide “perdón de no querer decir” (Derrida, 1999, p. 113): su esencia es la de mantener el secreto sobre el decir, de silenciar – hablando – el habla (su “querer decir”), o sea, de mantener abierta una indecidibilidad acerca de lo que suponemos que queda tras de lo dicho (e incluso sobre *si hay algo* tras de lo dicho). Esta hesitación exponencial – la lógica del secreto y del secreto del secreto (Cf. Derrida, 1999, p. 115; Derrida, 1996, p. 26; Derrida, 1987, pp. 11-2) –, esta incertidumbre abismal, llevada a la máxima irresolución (cf. Culler, 2005), se pone entonces en juego con la literatura, lo que parece, a primera vista, mantenerla en una estrecha relación con el modelo de la interrupción trágica.

Sin embargo, la noción derridiana de secreto, que se discute de modo ininterrumpido en particular en la década de los 90 (desde Derrida, 1993a hasta Derrida, 1999<sup>7</sup>), es presentada en una oposición explícita a toda lógica del misterio (cf. en particular Derrida, 1993a, pp. 60-61): Derrida construye su

7 El tema del secreto actúa soterradamente en todos los textos derridianos de los años 90 constituyendo casi la lógica secreta de la deconstrucción en el momento en que esta se vuelve hacia la ética. Dicho en términos

cuestionamiento del secreto oponiéndose de entrada a la noción heideggeriana de *Geheimnis*, con la que se alude a la fuerza oculta de lo que no se ve: el *Geheimnis* responde a la lógica de la verdad como *aletheia*, de aquello que puede ser pensado solo por diferencia, con un trabajo hermenéutico de comprensión alusiva, pero que no puede ser desocultado con un gesto de apropiación lingüística. A diferencia de ello, el “secreto absoluto” derridiano no es del orden de lo revelable o de lo desvelable hermenéuticamente, “no es una reserva de saber potencial” (Derrida, 1993b, p. 62). El secreto no es algo que queda oculto y que por alguna razón no se dice, o se dice alusivamente, no es algo que mantiene suspendidos y sometidos a la potencia fascinadora de un misterio. Si el secreto no es potencialmente convertible en habla es porque se trata con él de la experiencia de la *soledad absoluta*, de lo que no puede de ningún modo ser compartido, de la experiencia más singular y única. El secreto excava para mí una “cripta” (Derrida, 1999, p. 20; cf. Rogozinski, 2005; Michaud, 2006), como la llama Derrida, que es tanto más absoluta y solitaria, cuanto más está vacía de contenidos: si el secreto tuviese un contenido, si fuese aun solo formulable en mi cabeza, en la intimidad de mis pensamientos solitarios, el secreto ya *podría* confesarse y no sería ya lo que me singulariza, ya que me pondría en una relación (potencial) con los demás. Aun solo la *posibilidad* de decirlo, incluso una posibilidad retirada, negada, sería algo que convertiría el secreto en misterio y, correlativamente, a la literatura en mero juego comunicativo de ocultamiento y desocultamiento.

La literatura, en cambio, queda para Derrida más allá de lo pronunciable y de lo impronunciable, de la disimulación y de la revelación, y se define a partir de una responsabilidad que le proviene del “secreto absoluto” (Derrida, 1993b, p. 62; Derrida, 1999, p. 79), lo que la mantiene suspendida en un decir que solo puede reconocer (y pedir perdón por) no querer decir. Hay literatura únicamente “en el secreto [*au secret*]”, en el sentido de que, aun cuando ella suspende toda alusividad, todo llamado metafórico, expone a la vez la necesidad de decir – “de decirlo todo” (Derrida, 1992, p. 39) –, de un decir que, por lo mismo, no llega nunca a término.

Con ese rasgo primitivo queda ya marcada una diferencia sustantiva en la manera de acercar la cuestión de lo negativo y de lo trágico en los términos antes evocados. Derrida es muy escéptico con respecto a todo privilegio asignado a lo indecible o a lo inefable (cf. Derrida, 1993b): toda comprensión *trágica* del sentido corre el riesgo de generar una nueva antecendencia fonocéntrica

en el afuera del lenguaje que no lograría inscribirse en él. Al contrario, es fundamental volver una y otra vez a insistir sobre la pertenencia de lo indecible a lo decible, del secreto a la literatura.

Para mostrar esa desconfianza derridiana, es suficiente aludir a los distintos estudios que Derrida dedica a la obra de Artaud.<sup>8</sup> Allí se discute críticamente la propuesta de Artaud de concebir la autenticidad de un “grito” que quedaría inalcanzada por el discurso filosófico. Derrida muestra la riqueza, pero también el límite de la pretensión de realizar una “rigurosa escritura del grito” (Derrida, 1967, pp. 265-6). Si es cierto que Artaud supo pensar la “ruptura interna” del lenguaje que se vuelve para él estructura de acogida de la violencia, al mismo tiempo, Derrida duda de que la búsqueda de Artaud por escribir el grito transforme inexorablemente ese grito en otra cosa, perdiendo de nuevo lo que pretendía encontrar. La *performance* del grito de Artaud terminaría así necesariamente en una puesta en escena paradójica que queda suspendida en una duplicidad, la duplicidad que se da entre un lenguaje o una escritura *del cuerpo, del grito*, que se dejarían así expresar *como tales*, y un lenguaje que quedaría vinculado a lo inexpressable: un lenguaje que, en su límite, solo tiene la opción de convertirse en silencio (o, en todo caso, en otra cosa que lenguaje: ruido, gruñido, murmullo, mera voz insignificante, etc.). Habría en esto, para Derrida, una proyección hacia una pretendida pureza extra-lingüística (el cuerpo mismo) que expresaría de forma incontaminada el dolor, llegando a “restaurar en el teatro la integridad de la carne desgarrada” (Derrida, 1967, p. 246).

Análogamente, es digna de nota la desconfianza por lo trágico expresada en algunos textos sobre el arte, en particular en el texto “Le sacrifice”, una conferencia realizada por Derrida en 1991 en el Teatro Nacional de Lille. Allí Derrida afirma que “el sacrificio es constitutivo del espacio trágico” y que no se puede, por lo tanto, pretender un teatro que se libere de una estructura del sentido en la que se instala “la presentación paradójica de lo impresentable «como tal»” (Derrida, 2013, p. 343).

La reticencia reiterada de Derrida por todo intento de entender la literatura a partir de su elemento trágico deriva del hecho que lo trágico anuncia necesariamente una separación entre hombres y dioses, y asume la imposibilidad de entender el destino. Al contrario, Derrida sugiere pensar la literatura como el vínculo más primitivo con el dios y, a la vez, como la necesidad de guardar en la palabra el secreto de ese vínculo originario. La importante reflexión

8 Derrida, “La parole soufflée” y “Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation”, en Derrida, 1967; Derrida, 1986; Derrida, 2002.

que Derrida realiza en 1999 en el texto *La littérature au secret. Une filiation impossible* (Derrida, 1999, pp. 163-209) propone la hipótesis de que, sin el secreto absoluto de Abraham acerca del sacrificio de Isaac, no habría podido siquiera nacer la literatura. Desde su origen la literatura estaría definida por la relación padre/hijo (relación doblada: Dios/Abraham y Abraham/Isaac) y se construiría alrededor de la exigencia de guardar un secreto inconfesable. Dios le dice a Abraham que no hable de la misión que le ha dado (la de sacrificar a su hijo), no porque quiera que nadie lo sepa, sino porque no desea que haya tercero entre ellos. De ese modo, para Derrida, la (eventual) muerte de Isaac no es el elemento decisivo: cuenta primariamente que Abraham esté determinado a “no *querer* decir”, a guardar incondicionalmente un secreto, a entrar con Dios en esta singular alianza, *sin argumentar*: la responsabilidad infinita que asume no es argumentable o justificable y solo puede guardarse como un secreto.

¿Qué implicancia tiene este análisis para el tema literario? Pensar la literatura en su carácter abrahámico implica cambiar de registro en relación con el modelo trágico: ya no se trata de “no *poder* decir” (de un imposible lingüístico o especulativo, tal como lo concibieron los románticos y a su manera también Lacoue-Labarthe), sino que se juega todo en el “no poder *querer* decir” (Derrida, 1999, p. 164), esto es, en el terreno del doble vínculo entre secreto (“inviolable”<sup>9</sup>) y responsabilidad (de decirlo todo). En esta aporía, el elemento trágico de la separación con los dioses que produce silencio y que obliga a suspender la palabra o limitarse a un fraseo infinito (tal como en Lacoue-Labarthe) se convierte en la *responsabilidad del secreto*. La literatura guarda un secreto que no es para nada indecible y que, al contrario, se dice siempre en el momento de practicar la lengua ininteligible de la literatura.

Tal como observa Derrida, mientras “el héroe trágico puede hablar, compartir, llorar, quejarse”, ya que “no conoce «la terrible responsabilidad de la soledad»” (Derrida, 1999, p. 104), Abraham (de modo no diferente de Bartleby, Kafka o Blanchot) no se limita a hacer la prueba de una imposibilidad de hablar, sino del hecho de que solo puede hablar en un idioma oscuro para los demás, en una “lengua ininteligible” (Derrida, 1999, p. 105), una lengua que resiste a toda traducción unívoca, ya que, de otro modo, Sarah, Isaac o el mismo Abraham no podrían soportar la alianza con Dios. Derrida enfatiza en *Dar la muerte* ese instante de la vuelta de Abraham del Monte Moriah en que debe decir donde han estado, esto es, debe “decir su secreto”; y lo que pasa es que Abraham ya no habla en el lenguaje humano (en el lenguaje del saber), sino en “todos los idiomas”, dice el texto bíblico, o en “ningún idioma”, por lo que

9 Es el argumento central del ya citado seminario *Répondre – au secret*.

se mantiene incomunicado. ¿Implica esto que no hay traducción de la literatura en saber o de la ética en la política? Más bien implica que *en general saber y literatura, así como ética y política deben funcionar según una diferencia, según un incomunicable, según un elemento absolutamente intraducible que debe instalarse en el corazón de su ejercicio*, según el secreto que no es en ningún caso un deseo de esconder, sino la exigencia de hablar a partir de la contaminación de silencio (guardado) y narración (cf. Derrida, 2003b, p. 16).

Así, si como afirma Derrida “la literatura, *strictu sensu* [...] no es de ascendencia esencialmente griega sino abrahámica” (Derrida, 1999, p. 177), esto se debe al hecho de que no es pensable a partir del deseo de esconder – no es comprensible dentro del registro del juego entre ver/no ver, esto es, de la “estética” (Cf. Derrida, 1999, p. 117 nota) –, y es necesario, al contrario, pensarla a partir de la “heteronomía irreductible” (Michaud, 2015, p. 44) de querer decir y secreto, que abre el espacio de la ética.

### Usos de lo negativo

Derrida y Lacoue-Labarthe se oponen entonces en la forma de entender la necesidad de una *deconstrucción de lo trágico*: si lo trágico es para ambos el objeto de una reconsideración de la literatura, al mismo tiempo, la estrategia de análisis implicada por los dos filósofos es incluso opuesta (cf. Poiana, 2013). Pese a la continuidad general de los planteamientos deconstructivos de la literatura, existe entre ellos una divergencia importante que es reveladora de una disposición – hasta antitética – frente al problema de la palabra literaria y de la negatividad.

Lacoue-Labarthe se mantiene en la búsqueda, a su manera aporética, de ese “advenimiento por sustracción” (Lacoue-Labarthe, 1981b, p. 26) o de esta “negatividad trascendental” (Lacoue-Labarthe, 2000b, p. 64), es decir, del gesto literario capaz de un parafraseo infinito, capaz de mantener constantemente indefinida la representación, pero plenamente activa la fuerza estética (la mimetología). Intensificando el llamado de George Bataille por una “negatividad sin empleo” (Bataille, 1988, p. 234), la experiencia filosófica y literaria de Lacoue-Labarthe pasa por la exigencia de exceder el cierre especulativo a través de una fuerza y un “coraje” exorbitantes en relación con toda dialéctica resolutive. La pulsión mimética se mantiene por ello mismo, trágicamente, en el desgarrar, en una temporalidad fatalmente suspendida sobre su imposibilidad. Lacoue-Labarthe es en ese sentido el “último de los románticos”, como lo ha definido Boyan Manchev (Manchev, 2010, p. 270), porque no cesa de buscar una *alternativa efectiva* a la dialéctica.

Derrida, al contrario, alejando toda posible salida romántica de la dialéctica y toda pretensión de encontrar una alternativa a la metafísica, busca una forma para performar de modo muy diferente una resistencia a la dialéctica: no resolviendo su aporía, o pretendiendo encontrar un punto externo a ella, ya que esto significa una resignación a toda efectividad, sino asumiendo la imposibilidad de salida *en tanto única posibilidad*. A esto apunta el llamado a concebir la singularidad no soberana y sin embargo definida por la responsabilidad de Abraham para pensar la literatura y la ficción como el espacio de un lenguaje que excede las leyes de la interdicción e inventa un idioma *a pesar de todo*, a pesar del no-decible que lo atraviesa. Abraham no cede al lenguaje y a los argumentos, pero tampoco se queda callado. Es más bien la figura emblemática de la contaminación de responsabilidad y desposesión, de política y ética.

Un elemento de visibilidad de la oposición que estamos marcando es la discusión que ambos filósofos instituyeron entre la literatura y la pareja vida/muerte. Lacoue-Labarthe, basándose en la interpretación de Bataille y Blanchot, forja el término auto-*thanato*-grafía (alterando la idea de *autobiografía*), para insistir en la idea de que “la muerte es el imperativo categórico de la Literatura” (Lacoue-Labarthe, 2011, p. 124): “escribir – observa Lacoue-Labarthe – [...] no es contar en las diferentes modalidades temporales el modo en que se vive o en que viven los demás, sino decir cómo se ha muerto” (Lacoue-Labarthe, 2011, p. 94). Es imposible, según Lacoue-Labarthe, liberarse de este vínculo: nacida con el *Fedón* de Platón, ninguna literatura podrá suspender esta herencia (Cf. Lacoue-Labarthe, 2011, p. 115). André Hirt, interpretando el gesto de Lacoue-Labarthe, habla de “*Dichten zum Tode*”, el poetizar para la muerte (Hirt, 2011, p. 83): la expresión es, por supuesto, una variación del “*Sein zum Tode*” heideggeriano y alude a la idea de un horizonte de muerte como lo que sostiene la misma vida y la posibilidad literaria. Toda escritura literaria estaría así obligada a replicar sin fin, como en una especie de compulsión de repetición, la muerte trágica. En Derrida, en cambio, se plantea con fuerza la cuestión del testimonio y de la sobrevivencia: la literatura concierne primariamente a un “resto o un excedente irreductible” (Derrida, 2003a, p. 47), un “excedente que no es del orden del sentido” (Derrida, 2004, p. 24), que se sustrae a toda apropiación interpretativa. La literatura debe ser pensada como una expresividad de la sobrevivencia (cf. Crépon, 2006, p. 86) que sobrevive solo abriéndose paso en la escritura e inventando nuevas lenguas.

Está en juego, en suma, una divergencia *política*: si para Lacoue-Labarthe la deconstrucción de lo trágico significa la radicalización de una postura suspensiva frente a lo político, la necesidad de interrumpir las instancias propias del ejercicio de la soberanía, mostrando que nunca puede decirse apropiada,

y si entonces se trata primariamente de desplazar la cuestión propiamente tal del poder en los espacios de su negación, jugando en los intersticios que no se dejan apropiar por lo político, Derrida, en cambio, no cesa de discutir formas de “negociación” de lo incondicional con lo condicional, de la justicia con el derecho. Se trata para Derrida de hacer a todo momento el esfuerzo por traer aquí aquello que no está aquí, la justicia – esta es “lo mesiánico sin mesianismo” (Derrida, 1993c, p. 73) que impulsa la democracia en tanto espera de una inminencia que no puede reenviarse. Allí se abre para Derrida una nueva radicalidad, que no se limita a suspender el poder o a *criticar* sus ejercicios, retirándose en un afuera absoluto, sino que induce a una búsqueda por volver improcrastinable la exigencia de justicia a través de una mediación con las formas institucionales del derecho.

El tema de lo negativo lleva así a los dos autores hacia posiciones estéticas, éticas y políticas muy divergentes, aunque comunicantes y capaces de volverse estímulo una para la otra.

### Bibliografía

- ASENSI, M. “Crítica literaria y deconstrucción”. Madrid: Arco, 1990.
- BAILLY, J.-C. “La vérediction. Sur Lacoue-Labarthe”. Paris: Christian Bourgois, 2011.
- BATAILLE, G. “Postulat initial”. In : *Œuvres complètes*, t. XI. Paris: Gallimard, 1988.
- BISSET, E. “Sobre la copertenencia de filosofía y política. Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe”. In: *El Laberinto de arena*, 1, 2013, pp. 85-114.
- CRITCHLEY, S. “Re-tracing the Political: Politics and Community in the Work of Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy”. In: D. Campbell y M. Dillon (eds.), *The Political Subject of Violence*, Manchester: Manchester University Press, 1993. pp. 73-93.
- \_\_\_\_\_. “Comedy and Finitude: Displacing the Tragic-Heroic Paradigm in Philosophy and Psychoanalysis”. In: *Ethics-Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Lévinas and Contemporary French Thought*. Londres, 1999. pp. 108-122.
- CRÉPON, M. “Traduire, témoigner, survivre”. *Rue Descartes*, Nr. 52, 2006, pp. 27-38.
- CULLER, J. “Derrida and the singularity of literature”. *Cardozo Law review*, Nr. 2.2, 2005, pp. 869-875.
- DERRIDA, J. “L’écriture et la difference”. Paris: Seuil, 1967. Trad. esp. de P. Peñalver, Barcelona: Anthropos Editorial, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Positions”. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. Trad. esp. de M. Arranz, Valencia: Pre-textos, 1977.
- \_\_\_\_\_. “Forcener le subjectile. Préface au Dessins et portraits d’Antonin Artaud”. Paris: Gallimard, 1986.
- \_\_\_\_\_. “Psyché. Invention de l’autre”. Paris: Galilée, 1987. Trad. esp. de J. Pavez y C. Thayer, Buenos Aires: La cebra, 2017.

- \_\_\_\_\_. “Mémoires, pour Paul de Man”. Paris: Galilée, 1988. Trad. esp. de C. Gardini. Barcelona: Gedisa, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Donner le temps”. Paris: Galilée, 1991. Trad. esp. de C. de Peretti, Barcelona: Paidós, 1995.
- \_\_\_\_\_. “This Strange Institution called Literature”. In: *Acts of Literature*, Derek Attridge (dir.), London: Routledge, 1992, pp. 33-75.
- \_\_\_\_\_. “Passions”. Paris: Galilée, 1993a. Trad. esp. de H. Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Sauf le nom”. Paris: Galilée, 1993b. Trad. esp. de H. Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Spectres de Marx”. Paris: Galilée, 1993c. Trad. esp. de J. M. Alarcón y C. de Peretti. Madrid: Trotta, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Force de loi”. Paris: Galilée, 1994. Trad. esp. de A. Barberá y P. Peñalver, Madrid: Tecnos, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Mal d’archive. Une impression freudienne”. Paris: Galilée, 1995. Trad. esp. de P. Vidarte, Madrid: Trotta, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Le monolinguisme de l’autre ou la prothèse d’origine”. Paris: Galilée, 1996. Trad. esp. de H. Pons. Buenos Aires: Maniantial, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Il gusto del segreto”. Roma-Bari: Laterza, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Demeure. Maurice Blanchot”. Paris: Galilée, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Donner la mort”. Paris: Galilée, 1999. Trad. esp. de C. de Peretti, P. Vidarte. Barcelona: Paídos, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Artaud le Moma – Interjections d’appel”. Paris: Galilée, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Béliers – le dialogue interrompu”. Paris: Galilée, 2003a.
- \_\_\_\_\_. “Abraham, l’autre”. In: J. Cohen, R. Zagury-Orly (eds.), *Judéités, questions pour Jacques Derrida*. Paris: Galilée, 2003b. pp. 11-42.
- \_\_\_\_\_. “La vérité blessante. Ou le corps à corps des langues. Entretien avec”. *Europe. Revue littéraire mensuelle*, Nr. 901, 2004, pp. 8-26.
- \_\_\_\_\_. “Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible 1979-2004”. Paris: Éditions de la différence, 2013.
- FINTER, H. “L’écho de la scène”. In: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l’impossible*, J. Rogozinski (dir.). Paris: Lignes, 2010. pp. 61-66.
- FYNSK, C. “Philippe Lacoue-Labarthe’s ‘Phrase’: Infancy, Survival”. Albany: SUNY Press, 2017.
- GASCHÉ, R. “Deconstruction, Its Force, Its Violence”. SUNY Press, 2016.
- GROSSMAN, E. “Écrire sous expiration”. In: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l’impossible*, J. Rogozinski (dir.), Paris: Lignes, 2010, pp. 193-208.
- HEIDEGGER, M. “Caminos de bosque”. Madrid: Alianza, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Los Himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Reno’”. Buenos Aires: Biblos, 2010.
- HÖLDERLIN, F. “Notas sobre *Antígona*”. In: *Ensayos*, trad. F. Martínez Marzoa. Madrid: Hiperión, 1983.
- HIRT, A. “Un homme littéral. Philippe Lacoue-Labarthe”. Paris: Kimé, 2009.

- \_\_\_\_\_. “L’Écholalie”, Paris: Hermann, 2011.
- KIRKKOPELTO, E. “Comparatifs de Hölderlin”. In: J. Rogozinski (ed.), *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l’impossible*. Paris: Lignes, 2010, pp. 87-110.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. “L’absolu littéraire”. Con Jean-Luc Nancy. Paris: Seuil, 1978.
- \_\_\_\_\_. “Le sujet de la philosophie – Typographies I”. Paris: Aubier-Flammarion, 1979.
- \_\_\_\_\_. “Les fins de l’homme”. Con Jean-Luc Nancy (dir.). Paris: Galilée, 1981a.
- \_\_\_\_\_. “Rejouer le politique”. Con Jean-Luc Nancy (dir.). Paris: Galilée, 1981b.
- \_\_\_\_\_. “Le Retrait du politique. Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique”. Con Jean-Luc Nancy (dir.). Paris: Galilée, 1983.
- \_\_\_\_\_. “L’imitation des modernes – Typographies II”. Paris: Galilée, 1986a. Trad. esp. de C. Durán, Buenos Aires: La Cebra, 2010.
- \_\_\_\_\_. “La poésie comme expérience”. Paris: Christian Bourgois, 1986b. Trad. esp. de J. F. Magías, Madrid: Arena, 2004.
- \_\_\_\_\_. “La fiction du politique”. Paris: Christian Bourgois, 1987. Trad. esp. de M. Lancho. Madrid: Arena, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Musica ficta, figures de Wagner”. Paris: Détroits, 1991.
- \_\_\_\_\_. “Le courage de la poésie”. Paris: Le Perroquet, 1993.
- \_\_\_\_\_. “Métaphrasis, suivi de Le théâtre de Hölderlin”. Paris: Puf, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Phrase”. Paris: Christian Bourgois, 2000a.
- \_\_\_\_\_. “Poétique de l’histoire”. Paris: Galilée, 2000b.
- \_\_\_\_\_. “Heidegger: La politique du poème”. Paris: Galilée, 2002. Trad. esp. de J. F. Megías. Madrid: Trotta, 2007.
- \_\_\_\_\_. “L’allégorie”. Paris: Galilée, 2006.
- \_\_\_\_\_. “La vraie-semblance”. Paris: Galilée, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Écrits sur l’art”. Paris: Les presses du réel, 2009a.
- \_\_\_\_\_. “Scène”. con Jean-Luc Nancy. Paris: Christian Bourgois, 2009b.
- \_\_\_\_\_. “Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot. Suivi de L’émoi”. Paris: Galilée, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Pour n’en pas finir. Écrits sur la musique”. Paris: Christian Bourgois, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Bye bye farewell”. *L’animal*, Nr. 19-20, 2018, pp. 191-198.
- MANCHEV, B. “Le dernier romantique ou de l’anarchie politique”. In: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l’impossible*. J. Rogozinski (dir.), Paris: Lignes, 2010. pp. 249-270.
- MARRATI, P. “The Difficulty of Experience”. *MLN*, 132, 5, 2017, pp. 1225-1235.
- MICHAUD, G. “Tenir au secret. Derrida, Blanchot”. Paris: Galilée, 2006.
- \_\_\_\_\_. “(Ir)responsabilité de la littérature”. *Lignes*, Nr. 47, 2015, pp. 28-44.
- \_\_\_\_\_. “L’art comme mythe d’origine: Remarques sur le paradigme de l’archaïque dans les *Écrits sur l’art* de Philippe Lacoue-Labarthe”. *L’Esprit Créateur*, 57, 4, 2017, pp. 146-159.
- NANCY, J.-L. “D’une mimesis sans modèle. Entretien avec Philippe Choulet au sujet de Philippe Lacoue-Labarthe”. *L’animal*, Nr. 19-20, 2008, pp. 107-113.
- \_\_\_\_\_. “Philippe”. In: *Philippe Lacoue-Labarthe. La césure et l’impossible*, J. Rogozinski (dir.), Paris: Lignes, 2010. pp. 409-433.

POIANA, P. “Dangerous Identifications: an exchange between Jacques Derrida and Philippe Lacoue-Labarthe”. *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*, Nr. 18, 2013, pp. 91-104.

ROGOZINSKI, J. “Faire part, cryptes de Derrida”. Paris: Éditions Lignes, 2005.

RONELL, A. “La malediction: The Sentencing of Lacoue-Labarthe”. *MLN*, Vol. 131, Nr. 3, 2016, pp. 579-600.

ROSENFELD, K. H. “Lacoue-Labarthe e Hölderlin”, *Terceira margem*, Nr. 17, 2007, pp. 65-80.



***A OPINIÃO PÚBLICA NAS  
DEMOCRACIAS ESPETACULARES  
CONEXÕES (IM)PERTINENTES DA  
GOVERNAMENTALIDADE BIOPOLÍTICA  
DE FOUCAULT E OS DISPOSITIVOS  
ACLAMATÓRIOS DA SOBERANIA EM  
AGAMBEN\****

Castor M.M. Bartolomé Ruiz\*\*  
<https://orcid.org/0000-0002-6826-1560>  
[castorbartolome@terra.com.br](mailto:castorbartolome@terra.com.br)

**RESUMO** *O presente ensaio apresenta uma análise crítica das atuais democracias que se esvaziaram do poder deliberativo do demos para se tornarem, cada vez mais, democracias espetaculares. Inicialmente, seguindo os estudos de Foucault, analisam-se as implicações da governamentalidade sobre a democracia, principalmente a partir da emergência da opinião pública como técnica da razão de Estado. Posteriormente, relacionam-se os estudos de Foucault com as teses de Agamben a respeito da burocracia e a hierarquia, a fim de compreendermos como estas pesquisas desembocam no conceito de democracias espetaculares defendido por Agamben.*

**Palavras-chave** *Governamentalidade, opinião pública, razão de Estado, democracias espetaculares, Foucault, Agamben.*

\* Artigo submetido em 30/04/2019. Aprovado em 09/09/2019.

\*\* Universidade do Vale do Rio dos Sinos-UNISINOS. São Leopoldo, RS, Brasil.

**ABSTRACT** *This essay presents a critical analysis of the current democracies that have emptied themselves of the deliberative power of the demos to become, more and more, spectacular democracies. Initially, following Foucault's studies, we analyze the implications of governmentality on democracy, especially from the emergence of public opinion as a technique of reason of state. Later, Foucault's studies are related to Agamben's theses on bureaucracy and hierarchy, in order to understand how these researches lead to the concept of spectacular democracies defended by Agamben.*

**Keywords** *Governmentality, public opinion, reason of state, spectacular democracies, Foucault, Agamben.*

## Introdução

O objetivo deste ensaio é fazer uma análise crítica do esvaziamento deliberativo das atuais democracias e como esse esvaziamento está conduzindo-as perigosamente para o oxímoro de se tornarem novos instrumentos de controle social e autoritarismo camuflado. Contudo, queremos registrar que a crítica aqui delineada coloca-se nas antípodas conceituais e políticas da defesa de quaisquer tipos de autoritarismo ou de qualquer retorno às políticas das trevas que as ditaduras militares já semearam por toda a América Latina. O objetivo da crítica que aqui apresentamos não é invalidar a democracia como forma de governo, mas pensar em outras formas de democracia que a tornam mais efetiva, e nunca na volta ou apelo a novos Leviatãs como falsos salvadores de nenhuma pátria.

Neste trabalho, propomos retomar as pesquisas de M. Foucault sobre o conceito de governamentalidade biopolítica e relacioná-las com as pesquisas de G. Agamben a respeito das democracias espetaculares. Esta aproximação epistemológica opera com a hipótese de que os atuais dispositivos governamentais, hegemônicos nas diversas esferas, produzem técnicas de administração das condutas dos indivíduos e, na maioria dos casos, esses dispositivos confrontam abertamente o sentido da autonomia e a capacitação para a *autocracia* dos sujeitos. Tencionamos mostrar como os dispositivos governamentais são responsáveis pelo esvaziamento de sentido das democracias modernas, tendo-as transformado, em grande parte, em democracias espetaculares.

Apresentaremos a nossa reflexão em três pontos. Num primeiro momento, analisaremos as pesquisas de Foucault sobre o início da governamentalidade moderna conferindo nelas o papel que a “opinião pública” teve na constituição

da razão de Estado. Num segundo momento, faremos uma análise comparativa dos estudos da governamentalidade de Foucault com a genealogia da burocracia como tecnologia de governo em Agamben. Num terceiro momento, estudaremos os nexos dos estudos da governamentalidade de Foucault com as pesquisas de Agamben sobre as democracias espetaculares.

### **A governamentalidade da opinião pública na razão de Estado**

Um primeiro ponto crítico de nossa análise consiste em diferenciar a democracia do liberalismo econômico. Embora haja uma constante tentativa de associar um como referente do outro, propomos mostrar que as contradições de um (liberalismo econômico) conduzem ao esvaziamento da outra (democracia). O liberalismo econômico é, essencialmente, um dispositivo de governamentalização das condutas (Gauthier, 1996, pp. 19-33). Como este dispositivo governamentalizador imbrica-se na efetivação do modelo das democracias modernas? A nossa hipótese é que esta questão aponta para uma contradição intrínseca entre liberalismo econômico e democracia, entre governamentalização e autogoverno, e esta contradição é responsável, em grande parte, pela crise dos atuais modelos ocidentais de democracia.

O liberalismo econômico é um produto moderno dirigido à gestão governamental da vida. Para entendermos as contradições que se estabelecem entre liberalismo econômico e democracia propomos, num primeiro momento, apresentar alguns elementos da genealogia da governamentalização, segundo as pesquisas de M. Foucault (Barry, Osborne e Rose (orgs.), 1996). Seguindo a tese deste autor, a governamentalidade é uma prática discursiva que, embora não seja exclusiva do poder moderno, constitui sua principal característica (Burchell, Gordon e Miller (orgs.) 1991).

Por esta palavra ‘governamentalidade’, entendo o conjunto de instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança (Foucault, 2008, p. 143).

Ainda que durante a Antiguidade e na Idade Média não faltassem tratados de aconselhamento ao príncipe para exercer bem o poder a partir da ótica das boas virtudes do governante, foi durante o século XVI até o século XVIII que vimos florescer uma vasta literatura sobre a problemática do governo cujos tratados não se limitam a dar conselhos ao príncipe, mas se apresentam como artes de governar (Senellart, 1995). Entre os muitos tratados dessa época, talvez

o mais conhecido seja a obra de Maquiavel, “O príncipe”. Mas essa obra, longe de ser algo excepcional, situa-se dentro de uma corrente discursiva sobre as artes de governar que floresceu de forma muito profícua nessa época.

Foucault, por sua vez, chama a atenção sobre o tratado de Guillaume de La Perrière, 1555, “O espelho político”, contendo diversas maneiras de governar (La Perrière, 1567). Neste texto, o autor expõe os significados que os termos governo e governar têm no século XVI: “governar uma casa, governar almas, governar crianças, governar uma província, governar um convento, um ordem religiosa, governar uma família” (Foucault, 2008, p. 124). Para La Perrière a problemática do governo envolve três aspectos: o governador, as pessoas governadas e as artes de governar. O governo do Estado por um príncipe nada mais é que uma das modalidades das artes de governar. Percebe-se nesta visão que há uma imanência das práticas de governo em relação ao Estado. Esta característica do governo, segundo La Perrière, distancia-se do modo como a soberania política absoluta exercia o poder ainda naquele momento. As artes de governo dos séculos XVI ao XVIII indicam que há uma dinâmica imanente ao bom governo que depende da natureza das coisas e que não pode ser ignorada pelo poder soberano. Neste ponto, o tratado de La Perrière diferencia-se, também, das teses de Maquiavel.

Foucault analisa um outro tratado paradigmático, o de François La Mothe Le Vayer, de 1651, “A geografia e a moral do príncipe”, uma série de textos pedagógicos para o Delfim da França (La Mothe le Vayer, 1756). Nesta obra, o autor apresenta três tipos de governo que pertencem cada um a uma ciência particular e uma reflexão específica: governo de si mesmo, que pertence à moral; a arte de governar uma família, que corresponde à economia; e a arte de governar bem o Estado, que corresponde à política. O autor estabelece uma espécie de continuidade ascendente e descendente entre as diversas artes de governo. Na linha ascendente, defende que quem quiser governar bem um Estado terá que aprender, primeiramente, a governar bem a si mesmo e a sua família. Na linha descendente, quem adquiriu a arte de governar o Estado, conseguirá governar a sua família e a si mesmo.

As novas artes de governar delinearam uma mudança qualitativa no exercício do poder moderno. No tratado de La Perrière, o autor define: “Governo correto é a correta disposição das coisas, das quais alguém se encarrega para conduzi-las a um fim adequado” (Foucault, 2008, p. 126). Nestas obras, o conceito de governo destaca-se como governo das coisas. Por muito elementar que hoje possa nos parecer, considerar o governo como governo das coisas traz consigo um deslocamento significativo do exercício do poder em relação a como era entendido pelo poder soberano. O poder soberano, na teoria clássica,

estava demarcado pela noção do bem comum, o soberano deveria governar para o bem dos súditos. Contudo, o conceito de bem comum era concebido como uma obediência às leis. Ora, as leis eram determinadas pela vontade do soberano, logo o poder soberano agia numa espécie de circularidade a partir de si mesmo que definia por lei o que era bem comum. No poder soberano prevalece a lógica da vontade do soberano como reitora do exercício do poder e do governo.

As artes do governo introduzem uma outra perspectiva ao enunciar que o bom governo é aquele que “governa a correta disposição das coisas a um fim adequado”. Ou seja, o bom governo está além da mera vontade soberana e deve levar em conta a natureza das coisas. O bom governo moderno está na finalidade das coisas que ele dirige e não na mera vontade soberana do sujeito que governa. Para efetuar um bom governo há de se levar em conta a natureza das coisas, para tanto há de se encontrar técnicas adequadas à natureza e finalidade das coisas que se governa. Esta perspectiva do governo distancia-se da soberania que entende o exercício de seu poder como uma decisão arbitrária, no melhor dos casos sábia, do soberano. Por isso, enquanto o poder soberano encontra na lei seu instrumento maior, as artes de governo perceberam a natureza das coisas como referente e critério racional das suas técnicas de gestão.

As artes de governo dos séculos XVI e XVII operavam com o paradigma da *oikos* grega e não da polis (Lascoumes, 2004). Ou seja, o modelo de governo remetia aos padrões do *pater familias* que governava com inteligência e sabedoria as necessidades de todos os seus subordinados. Contudo, as artes de governo modernas entraram em crise ao constatar a insuficiência do paradigma da família para governar a complexidade do Estado moderno. O desenvolvimento do aparelho administrativo das monarquias durante os séculos XVI e XVII evidenciou a insuficiência do modelo do governo familiar para administrar a complexidade das novas burocracias emergentes. Um conjunto de novos saberes indicava, nessa época, que governar era muito mais complexo que ser meramente virtuoso. Entre esses novos saberes há que se destacar a “estatística”, ou seja, a ciência do Estado:

Etimologicamente, a estatística, é o conhecimento do Estado, o conhecimento das forças e dos recursos que caracterizam um Estado num momento dado. Por exemplo: conhecimento da população, medida de sua quantidade, medida de sua mortalidade, de sua natalidade, estimativa das diferentes categorias de indivíduos num Estado e de sua riqueza... (Foucault, 2008, p. 365).

A estatística trouxe para dentro das artes do governo a complexidade dos números em relação aos fenômenos sociais. É nesta intersecção das artes de

governo clássicas e dos novos saberes estatísticos que veremos surgir uma nova ciência denominada de “economia política”. Os primeiros economistas denominados de mercantilistas, posteriormente cameralistas, fisiocratas e por fim os liberais aprimoraram o esforço de conectar os novos saberes estatísticos com as artes de governo clássicas. Nesse entrecruzamento surgirá a economia política como uma nova ciência do governo dos comportamentos humanos ou governamentalização da vida humana, cujo objetivo era saber governar as condutas ou comportamentos da população.<sup>1</sup>

Por mais que a denominação “economia política” nos resulte familiar, não deixa de ser um oximoro conceitual que criaria perplexidade a qualquer pensador grego. Para os gregos, as formas do poder da *polis* são opostas, quase que em essência, aos modos como se governa a *oikos*. A política é o poder exercido entre iguais, nele ninguém é governado por ninguém, todos deliberam com autonomia e autogestão os destinos coletivos. No máximo, na *polis* se atribuem responsabilidades para serem exercidas em nome do poder coletivo. O governo da *oikos* é um comando hierárquico em que o *despotes* ou *dominus* conduz de forma soberana as vidas daqueles que lhe estão submetidos. Eis por que uma *oikonomia* nunca poderia ser *política*, para os gregos. A *oikonomia* grega era um poder vinculado diretamente ao governo da *oikos*, com ênfase na gestão da vida das pessoas que habitavam a *oikos*. A *oikonomia* associava-se diretamente ao governo da vida humana e de suas necessidades básicas. Enquanto a política grega era o poder da autogestão dos sujeitos, a *oikonomia* era o poder que gerenciava o comportamento e as necessidades dos outros. O oximoro da economia política, criado pelo poder moderno, não é acidental ou meramente retórico, ele reflete a essência do novo poder que emerge no deslocamento das artes de governo para a gestão econômica da vida na forma de uma nova política sobre a vida.

As artes de governo clássicas ficaram bloqueadas nos modelos tradicionais, que compreendiam que o bom governo dependia quase que exclusivamente das virtudes do governante. Desde o século XVII, novos saberes iam desvelando a complexidade de fenômenos sociais antes percebidos de forma abstrata. A estatística destravou o nó conceitual que vincula a vida humana à criação de riqueza mostrando de forma detalhada que as riquezas de um território são correlativas às vidas das pessoas que nele habitam. A estatística também originou um outro novo saber: a demografia. Por meio da demografia se compreendia,

1 “A expressão de Foucault ‘condução das condutas’ é talvez a mais próxima do que Max Weber chamou, na *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, de *Lebensführung* (condução da vida)” (Lemm e Vatter, 2014, p. 4).

de um lado, de modo mais capilar, a quantificação numérica dos indivíduos num território, mas, de outro, a estatística foi mostrando a estreita correlação que existe entre as vidas humanas e a produção de riquezas. Os novos saberes evidenciavam que os nexos entre a vida e a riqueza requeriam uma nova ciência do governo da vida para melhorar o rendimento da riqueza, essa nova ciência seria a economia política cujo expoente último será o liberalismo econômico. Por tudo isso, o nexo a ser governado pelo liberalismo é a vida humana enquanto vida biológica dos indivíduos de uma espécie (Bonnafous-Boucher, 2001).

Curiosamente este novo objeto a ser governado, a coletividade biológica da vida humana, carecia de um conceito específico. Como denominar esta vida biológica humana a ser governada? Não poderia ser com o conceito de povo, já que este era utilizado pelos pensadores da soberania como um conceito que denotava o sujeito de direitos e sujeito da soberania contratualista. Foi neste ponto que os economistas modernos criaram o conceito de “população”.

Não é portanto uma coleção de sujeitos jurídicos, em relação individual ou coletiva, com a vontade soberana. A população é um conjunto de elementos, no interior do qual podem-se notar constantes e regularidades até nos acidentes, no interior do qual pode-se identificar o universo do desejo produzindo regularmente o benefício de todos e a propósito do qual pode se identificar certo número de variáveis de que ele depende e que são capazes de modificá-lo (Foucault, 2008, p. 98).

Numa espécie de quiasmo conceitual os conceitos de povo e população foram explorados na forma de paralelismo discursivo em que o povo denota o sujeito dos direitos e a população o objeto do governo; o povo representa o novo poder soberano e a população o elemento da governamentalização; o povo desdobra-se em cidadão de direitos e a população refere-se às necessidades biológicas da espécie. Vemos emergir nesta dualidade categorial a bipolaridade da máquina do poder moderno<sup>2</sup> que compreende os seres humanos, concomitantemente, como povo e população, como cidadãos sujeitos de direitos e população objeto de governo.

Os economistas modernos inventaram a população como uma nova categoria do governo, ou melhor, a ser governada. Ao inserir a população como referência para a nova ciência do governo, os economistas operaram alguns deslocamentos conceituais importantes, em relação às artes de governo clássicas. A nova forma de governar deveria levar em conta a natureza dos fenômenos, neste caso, a realidade da vida humana em sua condição biológica e natural. A estatística

2 Esta bipolaridade será caracterizada por Agamben como a dualidade: soberania – governo, sendo intrínseca ao poder moderno (Agamben, 2011a, p. 10).

mostrou para os economistas que há uma estreita relação entre, por exemplo, nascimentos, mortes, doenças e produtividade ou riqueza de um território. A mesma estatística evidenciou, por exemplo, que há um nexos profundo entre as necessidades da população e o modo como esta atua para satisfazer essas necessidades. Mas também os novos saberes estatísticos sinalizaram que havia uma relação próxima entre os comportamentos da população e os movimentos de preços, de compra e venda de mercadorias, de escassez ou excedente de alimentos etc. O modo de vida da população interferia, por exemplo, na forma de organização das cidades. Em todos os casos, a população aparecia, para a nova ciência do governo, como o objeto principal a ser governado. Percebe-se a configuração do que vai ser o: “Nascimento de uma arte ou, em todo caso, de táticas e técnicas absolutamente novas” (Foucault, 2008, p. 140) para o governo das populações.

Mas o que deve ser governado da população? Esta é a nova pergunta que a economia política fez para iniciar os processos de gestão de pessoas. Neste ponto reencontramos nas técnicas dos economistas modernos as duas principais características do poder pastoral, que nunca foram apreciadas pelo poder soberano, a saber: o conhecimento detalhado de cada indivíduo e, concomitantemente, o conhecimento geral das necessidades da população, *Omnis et singulatim*. O conhecimento do todo e de cada indivíduo delimita a nova arte de governar (Foucault, 1994).

As novas técnicas de gestão de pessoas fizeram surgir um novo marco conceitual e discursivo por meio do qual articularam as tecnologias de governo, esse novo discurso é o da “razão de Estado” (Senellart, 2019). Na razão de Estado persistem elementos do poder pastoral, agora aplicados ao governo da população, já que se reconhece como “uma arte de governar os homens”. Porém, a razão de Estado também se diferencia do poder pastoral. Essa arte de governar opera com uma produção de verdades diferentes. A razão de Estado coloca-se a questão: o que é necessário para governar?<sup>3</sup> O poder pastoral apelava para a sabedoria, a bondade, justiça, assim como o conjunto de virtudes do pastor a modo de condição necessária para a boa condução do rebanho. Por sua vez, a razão de Estado considera insuficiente esse tipo de verdade para um bom governo. As virtudes de governo do poder pastoral realizavam-se mediante leis justas. A razão de Estado considera que a lei é importante, porém insuficiente para a realização de um bom governo (Foucault, 1980, pp. 37-41). Um bom governo exige o conhecimento da realidade dos governados, até no

3 Sobre este ponto há que se destacar a importância histórica e o impacto provocado pela obra de Giovanni Botero, *Della ragion di Stato* (1589).

mínimo detalhe. O governo da razão de Estado é compreendido como uma nova ciência, a estatística, em que se governa a partir da natureza das coisas governadas. “Não mais, portanto, *corpus* de leis ou habilidade em aplicá-las quando necessário, mas conjunto de conhecimentos técnicos que caracterizam a realidade do próprio Estado” (Foucault, 2008, p. 365). Giovanni Botero, na sua obra *Della Ragioni di Estado*, 1589, destaca nos livros VII e VIII da obra a importância, ainda embrionária, da economia, a estatística e a demografia para consolidar a força do Estado (Botero, 1589, pp. 177-224).

A razão de Estado entende que governar significa, principalmente, conduzir a vida dos governados para o fortalecimento do próprio Estado. A razão de Estado produz um deslocamento de finalidade do governo em relação ao poder pastoral. O poder pastoral visa ao bem do rebanho, enquanto a razão de Estado tem como finalidade do governo o próprio Estado. A população, que seria o novo rebanho, é um meio utilizado pela razão de Estado para essa finalidade. A população, para a razão de Estado, torna-se um mero meio para a consecução de um fim, que é preservar e ampliar o poder do Estado. Por isso, para a razão de Estado o governo identifica-se com governo dos outros que, cada vez mais, deriva num governo da conduta dos outros com a de incrementar o poder do Estado. Esse governo das condutas próprio da razão de Estado vai se ocupar de intervir na consciência das pessoas, não para impor de forma amedrontadora ordens, como fazia o poder soberano, mas principalmente para criar uma opinião acorde com os interesses e objetivos de quem governa. Impelido pela nova tendência do governo das condutas, vemos aparecer na razão de Estado, por primeira vez, a categoria de “opinião pública”.

Bacon, no ensaio “On Seditions and Troubles” (1625), desenvolve a importância do cálculo utilitário como critério de governo (Bacon, 1884, pp. 113-123). Segundo Bacon, esse cálculo deve levar em conta as riquezas produzidas, os impostos, as taxas etc., mas também é um cálculo que tem por objeto a opinião dos governados em relação ao príncipe. Em Bacon aparece de forma embrionária a importância política da opinião dos governados como um elemento do poder que deve ser governado pelo cálculo. Nas subsequentes décadas, esta temática irá ganhando proporções semelhantes à importância da razão de Estado para a gestão da população. Neste contexto há que se entender a real dimensão das teses de Hobbes a respeito quando na sua obra *Behemoth* afirma que a força dos poderosos não tem outro suporte senão a opinião e a crença do povo e que o Estado deve se preocupar com a promoção da opinião, pois: “As ações dos homens procedem de suas Opiniões; e no bom governo das Opiniões consiste o bom governo das Ações dos homens, para a sua paz e concórdia” (Hobbes, 1990, p. 115). Encontramos na França do século XVII de

Richelieu as primeiras campanhas políticas publicitárias, nelas se utilizaram os primeiros panfletos que visavam construir uma opinião pública favorável ao governo. A rigor, Richelieu teria inventado este tipo de técnica publicitária dos panfletos, com objeto de construir um tipo de opinião pública acorde com seus objetivos de governo. “Nascimento dos ‘economistas’, nascimento dos ‘publicistas’. São os dois grandes aspectos do campo de realidade, os dois aspectos correlativos do campo de realidade que aparece como correlativo do governo: a economia e a opinião” (Foucault, 2008, p. 363).

A opinião pública aparece como nova categoria inserida na tendência da governamentalização das condutas que a razão de Estado tinha desenhado desde o século XVII. Uma das estratégias modernas de governo será intervir sobre a opinião pública para, por meio de seu alinhamento, conduzir o comportamento da população para agir como “sujeitos econômicos” e “sujeitos políticos”. Esta perspectiva mostra que a razão de Estado há de interferir na opinião pública para conduzir os comportamentos da população segundo as metas ou objetivos propostos pelo governo. Sendo assim, a razão de Estado opera com o princípio da governamentalização das condutas. A moderna eficiência do governo não advém da imposição autoritária do poder, como preconizava o poder soberano, mas da possibilidade de conduzir habilidosamente e com o mínimo de resistência a conduta da população. A razão de Estado encontrará na produção e condução da opinião pública um novo espaço de poder, identificado como nova forma de governo.

Por fim, em terceiro lugar, ainda nessa ordem da prática da verdade, o problema do público, quer dizer, que a razão de Estado deve intervir sobre a consciência das pessoas, não simplesmente para lhes impor um certo número de crenças verdadeiras ou falsas, como quando os soberanos queriam fazer crer em sua legitimidade ou na ilegitimidade do seu rival, mas de maneira que a opinião delas seja modificada e, com a opinião delas, a maneira delas agirem, seu comportamento como sujeitos econômicos, seu comportamento como sujeitos políticos. É todo esse trabalho com a opinião do público que vai ser um dos aspectos da política da verdade da razão de Estado (Foucault, 2008, p. 367).

A caracterização da opinião pública como novo espaço de poder na razão de Estado tem um viés meramente passivo. Ou seja, a opinião pública é uma representação que os indivíduos têm do governo e dos governantes. Para os teóricos da razão de Estado do século XVII, a opinião pública é algo que deve ser produzido pela própria razão governamental do Estado com objetivo de incutir na mente dos indivíduos, os governados, uma determinada opinião, uma visão da realidade (Foucault, 2008, p. 370).

Foucault ampliou suas pesquisas sobre o neoliberalismo do século XX indicando que nele se produziu um deslocamento significativo dos modelos

governamentais do liberalismo clássico, sendo o *homo oeconomicus* o novo modelo de subjetivação neoliberal. A característica principal do *homo oeconomicus* seria sua potencial mercantilização de todas as capacidades vitais e até biológicas. O *homo oeconomicus* deve aprender a se converter num *empresário de si*. O princípio orientador do *homo oeconomicus* é que a reprodução da vida pode ser reconvertida numa empresa (Foucault, 2004, p. 232). Tudo que ele é como indivíduo biológico pode tornar-se objeto de empreendimento econômico. O mercado não seria um mero espaço de trocas, como o concebia o liberalismo clássico, mas uma relação entre empresas humanas constituídas pelos indivíduos agora estabelecidos como empresários de si mesmos. Nesta nova visão do mercado, o indivíduo tem em si mesmo o capital, ele se torna produtor e, no lugar do salário proveniente do aluguel da força de trabalho, pode obter renda pela exploração comercial de suas potencialidades. Ele se torna um empreendedor e constitui-se, antes de mais nada, num sujeito econômico (Foucault, 2004, p. 233).

O paradoxo do neoliberalismo é que ele exige a liberdade como condição necessária do *homo oeconomicus*, inclusive produz a liberdade como exigência dos indivíduos econômicos. Diferentemente da noção de liberdade natural própria do liberalismo clássico, o neoliberalismo irá desenvolver um conceito de liberdade arranjada, da qual surge a conduta empresarial dos indivíduos (Lemke, 2017, pp. 19-20). Mesmo com a defesa e produção da liberdade do *homo oeconomicus*, o neoliberalismo não renuncia à governamentalização dos indivíduos. O desafio da nova governamentalidade neoliberal consistirá em governar a liberdade incentivando-a e sem constrangê-la a ponto de negá-la. Ou seja, como respeitar e exigir a liberdade como natureza essencial do *homo oeconomicus* e concomitantemente conseguir geri-la. A razão governamental neoliberal deve produzir a liberdade para consumi-la, para tanto formula o princípio da liberdade dos indivíduos como condição necessária de sua natureza econômica, não obstante deve estabelecer os limites dentro dos quais haverão de exercê-la (Foucault, 2004, p. 65).

Entre outros, Foucault analisa o pensamento neoliberal de Gary Becker, que pensa que as condutas humanas sendo livres não são totalmente aleatórias (Foucault, 2004, p. 272). Becker entende que toda liberdade age a partir dos condicionamentos do meio. Ou seja, o indivíduo atua livremente, porém sempre reagindo às interferências ou condicionamentos do meio em que atua (Becker, 1962, pp. 9-49). O *homo oeconomicus* sempre atua com uma mentalidade utilitarista. Para Becker, a junção desses dois princípios – a mentalidade utilitarista e sua reação aos condicionantes do meio – pode oferecer uma alternativa para a governamentalização da liberdade. Pois, ao interferir sobre

o meio, provocar-se-á uma reação nos indivíduos que tenderão a adaptar seus interesses aos novos condicionamentos. Nesse caso, intervindo sobre o meio se consegue a mudança das condutas dos indivíduos numa direção previsível pela procura de maior utilidade e vantagem pessoal. Isso pode ser feito respeitando a liberdade individual. Foucault analisa como a governamentalidade econômica neoliberal encontrou nas teses de Becker uma espécie de tecnologia de governo mediante e qual se respeita a livre decisão dos indivíduos, porém se consegue interferir sobre suas condutas com alto índice de previsibilidade.

*O homo oeconomicus é aquele que é eminentemente governável. De parceiro intangível do laissez-faire, o homo oeconomicus aparece agora como correlativo a uma governamentalidade que vai agir sobre o meio e vai modificar sistematicamente as variáveis do meio (Foucault, 2004, p. 274).*

A tecnologia governamental do neoliberalismo que reduz a ação humana aos princípios do *homo oeconomicus* conduz ao que Mises denominou de democracias de consumidores (Mises, 1998, p. 270), nas quais vigora o princípio do interesse próprio livremente exercido. A governamentalização dos interesses individuais por meio da interferência nas variáveis do meio conduzirá, inexoravelmente, a uma governamentalização das democracias. Foucault não ampliou as pesquisas sobre a importância da opinião pública como tecnologia governamental e sua relação com as democracias contemporâneas. Algo que, como veremos a seguir, Agamben se propôs a dar sequência.

### **A governamentalização da democracia: a hierarquia burocrática**

As pesquisas de Foucault a respeito da governamentalidade liberal apontaram para dois aspectos que consideramos cruciais em relação às democracias modernas, a saber, a substituição do povo pela população e o desenvolvimento da opinião pública como tecnologia para gerenciar a conduta da população. A seguir, analisaremos como as atuais democracias transformaram-se no oxímoro representado nas democracias de massas e posteriormente nas democracias espetaculares, como consequência direta e imediata dos dispositivos de governamentalização amplamente disseminados pelo conjunto do tecido social.

Agamben identifica nas democracias modernas um duplo sentido, que nem sempre é percebido pelo senso comum. Quando falamos de democracia: “pode significar uma de duas coisas diferentes: um modo de constituir o corpo político (em este caso estamos falando de direito público) ou uma técnica de governo (caso em que o nosso horizonte é o da administração prática)” (Agamben, 2011b, p. 1). Nessa dupla acepção da democracia, encontram-se implícitas

as duas dimensões do poder moderno, a saber, o poder soberano e a técnica de governar. A rigor, a bipolaridade soberania e governo está implícita no modo como designamos à democracia atual. Esse duplo sentido da democracia, segundo o autor, já está presente na Grécia antiga em que o uso do termo *politeia* significava tanto a constituição (poder soberano) como o governo. Essa bipolaridade do sentido da democracia ressurgiu nos primeiros teóricos da modernidade (Agamben, 2011b, p. 3).

Agamben, dando sequência às pesquisas de Foucault, apresentou novas teses que, não invalidando as de Foucault, mostram perspectivas inovadoras na correlação existente entre a *oikonomia política* e as democracias modernas. Agamben parte da tese de que o poder moderno se constitui a modo de uma máquina bipolar que articula a soberania e o governo. Os dois eixos da máquina bipolar têm em comum a captura e o governo da vida humana. A soberania captura a vida humana sob a forma de exceção, enquanto o governo a gerencia como um insumo biológico. A vida humana é, para a máquina bipolar, o referente a ser capturado e governado; por isso o poder moderno é intrinsecamente biopolítico (McGovern, 2011, pp. 213-223; Primera, 2015). Agamben detecta importantes aspectos da *oikonomia* que penetraram nas democracias modernas tornando-as “democracias espetaculares” esvaziando as democracias do princípio originário do *cratos* em relação ao *demos* (Ross, 2006, pp. 74-85). Como consequência, as democracias são transformadas num espetáculo em que o povo se tornou um espectador que participa no ato de opinar. “O ‘devir da imagem do capital’ não é senão a última metamorfose da mercadoria, na qual o valor de troca, desde então, eclipsou totalmente o valor de uso e, depois de ter falsificado toda produção social, pode agora aceder a um estatuto de soberania absoluta e irresponsável sobre toda a vida” (Agamben, 2015, p. 74). Entre outros aspectos assinalados por Agamben como elementos que descaracterizam o sentido democrático das atuais democracias, destacamos neste estudo dois: a hierarquia burocrática e os dispositivos de glorificação.

Agamben, à diferença de Foucault, entende que a genealogia da economia política moderna deve retroagir até os debates teológicos cristãos dos séculos III e IV d.C. em relação ao problema da criação livre do mundo por Deus e a liberdade humana, assim como o governo livre do mundo e dos homens por Deus (Kotsko, 2014, pp. 107-114). Nesta dupla dimensão divina, a teologia cristã cristalizou, de um lado, o sentido da soberania divina que transcende o mundo, de outro, a imanência de Deus no mundo por meio do seu governo. “Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo de qualquer outro aspecto social” (Agamben, 2011a, p. 13).

Dos vários elementos condizentes com a governamentalidade moderna, Agamben prestou especial atenção à burocracia, algo que as pesquisas de Foucault já tinham localizado como relevante, porém sem um desenvolvimento explícito mais amplo (Foucault, 2008, pp. 383-417). Agamben, coerente com a tese de que a política moderna é em muitos aspectos uma secularização de teologia cristã, mostra que para compreendermos muitos dos processos modernos de burocratização da gestão temos que nos remeter aos tratados teológicos cristãos, que se preocuparam em analisar como Deus pode governar o mundo por meio de intermediários.

Ao longo do pensamento filosófico encontramos ampla produção discursiva a respeito da temática da soberania, porém há pouca reflexão filosófica sobre o governo. Diferentemente da filosofia, durante séculos não cessaram de se escrever tratados de teologia em torno da temática do governo e suas diversas questões. Agamben chama a atenção que a problemática teológica do governo abrange tanto as questões filosóficas a respeito da liberdade quanto as questões práticas em torno da burocracia (Toscano, 2011, pp. 125-136). Para Agamben, a genealogia do poder moderno oculta as assinaturas teológicas secularizadas (Agamben, 2009), porém a suposta secularização não desativou a vigência dessas assinaturas que continuam ativas dentro dos dispositivos de poder modernos (Ludueña Romandini, 2011, pp. 99-113). Primeiramente, há que se desvendar essas assinaturas teológicas para entendermos como operam as novas formas de dominação social.

No caso da burocracia, segundo Agamben, também encontramos na teologia a matriz genealógica desta importante questão para a governamentalidade (Gignac, 2019). Um primeiro aspecto a ser destacado da genealogia da burocracia é o conceito de hierarquia. Toda burocracia, diferentemente da democracia, opera por hierarquias. Foi Dionísio Areopagita quem dedicou um tratado completo ao tema da hierarquia com o título *A hierarquia celeste* (Dionísio Areopagita, 2015). “A invenção do termo *hierarchia* é a contribuição específica do autor, cujo vocabulário é, de resto, fortemente dependente de Proclo. Como Tomás observa oportunamente, o termo não significa ‘ordem sagrada’, mas ‘poder sagrado’” (Agamben, 2011a, p. 170). Este tratado, mesmo sendo apócrifo, serviu de modelo para consolidar a hierarquia eclesiástica como imitação da hierarquia celeste. A rigor, o tratado oferece o modelo para todas as hierarquias, uma vez que as instituições não eclesiais imitarão o modelo burocrático da gestão hierárquica proposto pelo tratado, implementado com bom sucesso pela Igreja. O governo hierárquico de Deus se faz por meio dos anjos. Eis por que a doutrina sobre os anjos, hoje tão desprezada, teve uma grande importância durante séculos, pois dela dependia a compreensão correta

do bom governo divino do mundo e das pessoas. Os anjos são os funcionários de Deus.

A introdução de um tema hierárquico na angelologia – ou antes a invenção do próprio termo “hierarquia” – é obra de um apócrifo, cujo gesto é uma das mistificações mais tenazes da história da literatura cristã e ainda espera para ser desvelado.

[...]

De qualquer maneira, uma leitura que tenha se libertado do anteparo da interpretação translaticia não deixa dúvidas quanto à estratégia do apócrifo, que apresenta logo depois de sua *Hierarquia celeste* uma *Hierarquia eclesiástica*: trata-se, de um lado, de hierarquizar os anjos, dispondo as fileiras segundo uma ordem rigidamente burocrática e, de outro, de angelizar as hierarquias eclesiásticas, distribuindo-as segundo uma gradação essencialmente sacral (Agamben, 2011a, pp. 169-170).

O tratado teve uma grande influência na organização da estrutura social durante toda a Idade Média e, posteriormente, a noção de hierarquia será incorporada ao governo moderno como elemento constitutivo da diferenciação funcional tanto no Estado quanto na gestão corporativa. Cada gestor está submetido a um superior imediato, ao qual deve obedecer e dar resposta de todas suas ações corporativas.

Para a filosofia jurídica, a problemática do governo e sua estrutura burocrática estava ausente do seu horizonte reflexivo por ser considerada uma questão prática menor. Foi a teologia a área do saber que lhe dedicou uma maior atenção e desenvolveu uma longa e larga reflexão sobre o sentido político da burocracia. Agamben propõe, como exemplo, a importância que Tomás de Aquino deu ao problema da burocracia e da hierarquia no opúsculo de *De gubernatione mundi*, em sua magna obra *Summa Teologica* (Agamben, 2011a, p. 147). Neste capítulo, Tomás de Aquino pensa como será a organização do governo do mundo por Deus a partir de uma sofisticada organização de intermediários. Deus teria seus ministros para governar, que seriam os anjos. Os termos ministros e ministérios são oriundos da teologia cristã, eles são aplicados àqueles que exercem a função (funcionários) em nome de outro. Para Tomás, a utilização de ministros não diminui a potência do governo, senão que aperfeiçoa o modo de fazê-lo:

Isso é precisamente o que constitui a razão do seu ministério, porque o ministro é como um instrumento de caráter racional e o instrumento é sempre movido por outro e a outro também se ordena a sua ação. Por isso, as ações dos anjos são chamadas de ministérios; e por isso se diz que os anjos são enviados em ministério (Tomás de Aquino, 2001, C.112.a2).

Tomás de Aquino chega, inclusive, a conceber a distinção entre ministros assessores e ministros executores, que ele denomina como anjos assistentes e

anjos administradores. Os primeiros estão diretamente na presença de Deus, na contemplação, e recebem as ordens diretamente de Deus. Os segundos estão numa escala hierárquica inferior e recebem as ordens dos primeiros. “Se os anjos superiores não são enviados em ministério exterior, será porque estes executam os ofícios divinos por meio dos inferiores. Mas, ao serem todos os anjos desiguais, como dissemos, para cada anjo há outro inferior, exceto para o último” (Tomás de Aquino, 2001, C.112.a2). Como mostra Agamben, nos tratados teológicos encontramos muitas categorias conceituais do governo utilizadas em nossos dias, assim como aprecia-se uma influência destes tratados no que será a burocracia moderna (Agamben, 2011a, p. 175).

Na medida em que a política moderna é capturada pela *oikonomia*, a democracia também é contaminada pelo princípio *oikonomico* da gestão burocrática das deliberações. Desse modo, a hierarquia penetra nas democracias contemporâneas por meio do caráter governamentalizador que as vai contaminando. Nesse caso, e mais uma vez, confrontamo-nos com um oximoro de nossas democracias: a gestão burocrática das deliberações livres dos cidadãos. À medida que as democracias vão transferindo, cada vez mais, o dispositivo (democrático) da deliberação para o dispositivo (econômico) da burocracia, a democracia torna-se mais uma governamentalização *oikonomica* das condutas dos cidadãos realizada mediante a gestão hierárquica das decisões na forma da delegação de um poder vicário.

A dúplice (ou tríplice) estrutura da máquina governamental (Reino e Governo, *auctoritas e potestas, ordinatio e executio*, mas também a distinção dos poderes nas democracias modernas) adquire nessa perspectiva seu sentido próprio. O governo age vicariamente com respeito ao Reino; mas isso tem sentido só no interior de uma economia de funções, em que nenhum poder pode prescindir do outro (Agamben, 2011a, p. 156).

Temos aqui desenhado um ponto crítico de tensão entre a *oikonomia* e as democracias contemporâneas. Essa tensão ocorre porque as democracias, cada vez mais, são gerenciadas como espaços *oikonomicos* (Agamben, 2011b, p. 4). Nas atuais democracias, o princípio da isonomia torna-se mais formal que real, prevalecendo sobre a isonomia da cidadania as hierarquias funcionais do aparato burocrático. Concomitantemente, e à medida que a economia vai-se sobrepondo sobre a própria democracia, os modelos corporativos de gestão vão substituindo os princípios democráticos de deliberação. Talvez possamos encontrar neste paradoxo da governamentalidade um dos aspectos pelos quais as democracias contemporâneas vão perdendo seu caráter de deliberação pública e se tornando, cada vez mais, um espaço de mera gestão de necessidades.

## Democracia de massas & democracias espetaculares

As pesquisas de Foucault já tinham mostrado como a governamentalização da população propiciou o surgimento do conceito de “opinião pública”. Esta formava parte da razão de Estado para conseguir dirigir os comportamentos da população. Agamben deu prosseguimento a esta tese de Foucault ampliando a pesquisa a respeito dos nexos que existem entre a opinião pública e os dispositivos de glorificação em relação aos modelos atuais de democracia que Agamben denominou de democracia espetacular. Para Agamben, uma questão-chave desta pesquisa, já apresentada pelo autor no início da sua obra *O reino e a glória*, é saber: por que o poder necessita de glória? (Agamben, 2011a, p. 10). Esta questão pode se desdobrar, interrogando: como é que as democracias modernas necessitam apelar permanentemente para dispositivos de glorificação do poder a fim de manter a sua legitimidade? Por que a estabilidade de um poder democrático depende tanto de cerimônias, protocolos e liturgias, sem as quais sua legitimidade jurídica é insuficiente e pode balançar e até sucumbir? Agamben percebe que nestas questões há umnexo, muitas vezes oculto, entre a soberania e o governo, e se faz necessário desvendar esse elo oculto para termos uma leitura crítica da máquina bipolar do poder moderno.

Um dos nexos ocultos do poder moderno seria sua relação com os dispositivos de glorificação. A glória é um atributo divino e uma categoria teológica (Dickinson, 2017). Contudo, ela já era amplamente utilizada nas formas clássicas de soberania absoluta. O soberano, para legitimar sua soberania perante os súditos, necessitava maquiagem o poder com a fastuosidade das cerimônias. Embora as formas de glorificação da soberania pareçam ser algo superado pelo forte matiz religioso e sagrado que carregam consigo, o poder moderno atualizou as formas de glorificação do poder, mas nunca renunciou a elas. Isso é mais um indício de que a pretensa secularização moderna não aboliu as assinaturas do sagrado das instituições ou práticas políticas modernas (Catroga, 2006).<sup>4</sup> As formas de glorificação utilizam-se dos ritos como significantes do poder. O rito é sempre uma expressão das formas de glorificação (Kantorowitz, 1998). O rito em muitos casos enaltece o poder, em outros, inclusive, o poder depende do rito. O poder moderno, que nunca se desprende das liturgias e seu caráter performativo, produziu uma infundável sequência de ritos mediante os quais se consolida e até se legitima como poder.

4 Em vários aspectos, a obra de Catroga referenda a tese de Agamben, como quando afirma: “[...] uma *transferência* do conteúdo, dos esquemas e dos modelos elaborados no campo religioso, para o campo profano, o que acaba por relativizar a novidade radical dos tempos modernos, assim reduzidos à condição de herdeiros, não obstante todas as suas ilusões de auto-fundação” (2006, p. 17).

Os atos de investidura do poder talvez sejam um dos maiores exemplos da relação entre significante e significado ritual do poder. Alguém não poderá exercer legitimamente o poder se não tiver passado pelo rito da investidura. Sem a investidura o poder não pode ser exercido e por meio dela o poder é transferido numa espécie de performatividade significativa que se parece muito com o rito da liturgia sacramental. As liturgias são inerentes às formas de legitimação e exercício do poder moderno: “Nas recepções e nas cerimônias solenes, o presidente da república continua seguindo regras protocolares, cuja observância é delegada a funcionários especiais...” (Agamben, 2011a, p. 276).

De todas as formas rituais e litúrgicas do poder moderno, Agamben destaca a importância da opinião pública como dispositivo moderno de glorificação do poder das democracias modernas. A opinião pública não só se tornou uma técnica de governamentalização da população, como analisou Foucault, senão que ela opera como um dispositivo de glorificação essencial para a estabilidade e permanência de qualquer poder moderno, segundo as teses de Agamben. A estabilidade dos governantes das democracias atuais depende da opinião pública, caso esta tenha índices muito baixos de aprovação, um governo coloca em risco sua própria sobrevivência. O dispositivo da opinião pública desdobrou-se em muitas facetas, por exemplo, as pesquisas de opinião dos eleitores podem decidir efetivamente uma eleição; a opinião de confiança dos consumidores mostra tendências comportamentais etc. O poder depende, cada vez mais, dos dispositivos da opinião pública.

Outrossim, fica cada vez mais evidente que a opinião pública não existe de forma natural ou espontânea. Se desde o século XVIII já percebemos que a opinião pública emergiu na teoria da razão de Estado como um espaço de intervenção do poder do Estado para seu próprio benefício, no atual estágio, a opinião pública sofre amplas interferências de múltiplos dispositivos de poder que se utilizam das mais sofisticadas tecnologias para influenciar as diversas opiniões das pessoas sobre qualquer aspecto relevante para a vida social. A opinião pública é fabricada, em grande parte, por dispositivos de comunicação. Quanto maior for o poder de penetração de um dispositivo de comunicação, mais influência terá na criação da opinião pública. Logo, as democracias modernas estão reféns destes mecanismos de legitimação midiática. Esta dependência tão estreita levou Agamben a denominar as democracias atuais de democracias espetaculares, como veremos a seguir.

Agamben analisa a importância política do ritual da aclamação, inerente à glorificação. Neste ponto retoma, de forma crítica, o estudo de Carl Schmitt sobre o valor político da aclamação (Schmitt, 2001). Em 1928, Carl Schmitt escreveu o ensaio *Referendum e proposta de lei de iniciativa popular*. Neste ensaio

Schmitt analisa o valor jurídico das aclamações no direito público. Schmitt parte do princípio de que o povo só existe na publicidade, ou seja, quando se manifesta publicamente. Inclusive Schmitt associa-se às teses da democracia direta de Rousseau, segundo as quais o povo não pode ser representado. Só o povo reunido de forma pública pode fazer a ação política por excelência, já que só esta expressa a vontade popular que, segundo Schmitt, se realiza na forma de “aclamação”. A aclamação representa o ato de soberania popular por excelência. O povo reunido, ao aclamar das diversas formas possíveis, realiza o exercício pleno da soberania. Para Schmitt, a aclamação é a expressão clara do que ele denomina de *democracia pura*. “De fato, a verdadeira atividade, capacidade e função do povo, o núcleo de toda expressão popular, o fenômeno democrático originário, o que também Rousseau projetou como verdadeira democracia, é a aclamação, o grito de aprovação ou rejeição da massa reunida” (Schmitt, 2001, p. 62). Fica evidente que por trás da democracia pura de Schmitt ecoam as experiências fascistas e nazista, assim como caudilhismos de todos os signos, de aclamação do líder.

De outro lado, o valor jurídico da aclamação no reconhecimento da soberania política remete, para Schmitt, ao sentido da aclamação litúrgica cristã. A liturgia cristã sempre entendeu que a aclamação é um rito por meio do qual se glorifica, de forma plena, a soberania divina. Agamben segue o estudo de Erick Peterson e pergunta: o que é uma aclamação? Esta pode ser definida como uma “exclamação”, que por sua vez pode ser de aprovação ou reprovação, de concordância ou discordância, de louvor ou crítica. Em Roma a aclamação vinha acompanhada de vários gestos, como erguer a mão direita, o aplauso, agitar lenços. Agamben também reporta-se aos estudos de Erik Peterson e afirma que: “A fórmula *Heis theos* é uma aclamação e não uma profissão de fé” (Agamben, 2011a, p. 187). Desse modo, as aclamações da liturgia cristã remetem, de forma obscura, às aclamações dos imperadores romanos e ainda às aclamações com as quais, inclusive, saudavam a epifania de Dionísio nos rituais órficos. Segundo Peterson, a aclamação tem um nexos essencial que une direito e liturgia (Agamben, 2011a, p. 189). Como veremos a seguir, esta tese de Peterson será seguida por Schmitt e estaria vigente nas modernas formas de aclamação midiática.

Num outro argumento, Schmitt reconhece que nas sociedades atuais é impossível realizar as assembleias de todo o povo para aclamar. Por isso, segundo Schmitt, a aclamação sobrevive nas democracias contemporâneas na forma de “opinião pública”. “A opinião pública é a forma moderna da aclamação [...] Não há nenhuma democracia e nenhum Estado sem opinião pública, assim como não há Estado sem aclamação” (Schmitt, 1938, p. 320).

Segundo a tese de Schmitt, a aclamação litúrgica retornou ao espaço público das democracias puras na forma aclamatória da opinião pública. Neste ponto, Agamben conecta de forma crítica as teses de Schmitt com o atual formato das democracias burguesas, já que, de modo muito paradoxal, percebe-se que as democracias atuais aderiram às teses de Schmitt ao considerar, ainda que implicitamente, que a opinião pública é o dispositivo que confere estabilidade e legitimidade ao governo, porque ele expressa a vontade pública desse momento.

Essa descoberta científica da aclamação é o ponto de partida para uma descrição dos procedimentos da democracia direta ou pura. Não se pode menosprezar o fato de que, onde quer que exista uma opinião pública como realidade social e não apenas como pretexto político, em todos os momentos decisivos em que o senso político pode afirmar-se, comparecem em primeiro lugar aclamações de aprovação ou de rejeição, independentes de um procedimento de votação, pois por intermédio de semelhante procedimento elas poderiam vir ameaçadas em sua genuinidade, enquanto a imediatidade do povo reunido que define tais aclamações acaba anulada pelo isolamento de cada votante e pelo segredo eleitoral (Schmitt, 2001, p. 62).

Num outro deslizamento conceitual, Agamben relaciona as teses anteriores de Schmitt com os estudos de Guy Debord sobre *A sociedade do espetáculo* (Debord, 1992), para melhor compreender o atual alcance da opinião pública como dispositivo legitimador fático das democracias modernas. Debord constata que a economia capitalista transformou a política num imenso espetáculo em escala planetária: “Tanto mais notável é o gesto com o qual Debord funda precisamente nesse traço flagrante sua análise da sociedade do espetáculo, isto é, o capitalismo que chegou a sua figura extrema” (Agamben, 2015, p. 74). A política (e a democracia) teriam se tornado um ingente acúmulo de espetáculos em que tudo se transforma em imagem preelaborada. “Toda vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção, se anuncia como uma imensa produção de *espetáculos*. Tudo que é vivido se esvai na fumaça da representação” (Debord, 1992, p. 10). Agamben conecta a análise sobre o alcance do espetáculo com os estudos sobre a opinião pública, com objetivo de conseguir obter algumas conclusões críticas mais contundentes.

Uma nova e inaudita concentração, multiplicação e disseminação da função da glória como centro do sistema político. O que estava antes confinado às esferas da liturgia e dos cerimoniais concentra-se agora na mídia e, por meio dela, difunde-se e penetra em cada instante e em cada âmbito, tanto público quanto privado da sociedade. A democracia contemporânea é uma democracia inteiramente fundada na glória, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pela mídia além do que se possa imaginar (Agamben, 2011a, p. 278).

### Algumas conclusões

As pesquisas de Foucault sobre o papel da opinião pública na razão de Estado possibilitaram a Agamben apontar para novos desdobramentos, mediante o cruzamento da genealogia da opinião pública com a dimensão espetacular das atuais sociedades.

Esse estudo nos permite compreender criticamente o domínio espetacular da mídia sobre qualquer aspecto da vida social que transforma a opinião pública numa opinião midiática, ou melhor dizendo, numa opinião espetacular (López, 2016, p. 799). As possibilidades de ingerência midiática na elaboração da opinião pública tornaram-se do domínio do espetáculo. Tudo que é verdadeiro aparece como espetáculo, ou não mais será aceito como verdade. Este princípio espetacular atinge quase todos os aspectos das atuais democracias. “A sociedade do espetáculo – se denominarmos assim as democracias contemporâneas – é, desse ponto de vista, uma sociedade em que o poder em seu aspecto ‘glorioso’ se torna indiscernível com relação à *oikonomia* e ao governo” (Agamben, 2011a, p. 10).

Vejamos exemplos: a votação livre assemelha-se, cada vez mais, à compra de um produto. Os candidatos, cada vez mais, têm que ser bons atores, com maquiagem, linguagem, roupa e um roteiro pré-escrito do que dizer e como dizer. O candidato com mais chances de ganhar é quem tem mais tempo de publicidade. Vemos consumados atores, jogadores de futebol, radialistas, até humoristas etc., transformarem-se em políticos com altíssimo índice de votação. O programa político é um produto que se vende seguindo as estratégias de marketing de qualquer produto comercial, que estudam previamente o gosto dos consumidores. Ficou demonstrada a influência nos resultados de eleições políticas de vários países de empresas especializadas em produzir robôs para envio de mensagens em grande escala para induzir a opinião das pessoas (Diebel- Fischer, 2018, pp. 8-19). Vemos consolidar-se o modelo de algoritmização da vida como método para induzir de forma altamente sub-reptícia o comportamento dos indivíduos (Berry, 2017; Sadin, 2015). As redes sociais, que pareciam um terreno de liberdade e espontaneidade perante a mídia convencional, são altamente patrulhadas por empresas e dispositivos de formatação de opinião e conduta (Acioli, 2007, pp. 8-19; Rivoltella, 2008).

A necessidade de sofisticadas tecnologias como ferramentas da burocracia é uma das maneiras de legitimar a prática governamental moderna como poder que se sobrepõe à deliberação política. Neste debate, não se questiona a importância do uso das tecnologias para uma boa gestão, porém problematiza-se a inversão de sentido político dado às tecnologias, uma vez que o fato de serem imprescindíveis para a gestão das complexas sociedades contemporâneas

não significa que possam substituir o princípio da deliberação política pelas estratégias de gestão dos comportamentos. Outrossim, sempre é conveniente destacar que, por mais sofisticadas e condicionantes que sejam as estratégias de governamentalização dos sujeitos, nunca conseguem capturar de forma absoluta a potência da deliberação. A potência da ação humana nunca se esgota no agir, contendo a possibilidade da imprevisibilidade na ação. Os dispositivos de controle amplamente desenvolvidos condicionam fortemente os comportamentos das populações, a ponto de conseguirem direcionar com muita previsibilidade suas condutas. Mas nunca existe o controle absoluto da ação humana, esta conserva uma potência inapreensível pelos dispositivos governamentais. Isso torna a potência da imprevisibilidade da ação humana uma linha de fuga aberta. Poderíamos dizer que as estratégias de controle deslocaram para a subjetividade humana um espaço nevrálgico do poder moderno. Nesse espaço há uma tensão sempre aberta entre as possibilidades do gerenciamento dos indivíduos e a imprevisibilidade potencial de sua ação.

Com base nestas realidades, entendemos a pertinência da tese de Agamben quando afirma que as democracias ocidentais tornaram-se, cada vez mais, democracias aclamatórias no sentido que Schmitt preconizava. Embora a crítica que Schmitt fez às democracias liberais perca força ao constarmos que cada vez mais a democracia liberal se assemelha ao modelo de democracia pura proposto pelo próprio Schmitt, já que nos encontramos numa espécie de dinâmica circular que ao converter a democracia liberal numa democracia espetacular se transformou num novo tipo de democracia pura ou aclamatória, propugnado por Schmitt.

Se, partindo do termo grego para “povo”, *demos*, chamamos essa experiência de “ademia”, então *ademia* será, para o poeta e para o filósofo – ou melhor, para o poeta-filósofo e para o filósofo-poeta –, o nome do nexo indissolúvel que une a poesia e a filosofia e, a um só tempo, o nome da política em que se vive (a democracia em que hoje vivemos é essencialmente *ademia* – é, portanto, uma palavra vazia) (Agamben, 2018, p. 95).

Uma outra conclusão relevante é que, para Agamben, a importância adquirida pelos meios de comunicação nas democracias modernas não se deve só ao fato de que permitem o controle e a produção da opinião pública, senão: “também e sobretudo porque administram e dispensam a Glória, aquele aspecto aclamativo e doxológico do poder que na modernidade parecia ter desaparecido” (Agamben, 2011a, p. 10).

O que ficava confinado nas liturgias e cerimônias da soberania glorificando-a como algo absoluto agora se concentra nos meios de comunicação por meio dos quais os novos ritos de aclamação da opinião pública realizam também um novo

tipo de glorificação. “O caráter fundamentalmente tautológico do espetáculo decorre do simples fato de que seus meios são ao mesmo tempo seu propósito. Ele é o sol que nunca se põe no império da passividade moderna. Abrange toda a superfície do mundo e banha-se indefinidamente em sua própria glória” (Debord, 1992, p. 13). Estas novas formas de glorificação das democracias espetaculares permeiam os âmbitos tanto público quanto privado, que ao disseminar as formas de aclamação e glorificação do poder vigente contribuem para sua legitimação social. O poder espetacular tem por objetivo legitimá-lo socialmente como o melhor poder.

Este estudo nos leva a entender que as democracias modernas deslizaram-se, perigosamente, para o espetáculo, tornando-se democracias espetaculares. Elas operam mediante a constante intervenção sobre a opinião pública como principal dispositivo de aclamação das massas. As democracias modernas substituíram o povo pela massa e a deliberação consciente e crítica pela fabricação da opinião pública. Não é, pois, de estranhar que Agamben afirme que as democracias atuais caminham perigosamente para o oxímoro de se tornarem, em muitos casos, democracias autoritárias.

## Referências

- ACIOLI, S. “Redes Sociais e Teoria Social: revendo os fundamentos do conceito”. *Informação & Informação*. Universidade Estadual de Londrina, Vol. 12, 2007, pp. 8-19.
- AGAMBEN, G. “Em nome de quê?”. In: \_\_\_\_\_. *O fogo e o relato*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- \_\_\_\_\_. “Introductory note on the concept of democracy”. In: A. Allen (org.). *Democracy in what state?* New York: Columbia University Press, 2011b.
- \_\_\_\_\_. “Meios sem fim. Notas sobre a política”. Rio de Janeiro: Autêntica, 2015.
- \_\_\_\_\_. “O reino e a glória. Uma genealogia da economia e do governo. Homo Sacer II, 2.” São Paulo: Boitempo, 2011a.
- \_\_\_\_\_. “Signatura rerum. Sobre el método.” Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.
- BACON, F. “On Seditious and Troubles”. In: \_\_\_\_\_. *Essays*. Boston: Cambridge, 1884. pp. 113-123 [Online]. Disponível em: <http://restorationchristianculture.org/wp-content/uploads/baconsessayswisd00bacoiala.pdf> (Acessado em 24 de março de 2019).
- BALIBAR, E. “The Politics of Debt.” [Online]. Disponível em: <http://criticaltheory.berkeley.edu/events/event/neoliberalism-and-biopolitics-working-group-politics-of-the-debt/> (Acessado em 20 de fevereiro de 2019).
- BARRY, A., OSBORNE, T., ROSE, N. (orgs.). “Foucault and political reason: Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government”. Londres: University College, 1996.
- BECKER, G. Investment in human capital: a theoretical analysis. *Journal of Political Economy*, Vol. 70 (5), parte 2, outubro de 1962, pp. 9-49.

- BERRY, D. “Digital Humanities: Knowledge and Critique in a Digital Age”. Cambridge: Polity Press, 2017.
- BONNAFOUS-BOUCHER, M. “Un libéralisme sans liberté. Du terme ‘libéralisme’ dans la pensée de Michel Foucault”. Paris: L’Harmattan, 2001.
- BOTERO, G. “Della ragioni di Estato”. Venezia: Gioliti, 1589. [Online]. Disponível em: <http://sciencepoparis8.hautetfort.com/media/02/01/1597175066.pdf> (Acessado em 23 de março de 2019).
- BURCHELL, G., GORDON, C., MILLER, P. (orgs.). “The Foucault effect: Studies in Governmentality”. Londres: Harvester Wheatsheaf, 1991.
- CATROGA, F. “Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica”. Coimbra: Almedina, 2006.
- DEBORD, G. “La Société du Spectacle”. 3e édition. Paris: Les Classiques des Sciences Sociales, 1992.
- DICKINSON, C. “A glória como arcano central do poder e os vínculos entre oikonomia, governo e gestão”. *Cadernos Teologia Pública IHU*, Ano XIV, Vol. 14, Nr. 127, 2017.
- DIEBEL-FISCHER, H. “Research Ethics in the Digital Age: Fundamentals and Problems”. In: DOBRICK, F. M. et al. (orgs.). *Research Ethics in the/digital Age*. Wiesbaden: Springer, 2018. pp. 8-19.
- \_\_\_\_\_. “Research Ethics in the Digital Age: Fundamentals and Problems”. In: DOBRICK, FM. et al. (orgs.) *Research Ethics in the/digital Age*. Wiesbaden: Springer, 2018.
- DIONISIO AREOPAGITA. “Hierarquia celeste”. São Paulo: Polar, 2015.
- EDELMAN, E., MURGEL, J. “Biopolitical Economies in Higher Education Debt Formation: Financial Exploitation of Knowledge Production”. 2013. [Online]. Disponível em: [https://www.academia.edu/9059009/Biopolitical\\_Economies\\_in\\_Higher\\_Education\\_Debt\\_Formation](https://www.academia.edu/9059009/Biopolitical_Economies_in_Higher_Education_Debt_Formation). Acessado em 20 de fevereiro de 2019.
- FOUCAULT, M. “‘Omnes et singulatum’: vers une critique de la raison politique”. In: *Dits et Écrits*. 1954-1988. Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. “M. Foucault étudie la raison d’État”. In: *Dits et écrits*, T. IV, 1980.
- \_\_\_\_\_. “Naissance de la biopolitique”. Paris: Gallimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Segurança, Território e população”. São Paulo: Martin Fontes, 2008.
- GAUTHIER, C. “À propos du gouvernement des conduites chez Foucault quelques pistes de lecture”. In: CHEVALIER, J. (org.). *La Gouvernabilité*. Paris: CURAPP/PUF, 1996. pp. 19-33.
- GIGNAC, A. “Mistérios da economia (divina) e do ministério (engélico)”. *Cadernos IHU Ideias*, São Leopoldo, Vol. 17, Nr. 280, 2019.
- HOBBS, T. “Behemoth or the Long Parliament”. Chicago: University Chicago Press, 1990.
- KANTOROWICZ, E. “*Os dois corpos do rei: um estudo de teologia política medieval*”. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KOTSKO, A. “Genealogy and Political Theology. On Method in Agamben’s the Kingdom and the Glory”. *Political Theology*, Vol. 14, 2014, pp. 107-114.

LA MOTHE LE VAYER, F. de. (1756). *L'Oeconomique du Prince*. In: F. DE. LA MOTHE LE VAYER, *Oeuvres de François de La Mothe Le Vayer*. Nouvelle Edition Revue et Augmentée. Tomo I, parte II. Dresde, Michel Groell, pp. 285-298. [Online]. Disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50693g.r=F.%20de.%20LA%20MOTHE%20LE%20VAYER%2C%20Oeuvres%20de%20Fran%2C%20A7ois%20de%20La%20Mothe%20Le%20Vayer.?rk=21459;2> (Acessado em 23 de março de 2019).

LA PERRIÈRE, G. “Le Miroir politique, oeuvre non moins utile que nécessaire à tous monarches, roys, princes, seigneurs, magistrats, et autres surintendants et gouverneurs de Republicques”. 2ª ed. Paris: V. Norment, 1567. 126 p. [Online]. Disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114474p.r=LA%20PERRI%2C%2088RE%2C%20G.?rk=42918;4#> (Acessado em 22 de março de 2019).

LASCOURMES, P. “La Gouvernamentalité: de la critique de l'État aux technologies du pouvoir”. *Le Portique*, 13-14, 2004 [Online]. Disponível em: <https://journals.openedition.org/leportique/625> (Acessado em 21 de março de 2019).

LEMKE, T. “Foucault, governamentalidade e crítica”. Tradução de M. A. Marino e E. A. C. Santos. São Paulo: Filosófica Politeia, 2017.

LEMM, V; VATTER, M. “The Government of Life. Foucault, biopolitics and neoliberalism”. New York: Fordham University Press, 2014.

LÓPEZ, D. “Derecho, soberanía y biopolítica en Giorgio Agamben: eslabones indiferenciados de una misma ‘cinta de Moebius’”. *Quaestio Iuris*, Rio de Janeiro, Vol. 09, Nr. 02, 2016.

LUDUEÑA ROMANDINI, F. “Capitalismo y secularización”. *Filosofia Unisinos*, 12, maio-agosto/2011, pp. 99-113.

MCGOVERN, M. “The Dilemma of Democracy: Collusion and the State of Exception”. *Studies in Social Justice*, Vol. 5, Issue 2, 2011, pp. 213-230.

MISES, L. “Human Action: a treatise on economics”. Alabama: The Ludwig von Mises Institute Auburn, 1998.

PRIMERA, G. “Economic Theology, Governance and Neoliberalism: Lessons of the Kindong and Glory”. *Praktyka Teoretyczna*, 3(17), 2015 [Online]. Disponível em: [file:///C:/Users/User/Downloads/5414-10579-1-SM%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/5414-10579-1-SM%20(1).pdf) (Acessado em 29 de março de 2019).

RIVOLTELLA, P. C. “Digital Literacy: Tools and Methodologies for Information Society”. Hershey: IGI Publishing, 2008.

ROSS, D. “Democracy, Authority, Narcissism: From Agamben to Stiegler”. *Contretemps*, Vol. 6, January 2006, pp. 74-85.

SADIN, E. “La vie algorithmique. Critique de la raison numérique”. Paris: L'Échappée, 2015.

SCHMITT, C. “Democracia e liberalismo: referendum e iniciativa popolare”. Milão: Giuffré, 2001.

\_\_\_\_\_. “Versfassungslehre”. Berlin: Dunker & Humbolt, 1938.

SENEILLART, M. “Les Arts de Gouverner. Du Regimen médiéval au concept de gouvernement”. Paris: Seuil, 1995.

\_\_\_\_\_. “Michel Foucault: Governamentalità e *ragion di Stato*” [Online]. Disponível em: [www.unina.it/ars/senellart.html](http://www.unina.it/ars/senellart.html) (Acessado em 20 de março de 2019).

TOMÁS DE AQUINO. “De gubernatione mundi”. In: \_\_\_\_\_. *Summa Teologica*. Madri: BAC, 2001.

TOSCANO, A. “Divine Management: Critical Remarks on Giorgio Agamben’s The Kingdom and the Glory”. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 16, Nr. 3, 2011, pp. 125-136.



# **SUJEIÇÃO, SUBJETIVAÇÃO E MIGRAÇÃO: RECONFIGURAÇÕES DA GOVERNAMENTALIDADE BIOPOLÍTICA\***

Cesar Candiotto\*\*

<https://orcid.org/0000-0002-7172-4618>

[ccandiotto@gmail.com](mailto:ccandiotto@gmail.com)

**RESUMO** *O artigo estuda, em um primeiro momento, os processos de sujeição e subjetivação nos trabalhos de Michel Foucault e sua relação com a dupla dimensão, moral e material, da governamentalidade. Se em sua dimensão moral a produção de sujeições tem como contraponto os processos éticos de subjetivação, já em sua dimensão material predomina o governo biopolítico do meio vital no qual populações são reguladas e sujeitadas em detrimento das possibilidades de subjetivação. A ênfase do governo biopolítico é especialmente observável entre as populações deslocadas em busca de sobrevivência. Em um segundo momento evoca-se, para além de Foucault, uma modalidade de população problematizada como objeto de recorrente normalização nos últimos decênios, constituída pelos migrantes de sobrevivência. O estudo percorre os traços do governo biopolítico dessa população, especialmente as reconfigurações dos processos de sujeição que a regulam. Conclui-se que ela apresenta poucas possibilidades de empreender processos de subjetivação como resistência às formas de sujeição operadas pela governamentalidade biopolítica.*

\* Artigo submetido em 05/09/2019. Aprovado em 16/10/2019. O presente artigo foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Chamada Universal 28/2018, Processo: 422565/2018-0, intitulado: "As novas fronteiras da biopolítica contemporânea", e como resultado parcial da Bolsa de Produtividade em Pesquisa, do CNPq (2018-2021), Processo: 307257/2018-5, intitulado: "Migrantes pobres e indivíduos improdutivos: novas formas de governo da vida e gestão dos ilegalismos na biopolítica contemporânea" (2019-2022), ambos executados na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

\*\* Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Curitiba, PR, Brasil.

**Palavras-chave** *Governmentalidade, Biopolítica, Sujeição, Subjetivação, Migração, Michel Foucault.*

**ABSTRACT** *At first, the article studies the processes of subjection and subjectivation in the works of Michel Foucault and their relationship with the double dimension, moral and material, of governmentality. If in its moral dimension the production of subjections has as its counterpoint the ethical processes of subjectivation, in its material dimension what predominates, in turn, is the biopolitical government of the vital means in which populations are regulated and subjected to the detriment of the possibilities of the subjectivation. The emphasis of the biopolitical government is especially noticeable among displaced populations seeking survival. In a second moment, besides Foucault, a modality of population that has been problematized as object of recurrent normalization in the last decades, made up by survival migrants, is evoked. The study goes through the traits of the biopolitical government of that population, especially the reconfigurations of the subjection processes that regulate it. We conclude that it presents few possibilities to undertake subjectivation processes as resistance to the forms of subjection operated by the biopolitical governmentality.*

**Keywords** *Governmentality, Biopolitics, Subjection, Subjectivation, Migration, Michel Foucault.*

## **Introdução**

Na série de conferências de maio de 1973, na PUC-Rio, *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault apropria-se do pensamento de Nietzsche a fim de indicar que o conhecimento científico não advém de um desejo natural do saber, mas é marcado por um começo de pouca glória, pela faísca resultante do choque entre duas espadas (Foucault, 1994). No mesmo espírito deste momento inicial de sua analítica do poder, ele postula que as ciências humanas não chegam a seu estágio atual pelo progresso neutro do conhecimento sobre o homem e o indivíduo e, sim, pela “poeira” ou pelo sangue seco derramado em inúmeras batalhas entre saberes dominantes e “saberes sujeitados”.<sup>1</sup> Considerando que

1 A referência aos saberes sujeitados foi desenvolvida na aula de 7 de janeiro de 1976, no curso *Em defesa da sociedade*, e diz respeito aos “blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos e que a crítica pôde fazer aparecer [...] pelos meios da erudição” (Foucault, 1999, p. 11). Mas trata-se, também, de uma “série de saberes denominados como não conceituais,

o objeto das ciências humanas é o homem, entendido ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento e objeto de saber, uma das perguntas fundamentais que alimenta a genealogia do poder dos anos setenta é a seguinte: quem somos nós hoje? Mais precisamente: o que fizeram de nós para que nos reconhecêssemos somente no interior de processos de sujeição revestidos de um matiz científico, os quais, por sua vez, não deixam de ser a sedimentação legitimada de relações nada cristalinas entre poder e saber?

Por sua vez, em *Vigiar e punir*, lemos que as ciências humanas e sociais, desde o século XIX, não teriam sido possíveis sem uma multiplicidade de objetivações no interior de práticas que envolvem distribuições espaciais e controles temporais. Nas “instituições de sequestro”<sup>2</sup> que se desdobram da invenção do panóptico moderno, os indivíduos são fabricados como *sujeitos sujeitados* por técnicas de disciplinamento dos corpos (mecanismos de premiações e punições) que demandam reconhecimento e consentimento, desembocando na constituição de uma vontade obediente em relação à norma. Já nos dispositivos de regulação da vida, estudados no último capítulo do livro de 1976, *História da sexualidade I: A vontade de saber*, e nas primeiras lições do curso de 1978, *Segurança, território, população*, os corpos são tomados

como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos” (*Ibid.*, p. 12). A imbricação entre os conteúdos históricos do saber metuculoso, exato, técnico, erudito que foram sepultados pela erudição e o saber singular e local das pessoas – que não é o do senso comum – deixados em repouso ou mantidos sob tutela (o do psiquiatrizado, o do enfermeiro, etc., normalmente esquecidos pelo poder médico) é o ponto no qual reside a força essencial da crítica foucaultiana do discurso desde o início dos anos sessenta. No saber erudito sepultado nas unidades teóricas e no saber das pessoas desqualificado hierarquicamente é que encontramos o “saber histórico das lutas” e sobre o qual a genealogia tenta restabelecer a memória dos combates, revogando a tirania dos discursos unitários e totalizantes. A genealogia define-se, neste contexto, como o “acoplamento dos saberes eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais” (*Ibid.*, p. 13). Trata-se, na estratégia genealógica, de fazer intervir “saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns” (*Ibid.*, p. 13).

- 2 Em 1973, no curso *A sociedade punitiva*, a expressão designa diversas instituições, como fábricas, hospitais e prisões, nas quais impera uma “espécie de autoridade arbitrária que se apodera de algo, a retira da livre circulação e a mantém fixa em um certo ponto, durante um certo tempo, até uma decisão do tribunal” (Foucault, 2013, p. 214). Estas instituições funcionam de maneira adjacente aos aparelhos de produção, de transmissão do saber e de repressão, como um “suplemento de poder”. Não são “aparelhos de Estado”, embora operem como se fossem “pequenos Estados”, já que necessitam, para poder funcionar, da polícia e do exército. Estes estabelecimentos não pertencem ao Estado, mas não funcionam sem ele; e, inversamente, são “multiplicadores de poder no interior de uma sociedade na qual a estrutura estatal permanece a condição de funcionamento dessas instituições” (*Ibid.*, p. 215). Com exceção da prisão, que faz parte dos aparelhos de Estado, as demais instituições funcionam mediante uma microfísica do poder pela repartição dos indivíduos nos diversos aparelhos sociais. Foucault faz uma análise concentrada dos aparelhos repressivos do Estado e sua relação com estas instituições de sequestro cujo efeito é a fabricação do indivíduo pela norma. Portanto, uma perspectiva diferente daquela de Althusser, que se concentra na relação entre sujeito e ideologia pelo estudo dos Aparelhos Ideológicos do Estado (AIE) (Cf. Althusser, 2011, pp. 263-306).

em amplos conjuntos definidos por seus traços biológicos ou por condições diferenciais em um meio vital e social específico.

Desta maneira, o indivíduo moderno é, segundo Foucault, o efeito de um processo de sujeição no âmbito da *normalização* disciplinar – que torna a multiplicidade dos corpos marcados pela vigilância e punição e objetivados por saberes com pretensão de se tornarem ciências. Mas sua vida é também objetivada por poderes (que conjugam disciplinamento e dispositivos securitários) e saberes (tais como a economia política, a estatística, a geografia humana, a psicologia comportamental) que o produzem como parte de uma “população”<sup>3</sup> constituída biologicamente (pela sua relação com a saúde, com a origem genética, com a ascendência racial) ou economicamente (pela relação com a escassez, com a fome, com a necessidade de deslocamento).<sup>4</sup>

Um processo de sujeição realiza-se quando um indivíduo se reconhece na identidade que se desdobra das relações entre saber e poder estabelecidas no interior de uma prática social na qual ele se encontra concernido. Assim, alguém se identifica como indivíduo criminoso na relação entre tecnologias disciplinares e saberes sobre a criminalidade que dele exigem não somente a confissão da autoria do ato, mas também seu suplemento, que é a admissibilidade verbal de que é um criminoso. É insuficiente a confissão do crime; é ainda necessário reconhecer-se nele. A relação microfísica entre saber e poder cujo efeito é o autorreconhecimento como “sujeito” criminoso torna-o, no mesmo gesto, sujeito. Ele é levado a reconhecer-se pelos padrões de normalização que o situam entre um ou outro lado de uma fronteira socialmente estabelecida ou de práticas divisórias que o cindem por dentro. A genealogia, portanto, parte do presente ao problematizar “quem somos nós?” e pergunta-se sobre o que “fizeram de nós” nas diferentes camadas históricas do passado.

No caso de um indivíduo objetivado como parte de uma população, os processos de sujeição envolvem a produção de identidades coletivas

3 Foucault estabelece uma correlação entre a arqueologia do nascimento do homem moderno em *As palavras e as coisas* e a genealogia do nascimento da população, em *Segurança, território, população*: “Daí uma consequência: é que a temática do homem, através das ciências humanas que o analisam como ser vivente, indivíduo trabalhador e sujeito falante, deve-se compreendê-la pela emergência da população como correlativa de poder e como objeto de saber. O homem, tal como foi pensado, definido a partir das ciências ditas humanas do século XIX e tal como foi refletido no humanismo do século XIX, este homem é, finalmente, somente uma figura da população. (Foucault, 2004, p. 81).

4 No último capítulo de *História da sexualidade I: A vontade de saber*, bem como na última lição do curso *Em defesa da sociedade*, ambos de 1976, é problematizado o surgimento da população por um viés mais próximo do saber da biologia, seja seus desdobramentos no darwinismo social do fim do século XIX, seja nas políticas totalitárias da primeira metade do século XX. Entretanto, desde 1978, em *Segurança, território, população*, quando as relações de poder são reconfiguradas pelo conceito de governamentalidade, o saber privilegiado é o da economia política. Assim, a população pode designar tanto traços biológicos inerentes à vida de uma população tomada enquanto espécie, quanto sua relação com os meios relacionados com a materialidade da existência.

biopolíticas. Assim, noções da filosofia política tradicional, como a de “povo”, somente são possíveis no âmbito de uma operação histórica de contínuas sujeições pelas quais outras vidas ou maneiras de viver delas foram afastadas. A definição de “povo” sempre entranha a produção de “populações” que não se encaixam nessa identidade política. Qualquer tentativa de designação de povo é a naturalização no nível supostamente político de uma relação de poder que é de ordem biopolítica. As estratégias de análise arqueológica e genealógica buscam esgarçar esse reconhecimento e autorreconhecimento naturalizado pelas relações entre saber e poder nas práticas sociais e discursivas. Elas evidenciam que as unidades políticas tradicionais – neste caso, a de povo – têm como subsolo a fixação e o reconhecimento dos indivíduos aquém ou além de uma fronteira. Como bem observa Judith Butler: “De um modo ou de outro, a ação discursiva que visa a estabelecer ‘o povo’, de uma ou de outra maneira, é uma exigência de reconhecimento de fronteira, queira se trate da fronteira de uma nação ou da fronteira de uma categoria de pessoas reputadas como ‘reconhecíveis’ enquanto povo” (Butler, 2016, p. 12), dando a entender que há outras categorias que são excluídas deste reconhecimento.

### **Desdobramentos morais e biopolíticos da governamentalidade**

Além de estabelecer o diagnóstico de quem somos *nós* ao evidenciar que seu reconhecimento não designa necessariamente uma pertença igualitária e democrática, a genealogia aponta para a identidade biopolítica desse *nós*, apreensível somente pela constituição de uma fronteira discursiva que delimita comunidades raciais e linguísticas, filiações políticas ou nacionalidades. Por conseguinte, um primeiro momento dessa genealogia consiste em apontar os processos de sujeição que produzem o indivíduo moderno pelas coerções da norma ou fabricam as populações pela regulação dos fluxos e fronteiras. Dupla sujeição, portanto, que diagnostica quem “sou” e quem somos “nós”, ou ainda, quem “sou” a partir de um determinado “nós”.

Realizado o diagnóstico, impõe-se como segundo momento a questão: que podemos fazer de nós mesmos a partir daquilo que fizeram de nós? Formulado de outra maneira: diante das relações entre saber e poder e seus processos de sujeição, observáveis nas tecnologias disciplinares e na regulação biopolítica, seria possível frear, dobrar ou, até mesmo, *liberar-se* das sujeições consentidas e das evidências sedimentadas?

Uma primeira resposta a respeito consiste em sustentar que não conseguimos nos libertar totalmente dessas sujeições, assim como é dificilmente imaginável que haja um *fora* em relação às estratégias de poder-saber resultantes da

constituição de uma singularidade totalmente imune à sua captura. Se não logramos sair das relações entre poder e saber ou das identificações em relação às quais nós mesmos nos sentimos partícipes; se inexistente uma vida que não seja o efeito da inscrição de técnicas de poder-saber, convicção esta que descarta a existência de uma potência vital que se insurgiria de fora contra aquelas relações de poder, então o que podemos fazer de nós envolve tomar conhecimento de como estas técnicas foram formadas e impuseram-se sobre outras técnicas ou saberes sujeitados, as quais podem ser ativadas como condição de um desvio possível.

É insuficiente pensar a constituição do sujeito moderno somente pelo diagnóstico dos processos de sujeição evidenciados na inscrição de seus corpos e na produção de sua “alma” nos limites das tecnologias disciplinares. De igual maneira, seria incorrer em parcialidade postular a constituição da população apenas pela sua produção como vida coletiva, infiltrada<sup>5</sup> pela relação entre técnicas regulamentadoras e saberes populacionais, como os da biologia, da demografia, da estatística e da geografia humana. Se for verdade que a reconfiguração das disciplinas no interior da biopolítica permite a análise de conjuntos populacionais em meios abertos ou semiabertos, o diagnóstico destas técnicas de poder não vislumbra, contudo, a possibilidade da constituição de um sujeito que não seja o sujeito da normação ou o sujeito da normalização.<sup>6</sup>

- 5 Se o objeto *população* é frequentemente designado como conjunto vivente, por sua vez, a vida é raramente separada das técnicas que a marcam e a definem, sejam elas disciplinares, biopolíticas ou governamentais. Mesmo o discurso da biologia ou da botânica, que supostamente estudaria a vida fora da história, somente é possível historicamente no interior de uma ordem do discurso determinada, de uma disciplina que opera no interior de uma comunidade científica que situa certos saberes como verdadeiros e, outros, como falsos. Pode ocorrer que, em virtude da relação entre saber e poder de uma época, seja concebido como verdadeiro um erro disciplinado, e como falsa uma verdade indisciplinada (Cf. Foucault, 1971). Portanto, a noção de vida, para uma ciência possível, possui uma neutralidade somente aparente, posto que as relações que a delimitam e a recortam são indissociáveis da luta em torno do poder e da verdade. A vida e os prazeres, no terreno da sexualidade, não podem ser pensados como potências que escapam totalmente às técnicas de poder que incidem sobre o sexo. Diante da tecnologia biopolítica que se impõe sobre a regulação da vida e da sexualidade, o que se deve contrapor, como resistência, não é uma vida ou uma forma de prazer dissociada de qualquer tecnologia, mas, pelo contrário, outra técnica cujo efeito seria outra *forma* de vida e outra *modalidade* de prazer.
- 6 A diferença entre disciplinas e mecanismos de segurança no que concerne à sua relação com a norma é realizada no curso de 1978, *Segurança, território, população*. Nas disciplinas, parte-se da norma, e é o adestramento fixado por ela que permite estabelecer a separação entre o normal e o anormal. Nas técnicas de segurança, pelo contrário, são identificadas primeiramente diversas curvas de normalidade, sendo que a normalização consiste em “fazer atuar, umas em relação às outras, essas diferentes distribuições de normalidade, de maneira que as mais desfavoráveis sejam reconduzidas àquelas mais favoráveis” (Foucault, 2013, p. 65). Começa-se, neste caso, do normal, o qual se serve de distribuições mais normais que outras e são estas distribuições que servem de norma. Assim, “a norma é um jogo no interior das normalidades diferenciais. O normal vem por primeiro, sendo a norma dele deduzida”. Conclui Foucault: “direi que não se trata de uma *normação*, mas antes, no sentido restrito, enfim, de uma *normalização*” (*Ibid.*, p. 65. Grifos nossos).

O curso de 1978, *Segurança, território, população*, é decisivo a esse respeito. Nele é evidenciado que os mecanismos de segurança que surgem na passagem do século XVII para o século XVIII já não se referem aos mesmos objetos. Até essa época, esses mecanismos visam à segurança do território e, por meio dele, a segurança do príncipe que o governa. Mas o crescimento das cidades exige um deslocamento dos mecanismos de segurança devido ao problema da circulação: das mercadorias, dos focos de doença e da morte. Os mecanismos de segurança voltam-se para o controle da circulação da população e daqueles que a governam. A circulação no interior das cidades impõe-se como objeto de governo diante de seu escopo anterior que é a solidez do território. Não se trata mais de evitar que as coisas mudem – que a segurança do território garanta a manutenção do príncipe no poder –, mas de deixar que as circulações ocorram permanentemente, ainda que controladas, discriminadas entre as boas e as ruins, de maneira que os perigos que lhe são inerentes sejam eliminados. Menos soberania do território e mais governo da circulação de uma população, portanto.

A emergência da circulação da população como objeto de mecanismos de segurança não somente reconfigura o que, em termos de filosofia política, entende-se por “povo”. Ela também introduz, no interior do território, a noção de “meio” a ser governado. Ela é responsável pelo deslocamento do par território-soberania para o par população-governo. Depreende-se que a série “segurança-população-governo” (Foucault, 2004, p. 91) parece ser a mais adequada, aos olhos de Foucault, para intitular o curso de 1978. Sem a intenção de adentrarme nos desdobramentos desta série, interessa-me a introdução da noção de governamentalidade, da aula de 1 de fevereiro, e como ela desempenha um papel crucial para a relação entre sujeição e subjetivação. Trata-se de saber se ela possibilita ir além da análise daquilo que *fizeram de nós* na normação disciplinar e na normalização biopolítica, ao permitir responder também à questão sobre *o que podemos fazer de nós mesmos*.

Com efeito, a governamentalidade tem sido concebida como a técnica responsável pelo deslocamento da analítica do poder para a genealogia das relações entre sujeito e verdade. Ela teria possibilitado a ultrapassagem dos “impasses” da analítica do poder, como o da relação microfísica entre poder e resistências.<sup>7</sup> Estas leituras estão alinhadas ao volume de pesquisas desenvolvido nos anos 1980, nas quais o governo dos outros é reconfigurado como *dobra* do governo de si mesmo. Elas acertam quando indicam que essa dupla dimensão do

7 Nesse sentido, a apropriação feita por G. Deleuze, em seu livro, *Foucault* (1986), é a mais conhecida.

governo permite estabelecer o fio condutor entre os trabalhos dos anos setenta e aqueles da primeira metade dos anos oitenta. Elas estão focadas em um dos desdobramentos dessa noção, que é seu sentido moral, entendido amplamente como a arte de governar as condutas envolvendo a condução de um grupo de indivíduos, a relação entre indivíduos ou, ainda, a condução de si mesmo.<sup>8</sup>

Elas normalmente deixam de lado um segundo desdobramento, que é sua conotação material. E, no entanto, é esta última que permite reconfigurar a biopolítica no interior da governamentalidade, bem como especificar uma modalidade de população designada pela sua referência “ao deslocamento no espaço, ao movimento que se refere à subsistência material, à alimentação [...]” (Foucault, 2004, p. 126). Se há uma biopolítica circunscrita pela análise do dispositivo da sexualidade, se há outra que pode ser delimitada pela ênfase no racismo estatal (e, em certo sentido, estas duas biopolíticas, embora distintas, cruzam-se entre si), não seria forçoso acenar para uma terceira modalidade de biopolítica em 1978, associada ao deslocamento de uma população em busca de subsistência material. A esta terceira modalidade, podemos designá-la como governamentalidade biopolítica.

Desenvolverei duas hipóteses de trabalho a seu respeito: a primeira, consiste em tentar demonstrar que o desdobramento material da governamentalidade é distinto, mas não necessariamente separado de seu desdobramento moral, permitindo o estabelecimento de vínculos entre o governo da circulação de uma população em busca de subsistência e os processos de subjetivação empreendidos em torno dessa população. A segunda concerne à exemplificação desse vínculo em uma modalidade de população cuja regulação e constituição tem sido objetivada com frequência nas últimas décadas, formada pelos migrantes de sobrevivência<sup>9</sup> em razão da crise econômica ou da violência das guerras e genocídios em seu meio vital e social de origem. E, contudo, essa população não fez parte das genealogias de Foucault, talvez porque as práticas

8 No âmbito desse último desdobramento, em 1978 ainda não é estabelecida a diferença entre a tentativa governamental de determinar as ações e/ou comportamentos dos indivíduos, diante dos quais estes tentam agir não se deixando determinar por aquela tentativa de condução de conduta mediante o governo de si mesmos. O governo das condutas que se concretiza nos códigos morais e prescritivos é sempre uma possibilidade inerente a qualquer cultura, embora não tanto entre os gregos antigos. Diante destes códigos, a ética, composta, dentre outros elementos, por formas de subjetivação que envolvem a relação do indivíduo consigo mesmo, não procura exatamente negá-los, mas desviar-se deles, constituir no indivíduo outra relação marcada por certo distanciamento ou sua relativa aceitação segundo critérios de razoabilidade, e não de obediência automática da vontade. Daí a diferença fundamental: “uma coisa é, com efeito, uma regra de conduta; outra, a conduta que se pode medir a essa regra” (Foucault, 1984, p. 37).

9 Alexander Betts (2010, p. 366) denomina os deslocamentos involuntários como *migrações de sobrevivência*. Como parte daqueles que são obrigados a deixar os seus países de origem estão os *refugiados*. Contudo, muitos migrantes de sobrevivência não são considerados refugiados, ainda que todos os refugiados sejam migrantes de sobrevivência.

governamentais que a elevaram a um objeto maior a ser pensado pela política não se mostravam ainda tão evidentes.<sup>10</sup>

### **Sujeição biopolítica e possibilidade de processos de subjetivação**

Explanarei a primeira destas hipóteses, no intuito de analisar como a implicação entre a conotação moral e a vertente material da governamentalidade biopolítica produz efeitos de sujeição na constituição de identidades individuais e coletivas, mas também processos de subjetivação em relação a estas sujeições identitárias mediante a introdução de desvios, transgressões e resistências. E, para isso, acenarei brevemente à maneira como é apresentada a governamentalidade no Ocidente pela emergência do poder pastoral cristão em *Segurança, território, população*.

A figura da relação entre pastor e rebanho esboçada neste curso tem sido situada frequentemente no âmbito da condução moral dos indivíduos, enfocada na ambiência da condução das almas na prática da direção de consciência monástica. É pela instauração de um tipo de poder baseado na relação entre pastor e rebanho que podemos identificar os primeiros traços de uma condução moral, mas também material, de uma população em deslocamento em busca de subsistência em um meio vital. Nesse “meio” aberto de circulação de uma pastagem a outra e de um campo a outro é que o pastoreio pode ser designado metaforicamente como o governo biopolítico de todos, mas também como o governo moral de cada um.

Por certo, o pastor conduz o rebanho em seu sentido coletivo e indiferenciado; mas também pode efetivar a condução individual e moral de cada um, sempre que ele for em busca da ovelha perdida, especialmente quando ela se “desgarra” do rebanho. Essa dupla condução do poder pastoral inaugura no Ocidente um curioso processo de sujeição: de um lado, uma sujeição individualizada, a fim de que o indivíduo não se desgarre do fluxo, da circulação do rebanho, de maneira que, quando ele se desviar, deverá ser reconduzido a seu meio no qual é induzida a normalização de sua conduta. E, de outro, uma sujeição coletiva, posto que, quando o pastor vai em busca da ovelha perdida, está convencido de que as demais não irão dispersar-se. E estas, por sua vez, não estão totalmente

10 Não obstante, veja-se a importante entrevista de 17 de agosto de 1979, a H. Uno, no Japão, intitulada “O problema dos refugiados é o presságio da grande migração do século XXI” (Foucault, 2001a, pp. 798-800). Foucault é entrevistado a respeito das grandes migrações forçadas do sudeste da Ásia, que chegaram a mais de 80.000 pessoas, principalmente do Vietnã e do Camboja. Ainda que esta entrevista tenha ocorrido no mesmo ano do curso *Nascimento da biopolítica*, ele não faz qualquer referência à relação entre “a grande migração do século XXI” e a governamentalidade biopolítica.

seguras que chegarão a um bom pasto ou que se deslocarão adequadamente sem a condução do pastor.

Esta metáfora utilizada por Foucault pode ser considerada o índice da indissociabilidade entre o desdobramento biopolítico e o desdobramento moral da governamentalidade ocidental: no caso de uma população, não se trata somente de regular seu meio vital de circulação enquanto coletividade, mas também de empreender a condução de condutas de cada um, de modo que os desvios sejam evitados ou integrados no interior daquela regulação. O governo material da subsistência do conjunto de determinadas vidas é indissociável do governo moral dos comportamentos e da vontade.

Mas no governo biopolítico de uma população deslocada em busca de condições materiais de sobrevivência não são identificados somente processos de sujeição, individuais e populacionais, mas também processos de subjetivação. Nesse sentido, algo interessante da metáfora da relação entre pastor e rebanho é que no próprio nascimento da genealogia do governo existe sempre a virtualidade de circular de outra maneira, transgredir certas fronteiras, romper com formas de ser conduzido que identificam a população a um rebanho; e o governo biopolítico, a uma espécie de pastoreio que cuida sob a condição da sujeição.

Podem, portanto, ser chamados processos de subjetivação tanto as resistências individuais e interindividuais empreendidas diante de uma moral do rebanho, como também as contracondutas de uma população que não se deixa governar por uma regulação biopolítica determinada. Assim como as sujeições podem ser individualizadas ou coletivamente produzidas, de igual maneira os processos de subjetivação podem ser individuais ou populacionais. As tentativas de dobra de uma relação de governo por parte de uma população; a recusa em ser conduzido de uma certa maneira e por determinados pastores ou governantes; o desgarramento de uma autoimagem que o sujeito elabora de si mesmo diante de uma certa condução de sua conduta são diferentes possibilidades de processos de subjetivação individuais e coletivos.

A noção de subjetivação é tratada pela primeira vez no curso de 1978, ainda que de maneira esporádica. Em uma passagem do manuscrito deste curso aparece, entre algumas palavras ilegíveis, uma questão pertinente para a compreensão dos trabalhos de Foucault: “como ser sujeito sem ser sujeitado?” (Foucault, 2004, p. 237). As tentativas de resposta a essa questão podem ser encontradas implícita ou explicitamente em textos como *O sujeito e o poder*, o último volume dos *Dits et écrits*, os cursos no Collège de France entre 1980 e 1984 e a “Introdução” aos volumes II e III da *História da sexualidade*. O conjunto dessas passagens permite-me formular a questão de outra maneira: como se

constituir como sujeito diante dos processos de sujeição? Ou ainda, como os processos de subjetivação apresentam-se como uma saída permanente, embora jamais acabada, diante das formas de sujeição, individuais e populacionais?

Um processo de subjetivação procura tomar distância da fixação identitária resultante do contato dos indivíduos com as malhas do poder ou da normalização de uma população pela regulação biopolítica. Ele envolve, em primeiro lugar, a tentativa de *saída* de identidades estabelecidas pela relação entre saber e poder e naturalizadas pelo sujeito; supõe deixar de pensar o que se pensa para poder pensar de outra maneira; impõe prescindir das sendas que levam a um lugar seguro para empreender o descaminho daquele que se aventura a caminhar. Apresenta-se como a tentativa de deixar de viver da maneira como se vive em busca da constituição de outro estilo de existência. Finalmente, e este parece ser o ápice de um processo de subjetivação, ele exige a não conformidade servil aos dispositivos disciplinares e biopolíticos nos quais vivemos.

Como a expressão aponta, trata-se sempre de um processo permanente de resistência e criação, de transformação do sujeito na relação que ele tem consigo mesmo, com os outros e com o mundo, com os códigos morais e mecanismos biopolíticos de pertencimento em relação aos quais ele é levado a identificar-se. O processo de subjetivação não demanda forçosamente o rompimento total com estes códigos e mecanismos, mas uma relação diferente com eles, no sentido de colocá-los em suspeição ou suspensão; de torcê-los em vista da criação de outras relações que ponham em xeque identidades constituídas, bem como a normalização dos papéis sociais que se utilizam de práticas temerárias de inclusão e exclusão.

Geralmente nos compreendemos no interior dos processos de normalização das condutas produzidas nas práticas sociais e científicas. A subjetivação pressupõe, pelo contrário, a conversão do olhar que procura desfazer-se das objetivações produtoras de identidades populacionais negativas. Diversos são os agentes que procuram dizer quem somos e, assim, tutelar nossa vida e nosso ser pelo reconhecimento de uma identidade sujeitada. É o que ocorre, por exemplo, com boa parte das atuais políticas de migração de alguns países desenvolvidos, que mais se assemelham a uma polícia migratória quando exigem respostas a interrogatórios sem fim das populações migrantes em busca de subsistência, de maneira que o migrante é levado a objetivar-se como um hóspede hostil.

No curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, Foucault ressalta que não há resistência possível ao poder político que não passe por uma nova relação do sujeito consigo mesmo (Foucault, 2001b). De maneira análoga, não se pode empreender um processo de subjetivação diante da regulação biopolítica de uma população se, ao mesmo tempo, os indivíduos que a compõem não

estabeleçam uma relação diferencial em relação a si mesmos. As formas de resistências populacionais exercidas na imanência da regulação biopolítica são inseparáveis das resistências individuais que operam na verticalidade de nós mesmos.

É mister uma relação ética do sujeito consigo mesmo para que ele tome distância da fixação das identidades individuais e populacionais, sejam as deduzidas de uma suposta interioridade pré-constituída, sejam as resultantes de um saber-poder pretensamente verdadeiro. Do ponto de vista dos processos de subjetivação, não se trata de substituir um “si mesmo” por um “novo eu”, mas de permanecer na relação *entre* um e outro. Não vivemos sem identidades, mas não podemos nos fixar àquelas que foram produzidas em razão de um processo de sujeição ou de uma regulação biopolítica. Pelo contrário, convém valorizar as identidades coletivas e políticas produzidas pelas lutas comuns, plurais e transversais das populações das quais fazemos parte, assim como participar das lutas de outras populações objetivadas negativamente pela governamentalidade biopolítica. Todavia, as identidades coletivas e políticas constituídas em torno dessas lutas comuns não podem saturar-se, sob o risco de obliterar a expressão de nossas maneiras de ser e viver.

A subjetivação é uma relação entre quem estamos deixando de ser e quem ainda não somos. Quando permanecem estrategicamente nesta posição lacunar do “entre”, os sujeitos constituídos no âmbito das resistências às disciplinas e à biopolítica não são totalmente capturados pela moral civil e pelas inscrições de seus corpos nas distribuições espaciais onde normalmente se espera que devam estar, ou pelos controles temporais que deles exigem o bom adestramento e a autovigilância de suas atividades. Os processos de subjetivação desviam-se dos padrões comportamentais que são esperados dos sujeitos e é nesse sentido que eles não são automaticamente responsivos às tentativas de condução das condutas. Eles situam-se, pois, em um espaço agonístico, supõem um embate que envolve colocar-se e posicionar-se rumo a uma atitude-limite, a uma alteração que pode levar a diferentes formas de saída heterotópicas.

### **Processos de sujeição e população migrante**

Depois da incursão que priorizou a leitura peculiar dos elementos conceituais propostos por Foucault a respeito dos processos de sujeição e subjetivação, desloco-me para minha segunda hipótese. Ela procura testar o alcance de suas pistas de pesquisa para o caso das populações que migram em busca de sobrevivência material. Com efeito, os processos de sujeição a que essa população tem sido submetida nas últimas décadas autorizam-nos

a reconhecê-la como um novo objeto de regulação da governamentalidade biopolítica.

Nos últimos decênios, deslocados pobres e politicamente vulneráveis em busca de socorro veem-se submetidos a novos processos de regulação e sujeição nos países onde pretendem ser acolhidos ou, ao menos, residir por algum tempo. Com frequência, a população dos migrantes de sobrevivência está associada às figuras da ilegalidade, da clandestinidade e da imoralidade, reconfigurando a objetivação do indivíduo perigoso à Nação ou à comunidade. Essa associação entre a objetivação moralizante e biopolítica tem como uma de suas raízes a crise desencadeada no mundo do trabalho em razão da hipervalorização da circulação célere do capital material e imaterial. Assim, os países desenvolvidos deslocam suas empresas e indústrias para os países pobres – muitos deles ex-colônias – para lá receberem subsídios governamentais, economizarem com os direitos trabalhistas e gastarem menos com a eliminação de resíduos poluentes. Mas, em contrapartida, impõem enormes dificuldades para a acolhida de populações de migrantes miseráveis desses países que batem às sua portas, sob a alegação de que oneram a seguridade social e provocam uma colonização invertida.

Desde alguns anos, quando os nacionalismos renascem na Europa, nos Estados Unidos e em outras partes do mundo, procura-se deslegitimar o direito a migrar como um direito humano.<sup>11</sup> Jean-Louis Harouel, autor do livro *Les droits de l'homme contre le peuple*, considera, por exemplo, que a migração oriunda da África e do Oriente Médio em direção à União Europeia, especialmente à França, não se apresenta como uma migração de trabalhadores, mas como uma “migração de colonização”. Segundo alega, o interesse dos ex-colonizados jamais é somar-se à composição da nação para onde se dirigem, mas valer-se de sua seguridade social com agrupamentos familiares extensos, dando ensejo a uma espécie de “contrassociedade”, sem qualquer renúncia a seu estilo de vida ou esforço de integração aos valores do país de acolhida (Cf. Harouel, 2016, p. 203).

Entretanto, o escopo da integração, como seria uma migração aceitável pelo autor, é praticamente sinônimo de sujeição populacional e individual, de renúncia aos valores que se tem e aceitação inquestionável dos mecanismos de normação disciplinar e normalização da vida destas populações. Sempre que

11 No artigo 13, inciso 1, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, afirma-se que “Toda pessoa tem o direito de deixar qualquer país, inclusive o próprio, e a este regressar” (ONU, 2013, p. 652). Já no artigo 14, inciso 1, assegura-se que “Toda pessoa, vítima de perseguição, tem o direito de procurar e de gozar asilo em outros países” (ONU, 2013, p. 652).

são obrigadas a deixar seus países é porque algum motivo as impede de neles se reconhecerem como um *nós*, como um povo. A migração de sobrevivência é um dos efeitos do sofrimento permanente e intolerável diante de uma maneira de viver sujeitada pelo autoritarismo político e/ou pela miserabilidade econômica. É muito difícil a constituição de um mundo comum e de uma vida qualificada ou digna de ser vivida sempre que faltarem as condições básicas de sobrevivência material.<sup>12</sup> A luta pela subsistência é imposta pela própria realidade de abandono e vulnerabilização da vida, em boa parte devido à *nova razão* neoliberal do mundo que avalia *todas* as relações humanas pela racionalidade da globalização dos bens, da rentabilidade e do lucro (Cf. Dardot; Laval, 2010), indissociável do ímpeto autoritário de criminalização das manifestações políticas e lutas pelos direitos sociais.

As migrações de sobrevivência envolvem experiências de dessubjetivação e novas sujeições. Dessubjetivação, porque os indivíduos já não se reconhecem na comunidade na qual construíram seu pertencimento, não conseguem mais agir livremente ou dizer o que pensam. Deixam de se sentir protegidos para colocar em prática uma maneira de viver que projetaram e escolheram para si mesmos. Não vêm garantidas as condições socioeconômicas mínimas para que possam continuar a viver e, até mesmo, subsistir. Trata-se de uma saída de si mesmos e de seu mundo que é forçada e, portanto, não impelida por processos de subjetivação. Estamos diante do enfrentamento de situações nas quais a única possibilidade é lutar por continuar a sobreviver, deslocando-se de um espaço inóspito a outro incerto.

Guerras civis, ditaduras, neocolonialismos e novos autoritarismos são máquinas produtoras de populações, ou seja, de vidas apreensíveis somente por sua condição biopolítica, as quais, deslocando-se à procura de sobrevivência

12 Ao contrário de Arendt, para a qual a redução das lutas à luta pela sobrevivência poderia minar a luta pelo direito de ter direitos na esfera da pluralidade política, Judith Butler considera que é impossível empreender lutas por direitos políticos sem que o corpo seja bem alimentado, possa repousar e descansar, enfim, sem que as necessidades em torno da esfera da vida biológica sejam satisfeitas. A perspectiva arendtiana encontrada em *A vida do espírito* e inspirada em uma passagem de *A defesa de Sócrates* consiste em afirmar que o “viver em si” não tem um valor intrínseco. Somente o “bem-viver” (*eudaimonia*) torna a vida digna de ser vivida. Butler considera que essa perspectiva não é válida para nosso tempo, ou, talvez, nunca tenha sido. Segundo ela, Arendt separa a vida do corpo da vida do espírito e, por isso, prefere em análises, como *Escritos judeus*, que o povo escolhido opte antes por uma morte digna a insistir na mera sobrevivência a qualquer preço. Butler entende que a esfera pública depende da privada, assim como o ato verbal público depende do corpo. O corpo é político. O privado não é o contrário do público, como parece afirmar Arendt em *A condição humana*, mas faz parte de sua própria definição. Muitas vezes o “escondimento” da desigualdade no privado (especialmente das mulheres) é condição para o “reconhecimento” na esfera pública. Significa que a suposta pluralidade, como condição política e excelsa do ser humano, pode ser exercida às custas da desigualdade no âmbito privado. Butler, por sua vez, sustenta que a aparição pública depende da igualdade no privado. A crítica dessa dependência não reconhecida, do público em relação ao privado, fornece-lhe o ponto de partida de uma nova política do corpo (Butler, 2016, pp. 254-255).

material, foram tornadas “meras vidas”.<sup>13</sup> Essas máquinas de desqualificação da vida, de animalização do humano poderiam também ser pensadas como máquinas de sujeição. Ser obrigado a deixar seu país envolve ver-se forçado a abandonar relações que foram construídas, processos de subjetivação que foram constituídos no decurso da existência. E, nesse sentido, os migrantes despossuídos veem-se sempre diante de um atravessamento fronteiriço geográfico (pelo mar, por terra) que é ao mesmo tempo antropológico, posto que novas fronteiras cruzam o interior de si mesmos, cindindo-os por dentro e objetivando-os como população exposta e vulnerável.

Trata-se de um atravessamento que demanda deixar para trás quem se era e como se vivia, diante do apelativo igualmente forçado da “integração” à terra e à cultura de um destino sempre temerário. O atravessamento que envolve o desenraizamento como condição da integração é uma sujeição sem fim. Nos países em que chegam, os migrantes são impelidos a esvaziar-se do que pensam, do que fazem e do que são, a fim de incorporar uma língua estranha e um estilo de viver muito diferente (Cf. Arendt, 2013, pp. 5-16). Inclusive nos processos migratórios menos dramáticos, não se concretiza a reciprocidade e o respeito mútuo das diferentes maneiras de viver, entre quem chega e quem recebe, como se poderia esperar em uma integração efetiva. Com frequência, os migrantes são impelidos a incorporar unilateralmente os valores do País que os “socorre” como condição preliminar para que sejam eventualmente “aceitos”.

Como ressalta Benjamin Boudou:

A hospitalidade dificilmente é compatível com a *igualdade*. A relação entre acolhedores e acolhidos supõe o respeito das leis de quem acolhe, a gratidão por aquilo que deve ser vivido como um dom generoso e, eventualmente, a deferência para com os acolhidos. Ainda que o estrangeiro seja beneficiado por um estatuto honorífico, isso só vem mascarar a desigualdade constitutiva da relação (Boudou, 2017, pp. 177-178).

A acolhida dos migrantes de sobrevivência envolve quase sempre uma relação de desigualdade e, por isso, muito dificilmente ela pode ser pensada somente no horizonte de uma ética da hospitalidade.<sup>14</sup> Desde o momento em

13 A noção de “mera vida” (*das blosse Leben*) encontra-se no ensaio *Para uma crítica da violência* (*Zur Kritik der Gewalt*), de Walter Benjamin (2013, p. 154), em referência a uma vida completamente *despida* de direitos.

14 A hospitalidade em relação aos migrantes de sobrevivência pode ser pensada a partir de sua dimensão ética, mas ela não pode ignorar a dimensão política. Ainda que a hospitalidade incondicional, como a encontramos em Derrida, possa ser um horizonte ético irrenunciável, ela é dificilmente realizável. Neste sentido – e, talvez, somente neste –, é preferível o realismo político ao idealismo moral. “Levar a hospitalidade a sério envolve [...] renunciar à ideia de uma ética da migração perfeitamente justa. Em vista da não-dominação é que ela adquire seu sentido. [...] trata-se de desfazer-se das ambições teóricas ‘moralistas’ para preferir um tratamento ‘realista’ da questão migratória. A hospitalidade deve, pois, ser considerada a partir das condições efetivas de acolhida” (Boudou, 2017, p. 218).

que atravessam as fronteiras geográficas e passam a residir provisoriamente nos países de acolhida, os integrantes dessas populações precisam informar quem são, onde moram, com quem vivem, obrigando-se assim a enfrentar novas fronteiras. Um migrante que não adere às fixações e às disciplinas dos centros de detenção ou dos controles migratórios das grandes cidades torna-se um indivíduo perigoso, um mal a ser combatido.

O argumento dos críticos conservadores de que os migrantes não querem se integrar aos valores da democracia ocidental é, muitas vezes, rebatido pela própria operacionalidade dos Estados que os recebem. É a exclusividade do papel securitário do Estado que dificulta aos migrantes a criação de raízes e a constituição de relações com os autóctones ou nacionais. Como ocorre na Selva de Calais, na França, eles são obrigados a mudar-se constantemente de lugar para que não tenham contatos duradouros e criem familiaridades com a população local. Assemelham-se, pelo menos em sua forma, a um poder pastoral que regula um rebanho em permanente deslocamento, porém de maneira invertida: é considerado ovelha desgarrada aquele que tenta fixar-se e integrar-se a um lugar e a uma comunidade. O único lugar em que a fixação é permitida é um não lugar, juridicamente indefinido, que é o campo de detenção. Trata-se de uma fixação sem qualquer integração ou pertencimento político. Neste caso, que é o da maioria solicitante de refúgio e acolhida atualmente, as condições insuportáveis do país de origem são duplicadas pela indefinição temporal e pelo limbo espacial do país de destino. Ei-los diante de um atravessamento incerto resultante de uma dupla exclusão. Na época contemporânea, esse não lugar marcado pela indefinição temporal é a mais nova heterotopia de uma comunidade política que produz seu negativo como maneira de restituir e resgatar um nacionalismo já erodido.

Quanto aos migrantes de sobrevivência, sem residência permanente, cidadania ou nacionalidade que vivem nas periferias das grandes cidades, são obrigados a trabalhar informalmente em troca de salários baixíssimos e sem seguridade social, como condição para que não sejam delatados aos controles migratórios por parte do patronado. Desta feita, ainda que os migrantes de sobrevivência sejam objetivados politicamente como indivíduos potencialmente perigosos, os processos de sujeição nos quais se encontram envolvidos têm uma função produtiva, pois aumentam a lucratividade dos donos dos meios de produção e reprodução do capital pela pressão sobre os salários.

Nesses processos, os migrantes “ilegais” são levados a participar de sua sujeição, a consentir com sua condição de clandestinos e sujeitados. As pré-condições exigidas para a integração por parte dos nacionalismos atuais colocam os migrantes em uma zona de indiscernibilidade. De um lado, eles

não são partícipes de todos os direitos e condições de oportunidades de um cidadão; e, de outro, não são totalmente estrangeiros porque são incluídos na condição de ilegais. Em síntese, nas migrações de sobrevivência dois processos se complementam entre si: de um lado, a dessubjetivação forçada seguida da exclusão em um atravessamento sem fim; de outro, uma nova sujeição chamada de integração, porém operacionalizada pela inclusão do migrante periférico como ilegal e cujo efeito é a produção política da ilegalidade.<sup>15</sup>

### Considerações finais

Transcorrido este percurso, convém perguntar: por que os migrantes de sobrevivência representam tanto perigo para os Estados desenvolvidos e para as comunidades políticas transnacionais? Considero que sua suposta periculosidade está associada, entre outras razões, às reconfigurações da governamentalidade biopolítica na época contemporânea. E sua principal característica consiste no acoplamento entre, de um lado, o disciplinamento e confinamento dos corpos em espaços fechados ou semiabertos e, de outro, a regulação de um meio vital aberto ou semiaberto sobre o qual é possível a introdução de técnicas cujas variáveis direcionam as vidas que lá se encontram a circular de uma determinada maneira e mediante comportamentos responsivos esperados.

Quando estes corpos e estas vidas são os das pessoas que migram massivamente em busca de sobrevivência, então a regularidade daquela circulação e a reconfiguração das formas de controle disciplinar são postas em crise. As inúmeras estratégias de desterritorialização e invisibilização de populações migrantes indesejáveis nas periferias das grandes metrópoles e nos campos de retenção fazem parte dos mecanismos de regulação biopolítica, ainda que, em alguns casos, essas populações sejam economicamente úteis. Pela mesma razão é que se torna necessária a estes governos a constituição de novos campos ou selvas delimitados por cercas elétricas ou muros, nos quais os migrantes objetivados como clandestinos deverão permanecer sob a forma do encarceramento indefinido e acompanhados de diversos processos de sujeição.

15 A estrutura do estado de exceção, apresentada por Agamben em outro registro metodológico, pode ajudar a entender a ausência de pertencimento político do migrante forçado ilegal e que, no entanto, tem como referência sua inclusão em um determinado território. Trata-se do que ele chama de "exclusão inclusiva", quando se exclui alguém, incluindo-o no próprio conjunto da exclusão. A produção da ilegalidade ou da exclusão inclusiva somente é realizada no interior de uma comunidade política. Não há como postular e reconhecer a exceção se ela não estiver incluída em uma estrutura política: "Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): *ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão*" (Agamben, 2007, p. 35. Grifos nossos).

A migração de sobrevivência é um problema a ser pensado porque ela se encontra no centro do diagnóstico político do presente em um momento histórico quando os corpos e as vidas dos migrantes são objetivados positiva ou negativamente, a depender de sua capacidade de fixação à dinâmica do fluxo do capital. Ela visibiliza os limites dos deslocamentos das grandes indústrias multinacionais em direção aos países pobres e miseráveis em busca de mão de obra barata, sem a constituição de uma infraestrutura que permita a esses trabalhadores permanecer em seus próprios países. Escancara o fato de que o bem-estar dos países centrais com seu modelo triunfante de globalização econômica e democracia liberal é pago com os malefícios que estes têm causado aos países periféricos. Atesta o escândalo de comunidades econômicas e políticas que, embora tenham ampliado as liberdades de mobilidade humana e os direitos para aqueles que nelas são cidadãos ou naturalizados, criaram novas e mais fechadas “zonas” de fronteiras, que se estendem dos campos de retenção à desnacionalização, passando pela inclusão dos migrantes via ilegalização ou a multiplicação e fragmentação dos sujeitos nela envolvidos. Por isso é que o atravessamento das fronteiras por parte destas populações em busca de sobrevivência é, paradoxalmente, acompanhado tanto da constituição de novas sujeições como também da hipocrisia de países cuja economia se desenvolve à custa da exploração destas mesmas populações no passado e no presente.

Postular a possibilidade de processos de subjetivação nos quais os agentes sejam a população migrante de sobrevivência é um desafio, posto que a indiscernibilidade na qual se encontram, ao serem lançados em um meio no qual estão nem inteiramente dentro nem totalmente fora de uma condição política, animaliza suas vidas e desqualifica suas existências. Como seria possível uma subjetivação não sujeitada a essas populações que se encontram compelidas continuamente a estratégias de separação não somente comunitárias, mas inclusive familiares? A decomposição e recomposição dos campos de retenção, as táticas de desarraigamento comunitário, a redução das singularidades a um número estatístico são tantas maneiras de dificultar, o máximo possível, uma relação satisfatória consigo mesmo, com os outros e com o mundo. Esse desarraigamento evidencia não somente o efeito mais nocivo do governo biopolítico dos migrantes de sobrevivência, como também diagnostica o declínio da política migratória e, por extensão, da própria política democrática, se a qualidade política de uma comunidade puder ser avaliada pela sua capacidade de abertura ou fechamento ao outro que pede socorro e acolhida.

## Referências

- AGAMBEN, G. “Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I”. Trad. Henrique Burigo. 2ª. reimpressão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- ALTHUSSER, L. “Idéologie et appareils idéologiques d’État – notes pour une recherche”. In: ALTHUSSER, L. *Sur la Reproduction*. Paris: PUF, 2011. pp. 263-306.
- ARENDT, H. “Nous autres réfugiés”. *Pouvoirs*, 2013/1, n. 144, pp. 5-16. [Online]. DOI: 10.3917/pouv.144.0005. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-pouvoirs-2013-1-page-5.htm> (Acessado em 10 de agosto de 2019).
- BENJAMIN, W. “Para uma crítica da violência”. In: *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Org. J. M. Gagnebin. Trad. S. Kampff e E. Chaves. Ed. 34, 2013.
- BETTS, A. “Survival Migration: A New Protection Framework”. In: STILES, K.; LYON, A. J. (eds.). *Global Governance: A Review of Multilateralism and International Organizations*. 3. ed.: Brill, 2010. pp. 361-382.
- BOUDOU, B. “Politiques de l’hospitalité”. Paris: CNRS éditions, 2017.
- BUTLER, J. “Peut-on mener une bonne dans une vie mauvaise?” In: *Rassemblement: Pluralité, performativité et politique*. Trad. C. Jacquet. Paris: Fayard, 2016.
- DARDOT, P.; LAVAL, Ch. “La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale”. Paris: La Découverte, 2010.
- DEFERT, D. “Chronologie”. In: *Dits et écrits*. Paris: Quarto/Gallimard, 2001. Vol. 1.
- DELEUZE, G. “Foucault”. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.
- FOUCAULT, M. “L’ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970”. Paris : Gallimard, 1971.
- \_\_\_\_\_. “La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973”. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France, 1975-1976”. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. “La vérité et les formes juridiques”. In: *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. pp. 538-646. Vol. II.
- \_\_\_\_\_. “Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978”. Paris : Gallimard ; EHESSSE ; Seuil, 2004.
- \_\_\_\_\_. “O problema dos refugiados é o presságio da grande migração do século XXI”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Quarto/Gallimard, 2001a.
- \_\_\_\_\_. “Histoire de la sexualité II : L’usage des plaisirs”. Paris : Gallimard, 1984.
- \_\_\_\_\_. “L’Herméneutique du sujet, cours au Collège de France (1981-1982)”. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: Seuil/Gallimard, 2001b.
- HAROUEL, J. L. “Les droits de l’homme contre le peuple”. Paris: Declée de Brouwer, 2016.
- LE BLANC, G.; BRUGÈRE, F. “La fin de l’hospitalité”. Paris: Flammarion, 2017.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). “Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas (1948)”. In: ISHAY, M. R. (org.) *Direitos humanos: uma antologia. Principais escritos políticos, ensaios e documentos desde a Bíblia até o presente*. Traduzido por F. D. Jole. São Paulo: Edusp/Neu-USP, 2013. pp. 649-655.



# ***THOUGHT IN THE SERVICE OF INTUITION: HEIDEGGER'S APPROPRIATION OF KANT'S SYNTHETIC A PRIORI IN DIE FRAGE NACH DEM DING\****

*Cristina Crichton\*\**

<https://orcid.org/0000-0002-5345-4335>

*cristina.crichton@uai.cl*

**RESUMO** *É consenso geral que o pensar de Kant influenciou fortemente o pensar de Heidegger. Porém, há ainda muito trabalho a fazer para se conseguir apreciar essa influência plenamente. Um tema crucial para conseguir expor a relação entre esses dois autores é o rol que ambos dão ao transcendental. Neste artigo, vou mostrar que o tratamento que Kant faz da intuição é o foco da interpretação que Heidegger oferece acerca de Kant em sua obra Die Frage nach dem Ding, dado que Heidegger interpreta o jeito como Kant trabalha a intuição como uma delimitação da tendência matemática moderna a determiná-lo tudo pelo só uso da razão pura. Argumento que essa interpretação está na base da apropriação que Heidegger faz do sintético a priori kantiano nesta obra, cujo fim é tirar essa noção fora da esfera dos objetos da ciência físico-matemática e posicioná-la no reino da experiência cotidiana. Sustento que Heidegger pensa que isto só pode ser alcançado ao eliminar a necessidade e a universalidade (certeza epistêmica) do a priori kantiano. Finalmente, mostro que a apropriação que Heidegger faz do sintético a priori kantiano vai junto e ilumina sua compreensão da transcendência como o das Zwischen, 'o entre nós e as coisas'.*

\* Artigo submetido em 15/05/2019. Aprovado em 11/10/2019.

\*\* Universidad Adolfo Ibáñez. Santiago, Chile.

**Palavras-chave** *Heidegger, Kant, sintético a priori, experiência cotidiana, transcendência.*

**ABSTRACT** *There is general agreement that Kant's thought strongly influenced Heidegger's. Nevertheless, there is still much work to be done in order to fully appreciate this influence. A central theme to disclose the relation between these authors is the role they give to the transcendental. In this paper I show that Kant's account of intuition is the focus of Heidegger's interpretation of Kant in his *Die Frage nach dem Ding*, since Heidegger interprets Kant's treatment of intuition as a delimiting of the modern mathematical tendency to determine everything out of pure reason alone. I argue that this interpretation is at the basis of Heidegger's appropriation of Kant's synthetic a priori in this work, the aim of which is to take this notion away from the sphere of the objects of mathematical physical science, and place it in the realm of everyday experience. I claim that Heidegger thinks that this move can only be accomplished by removing universality and necessity (epistemic certainty) from Kant's a priori. Finally, I show that Heidegger's appropriation of Kant's synthetic a priori goes together with and illuminates his understanding of transcendence as *das Zwischen*, 'the between us and things'.*

**Keywords** *Heidegger, Kant, synthetic a priori, everyday experience, transcendence.*

## Introduction

The influence of Kant's transcendental idealism on Heidegger's thought – especially on his early works and *Being and Time*<sup>1</sup> (1928) – is undeniable. Thus, the relationship between both thinkers has caught the attention of a number of Heidegger scholars. Nevertheless, as Jeff Malpas and Steve Crowell suggest, more attention needs to be given to the role of the transcendental in Heidegger's thinking, as well as Heidegger's stance toward the tradition of transcendental thought as such (2007, p. 1).

Though there are several ways of saying what is it that fascinated Heidegger about Kant, there is general agreement that Kant's investigation into the conditions of the possibility of experience is at the heart of it. Heidegger's

1 Hereafter *BT*.

words in the *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*<sup>2</sup> (1927/8) are illuminating in this respect:

Briefly the problem is the following: How can understanding open up real principles about the possibility of things, i.e., how can the subject have in advance an understanding of the ontological constitution of the being of a being? Kant sees this correlation, one which we formulate in a more basic and radical manner by saying: *Beings are in no way accessible without an antecedent understanding of being*. This is to say that beings, which encounter us, must already be understood in advance in their ontological constitution. This understanding of the being of beings, this synthetic *a priori* knowledge, is crucial for every experience of beings. This is the only possible meaning of Kant's thesis, which is frequently misunderstood and which is called his Copernican revolution (Heidegger, 1997a, p. 38/55).<sup>3</sup>

As this quote shows, Heidegger thinks that the transcendental question about the conditions of the possibility of experience must be understood in ontological terms, and the same goes for the synthetic *a priori*. It is not surprising, then, that the relation between Kant's critical project and Heidegger's fundamental ontology has been widely studied and debated. William Blattner, for example, argues that Heidegger rejects Kant's transcendental idealism because he follows out the implications of characterizing Kant's conception of objectivity as an understanding of being (2004, p. 326). For his part, Sacha Golob shows that Heidegger understands the *Critique of Pure Reason*<sup>4</sup> as an extended, self-directed transcendental argument – which implies that Heidegger's use of 'transcendental' cannot be understood in terms of the familiar Kantian model of a transcendental argument. He thinks that the reason this has not been recognized previously is that Heidegger equates the synthetic *a priori* with the ontological (2012, p. 9).

The above-mentioned analyses and, in general, most of the work devoted to the study of Heidegger's understanding of Kant's thought, mainly concentrates on Heidegger's comments about this author in early works such as *BT* and *The Basic Problems of Phenomenology*<sup>5</sup> (1927) and in his first two works on Kant: *PIK* and *Kant and the Problem of Metaphysics*<sup>6</sup> (1929). There are very few analyses that focus on the lecture course of the winter semester of 1935/1936

2 Hereafter *PIK*.

3 Heidegger's texts will be cited by the English page number followed by the German.

4 Hereafter *CPR*.

5 Hereafter *BPP*.

6 Hereafter *KPM*.

entitled *What is a Thing?*<sup>7</sup> As the original German subtitle reads, this lecture course offers a study of Kant's doctrine of the transcendental principles.

According to Trish Glazebrook, Heidegger reads Kant in *WT* 'with an openness not earlier evident. Rather than attempt to adapt the *Critique* into the project and terminology of *Being and Time* [which she thinks Heidegger does in *KPM*], this text seeks to explore what Kant's thought makes possible in the history of metaphysics. Kant opens up a dimension between thinker and thing in which to raise the question of Being' (2000, p. 41). In similar vein, David Carr thinks that *WT* and *Kant's Thesis About Being*<sup>8</sup> (1961), compared with *BT*, *BPP*, *PIK* and *KPM*, 'derive from a very different perspective not only on Kant but on the history of modern philosophy generally' (p. 29). Daniel Dahlstrom, who has produced significant work on 'Heidegger's Kantian turn' in Heidegger's lectures and other writings shortly before and after the composition of the final draft of *BT*,<sup>9</sup> recognizes that in *Contributions to Philosophy* (1930) Heidegger deems his project of fundamental ontology as "transitional" and its transcendental path "provisional" (2007, p. 63). This clearly calls into question the continuity between Heidegger's interpretations of Kant's thought before and after 1930.<sup>10</sup> For W.B. Barton, the characteristic of Heidegger's interpretation of Kant in *WT* is that Kant's treatment of intuition takes centre stage. He suggests that this is a major shift from Heidegger's interpretation of Kant in *KPM*, where the focus was placed on transcendental imagination (1973, p. 16).

I am sympathetic to the view that there is an important shift in Heidegger's interpretation of Kant in *WT*. Indeed, Heidegger indirectly suggests in this work that the B edition of Kant's *CPR* is more philosophically insightful than the A edition – a view that he explicitly affirms almost three decades later in *KTB* (1998, pp. 345, 347/455, 458) – whereas in *KPM* Heidegger thinks the opposite is the case.<sup>11</sup> Even though it is not my intention here to offer an analysis of the reason for these changes, I bring them to the reader's attention as an indication that an analysis of Heidegger's interpretation of Kant in *WT* must offer new insights into the relationship between Heidegger's thought and transcendental philosophy.<sup>12</sup> It is thus beyond the scope of this paper to compare Heidegger's

7 Hereafter *WT*. The original German title for *WT* is *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. In this paper I will use the first English translation of this work (1967), but I will also refer to the second English translation (2018) when convenient.

8 Hereafter *KTB*.

9 See for example Dahlstrom (1991).

10 For an analysis of the vestiges of the transcendental turn in Heidegger's later thinking, see Dahlstrom (2005).

11 I will refer to the difference between Heidegger's preferences for the editions of the *CPR* in *WT* and *KPM* in footnote 17.

12 David Carr offers an interesting analysis of Heidegger and Kant on transcendence that is exclusively based on the first two books on Kant and, at the same time, makes a case for Heidegger's preference for the A

early interpretations of Kant's thought with that in *WT*, but to offer an analysis of this later interpretation which can serve as a basis for future research into the continuities and discontinuities in Heidegger's interpretation of Kant.

In this paper I will show that the focus of Heidegger's interpretation of Kant's thought in *WT* is sensible intuition, which is crucial for his appropriation of Kant's synthetic a priori. This will cast new light on Heidegger's understanding of transcendence in this work, thus providing new elements to study the relationship between Heidegger and transcendental philosophy in this phase of his thought.

I will begin by arguing that Heidegger's interpretation of Kant's treatment of intuition as a delimitation of the modern mathematical tendency to determine everything out of pure reason alone, allows us to place Kant's account of intuition at the centre of Heidegger's interpretation of Kant in *WT*. I will then show that Heidegger never uses the expression 'synthetic a priori' in relation to Galileo or Newton in *WT*, but the expression 'the mathematical' since he does not want to ascribe necessity and universality (epistemic certainty) to Kant's a priori. I will proceed by suggesting that Heidegger draws attention to the distinction between Kant and Newton with respect to the epistemic certainty in their conceptions of the a priori in order to show that even though Kant does not attend to that which encounters us prior to an objectification into an object of scientific experience, his focus on intuition betrays the possibility of doing it. Finally, I will show that Heidegger's appropriation of Kant's synthetic a priori in *WT* is fundamentally linked to his understanding of transcendence as 'the between' in this same work. I conclude with a few remarks on the importance of reading Heidegger's interpretation of Kant's thought in *WT* from the perspective of the possibilities that it opens up within the history of metaphysics.

edition of the *CPR* in both *KPM* and *PIK*. Carr pays attention to Heidegger's criticism of Kant's use of the term 'deduction' in 'The Deduction of the Pure Concepts of Understanding'. He argues that this criticism shows that Kant remains within the framework that 'set the terms of the debate about knowledge carried out by Kant predecessors, beginning with Descartes' (2007, p. 31). Insofar as Heidegger thinks that the problem dealt with in the deduction is transcendence, and thus the transcendental character of the subject, Descartes' isolated subject cannot have such a decisive role. Nevertheless, at least in the A edition Kant deals with the subject, whereas in the B edition he suppresses the subjective side of the deduction, which is why Heidegger prefers the former: Kant 'departed from his original insight, limited as he was by what he saw as the options open to him' (p. 33). In short, Kant did not have the philosophical resources to realise that what was needed was a purely phenomenological interpretation of human existence (*Dasein*) as knowing.

## I. Heidegger's interpretation of Kant's thought as an attempt to delimit the mathematical in *WT*

The background of Heidegger's interpretation of Kant's thought in *WT* is the opposition between modern scientific thinking and everyday thinking (1967, pp. 1-54/1-53). He wants to show that scientific thinking is not the only way of thinking and therefore of disclosing reality; it is only *one* way of thinking that, nonetheless, has taken over the whole of our being. Heidegger's stance toward this type of thinking is not sympathetic: '...what most holds us captive (*gefangen*) and makes us unfree (*unfrei*) in the experience and determination of the things. This is modern natural science, insofar as it has become a universal way of thinking along certain basic lines' (p. 51/49).

In line with this opposition, Heidegger employs the term 'experience' in two senses: scientific, and everyday experience of things (*Alltägliche und wissenschaftliche Dingerfahrung*) (pp. 11-14/10-14). In reference to everyday experience, he uses expressions such as 'the things that surround us' (pp. 128, 129/131) or what is 'intuitively given' (pp. 139, 141/141-142, 143). With respect to scientific experience, Heidegger suggests that it is the result of a mathematical project (*Entwurf*). Even though he admits that mathematical thinking has its first expression in Greek philosophy, Heidegger thinks that it acquires a specific characteristic in modernity: mathematical thinking is guided by representations *against* the evidence of the ordinary experience of things. He argues that these are counterintuitive representations, seeing in Newton a clear representative of this type of thinking (pp. 66-95/66-95). To support this view, Heidegger offers an analysis of Newton's first law of motion that he renders thus: 'Every body continues in its state of rest, or uniform motion in a straight line, unless it is compelled to change that state by force impressed upon it' (p. 78/79). Heidegger thinks that the sense in which modern mathematical thinking becomes decisive in this law is expressed by the fact that it speaks of a thing (a body) that does not exist. Hence, he thinks that this law demands a fundamental representation of things that contradicts our ordinary experience of things (p. 89/89-90). As I have argued elsewhere, Heidegger considers that insofar as this law applies to something that does not exist (a body not impressed by any external force), there is no way in which it can be derived from our ordinary experience, or, in other words, from our sensible intuitions (2019, p. 180). Nevertheless, this law is projected upon 'reality', and thus it discloses reality in a certain way, i.e., scientifically. This means that the modern mathematical way of thinking, going against the evidence of ordinary experience, is actually able to determine experience. How is this possible? As I have suggested elsewhere, Glazebrook's account of the violence that takes place

in the modern mathematical projection of nature, and the reduction of reality that this entails, is a sound answer to this question (p. 183).<sup>13</sup> Still, Heidegger takes a step further and suggests that the modern mathematical way of thinking has a tendency to extend its dominion beyond the scientific sphere. Thus, it colonizes metaphysics, because from there it can extend its dominion to beings as a whole. Heidegger thinks that when this happens, metaphysics becomes rational metaphysics, the characteristic of which is to project the determinations of the being of what is out of pure reason alone (1967, p. 118/119), without the help of a relation to something previously given before one (p. 108/108-109).

With respect to our everyday experience, Heidegger thinks that ‘there is not at first, nor later on, any valid reason to doubt our everyday experiences’ (p. 11/11). But he is also clear in saying that it is not enough simply to say that there is truth and certainty in everyday experience: ‘Precisely if everyday experience carries in itself a truth, and a superior [*ausgezeichnete*] truth at that, this truth must be founded, i.e., its foundation must be laid, admitted, and accepted’ (p. 12/12).<sup>14</sup> To picture this, Heidegger compares our everyday experience of the sun, the diameter of which is at most half a meter to one meter wide and wanders over the earth, with the sun known by the astrophysicist, which contradicts these two descriptions of it (pp. 12-13/12-13). The question, thus, is: which is the truth in our everyday experience of the sun that is superior to the truth of the sun known by the astrophysicist?

I suggest that in *WT* Heidegger reads Kant as a thinker who can help in the task of laying the foundation for the truth involved in everyday experience, insofar as his thought brings to light philosophical elements that can put limits to the dominating tendency of the modern mathematical way of thinking. Nevertheless, Heidegger thinks that this is so only if these elements undergo a new philosophical appropriation. Without this appropriation, Kant’s thought remains subjected to the modern dominance of the mathematical. I will thus divide this section in two parts. The first will address what Heidegger takes to be Kant’s possibility of delimiting the modern mathematical way of thinking, while the second will address why Heidegger considers Kant to be subjected to this way of thinking.

13 For an analysis of Heidegger’s understanding of the mathematical in relation to these two senses of experience and their corresponding types of thinking (representation) in *WT*, see Crichton (2019).

14 The second English translation of *Die Frage nach dem Ding* translates the German term *ausgezeichnete* as ‘exceptional’ (Heidegger, 2018, p. 8/12). Though this is certainly a correct translation, I think the term ‘superior’ captures in a better way what is at stake in the opposition between the truth involved in scientific and everyday experience. As it will become clear in what follows, this is a crucial issue in my reading of Heidegger’s interpretation of Kant in *WT*.

In what follows, the expression ‘the mathematical’ will refer to the modern mathematical way of thinking, that is, a way of thinking guided by representations against the evidence of our everyday experience of things, or, in other words, guided by representations that are the result of pure reason alone.

*i. Kant's focus on intuition as the decisive blow against the mathematical*

The first and decisive indication for understanding Heidegger's view of Kant's philosophy as a new delimitation of the mathematical follows from Kant's definition of the essence of knowledge that Heidegger quotes: ‘In whatever manner and by whatever means a mode of knowledge may relate to objects, *intuition* is that through which it is in immediate relation to them, and to which all thoughts as a means is directed. But intuition takes place only insofar as the object is given to us (*der Gegenstand gegeben wird*). This again is only possible, to man at least, insofar as the mind (*Gemüt*) is affected in a certain way’ (Kant, cited in Heidegger, 1967, p. 134/137).<sup>15</sup> This essential definition of knowledge, says Heidegger, is ‘the first and completely decisive blow against rational metaphysics’ (*der erste und zugleich alles entscheidende Gegenschlag gegen die rationale Metaphysik*). With this definition of knowledge, he thinks ‘Kant moved into a new fundamental position of man in the midst of what is, or more precisely he lifted a position, which, at bottom, had always existed, into explicit metaphysical knowledge and laid a basis for it’ (p. 135/137-138). Heidegger insists that the novelty of this definition lies in Kant's focus on intuition, from which it follows that ‘thought belongs to intuition and in such a way that it stands in the service of intuition’ (p. 135/138). Therefore, Heidegger thinks that human knowledge is a uniquely constructed unity of intuition and thought, but a unity in which intuition has a priority over thought.

Why then, Heidegger asks, does the doctrine of intuition have around 40 pages whereas the doctrine of thought has more than 650 pages? (p. 144/147). For Heidegger, the doctrine of thought is so extensive because ‘judgement must be defined anew’ (p. 146/149):

The priority of logic in the *Critique of Pure Reason* has its ground solely in the non-priority of the object of logic, i.e., in placing thought into the service of intuition [*in der Dienststellung des Denkens gegenüber der Anschauung*] ... The modest extent of the aesthetic – as the initial separate doctrine of intuition – is only an outward appearance. Since the aesthetic is now decisive, i.e., everywhere plays an authoritative part; therefore it makes so much work for logic. For this reason logic must turn so extensive (Heidegger, 1967, pp. 146-147/149-150).

15 Kant, 1998, A19/B33, p. 155.

Heidegger thinks that the neo-Kantian interpretation of the *CPR* leads to a devaluation of intuition as the basic component of human knowledge, and that the interpretation of the Marburg school went so far as to eliminate intuition altogether from the *CPR* as a foreign body (p. 145/148).<sup>16</sup> Thinking that the question about knowledge in Kant is nothing more than the question about judgment is, for Heidegger, a prejudice that has prevented scholars from penetrating into the centre of Kant's work (p. 145/148).<sup>17</sup>

Therefore, it is Kant's focus on sensible intuition what Heidegger takes to be central to delimiting the mathematical tendency to determine everything out of pure reason alone, insofar as it entails 'the given' of something that affects us. Nevertheless, Heidegger is explicit in saying that despite of this, Kant remains within the mathematical way of thinking.

16 Heidegger's view of the fundamental role of the aesthetic, and thus of intuition, aligns him with a non-conceptualist reading of Kant's work. As Colin McLear points out, "[o]ne of the central topics of debate in contemporary Kant scholarship has been whether Kant endorses a position concerning the nature of sensory experience called "conceptualism." As a first approximation, conceptualism about experience is the claim that the capacity for conscious sensory experience of the objective world depends, at least in part, on the repertoire of concepts possessed by the experiencing subject, insofar as they are exercised in acts of synthesis by the cognitive faculty which Kant terms the "understanding" [*Verstand*] (2014, p. 769). As I have already suggested, in *WT* Heidegger makes the distinction between two types of experience: scientific determined experience and everyday experience. As I also already pointed out, he is looking for the philosophical foundation of the latter. As will become clear in the following sections of this paper, Heidegger thinks that Kant's focus on intuition can work as an access to everyday experience, and he suggests that this move can only be accomplished by removing universality and necessity from Kant's a priori. In this way, Heidegger weakens the role of understanding in our everyday experience of the world. This being so, I think that the conceptualist/non-conceptualist debate regarding the role of intuition and concepts in our experience of the world addresses the crucial issue for Heidegger's analysis of Kant's focus on intuition in *WT*. Although there are discrepancies among the different representatives of non-conceptualist readings, they all agree in reducing the importance of the role of concepts in favour of increasing the role of intuition. What motivates non-conceptualist readings is the view that Kant thinks that – to varying degrees depending on the type of non-conceptualist reading in question – intuitions are sufficient for the production of objectively valid cognitions over and above any conceptual contents (whether empirical or non-empirical) that might be associated with those intuitions. Thereby, a central idea in which non-conceptualism finds support – among others – is that sensibility is the faculty 'through which objects are given to us', an idea which Kant states in various sections throughout the *CPR*. As Lucy Allais points out, Kant claims that intuitions are singular and immediate representations which give us objects (2015, p. 146). It is not clear what Kant means by saying that intuitions give us objects and, consequently, this issue has been a central point in the discussion between conceptualist and non-conceptualist readings of Kant's work. In Allais' treatment of this issue, the singularity of intuitions should be understood as their representing perceptual particulars and the immediacy of intuitions as their giving us acquaintance with or presenting the particulars they represent. For her, this is what Kant means when he says that intuitions give us objects: intuitions give us acquaintance with objects (pp. 147, 163). In light of this, it seems reasonable to think that Heidegger's view of the decisive role of intuition in Kant's *CPR* could entail conceiving intuitions in this way. Does Heidegger think that Kantian intuitions present us with objects without the need of conceptual mediation? I will address this issue in footnote 19.

17 Heidegger notes here that the extensive treatment of one component of knowledge, namely thought, is stressed even more in the B edition of the *CPR* (1967, p. 146/149). Following his argument, this means that in the B edition Kant makes an even greater effort to rethink thought and, thus, that the B edition is an even more faithful attempt to accomplish the 'novelty' of his thought than the A edition. This is an interesting point since in his *KPM* Heidegger sees the priority of understanding of the B edition as a 'shrinking back' from the insight achieved in the A edition about the synthesis of intuition and thought in imagination, an insight that shows how understanding is inherently finite through its inseparability from possible experience, its bond to intuition (1997b, pp. 112-116/160-165).

ii. *Kant's double usage of the term Gegenstand as an indication of his permanence within the mathematical*

Following the twofold determination of human knowledge, that is, intuition and thought, Heidegger offers an account of the twofold determination of the object<sup>18</sup> in Kant's thought. Heidegger thinks that this twofold determination is seen in the German term *Gegenstand*: 'What we are supposed to be able to know must encounter us from somewhere, come to meet us. Thus the "gegen" (against) in *Gegenstand*. But not just anything at all that happens to strike us (any passing visual or auditory sensation, any sensation of pressure or warmth) is already an object. What encounters us must be determined as standing, something which has a stand and is, therefore, constant (*beständig*)' (p. 137/140).

In this way, Heidegger says, an object in the strict sense of Kant is neither what is only sensed nor what is perceived (p. 137/140). 'What encounters us in sensation and perception and is intuitively given (*anschaulich Gegebene*) – the sun and sunshine, rock and warmth – this 'against' (*gegen*) only comes to the position of a state of affairs standing in itself when the given has already been represented universally and thought in such concepts as cause and effect, i.e., under the principle of causality in general' (p. 139/141). Heidegger thinks that '...when Kant stresses repeatedly: Through the intuition the object is given, through the concept the object is thought, the misunderstanding easily suggests itself that the given is already the object, or that the object is an object only through the concept' (p. 141/143). Both are equally wrong, he claims, since 'the object stands only when the intuition is thought conceptually, and the object only confronts us if the concept designates something intuitively given' (p. 141/143). Therefore, Heidegger suggests that Kant uses the term 'object' in two senses:

18 Every time that the term 'object' appears in what follows it corresponds to the German term *Gegenstand*, not *Objekt*. However, I think it is relevant to notice that a reading of the German text of *WT* shows that in this work Heidegger uses the terms *Gegenstand* and *Objekt* interchangeably. This is in opposition to what the translators of *PIK* and *KPM* say about Heidegger's use of these two terms in these works. In the Translators' Forward to *PIK*, the translators note that in this work Heidegger 'is careful to maintain the significant difference between the two German words *Gegenstand* and *Objekt* in Kant's usage (1997a, p. xviii). For Kant, '*Gegenstand* is the object of thinking as subjective representation. *Objekt*, on the other hand, is subject to the unity of transcendental apperception, by which the manifold of intuition becomes unified. *Gegenstand* says what is happening phenomenologically and is phenomenological enactment. *Objekt* is an experience within subjectivity' (1997a, pp. xviii-xix). Along similar lines, in the Translator's Notes to Part One of *KPM*, Richard Taft says that 'Kant makes an important distinction between *Gegenstand* and *Objekt*, which Heidegger preserves, and which is almost impossible to carry over into English. For Kant, a *Gegenstand* is a thing in space and time that is encounterable by the senses, while *Objekt* is an object of thought. Space and Time are themselves *Objekt*... Heidegger makes a great deal of this word play at various points throughout the book...' (1997b, p. 224). If the translators of *PIK* and *KPM* are right about this, it would be interesting to figure out why Heidegger uses the terms *Gegenstand* and *Objekt* interchangeably in *WT*.

a) A narrow and proper sense: the object is only what is represented in experience (*Erfahrung*) as experienced (*Erfahrenes*) (p. 141/144).

b) A wider and improper sense: the object is every thing to which a representation as such refers, be it intuition or thought. In this sense, the object is both: what we have merely thought as such and what is only given in perception (*Wahrnehmen*) and sensation (*Empfinden*) (p. 141/144).

Heidegger thinks that although in every case Kant is sure of what he means by ‘object’, there is in this fluent usage an indication that Kant has ‘broached and decided the question of human knowledge and its truth only in a certain respect. Kant has disregarded what is manifest (*das Offenbare*). He does not inquire into and determine in its own essence that which encounters us prior to an objectification (*Vergegenständlichung*) into an object of experience (*Erfahrungsgegenstand*)’ (p. 141/144). Insofar as Kant must apparently return to the domain of ‘what is manifest’, as in the distinction of mere perception (*blossen Wahrnehmung*) from experience (*Erfahrung*), Heidegger says, the comparison between the two always takes as its starting point experience, in the light of which perception is seen as a ‘not yet’ (p. 141/144). Based on this, Heidegger suggests that Kant does not give an account of the improper use of this term when it makes reference to ‘what is only given in perception and sensation;’ that is, what is ‘intuitively given’.<sup>19</sup>

19 With respect to the question that I raised in footnote 16, it is clear that, on the one hand, Heidegger does not think that intuitions give us objects in Kant’s narrow and proper use of this term. For Heidegger, as for those who hold a conceptualist reading of Kant’s *CPR*, conceptualization is required for objects to appear. Thus, in his explanation of the first principle of pure understanding, i.e., ‘The Axioms of Intuition’, Heidegger affirms that ‘[t]he transcendental aesthetic gives us only a preliminary view. Its real thematic reaches its goal only in the treatment of the first principle’ (1967, p. 201/204). Even so, it is crucial for Heidegger to highlight that intuition does not lose its decisive role, which is why he adds that ‘the object only confronts us if the concept designates something intuitively given’. In light of this, it is clear that Heidegger’s view of the decisive role of intuition in Kant’s *CPR* is not based on his conceiving of Kant’s account of intuition as giving us objects in what he thinks of as Kant’s proper use of the term *Gegenstand*. Still, Heidegger’s reference to a wider and improper use of the term *Gegenstand* in Kant’s texts does point to an object that is ‘only given in perception and sensation’. Does this understanding of an object correspond to that which some non-conceptualist readings understand as a result of intuition alone? If the answer is yes, Heidegger would address the conceptualist/non-conceptualist debate regarding Kant’s ideas about the being-given of objects by saying that intuitions give us objects in a wider and improper sense, whereas concepts, when they designate something intuitively given (precisely an object in a wider and improper sense), constitute objects in the Kantian narrow and proper use of this term. Furthermore, it is precisely the object in its improper use of the term that Heidegger believes Kant did not think through. In my opinion, Heidegger’s analysis in *WT* does not offer enough evidence to decide whether Kant’s wider and improper use of the term *Gegenstand* corresponds to an object given by intuition alone. This is a relevant issue since, as I have already pointed out, in *WT* Heidegger is searching for the philosophical foundation of our everyday experience in the world, and the object in Kant’s wider and improper use of the term *Gegenstand* seems to be an appropriate candidate to be part of this type of experience. Thus, figuring out if Heidegger thinks that an object in Kant’s wider and improper use of this term corresponds to an object given by intuition alone, could be very helpful for achieving a proper insight into the way in which Heidegger proposes that we understand the philosophical foundation of our everyday experience. If I am right – and following what I already suggested in footnote 16 – then it seems sensible to say that a dialogue between

In line with the narrow and proper use of the term ‘object’, that is, what Heidegger calls ‘an object in the strict sense of Kant’, Heidegger highlights the fact that the object of experience for Kant is nature, but nature understood in the sense of Newton’s *Principia* as *systema mundi* (p. 126/128). Insofar as Kant defines the thing as a natural thing, Heidegger says, ‘we can judge that from the beginning Kant does not pose the question of the thingness of the things that surround us (*der uns umgebenden Dinge*). This question has no weight for him. His view immediately fixes itself on the thing as an object of mathematical-physical science’ (p. 128/131). Heidegger is very clear in considering this an essential omission:

One could pay homage to the opinion that skipping over the things that surround us and the interpretation of their thingness is an omission for which we can easily make up and which can be fitted onto the definition of natural things, or perhaps could also be pre-arranged. But this is impossible because the definition of the things and the way it is set up include fundamental presuppositions which extend over the whole of being and to the meaning of being in general (Heidegger, 1967, p. 129/131).

This quote shows that Kant’s lack of consideration for ‘the things that surround us’ is central to Heidegger’s criticism to his thinking. For Heidegger, the philosophical presuppositions that underlie this omission extend to beings as a whole. Throughout his analysis, Heidegger refers to the realm of things that Kant neglects with expressions such as ‘the usual everyday given’, or ‘that sphere in which we know ourselves immediately at home’.

In what follows I will argue that Heidegger’s interpretation of Kant’s thought as both delimiting the mathematical, and remaining within the mathematical, causes a tension that is at the heart of his appropriation of Kant’s synthetic a priori in *WT*.

## II. Heidegger’s omission of ‘necessity’ and ‘universality’ from Kant’s synthetic a priori

In her essay *Heidegger and the Synthetic A Priori* (2007), Cristina Lafont evaluates the extent to which Heidegger adopts Kant’s notion of the synthetic a priori. For her, knowing this is crucial for achieving a proper understanding of the relationship between these two thinkers and thus, between Heidegger and transcendental philosophy (p. 104). Lafont thinks that as a consequence of

Heidegger's interpretation of the ontological difference, Kant's transcendental idealism is transformed into a hermeneutic idealism:

...Heidegger's radicalization of transcendental philosophy aims to show, among other things, that what Kant erroneously thought were the invariant features of any human experience whatsoever (i.e., the pure forms of intuition and the categories) are just a special case of what is in fact a much broader phenomenon, namely, the necessarily circular (i.e., temporal) structure of all human understanding. In this sense, Heidegger welcomes Kant's discovery of the synthetic a priori that is at the core of his Copernican revolution, but he thinks that the special function and status of the synthetic a priori is not an issue that concerns some specific judgements (at the basis of positive sciences) but one that concerns being in general (Lafont, 2007, p. 105).

In light of this, Lafont suggests that an analysis of Heidegger's hermeneutic transformation of the synthetic a priori seems crucial to determining the precise nature of Heidegger's Kantianism (p. 105). Her analysis of this transformation concludes that Heidegger relativizes the notion of truth involved in Kant's notion of the synthetic a priori. The main idea that allows Lafont to reach this conclusion is that Heidegger's understanding in *BT* of our disclosedness as "essentially factual but true" makes it impossible for Heidegger's notion of the a priori to preserve the features of universality and necessity that this notion has in Kant (pp. 105-113). In her analysis, Lafont points out that:

Although the priority of an understanding of being over and above any experience of entities is, according to Heidegger, a general feature of all human understanding, the paradigm example that Heidegger favors in order to show the plausibility of this hermeneutic idealism is scientific knowledge. For scientific theories, as opposed to most ordinary understanding, are explicit and highly articulated kinds of interpretation, which for this reason allow for closer scrutiny as to their origin, structure, relationship to experience and so on. Still, as a kind of interpretation they are subject to the same circular (and thus projective) conditions of understanding (Lafont, 2007, p. 109).

With this in view, Lafont refers to *WT* as a work in which Heidegger offers a very detailed explanation of the structure and characteristics of such a projection through an analysis of the transformation of science from the ancient conception of nature into modern natural science. Lafont points out that Heidegger interprets this transformation as a change of "metaphysical projection" or, as it is called these days, a paradigm shift (p. 109):

Heidegger makes clear that the core of this paradigm shift does not consist in the emphasis on observation or experimentation, but on the projection of an entirely different understanding of the being of entities, a new world-disclosure brought about through the establishment and definition of new basic concepts by modern scientists such as Galileo and Newton. According to Heidegger, to the extent that these new concepts organize all possible experience in advance, the grounding postulates or axioms of

these modern theories through which these concepts are defined have the status of synthetic a priori knowledge. For only on the basis of such postulates and axioms is something like empirical knowledge possible at all (Lafont, 2007, pp. 109-110).

I agree with Lafont that for Heidegger both Galileo and Newton carry out a transformation of the projection of the being of entities that brings with it a new world disclosure, but I think that she is wrong in saying that Heidegger thinks of Galileo and Newton as representatives of Kant's synthetic a priori. In fact, when Lafont suggests this idea, she is commenting on a section of *WT* entitled 'Synthetic Judgments A Priori Necessarily Lie at the Basis of All Knowledge' (1967, pp. 179-181/183-184). In this section Heidegger mentions neither Galileo nor Newton as examples of scientists that placed synthetic a priori knowledge at the basis of their scientific project. One could say that this omission is irrelevant and that, insofar as Heidegger refers to science, Galileo and Newton must be considered as representatives of synthetic a priori knowledge. However, I do not think this is the case, at least not if one examines Heidegger's own understanding of the synthetic a priori.

Like Lafont, Glazebrook thinks that Heidegger neglects the epistemic certainty that is definitive for Kant of a priori judgements, arguing that Heidegger conflates the pure and the a priori in his reading of Kant (2000, p. 49). This conflation is for her the result of Heidegger's interest in understanding 'how being is a priori but hardly pure, since it must for Heidegger belong to beings. He attempts therefore to retrieve the a priori from pure reason, and in doing so he fails to see the definitive characteristic of the a priori for Kant' (p. 50). Nevertheless, unlike Lafont, Glazebrook recognizes that Heidegger does not use the expression 'synthetic a priori' in reference to Newton, rightly noticing that:

When Heidegger wishes in *Die Frage nach dem Ding* to pursue the question of what is already given and therefore certain in any knowledge, he does not do so on the basis of Kant's a priori. Rather he turns to the Greeks and the mathematical, despite the fact that Kant is the subject of the course and that the Kantian a priori is the obvious candidate for such a discussion. Heidegger intends the mathematical to do exactly the job Kant assigned to the a priori. As the a priori carried the epistemic force of certainty for Kant, so the mathematical entails the certainty of givenness in Heidegger's analysis (Glazebrook, 2000, p. 50).

Glazebrook's observations imply that the reason why Heidegger does not mention Galileo or Newton as examples of synthetic a priori knowledge in the above-mentioned section of *WT*, or why in this work Heidegger never uses the expression 'synthetic a priori' in relation to Newton, preferring the term

‘the mathematical’, is that he does not want to attach the notions of necessity and universality (epistemic certainty) to Kant’s synthetic a priori. Thus, what Lafont takes to be the cause of Heidegger’s failure to transform Kant’s a priori, is something that Heidegger deems necessary. Why is this so?

### III. Kant’s thought as accounting for the possibility of reality’s becoming an object ‘for us’: Heidegger’s basis for ascribing the notion of synthetic a priori to Kant but not to Newton

In *WT* Heidegger makes two statements that can shed light on how he understands Newton and Kant. The first corresponds to his views on Kant’s understanding of space and time, and the second to Kant’s understanding of the anticipations of perception. I will present both, and then offer my analysis.

With respect to space and time as forms of pure intuition, Heidegger affirms the following:

Space, according to Kant, is neither a thing that is itself present at hand (*an sich vorhandenes Ding*) (Newton), nor a manifold of relationships which result from the relations of things that are themselves present at hand (*an sich vorhandene Dinge*) (Leibniz). Space is the single whole of beside one another, behind and over one another, which is immediately represented in advance in our receiving what encounters. Space is only the form of all appearances of the outer senses; i.e., a way in which we take in what encounters us. It is thus a determination of our sensibility (Heidegger, 1967, p. 199/202).

Heidegger emphasises the fact that Kant’s understanding of space – unlike Newton’s – only makes sense from the subjective condition, which he reads in the following passage he quotes from Kant’s *CPR*: ‘It is, therefore, solely from the human standpoint that we can speak of space, of extended things, etc. If we depart from the subjective condition under which alone we can have outer intuition...the representation of space stands for nothing whatsoever’ (Kant in Heidegger, 1967, p. 199/202).<sup>20</sup> Heidegger thinks that these ideas hold good for Kant’s understanding of time (p. 199/202). As Sebastian Gardner notes, both Newton and Leibniz ‘maintain that space and time are contained in the world independently of the subject’s awareness, and that we have representations of space and time because we have knowledge of reality. That is what Kant denies’ (1999, p. 88). Whereas for Newton, space and time are ‘real existences’ (p. 88), for Kant space and time are not real in an absolute sense (p. 71).

<sup>20</sup> Kant, 1998, A26/B42, pp. 158-159.

With respect to the anticipations of perception, specifically in reference to what Heidegger thinks is strange about the anticipations, he says:

And what can be stranger than this, that even where we are dealing with such things as sensations, which assail us, which we only receive, that just in this “toward us” (*auf uns zu*) a reaching out and an anticipation by us is possible and necessary? At first glance, perception as pure reception and anticipation as a reaching and grasping beforehand (*entgegen-fassendes Vorgreifen*) are thoroughly contradictory. And yet it is only in the light of the reaching and anticipating presentation of reality<sup>21</sup> that sensation becomes a receivable, encountering this and that’ (Heidegger, 1967, p. 220/222).

Heidegger thinks that ‘Kant’s discovery of the anticipations of the real in perception is especially astonishing if one considers that, on the one hand, his esteem of Newtonian physics and, on the other, his fundamental position in Descartes’ concept of the subject are not suited to promote the free view of this unusual anticipation in the receptivity of perception’ (1967, p. 222/224). For Heidegger, insofar as modern science interprets the given of sensations (colour, sounds, pressure, impact) as the primary building blocks out of which a thing is put together, it interprets the fragment-things, the sensations, as effects of a cause. For example, physics establishes that the cause of colour is light waves. For Heidegger, the domain of the givenness of sensations and what is to be explained, i.e., colour as given, have been simultaneously abandoned in this explanation of sensation. In this way, he says, sensations are represented as something in themselves: they are themselves made into things (pp. 208-209/211). Thus, Heidegger argues, the mathematical starting point concerning the thing as something extended and movable in space and time leads to the consequence that the usual everyday given (*das umgänglich alltäglich Gegebene*) is apprehended as mere material and is fragmented into the manifoldness of sensations. The mathematical starting point ‘first brought about that keen ear’ (*hellhörig*) for a corresponding theory of sensation (2018, p. 145/214). Although Kant remains at the level of this starting point (in which Heidegger clearly thinks Newton also remains) and has therefore, says Heidegger, skipped the realm in which we know ourselves immediately at home, his metaphysical interpretation of the givenness of sensations differs from all interpretations before and after him, and it is superior to all of them (1967, p. 211/214). Sensation is not for Kant a thing for which causes are sought, but a given whose givenness is to be understood through the study of

21 Kant uses the term ‘real’ or ‘reality’ in the sense of ‘what belongs to the essence of something’, *essentia* (Cfr. Heidegger, 1967, pp. 211-216/214-218).

the conditions of the possibility of experience (p. 217/219). It is this view that allows Kant to discover the anticipations in the receptivity of perception.

These two statements show that Heidegger is interested in demonstrating that for Kant, unlike Newton, we cannot understand ‘things’ as independent from our mode of cognition. As Gardner explains, ‘[p]re-Copernican philosophical systems, according to Kant, set out by assuming a domain of objects which are conceived as having being, and a constitution of their own – a class of real things. In this sense, previous philosophical systems are all realist. (This generalisation includes, strange though it may sound, idealism of George Berkeley’s sort, because the ‘real things’ in question may be mental)’ (1999, p. 38). With this idea in mind, Gardner affirms that in contrast to Kant’s doctrine of transcendental idealism, ‘[a]ll other philosophical positions are united in supposing that the objects of our cognition are transcendently real, i.e., that they have the constitution which we represent them as having independently of (without being determined to do so by) our mode of cognition, and so that things can in principle be known as they are in themselves. Kant calls this claim transcendental realism’ (p. 95). As Gardner shows, Kant’s transcendental idealism is fundamentally connected to his preoccupation with accounting for the possibility of reality’s becoming an object *for us* (pp. 27-50). Kant’s transcendental idealism is concerned with the question ‘what makes reality into an object for us?’ (p. 34). On Kant’s view, Gardner claims, all the epistemologies of pre-Kantian philosophy ‘reduce on examination to the bare, non-explanatory claim that we represent real things because they affect us and because we have an immanent capacity to represent them’ (p. 35).

I suggest that this is the key to understanding why Heidegger ascribes the synthetic a priori to Kant but not to Newton. For Kant, what a ‘thing’ is, is not independent from our mode of cognition, which means that he addresses the question regarding what a thing is *for us*. In contrast, Heidegger thinks that, for Newton, things can be known as they are in themselves. Heidegger therefore ascribes the notions of universality and necessity (epistemic certainty) to the mathematical and thus to Newton: from Newton’s perspective (that of modern science), we can conceive of the acquisition of absolutely certain knowledge of things because we can know, in principle, how things are in themselves; i.e., things are not dependent on our subjective condition. Nevertheless, Kant did think that his notion of the a priori entails the possibility of acquiring absolutely certain knowledge of things. Kant thought of space and time (in combination with the pure concepts of the understanding) as providing a criterion for truth and thus as universal and necessary. Heidegger would certainly have been aware of this. Thus one may ask: what is Heidegger’s aiming at when drawing

attention to the distinction between Kant and Newton in this respect? Based on my analysis so far, I suggest that Heidegger draws attention to the distinction between Kant and Newton with respect to the epistemic certainty in their a priori, in order to show that even though Kant does not give attention to that which encounters us prior to an objectification into an object of scientific experience, his focus on intuition betrays the possibility of doing it. As it will become clear in what follows, this is crucial for understanding Heidegger's appropriation of Kant's synthetic a priori in relation to transcendence.

#### IV. The synthetic a priori and transcendence as 'the between' (*das Zwischen*) us and things

Heidegger thinks that Kant's new definition of knowledge results in judgement being understood in its 'relation to the object' and, thus, to intuition (pp. 157, 170/160, 173-174), unlike the traditional definition of judgement as merely the connection of representations (pp. 154-157/158-160). The 'relation to the object' now defines both analytic and synthetic judgements, although the nature of this relation is different in each case (pp. 162-164/165-168). For Heidegger, the idea of a 'relation' to the object embodies the notion of transcendence in Kant's thought: transcendental reflection, Heidegger says, 'is not directed upon objects themselves nor upon thought as the mere representation of the subject-predicate relationship, but upon the passing over and the relation to the object *as this relation*' (p. 176/179).

According to Barton, Heidegger's interpretation of Kant's focus on intuition in *WT* turns out to be an appreciation of Kant's notion of transcendence (1973, p. 17). In Heidegger's words: 'When, in this lecture, we constantly ask about the thingness of the thing and endeavour to pace ourselves into the realm of this question, it is nothing else than the exercise of this transcendent viewpoint and mode of questioning' (1967, p. 179/182-183). As Barton explains, transcendence 'is what the *Critique of Pure Reason* opens for us, in order that knowledge of objects can become possible for us. Thus, the transcendence of human knowledge is revealed through the analysis of the principles of pure understanding as grounded in intuition, which transcendence makes experience itself possible' (1973, p. 17).

In *WT*, Heidegger considers the 'System of All Principles of Pure Understanding' to be the ground-providing centre of the *CPR* (1967, pp. 121-124/124-126). These principles are the 'principles of pure reason upon whose ground something like a thing in its thingness is determined' (p. 122/124). As expected, Heidegger is clear in saying that these four principles are synthetic

a priori judgements. He thus treats them with great attention and offers an analysis of each of their proofs. Throughout this analysis, Heidegger highlights the inherent circularity implied in each of the proofs, and warns the reader ‘not only to suspect the circle and so to create doubts about the cleanness of the proof, but to recognize the circle and to carry it out as such’ (p. 224/226). He thinks that this circularity constitutes the essence of experience (pp. 241-242/243-244). ‘Experience is in itself a circular happening through which what lies within the circle becomes exposed. This open, however, is nothing other than the between (*Zwischen*) – between us and the thing’ (p. 242/244). This is why Barton rightly affirms that in *WT* transcendence is the “between” (1973, p. 17).

Heidegger thinks that this circularity finds its clearest expression in the highest principle of all synthetic a priori judgements: ‘The conditions of the possibility of experience in general are likewise conditions of the possibility of the objects of experience. Whoever understands this principle understands Kant’s Critique of Pure Reason... But we have to bring this by an appropriate transformation to fulfilment in the future’ (p. 183/186).

Based on my analysis, I think that this appropriation consists in making all the necessary changes to the synthetic a priori so that it can account for that which is given in ordinary experience. As I have already suggested, Heidegger thinks that these changes to the synthetic a priori are justified given Kant’s focus on intuition; intuition, ultimately, can work as a point of access to the things that surround us.

Along these lines, I think Heidegger’s refusal to attach epistemic certainty to Kant’s a priori in *WT* is based on his interest in showing that this notion can open up *the relation* between the human being and things, that is, transcendence. Heidegger thinks that if he assigns epistemic certainty to Kant’s a priori, his thought remains within the understanding of the thing as an object of mathematical-physical science and, in this way, it does not open up transcendence in full but restricts our relation to *one* way of disclosing reality; that is, as a scientifically-determined reality.

Therefore, Heidegger’s view that Kant’s focus on intuition is a delimitation of the mathematical means that he thinks that Kant’s notion of the synthetic a priori involves the possibility of treating it as co-extensive with the realm of ordinary or everyday experience. Thus, Heidegger adapts Kant’s notion of the synthetic a priori to his own ideas on being: the a priori *pertains* to beings – is not taken out of pure reason alone – without being experientially derived and, in this way, Kant’s synthetic a priori opens up transcendence as the ‘between us and things’.

I will end this paper by making a few remarks on the importance of reading Heidegger's interpretation of Kant's thought in *WT* in light of the possibilities that it opens up within the history of metaphysics.

Following my analysis in this paper, I suggest that Lafont's view of Heidegger's failure to adopt Kant's synthetic a priori loses its relevance. As I have argued, in *WT* Heidegger thinks that what takes place in the scientific disclosure of the world is just *one* – limited – way of viewing things, and he thinks that the mathematical – the “synthetic a priori” that is the basis of scientific knowledge –, carries the epistemic certainty characteristic of Kant's a priori. Thus, Heidegger would agree with Lafont in that the ‘scientific a priori’ entails universality and necessity, thereby jettisoning the central point of her criticism.

I suggest that the fact that in *WT* Heidegger assigns to the mathematical the job Kant assigned to the a priori is of crucial importance for understanding Heidegger's appropriation of Kant's synthetic a priori in this work. This being the case, it seems reasonable to say that further work needs to be done in order to clarify the continuities and discontinuities between Heidegger's appropriation of Kant's a priori in his early and later works. In the case of the former, there is general agreement that Heidegger understands Kant's synthetic a priori in ontological terms and that his ontological project would not accept the objection that there are exceptions (or contingencies related) to the “rule” that the totality of being opens itself to the existential modes described in his existential analytics and in his project of a fundamental ontology (*Verstehen, Auslegung, Befindlichkeit*, etc.). Thus, it becomes relevant to evaluate if Heidegger's refusal to attach universality and necessity to the synthetic a priori in the mid-30s challenges his earlier appropriation of this notion and, if it does, in what way and to what extent. In the case of the latter, my analysis has shown that in *WT* Heidegger wants to take Kant's synthetic a priori to a wider dimension of our experience in the world, a dimension where he thinks that epistemic certainty has no place, that is, our ordinary experience of things. He is in search of the philosophical foundation of the superior truth involved in everyday experience, and he thinks that Kant's synthetic a priori encloses the *possibility* of helping in this task; a possibility that rests on Heidegger's interpretation of Kant's focus on intuition. Thus, Heidegger's interpretation of Kant's thought in *WT* must be read under the light of this possibility.

As I have argued elsewhere, Heidegger's analysis of representation in *WT* – for which his distinction between intuitive representations and representations against ordinary experience is decisive – shows that in the mid-30s Heidegger realizes that thinking being as the a priori carries a danger, which consists in the

fact that being can dissociate from that which is given in ordinary experience and become determined by pure reason alone. I argued that this danger is the decisive factor underlying his critical stance towards modern representations in the mid-30s, and that in view of this danger, Heidegger is compelled to find a way of thinking the a priori so that it cannot detach itself from ordinary experience (2019). Based on the analysis that I have offered in this paper, I suggest that Heidegger's appropriation of Kant's synthetic a priori in *WT* is in line with this search.

Therefore, Heidegger's interpretation of intuition in *WT* stands as an important account of a phenomenological understanding of the human being. As Barton rightly notes, Heidegger's interest in transcendence in *WT* does not mean a loss of interest in man (1973, p. 17). On the contrary, Heidegger explicitly says in the final paragraph of *WT* that:

Kant's questioning about the thing asks about intuition and thought, about experience and its principles, i.e., it asks about man. The question "What is a thing?" is the question "Who is man?" That does not mean that things become a human product (*Gemächte*) but, on the contrary, it means that man is to be understood as he who always already leaps beyond (*überspringt*) things, but in such a way that this leaping-beyond is possible only while things encounter (*begegnen*) and so precisely remain themselves (*sie selbst bleiben*) – while they send us back behind ourselves and our surface' (Heidegger, 1967, p. 244/246).

This quote clearly suggests that we can achieve a proper understanding of the human being only from the perspective of his encounter with things, in which these are allowed to *remain themselves*. As my analysis has shown, Heidegger thinks that this type of encounter takes place in everyday experience, which explains why he thinks that the truth involved in this type of experience is 'superior', and justifies the need for seeking a philosophical foundation for it. It has also become clear that Heidegger considers intuition to be of crucial importance in this search.<sup>22</sup>

## References

- ALLAIS, L. "Manifest Reality: Kant's Idealism & his Realism". New York, NY: Oxford University Press, 2015.
- BARTON Jr, W.B. 'An Introduction to Heidegger's What is a Thing?'. *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 11, 1, 2, 1973, pp. 15-25.

<sup>22</sup> I am grateful to Stephen Mulhall, Beth Cykowski and the anonymous referees of this journal for their helpful comments and suggestions.

- BLATTNER, W. 'Heidegger's Kantian idealism revisited'. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 47:4, 2004, pp. 321-337.
- CARR, D. "Heidegger on Kant and Transcendence". In: Crowell, S. & Malpas, J. (eds.). *Transcendental Heidegger*. New York, NY: Stanford University Press, 2007. pp. 28-42.
- CRICHTON, C. "Heidegger on representation: the danger lurking in the a priori". *Tópicos, Revista de Filosofía*, 56, enero-junio, 2019, pp. 167-195.
- CROWELL, S., MALPAS, J. "Introduction". In: Crowell, S., Malpas, J. (eds.). *Transcendental Heidegger*. New York, NY: Stanford University Press, 2007. pp. 1-9.
- DAHLSTROM, D. "Heidegger's Kantian Turn: Notes to His Commentary on the 'Kritik Der Reinen Vernunft'". *Review of Metaphysics*, 45:2, 1991, pp. 329-361.
- \_\_\_\_\_. "Heidegger's Transcendentalism". *Research in Phenomenology*, 35:1, 2005, pp. 29-54.
- \_\_\_\_\_. "Transcendental Truth and the Truth That Prevails". In: Crowell, S., Malpas, J. (eds.). *Transcendental Heidegger*. New York, NY: Stanford University Press, 2007. pp. 63-73.
- GARDNER, S. "Kant and the Critique of Pure Reason". London UK: Routledge, 1999.
- GLAZEBROOK, T. "Heidegger's Philosophy of Science". New York, NY: Fordham University Press, 2000.
- GOLOB, S. "Heidegger on Kant, Time and the 'Form' of Intentionality". *British Journal for the History of Philosophy*, DOI: 10.1080/09608788.2012.692662, 2012.
- HEIDEGGER, M. (1927/28). "Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason." Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997a.
- \_\_\_\_\_. (1927/28). "Phänomenologische interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft." Published by Ingrid Götter, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1995.
- \_\_\_\_\_. (1927). "Being and Time". Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishing, 2011.
- \_\_\_\_\_. (1927). "Sein und Zeit". Published by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1977.
- \_\_\_\_\_. (1929). "Kant and the Problem of Metaphysics". Translated by Richard Taft, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997b.
- \_\_\_\_\_. (1929). "Kant und das Problem der Metaphysik". Published by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1991.
- \_\_\_\_\_. (1935/36). "What is a thing?". Translated by W. B. Barton and V. Deutsch, South Bend, IN: Gateway Editions, 1967.
- \_\_\_\_\_. (1935/36). "The Question Concerning the Thing. On Kant's Doctrine of the Transcendental Principles". Translated by J. D. Reid and B. D. Crowe, London-New York: Rowman & Littlefield International, 2018.
- \_\_\_\_\_. (1935/36). "Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen." Published by Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1984.

- \_\_\_\_\_. (1961). "Kant's Thesis about Being". In: *Pathmarks*. Translated by Ted E. Klein Jr. and William E. Pohl, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1961). "Kants These über das Sein". In: *Wegmarken*. Published by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1976.
- KANT, I. (1781/1787). "Critique of Pure Reason". Translated and edited by Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- LAFONT, C. "Heidegger and the Synthetic A Priori". In: Crowell, S. & Malpas, J. (eds.). *Transcendental Heidegger*. New York, NY: Stanford University Press, 2007, pp. 104-118.
- MCLEAR, C. "The Kantian (Non)-conceptualism Debate". *Philosophy Compass*, 9:11, pp. 769-790, 10.1111/phc3.12166, 2014.





# ***O PROBLEMA DA EXTENSÃO DO CONHECIMENTO NA HIPÓTESE REGULACIONISTA DA ILUMINAÇÃO EM AGOSTINHO DE HIPONA\****

*Daniel Rodrigues da Costa\*\**  
<https://orcid.org/0000-0002-3389-6435>  
[dan.costaecosta@gmail.com](mailto:dan.costaecosta@gmail.com)

**RESUMO** *O objetivo deste artigo é analisar o problema da extensão e do conteúdo da iluminação uma vez que se adote a interpretação regulacionista para a teoria do conhecimento de Agostinho. O regulacionismo, tese defendida por Etienne Gilson, afirma que a iluminação divina do intelecto humano diz respeito ao caráter necessário dos conhecimentos alcançados pela inteligência, e não sobre o conteúdo do conhecimento; assim, a iluminação não teria por função auxiliar na formação de conceitos, mas teria a função de julgar a adequação desses conceitos à verdade. Entretanto, interpretações desse tipo trazem um problema quanto à autonomia cognitiva humana, já que o intelecto seria estrangido externamente em relação ao seu conhecimento. Trataremos, ainda, da crítica sobre a exagerada ênfase na epistemologia que a hipótese regulacionista reverbera. Por fim, e de acordo com o regulacionismo, buscaremos dar uma resposta coerente ao problema da extensão do conhecimento oriundo da iluminação, respeitando tanto a singularidade do raciocínio humano quanto a primazia do conhecimento divino.*

**Palavras-chave** *Iluminação, regra, noção, conhecimento.*

\* Artigo submetido em 05/05/2019. Aprovado em 29/10/2019.

\*\* Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil.

**ABSTRACT** *The aim of this article is to analyze the issue of the extension and the content of the illumination once the regulationist interpretation for the theory of knowledge of Augustine is adopted. Regulationism, a thesis advocated by Etienne Gilson, states that the divine illumination of the human intellect concerns the necessary character of the knowledge attained by intelligence, not the content of knowledge; Thus, illumination would not have it as an auxiliary function in the formation of concepts, but would have the function of judging the adequacy of these concepts to the truth. However, interpretations of this kind bring with it a problem regarding human cognitive autonomy, given the intellect would be constrained externally in relation to its knowledge. We will also deal with the criticism about the exaggerated emphasis on epistemology in which the regulationist hypothesis reverberates. Finally, and according to regulationism, we will seek to give a coherent answer to the issue of the extension of knowledge from illumination, respecting both the uniqueness of human reasoning and the primacy of divine knowledge.*

**Keywords** *illumination, rule, notion, knowledge.*

### **1. A doutrina da iluminação em destaque – a hipótese regulacionista**

Os problemas decorrentes da consideração epistemológica da doutrina da iluminação de Agostinho são extensos e alimentam o debate entre os especialistas. A versão corrente do atual debate tem como foco o problema da extensão da iluminação divina no processo cognitivo humano, uma vez que se considere a iluminação como uma hipótese sobre o nosso conhecimento. Ainda que interpretações centradas nos problemas ontológicos e morais tenham importância no debate – e talvez a resposta aos problemas epistemológicos não possa ser conquistada sem elas –, quando se consideram os textos fundamentais da iluminação agostiniana, essas interpretações possuem um lugar seguro. Nesse sentido, debater sobre a semelhança da alma humana com os inteligíveis puros, ou sobre a necessidade de aperfeiçoamento moral para uma aproximação da verdade não chega a ser o problema central da iluminação. É na teoria do conhecimento, no problema do conhecimento humano, que devemos focar e buscar, nos textos fundamentais de Agostinho, a solução para o problema da extensão da iluminação.

Por conseguinte, adotar a posição predominantemente epistemológica para a teoria da iluminação significa decidir por alguns caminhos em detrimento de outros. A primeira escolha que fazemos se dá na decisão sobre o pano de fundo

em que iremos abordar o problema da extensão da iluminação no conhecimento humano. Das diversas interpretações que a teoria recebeu ao longo dos séculos, adotaremos aquela que mais encontra base textual em Agostinho e aquela que gera maior consenso entre os estudiosos: a hipótese regulacionista (seguimos, assim, Van der Bos, 2017, p. 47).

Na historiografia de interpretações que nos é apresentada por Fulbert Cayré (1947, pp. 227-243),<sup>1</sup> entre as interpretações medievais, a de São Boaventura aparece rivalizando com a interpretação tomista e poderia ser compreendida como precursora das interpretações extrinsecistas, ou seja, as interpretações que defendem que a iluminação divina age sobre nossa cognição ditando normas ou regras para o processo de conhecimento. Embora Cayré nomeie a tese de Boaventura de exemplarismo (*ibidem*, p. 227) e ressalte uma confusão no aspecto lógico da teoria, podemos compreendê-la assim. Lydia Schumacher, recentemente, não obstante se posicione contra o viés da interpretação, também compreende que a tese boaventuriana seria a precursora da compreensão da iluminação enquanto reguladora do processo de cognição (Schumacher, 2010, p. 378). Mas, no que se refere ao conjunto de interpretações de viés extrinsecista, a forma final deste tipo de interpretação ficou a cargo da teoria regulacionista de Etienne Gilson.

Partindo das dificuldades que Agostinho identifica na teoria da *anamnese* de Platão, como o problema da preexistência da alma e a recordação de conteúdos empíricos, Gilson pode ler na filosofia agostiniana um contraponto a essas dificuldades ao mesmo tempo que se elabora uma teoria do conhecimento singular. Embora devedora da filosofia platônica – e plotiniana –, a teoria do conhecimento de Agostinho é suficientemente inovadora para percebermos ali mais do que a recepção de influências. O que Gilson faz é ler nos textos de Agostinho, na doutrina da iluminação, tanto uma resposta à *anamnese* platônica quanto uma explicação para um tipo específico de conhecimento que os homens demonstram.

Se a *anamnese* não é aceita por Agostinho como tese sobre a formação de nossos conhecimentos, ele teria de propor uma nova tese sobre nossa cognição mais elevada. Segundo Gilson, para o bispo de Hipona, os conhecimentos não oriundos da experiência descobertos em nossa mente (*mens*<sup>2</sup>) estão depositados

1 Segundo Cayré, entre as interpretações medievais temos o exemplarismo de São Boaventura e o abstracionismo de São Tomás; e entre as contemporâneas, a teoria da visão parcial direta de Deus, defendida por J. Hessen, e a teoria regulacionista, proposta por Gilson.

2 *Mens* compreende a função da “parte” superior da alma, e engloba o intelecto (*intellectus* ou *intelligentia*), a vontade (*voluntas*) e a memória (*memoria*). Optamos por traduzir como “mente” por preservar o sentido de função.

na memória;<sup>3</sup> esses conhecimentos são aqueles que não possuem qualquer relação com o sensível – motivo de abandono da tese platônica – e não são do tipo que aumenta o nosso arcabouço de conceitos. Como exemplos desse tipo de conhecimento, Gilson nos diz que:

Quando ele [Agostinho] cita casos de noções que revelam a iluminação divina, os primeiros que lhe vêm ao pensamento são: a justiça, a castidade, a fé, a verdade, a caridade, a bondade e outros do mesmo gênero, que se referem aos inteligíveis puros. Quando o intelecto aplica a iluminação divina aos conceitos sensíveis, como ao de arco ou ao de homem, não é para formar uma noção acerca deles, mas para formular sua lei ou para definir-lhes o tipo necessário, o que nenhuma experiência sensível poderia nos revelar (Gilson, 2006, p. 187).

No fenômeno da iluminação, quando esse tipo de conhecimento é alcançado pelo intelecto, Agostinho não entende que o processo nos traga a aquisição de um conceito qualquer: segundo ele, a iluminação revela-nos uma noção (*notio*). O conceito, no sentido lato, teria ainda algum tipo de relação com o objeto sensível (ver Cayré, 1947, p. 227). Já a noção desempenha no texto agostiniano o papel de regra, ou seja, seu uso é feito no sentido estrito de designar um conhecimento apodíctico.<sup>4</sup> Ela é o princípio no qual se fundamentam nossos juízos verdadeiros, a partir de sua relação com a própria verdade. Neste sentido, rechaçado todo empirismo que pudesse haver naquilo que é oriundo da iluminação, esse tipo de conhecimento diz respeito aos inteligíveis puros e teria por função definir a adequação daquilo que conhecemos à verdade.

Um dos grandes pontos que perturbam a teoria da iluminação pode ser resolvido já, preliminarmente: a iluminação não possui qualquer participação no processo que leva ao conhecimento dito sensível. Ainda que se possa alegar que, por se referir ao conhecimento verdadeiro, ela estaria presente em todo e qualquer processo de cognição que se arrogue ser verdadeiro (Schumacher, 2010, p. 375), a iluminação é uma condição especial do intelecto e atua sobre os conhecimentos mais elevados. Agostinho não se refere à iluminação quando se trata de saber se o gosto de tal alimento é doce ou amargo; a atenção da alma para com os sensíveis que provocam o corpo que ela anima é suficiente para explicar esse tipo de conteúdo mental. A iluminação é requerida quando se trata de explicar conhecimentos presentes na memória que não foram adquiridos no

3 *Conf. X, VIII*. O erro dos platônicos teria sido concluir, a partir disso, que a alma se lembrava de conhecimentos, e por isso teria vivido anteriormente, quando, na verdade, a função da memória é essencialmente uma função do presente. Cf. livros X das *Conf.* e XIV do *De Trin.*

4 Por apodíctico entendemos o caráter de necessidade que o conhecimento verdadeiro implica, segundo Gilson, 2006, p. 182.

processo exemplificado acima, como as noções de felicidade, justiça, beleza etc.

Quando se refere ao termo “noção” no contexto epistemológico, Agostinho comumente o utiliza no sentido de “noção impressa”. Isso significa que teríamos impressas em nossa mente certas noções a partir das quais julgamos os demais conhecimentos. Essas noções não foram impressas em um tempo cronologicamente anterior à nossa atual existência, conforme proporia a tese platônica, mas descobertas a partir da interiorização, elas seriam a prova da semelhança da alma com os inteligíveis puros. Todo conhecimento que o homem possui está em sua memória, mas nem tudo o que está na memória do homem foi adquirido pela ação do intelecto: as noções impressas são depositadas de acordo mesmo com a criação da alma, ou seja, é um tipo de conhecimento que é constitutivo dela.<sup>5</sup> Quando o intelecto se encontra iluminado, ele é capaz de realizar o processo de interiorização para encontrar na memória essas noções impressas, conquistando a certeza de sua inteligibilidade.

Agostinho dá-nos um exemplo de como essas noções impressas operam em nossa mente:

Desse modo, assim como antes de sermos felizes possuímos impressa em nossa mente a noção da felicidade, visto ser por ela, com efeito, que sabemos com firmeza e sem nenhuma hesitação afirmamos que queremos ser felizes. Assim também, antes de sermos sábios, nós temos impressa em nossa mente a noção da sabedoria. Em virtude da qual cada um de nós, ao ser questionado se quer ser sábio, responde sem sombra de hesitação que o quer.<sup>6</sup>

Além de identificarmos que a noção possui um sentido apriorístico – diríamos, mais precisamente, inato –, ela está aqui desempenhando o papel de regra, ou seja, é o julgamento a partir do qual ela própria se explicita. Assim, a noção de felicidade nada mais é do que o estado da alma que alcança a segurança na intelecção e posse de algo imutável, a noção de sabedoria nada mais é do que a correta compreensão da criação e a preferência do eterno ao temporal; e é necessário que tenhamos essas noções em nossa memória para que possamos desejar aquilo que é adquirido na posse delas. Todas as demais noções que Agostinho afirma termos impressas em nossa mente são do mesmo tipo: a noção de justiça é dar a cada um o que lhe convém, caridade é amar

5 É o que Dixsaut chama de “pertencimento ontológico” (2017, p. 99); Rist, 1994, p. 31.

6 *De lib. arb.* II, IX, 26: “Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus, fidenterque, et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle: ita etiam priusquam sapientissimus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet.”

o próximo pelo amor em Deus, a fé é persistir na ordem divina, e assim por diante. Todas, portanto, possuiriam um caráter apodíctico, ou seja, a partir do momento em que são descobertas, impõem-se como um princípio normativo, destacado seu caráter de necessidade. A noção, por conseguinte, desempenharia a exata função que o termo “regra” (*regula*) desempenha no texto de Agostinho.

Tal como na passagem supracitada de Gilson (2006, p. 187), a iluminação atua em nossa mente a fim de revelar conteúdos que incidem em nossa capacidade de julgar os objetos sensíveis e as ações morais, por assim dizer. Quando observo um arco que não é tal como deveria ser, há uma ação do intelecto que, diante da observação do dado empírico, projeta-lhe sua versão perfeita e seus critérios normativos. Da mesma forma, quando, ao ver uma atitude ímpia ser chamada de justa, eu julgue equivocada a situação, ocorre uma atividade do intelecto a partir da descoberta da noção impressa de justiça. Essa forma de manifestação da verdade, em que nossa mente é iluminada pela luz divina e se torna capaz de, primeiro, descobrir em si as noções impressas e, segundo, julgar as coisas a partir do princípio normativo da verdade, essa forma de manifestação é o essencial da doutrina da iluminação. A luz divina, não obstante, embora seja presente à nossa *mens*, não pertence a nós por direito, mas é uma ação divina que nos tem como receptáculo natural (*Conf. XII, XXV, 35*).

Essa interpretação, que enfatiza a iluminação como verificadora e garantidora de nossos juízos, é o essencial da tese regulacionista. Poder-se-ia dizer que Gilson é imprudente ao identificar regras e noções, identificação a partir da qual se fundamenta a ideia de que as noções são a lei divina que guia o homem, mas esse movimento não é feito de ímpeto (Gilson, 2006, p. 188); o movimento é atingido nos textos de Agostinho:

De fato, pois, entre todos esses bens – aqueles que mencionei, ou outros que são vistos ou imaginados – não poderíamos dizer que um é melhor que o outro, quando julgamos de acordo com a verdade, se a noção do bem em si não estivesse impressa em nós.<sup>7</sup>

Da mesma forma, no que diz respeito às imagens de coisas materiais desenhadas através dos sentidos do corpo e infundidas na memória, por meio das quais formamos, também coisas que não vimos, representações imaginárias (sejam elas, essas imagens, diferentes ou, por acaso, correspondendo à realidade), ainda é de acordo com regras completamente diferentes, regras imutáveis que transcendem o nosso espírito, que aprovamos ou desaprovamos de nós mesmos, quando o aprovamos ou desaprovamos de acordo com o julgamento correto.<sup>8</sup>

7 *De Trinitate* VIII, III, 4: “*Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni.*”

8 *De Trinitate* IX, VI, 10: “*Unde etiam phantasias rerum corporalium per corporis sensum haustas, et quodam modo infusas memoriae, ex quibus etiam ea quae non visa sunt, ficto phantasmate cogitantur, sive aliter quam*

Afirmar que a iluminação auxilia em nosso conhecimento judicativo por meio das noções impressas, que são regras a partir das quais conhecemos a verdade de determinados conteúdos cognitivos, é, provavelmente, uma tese segura.<sup>9</sup> É preciso verificar se os problemas atualmente apontados à teoria da iluminação possuem uma resposta razoável na hipótese regulacionista. Trataremos de dois deles: o problema da passividade do intelecto e da consequente autonomia cognitiva – que já foi inicialmente tratado acima – e o problema da possível negligência de aspectos ontológicos – que é um problema metodológico, mas que merece atenção. Alguns desses problemas, devemos considerar, originam-se mesmo da adoção da interpretação gilsonianiana, como o problema da autonomia cognitiva do homem quando se considera a iluminação como uma ação de Deus sobre o intelecto humano; entretanto, segundo pensamos, a resposta que o regulacionismo propicia a esses problemas é mais vantajosa do que a posição contrária, de assumir a iluminação como uma capacidade interna e natural do homem.

## 2. O problema da passividade do intelecto na hipótese regulacionista

Por ser uma interpretação que tem como base a função epistemológica da iluminação, o regulacionismo é criticado, especialmente, por dois motivos: a hipótese seria demasiadamente “epistemologista”, desconsiderando relações mais complexas que Agostinho havia enxergado na iluminação, e a hipótese imprimiria ao intelecto uma passividade que não condiz com a operação que dá origem ao conhecimento humano. Sobre essa última crítica, é necessário notar que ela se oferece a todas as interpretações chamadas “extrinsecistas” da iluminação, já que estas supõem que o intelecto receba “de fora” (Schumacher, 2010, p. 399) aquilo que é sua função fundar. De acordo com tais críticas, se o conhecimento é condicionado pela luz divina quando esta interage com o intelecto humano, ele não mais seria o produto adquirido por meio do raciocínio discursivo no processo ordinário da mente, mas a iluminação determinaria a certeza de nossos pensamentos externamente ao nosso intelecto. Até que ponto o pensamento poderia ser dito nosso uma vez que toda a validade do processo cognitivo se encontra fora da mente humana? Como afirma Pasnau, esse tipo de interpretação exige que expliquemos, por conseguinte, como a mente divina

*sunt, sive fortuito sicuti sunt, aliis omnino regulis supra mentem nostram incommutabiliter manentibus, vel approbare apud nosmetipsos, vel improbare convincimur, cum recte aliquid approbamus aut improbamus.*”

9 Sobre a aproximação de sentidos dos termos “noção” e “regra”, ver: Cayré, 1947, pp. 189-190; Marrou, 1995, pp. 70-71; Rist, 1994, pp. 50, 76; entre outros.

pode influenciar a nossa mente sem que isso signifique que nosso intelecto se torne obsoleto, ou, no melhor dos casos, passivo e secundário (ver Pasnau, 2015 [s.p.]).

Uma das críticas feitas a esse tipo de problema, que ataca as posições extrinsecistas em geral, é lembrada por Lydia Schumacher. Com o mérito de consolidar o vocabulário atual, Schumacher (2010, pp. 375-379) afirma que as interpretações correntes da doutrina da iluminação se dividem em interpretar a iluminação como um “condicionamento intelectual extrínseco”, ou seja, o conhecimento adquirido e validado mediante uma ação externa de Deus sobre o intelecto, e em interpretar a iluminação como uma “fonte de capacidade cognitiva intrínseca”, ou seja, o conhecimento adquirido e validado por meio de uma restauração de nossa natureza enquanto imagem de Deus. Segundo ela, autores como Bruce Bubacz e Etienne Gilson adotam diferentes variáveis do chamado extrinsecismo, enquanto ela própria, ao lado de autores como Maurice de Wulf e Charles Boyer, adota a posição intrinsecista (*ibidem*, p. 377).<sup>10</sup> Ainda segundo Schumacher, a posição que interpreta a iluminação como um condicionamento extrínseco de nosso conhecimento, embora possa requerer apoio textual de Agostinho, desconsidera o contexto adequado da teoria e, ainda, enreda-se em tantos problemas que torna impossível sua validade. Um desses problemas é a passividade do intelecto, pois, se a iluminação sustenta todo o processo de cognição e a certeza do pensamento de uma maneira externa ao próprio intelecto, não se pode dizer que o conhecimento seja humano em alguma medida (*ibidem*, p. 398).

Já no século passado, o professor Fernand Van Steenberghen afirmava que a hipótese gilsoniana não explicava a natureza da luz que ilumina o intelecto e colocava em risco a atividade do intelecto humano. Para Van Steenberghen, não se pode concluir, a partir da tese de que a iluminação diz respeito ao conhecimento verdadeiro, que ela não possui participação na formação dos conceitos. Se isso for correto, a tese gilsoniana peca ao negligenciar a atividade do intelecto iluminado, enquanto sua função própria, na busca pelo conhecimento; tanto Gilson quanto outros intérpretes de Agostinho restringiram a atividade do intelecto para deixar espaço para a operação da iluminação, o que tornaria o intelecto humano passivo e sem participação na aquisição do

10 A interpretação da iluminação enquanto um condicionamento intelectual intrínseco defende que a função da iluminação é recuperar a capacidade cognitiva que o homem possui enquanto imagem divina; assim, mediante analogias trinitárias, Schumacher demonstra que a luz ilumina a mente trina para que a mente ilumine o mundo (2010, pp. 395-398).

conhecimento mais elevado (Van Steenberghe, 1933, pp. 267-268). Assim, embora Gilson afirme que a iluminação diga respeito “menos” à formação de conceitos do que ao conhecimento verdadeiro, para Van Steenberghe, a tese regulacionista retira do intelecto a sua função característica de atividade:

O Sr. Gilson, como vimos, não envolve a iluminação divina para explicar a origem dos conceitos pelos quais nós conhecemos as coisas corporais: os inteligíveis já estão nas imagens, onde a inteligência os alcança diretamente. Acreditamos, ao contrário, que o inteligível, para Agostinho, é a ideia, irredutível à imagem e ao fruto da atividade suprema da alma; e é no exercício dessa atividade que a alma é iluminada pela luz divina. Sua função, então, é tornar a inteligência capaz de perceber em si ideias ou essências inteligíveis, com seus caracteres de generalidade, necessidade e imutabilidade; e perceber, além disso, as relações necessárias dessas ideias entre si ou os primeiros princípios da dialética e das ciências normativas (*ibidem*, pp. 268-269).<sup>11</sup>

Desse modo, tanto Van Steenberghe, na década de 1930, quanto Schumacher, em tempos recentes, criticam Gilson por postular uma iluminação apenas formal, quando, na realidade, a iluminação também é a explicação para o enriquecimento de nosso conhecimento material, ou, nas palavras desta última, responsável pela “renovação da imagem de Deus [e por trazer] essa imagem embaçada para um foco mais claro” (Schumacher, 2010, pp. 397-398). Por conseguinte, a tese regulacionista, ao propor apenas o aspecto formal da iluminação, deixaria obscura a epistemologia agostiniana, pois não seria capaz de resolver nem a questão da natureza da luz que ilumina o intelecto, nem a questão da “natureza profunda da verdade” (*ibidem*, p. 239).

Especificamente sobre o regulacionismo proposto por Etienne Gilson, que de primeira mão afirma que sua hipótese é nada mais que provável, a análise e crítica das interpretações acima que trazem o inevitável problema da passividade do intelecto esbarram em um limite teórico. Quando Agostinho se refere à iluminação no contexto epistemológico, ele fala sobre a verdade e sobre como ela é compreendida pela mente humana, como em *Conf.* XII, XXV, 35: “Se nós dois vemos que o que você diz é verdade, e nós dois vemos que o que eu digo é verdade, então onde nós vemos isso? Não eu em você,

11 “M. Gilson, nous l'avons vu, ne fait pas intervenir l'illumination divine pour expliquer l'origine des concepts au moyen desquels nous, connaissons les choses corporelles : les intelligibles se trouvent déjà dans les images, où l'intelligence les atteint directement. Nous croyons, au contraire, que l'intelligible, pour S. Augustin, c'est l'idée, irréductible à l'image et fruit de l'activité suprême de l'âme ; et c'est dans l'exercice de cette activité que l'âme est éclairée par la lumière divine. Celle-ci a donc pour rôle de rendre l'intelligence capable de percevoir en elle-même les idées ou les essences intelligibles, avec leurs caractères de généralité, de nécessité, d'immutabilité; de percevoir, en outre, les relations nécessaires de ces idées entre elles ou les premiers principes de la dialectique et des sciences normatives”.

nem você em mim, mas nós dois nessa verdade inalterável que está acima de nossas mentes.”<sup>12</sup>

A verdade é aquilo que transcende nossa mente e que garante, por essa mesma transcendência, que o conhecimento que alcançamos seja correto, seguro e imutável. Como afirma Pasnau, é a iluminação que nos propicia passar da mera crença para o conhecimento seguro (Pasnau, 2015, [s.p.]).<sup>13</sup> Mas a nossa mente não obtém essa verdade diretamente da mente divina, como queriam os ontologistas (ver Nash, 2003);<sup>14</sup> a iluminação propicia que o intelecto descubra a verdade enquanto uma noção impressa em nossa memória. E, quando Agostinho fala de noções impressas, ele fala de um tipo específico de conhecimento: uma noção é, por definição, uma regra impressa em nossa memória. Ao ser questionado sobre a extensão do conhecimento oriundo da iluminação, Agostinho deixaria claros dois pontos, que são rememorados por Gilson (cf. *De div. Quaest.* 83, 51; *Conf.* IX, X; Gilson, 2006, pp. 167 e 191): primeiro, que há uma diferença definitiva entre o conhecimento natural, ordinário, e o conhecimento sobrenatural, extraordinário e oriundo da experiência mística; e, segundo, que a iluminação não possui relação direta com o conhecimento oriundo da relação da alma com os sentidos, ou seja, com o conhecimento sensível. Dito isto, o caso da iluminação diz respeito aos juízos adquiridos ou descobertos no processo natural do conhecimento, e se resumem a uma ação da luz divina sobre o intelecto.

Existe uma diferença entre a iluminação natural e a sobrenatural: a segunda diz respeito ao fenômeno místico, em que a verdade se coloca diante da mente; a iluminação natural, da qual tratamos, refere-se ao modo de condução do intelecto para a descoberta das verdades: a iluminação dá-se na descoberta do caráter necessário do conhecimento adquirido. Afirmar, entretanto, que a tese regulacionista restringiria a ação do intelecto na busca e contemplação da verdade só faz sentido se confundirmos os âmbitos natural e sobrenatural do conhecimento, o que não ocorre nem em Agostinho nem em Gilson. Por conseguinte, a operação natural do intelecto é preservada independentemente da iluminação,<sup>15</sup> pois a alma se volta ao mundo para retirar dele o conteúdo básico de sua intelecção. É no encontro da certeza desses conhecimentos que a iluminação se manifesta.

12 “*si ambo videmus verum esse quod dicis et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili veritate.*”

13 “Illumination is what allows us go to from mere true belief to knowledge, [...] Illumination provides justification.”

14 Nash argumenta em favor de uma visão ontologista sutilmente modificada, mas que persiste com a ideia de que a mente veria as coisas em Deus (2003, p. 102).

15 No sentido epistemológico, pois a alma é dependente da iluminação no sentido ontológico e moral.

Para compreender isto, é necessário entender a diferença entre o conceito e a verdade aplicada ao conceito. Vamos tomar dois exemplos de noções complexas:<sup>16</sup> onipresença e eternidade. A onipresença é a capacidade de ser presente em todos os momentos e em todos os lugares, ao mesmo tempo e sem nenhuma modificação da própria substância. A eternidade é um estado, próprio de Deus, em que não há mudança, anterioridade ou sucessão, e cuja extensão não pode ser medida. Ambas as noções requerem que o intelecto conjugue o inteligível obtido a partir da empiria com as concepções de normatividade que essas noções possuem. Assim, embora suponham o conhecimento do mundo sensível e que não possam ser concebidos sem o inteligível retirado do sensível – ação operativa do intelecto –, esses conhecimentos se caracterizam como regras que definem os parâmetros de outros conhecimentos. Não se pode dizer, assim, que uma infinita duração temporal seja eternidade, assim como que a divisão de uma substância infinitas vezes garantiria sua onipresença. Essas noções são normativas e definem o escopo de um conhecimento; elas exigem, contudo, que o intelecto opere de modo a retirar do mundo a inteligibilidade que o constitui. A iluminação incide na certeza da noção, mas ela não rompe a autonomia da cognição humana, ela não torna o intelecto passivo: ela apenas define onde se encontra a verdade de nossos conhecimentos.<sup>17</sup> Assim, por exemplo, quando investiga se determinada disciplina é adequada à busca pela sabedoria, o intelecto opera de acordo com sua função natural; quando, entretanto, percebe a noção de sabedoria impressa em sua memória, não há mais espaço para a operação judicativa, pois a noção é clara e evidente em sua natureza normativa.<sup>18</sup>

Poder-se-ia dizer, contudo, que a iluminação é necessária em todo processo cognitivo, numa espécie de iluminação contínua, que nos acompanha ao longo de nossas vidas, e não apenas no encontro das certezas de nossos juízos. Quem não percebe, entretanto, que esse tipo de iluminação é aquele a que Agostinho

16 O termo é derivado da dificuldade de se compreender a extensão da iluminação e refere-se aos conhecimentos tipicamente oriundos dela. O termo não aparece na exposição de Gilson, mas é um desdobramento lógico ante a necessidade de compreender a extensão das noções impressas. Uma noção, enquanto conhecimento apodíctico, possui uma extensão: elas não são regras vazias, mas, ao se explicitarem, evidenciam a verdade do conhecimento adquirido. Existem, entretanto, noções que aparentemente exigem mais do que a evidência da verdade que exprimem, elas necessitam de conhecimento de base empírica para poderem se expressar.

17 Todo esse processo, conhecido como interiorização, é parte da operação do intelecto. Ao perceber, enfim, as certezas que buscava em si própria, a *mens* (pois o intelecto não opera isoladamente, mas conjuntamente da vontade e da memória) não mais opera no sentido judicativo que possui o intelecto. A *ratio* (função operativa) e a *intelligentia* (o “produto” da operação) são funções ativas do intelecto que visam identificar, reunir, analisar e julgar os dados oriundos do mundo; quando em contato com as noções impressas na *mens*, contudo, o intelecto não mais julga no sentido de definir-lhes a adequação à verdade.

18 “A necessidade do verdadeiro para a razão não é mais que o sinal da sua transcendência sobre ela. A verdade, na razão, está acima da razão” (Gilson, 1995, p. 147).

se refere ao falar sobre o homem enquanto imagem de Deus, ou seja, uma iluminação do tipo moral e ontológica?

Mas o que eu amo quando te amo? Não uma beleza corpórea, nem uma graça temporal: nem o esplendor da luz, tão querido por estes meus olhos, nem as doces melodias entoadas em todos os tons, nem a fragrância das flores, unguentos e aromas, nem maná ou o mel, não membros aceitando os abraços da carne. Nada disso eu amo, quando eu amo meu Deus. Eu ainda amo uma espécie de luz e voz e cheiro e comida e abraço quando amo meu Deus: luz, voz, cheiro, comida, o abraço de meu homem interior, onde uma luz brilha para minha alma, não encoberta no espaço, onde ressoa uma voz que não é subjugada pelo tempo, onde se encontra um perfume não disperso pelo vento, onde um sabor não é captado pela voracidade, onde se abraça aquilo que não é quebrado pela saciedade. Eu amo isso quando eu amo meu Deus (*Conf. X, VI, 8*).<sup>19</sup>

Citar passagens como *Solil. I, 8, 15*,<sup>20</sup> em que Agostinho define a necessidade de Deus para a compreensão de todas as coisas, não atinge o efeito pretendido, qual seja, de garantir que a iluminação seja contínua. A inteligibilidade que Deus propicia é a que garante que tenhamos um conhecimento seguro, e não que tenhamos qualquer tipo de crença. Como afirma Van Der Bos, a iluminação não precisa excluir a atividade do intelecto humano porque ela é uma “capacidade extra” às nossas habilidades cognitivas (Van der Bos, 2017, pp. 52-53). A ideia de parceria é a mais adequada para pensarmos a relação da iluminação com o intelecto humano, no curso natural do conhecimento. Assim, o aspecto formal do regulacionismo compreende a normatividade das noções impressas, sem implicar na passividade do intelecto humano e garantindo certa autonomia cognitiva. Quando se trata da verdade, entretanto, sua transcendência ao intelecto humano é explícita ao concluirmos que o homem não produz suas certezas, ele as encontra (Gilson, 2006, pp. 164-167):

Ativo, o pensamento agostiniano anima primeiro e em relação ao corpo, e, sob a notificação deste, produz as sensações; em seguida, em relação às imagens particulares assim engendradas, ele une, dissocia, compara e lê o inteligível. Mas logo aparece no pensamento algo que nem os objetos, que ele pensa, nem ele mesmo, que os pensa, poderiam explicar: o julgamento verdadeiro, com o caráter de necessidade que ele

19 “*Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omninodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaveolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus; non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quamdam lucem et quamdam vocem et quemdam odorem et quemdam cibum et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo*”.

20 “*Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intellegere, tria quaedam sunt; quod est, quod intellegitur, et quod caetera facit intellegi*”. Passagem citada por Schumacher (2010, p. 375).

implica. A verdade do julgamento é o elemento tal que, sem poder produzi-lo, o pensamento deve receber (*ibidem*, p. 182).<sup>21</sup>

### 2.1. Ainda sobre a normatividade da noção complexa

Para esclarecer melhor a razão de uma noção dita complexa ser normativa, oriunda da iluminação, e não um conceito oriundo da abstração, vamos exemplificar com o caso de uma noção que Agostinho define em seus textos e que serve de base para compreendermos como uma noção é descoberta: a felicidade. Certamente uma das noções primárias e à qual Agostinho frequentemente faz alusão (e. g. *Conf.* X, XX, 29; *De Trin.* XIV, III), a felicidade pode ser usada aqui para exemplificar o modo de manifestação do conhecimento típico oriundo da iluminação.

A partir do momento em que conclui que a felicidade é uma noção impressa,<sup>22</sup> surge um problema sobre a interação das faculdades da *mens*: poder-se-ia imaginar, pois, que a felicidade é apenas a lembrança da alegria acrescida pela imaginação de um gozo contínuo. Se assim for, a felicidade não é um conhecimento oriundo da iluminação, com o caráter de necessidade que ele implica, mas seria apenas o típico caso de uma interação das faculdades da memória e da imaginação operando com os dados oriundos dos sentidos. Para solucionar essa questão, Gilson demonstra que Agostinho entende que a lembrança da felicidade é condição de possibilidade para toda experiência relativa à felicidade – considerando o caráter verdadeiro que a felicidade carrega –, pois alegrar-se verdadeiramente com algo é necessariamente reconhecer a verdade deste algo, e amá-la (*Conf.* X, XXII). O amor à verdade, e, por conseguinte, o amor à felicidade,<sup>23</sup> só é possível se a verdade e a felicidade não forem ignoradas (*De Trin.* VIII, IV). Logo, a felicidade é conhecida não a partir de uma experiência de alegria, pois a experiência de verdadeira alegria só é proporcionada mediante o reconhecimento da verdade de tal experiência. É, pois, a experiência de alegria que é reconhecida como verdadeira alegria por meio da noção de felicidade que está presente na memória.

21 A passividade do intelecto poderia ser aludida no caso da experiência mística, em que o intelecto é elevado à contemplação da verdade divina sem margem judicativa. No caso do conhecimento natural, existe o reconhecimento da normatividade e da universalidade da noção.

22 Todos os homens querem ser felizes. Essa frase é essencial da filosofia agostiniana e indica a presença da noção de felicidade na memória de todos os homens, de modo que todos podem desejar algo de certa forma conhecido e se colocar na busca deste algo. A felicidade é uma noção, ou seja, é inata, normativa e universal; inata pois é impressa na alma desde sua criação; é normativa pois regula os atos que são capazes de alcançá-la; e é universal pois todos os homens, segundo Agostinho, desejam a felicidade. Essas três características estão presentes em todas as noções.

23 Considerando a identidade de ambas: *Conf.* X, XXIII.

Essa é a diferença entre uma mera experiência de prazer e uma experiência na qual podemos identificar uma verdadeira alegria, porque na verdadeira alegria há uma identificação entre a memória da felicidade e a experiência que é vivida; já na experiência de prazer não existe essa identificação, embora estejamos sentindo prazer.<sup>24</sup> A experiência de felicidade pode, inclusive, advir de uma experiência sensível que não envolva prazer, como nos casos dos mártires. Desse modo, não é possível que a partir da experiência de prazer e de alegria criemos em nossa mente a noção de felicidade, porque para identificar que o prazer e a alegria são verdadeiros é necessário que já tenhamos a noção de felicidade. É a noção impressa que garante a experiência, e não o contrário (cf. Gilson, 2006, p. 156).

Essa inversão de termos, com a experiência sendo ordenada pela noção impressa, é o modo de incidência da iluminação. Os dados oriundos da experiência não podem ser a base da iluminação, mas, ao contrário, a iluminação opera na garantia da verdade desses dados, por sua função de normatividade. Tal como a normatividade da noção de felicidade, a noção de onipresença, então, obtém os dados empíricos necessários à sua formulação por meio da ação ordinária do intelecto, e obtém a normatividade característica de sua verdade pela ação divina sobre o intelecto. Da mesma forma a noção de eternidade. Todos esses conhecimentos complexos são a conjunção da operação do intelecto com a incidência da iluminação; assim, não há nem a passividade do intelecto nem a iluminação incide na formação de conceitos, aumentando nosso arcabouço de conhecimentos. O que a iluminação faz é incidir no caráter necessário de nossos conhecimentos, e tão somente se manifesta quando esse caráter de necessidade é exigido, segundo Gilson.<sup>25</sup>

### 3. O problema da negligência da Ontologia

Resta pouco a falar quanto ao problema da suposta negligência ontológica que o regulacionismo propria. Como vimos acima, quando o regulacionismo

24 Poder-se-á objetar que a experiência de prazer é uma experiência sensível, e que a experiência de alegria verdadeira, como a estamos chamando, não é desse tipo, e, portanto, a comparação é indevida. Entretanto, vale destacar que a experiência de alegria verdadeira pode ser oriunda de uma experiência sensível ou não, e o que estamos evidenciando é que ela só pode ser reconhecida como alegria verdadeira (com o caráter moral que ela carrega) se a lembrança de felicidade estiver na memória. Já a experiência de prazer e a sua consequente lembrança, quando não é identificada à verdadeira alegria, cessa apenas na experiência sensível, não há a recordação de uma memória que lhe garanta sua adequação à verdadeira felicidade.

25 “[...] pouco lhe importa [a Agostinho], por exemplo, que uma noção seja geral ou particular; ela supõe a intervenção da iluminação divina tão logo almeje um caráter necessário, pois de nenhum número de observações, por maior que seja, pode-se deduzir que os homens são o que um único homem deve ser para satisfazer à sua própria definição” (Gilson, 2006, p. 186).

se propõe a explicar o caso da iluminação no contexto do conhecimento natural, os casos da iluminação do tipo ontológica e moral são deixados de lado, mas apenas por uma necessidade metodológica. Não é infundada, contudo, a crítica de que Gilson proporia um intelectualismo na iluminação que seria desconhecido para Agostinho.

Jérôme Lagouanère faz este questionamento: segundo ele, existe em Gilson uma sobrecarregada ênfase na influência do plotinismo sobre Agostinho. Acontece que a interpretação de Plotino que Gilson possui é a de Émile Bréhier, que encarava todo o movimento neoplatônico como um intelectualismo encarnado pela figura de Plotino. A principal consequência disso é também a principal crítica de Lagouanère a Gilson; como grande medievalista que era, Gilson constrói uma analogia de influências que não é real: haveria um espelhamento da recepção aristotélica em Tomás de Aquino com a recepção plotiniana em Agostinho (Lagouanère, 2016, p. 13). Assim, quando o intelecto tomista opera realizando a abstração e retirando o inteligível do sensível para formar o conceito, Lagouanère acusa Gilson de projetar no intelecto agostiniano a mesma função do intelecto plotiniano.<sup>26</sup>

Esse espelhamento de recepções, que para Lagouanère não é bem fundamentado, implicaria na tese gilsoniana de que o intelecto humano descobre na iluminação as regras com as quais julga as coisas. Essa não é uma posição totalmente equivocada, pois de fato o intelecto agostiniano “toma posse de regras (*règles*) ou conceitos garantindo a natureza normativa dos seus juízos sintéticos *a priori*, tanto nos domínios teórico e prático” (Lagouanère, 2016, p. 16).<sup>27</sup> O erro de Gilson, segundo Lagouanère, está na ênfase no aspecto epistemológico da teoria, quando, na verdade, Agostinho está destacando a dependência ontológica da alma para com Deus e a iluminação como a descoberta do *uerbum* interior, garantidor da veracidade e da universalidade das proposições. Lagouanère questiona Gilson por se apegar ao intelectualismo plotiniano oriundo de sua analogia de recepções, de modo que a sua crítica se dá a uma tentativa de projetar problemas e soluções que não estariam presentes na filosofia agostiniana.<sup>28</sup>

26 Para Pierre Hadot (1980, pp. 246-247), na filosofia de Plotino, a alma seria, originalmente, uma das formas inteligíveis, um intelecto que se pensa no interior do Intelecto. Para tal, ver: *Enéada* VI, 4, 14, 16-25. Cf: Brandão, 2007.

27 O autor, aparentemente, não realiza a distinção entre regras e conceitos.

28 Segundo Lagouanère, Gilson elabora sua hipótese na esteira das discussões com Hessen e Cayré, e seu erro é abordar a questão da iluminação de acordo com uma problemática externa a Agostinho. Lagouanère, 2016, p. 16: “Sans pour autant tomber dans un historicisme outrancier, il convient de considérer les textes agostiniens dans le cadre diachronique d’une pensée en mouvement. Il appert ainsi que prétendre donner une interprétation univoque de la théorie de l’illumination s’avère être une tâche herméneutique périlleuse,

Contudo, Gilson, em momento algum, esconde que a iluminação é uma teoria sobre a nossa relação com o divino, e se a sua ênfase está na relação epistemológica, é apenas por uma questão metodológica: o pensamento, no regulacionismo, “não tem com o que se preocupar a não ser em saber onde está a fonte da verdade” (Gilson, 2006, p. 178). A verdade, pois, é um princípio formal, e não resta dúvida de que é sobre ela que a teoria da iluminação fala. Essa “natureza profunda do conhecimento”, da qual fala Van Steenberghen e que parece ser a mesma mencionada por Dixsaut (Van Steenberghen, 1933, p. 239; Dixsaut, 2017, p. 99) sobre a reminiscência platônica, ela deve ser abarcada no princípio formal da verdade, enquanto noção impressa: não perceber, pois, que a noção impressa da verdade diz respeito exatamente a essa “natureza profunda” é não compreender a teoria da iluminação.

Acusar Gilson, i. e., o regulacionismo, de construir a iluminação agostiniana demasiadamente voltada à epistemologia, embora seja uma crítica válida, possui alcance limitado. Por mais que se possa acusar o regulacionismo por intelectualismo, ou mesmo por plotinismo, Gilson deixa claro, em seus textos, que não é a Plotino que Agostinho se converte nos jardins de Cassiciaco, é a Paulo.

#### 4 Conclusão

O questionamento sobre a extensão da operação da iluminação no intelecto humano, por um lado, exige que nos posicionemos diante de problemas como a passividade do intelecto e o exagerado intelectualismo da teoria, mas, por outro, permite que compreendamos o alcance da tese agostiniana. Agostinho tratava do problema do conhecimento mais elevado e de como era necessária uma fundamentação transcendente desse conhecimento. A tese regulacionista de Gilson possui o mérito de respeitar essa característica essencial da teoria.

Poder-se-ia questionar que a tese gilsoniana não responde o problema da extensão da iluminação porque não responde o problema da identificação das noções que teríamos impressas em nossa memória. Essa questão, entretanto, o próprio Agostinho não respondeu, não por não haver atentado ao fato, mas pela razão mesma do modo de manifestação das noções impressas. Uma noção se manifesta apenas quando é exigido do intelecto um julgamento verdadeiro, ou seja, ela só é descoberta pela iluminação quando a própria iluminação se faz necessária. Tentar definir, portanto, quais são as noções que temos impressas

em nossa memória só faz sentido se nos imbuirmos da tese de uma iluminação constante, em que teríamos presentes em nossa *mens*, sempre, todas as noções impressas. Essa tese, entretanto, se mostra absurda por exigir da iluminação uma operação que é exatamente o contrário de sua definição. Agostinho, ao explicar o que são as noções, nos dá exemplos de inteligíveis puros, como a justiça, a bondade, a caridade, a fé, etc., ou seja, aquilo que é capaz de julgar os demais conteúdos de nossa alma. Essa capacidade, contudo, somente se manifesta quando é exigida e quando a alma se encontra bem ordenada, de modo que se torna impossível realizar um “inventário” das noções impressas. Pelo fato da manifestação de algumas das noções, podemos apenas presumir sobre o aspecto lógico-formal delas.

Sabemos que o intelecto iluminado pela luz divina opera tanto com os dados que ele extrai dos sentidos quanto com a necessidade que ele alcança da iluminação. Assim, uma noção impressa manifesta-se na certeza de um conhecimento, e não na própria noção. Se, como defendemos acima e de acordo com a tese gilsoniana, as noções impressas são regras de julgamento, isso significa que todo julgamento que manifesta seu caráter necessário, universal e transcendente é parte da iluminação divina. Algumas dessas noções foram identificadas por Agostinho, mas não podemos dizer que ele tenha identificado todas e não podemos, por isso mesmo, ir além do que já exploramos na hipótese regulacionista. O problema da manifestação das noções impressas – que são a exteriorização do fenômeno da iluminação – não permite que concluamos por completo a questão sobre a extensão do que a iluminação traz ao intelecto, mas permite que compreendamos que não há passividade do intelecto humano. A hipótese regulacionista é uma hipótese sobre essa extensão – e o conteúdo é subsumido na extensão – e tem o mérito de respeitar as funções operativas do intelecto e o modo normativo necessário da iluminação.

## Referências

Citamos os textos de Agostinho, em língua latina, segundo a edição coletiva *S. Aurelii Augustini Opera Omnia: editio latina*, organizada por Città Nuova Editrice e Nuova Biblioteca Agostiniana, e disponível em [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it). Todas as traduções são de nossa responsabilidade.

BRANDÃO, B. “A união da alma e do Intelecto na filosofia de Plotino”. *Kriterion*, Belo Horizonte, Vol. 48, Nr. 116, julho/dezembro de 2007.

CAYRÉ, F. “Initiation a la philosophie de saint Augustin”. Paris, Études Augustiniennes, 1947.

- DIXSAUT, M. “Platão e a questão da alma”. Tradução de C. S. Agostini. São Paulo: Paulus, 2017.
- GILSON, E. “Introdução ao estudo de Santo Agostinho”. Tradução de C. N. Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.
- \_\_\_\_\_. “A filosofia na Idade Média”. Tradução de E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- HADOT. “Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin [Levels of consciousness in Plotin's mystical states]”. *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 77(2-3), 1980, pp. 243-266.
- HESSEN, J. “Teoria do conhecimento”. Tradução de J. V. G. Cuter. Revisão técnica de S. S. Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LAGOUANÈRE, J. «Le Saint Augustin d'Étienne Gilson: une lecture de l'Introduction à l'étude de Saint Augustin d'Étienne Gilson». *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 16|2016, mis en ligne le 24 juin 2016. [Online]. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cerri/1591>; DOI: 10.4000/cerri.1591 (Acessado em 09 de abril de 2019).
- MARROU, H. I. “*Saint Augustin et l'augustinisme*”. [s.l.]: Maîtres spirituels, 1995.
- NASH, R. “The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge”. Ohio: Academic Renewal Press, 2003.
- PASNAU, R. "Divine Illumination". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.). [Online]. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/illumination/> (Acessado em 25 de janeiro de 2019).
- RIST, J. M. “Augustine: ancient thought baptized”. Cambridge University Press: Cambridge, 1994.
- SCHUMACHER, L. “The “Theo-Logic” of Augustine's Theory of Knowledge by Divine Illumination”. *Augustinian Studies*, 41:2, 2010.
- SCOTT, D. “Platonic anamnesis revisited”. *The Classical Quarterly*, 37 (ii), 1987, pp. 346-366.
- VAN DER BOS, A. “Augustine on Knowledge Divine Illumination as an Argument against Scepticism”. *RMA: Religion & Culture Rijksuniversiteit Groningen Research Master Thesis s2217473*, April 2017.
- VAN STEENBERGHEN, F. “La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du Centenaire (suite et fin)”. *Revue néo-scholastique de philosophie*, 35<sup>e</sup> année, Deuxième série, Nr. 38, 1933, pp. 230-281.

# **MÍMESIS E IDENTIDAD POLÍTICA. UNA PROBLEMATIZACIÓN ADORNIANA DE LA DEMOCRACIA\***

*Emiliano Gambarotta\*\**

<http://orcid.org/0000-0002-8526-4819>  
[emilianogambarotta@yahoo.com.ar](mailto:emilianogambarotta@yahoo.com.ar)

**RESUMEN** *Este trabajo busca hacer un aporte a la discusión actual en teoría política, específicamente, a las categorías a través de las cuales se indaga la democracia. Con este fin, se propone una crítica a la noción de “identidad política”, la cual avanza por dos caminos: el principal retoma la crítica de Adorno a la lógica identificante y a la relación sujeto-objeto que ella entraña. Sobre esta base se problematiza esa relación sujeto-sujeto que es el lazo político. Como una suerte de excursus de este camino principal, se avanzará en una crítica inmanente del uso que de dicha noción se realiza en una de las filosofías políticas hoy preponderantes: la teoría postfundacionalista. Para ello se realizará una lectura interna de la propuesta de Chantal Mouffe, en tanto representante de dicha teoría, cuya labor se concentra en la indagación de la lógica democrática, tarea en la cual el concepto de identidad juega un papel clave. Por ambas vías se apunta a señalar que la categoría de identidad política contiene la tendencia a cancelar el pluralismo y, con éste, la democracia. Frente a ello se postula una manera distinta de problematizar el lazo político, a través de la noción de mimesis.*

**Palabras clave** *mimesis política, dialéctica, pluralismo, democracia, teoría postfundacionalista.*

\* Artigo submetido em 28/04/2019. Aprovado em 29/10/2019.

\*\* CONICET/IDAES-UNSAM. Buenos Aires, Argentina. FaHCE-UNLP. La Plata, Argentina.

**ABSTRACT** *This work seeks to make some contribution to the current discussion in political theory, specifically, to the categories through which democracy is studied. With this goal in mind, a critique of the notion of “political identity” is proposed, which proceeds in two ways: the main one takes up Adorno’s criticism of the identifying logic and the subject-object relationship that it entails. On this basis, the subject-subject relationship that is the political link is problematized. As a sort of excursus of this main path, we will proceed to an immanent critique about how this notion is used by one of the main political philosophy lines nowadays: the Post-Foundational Theory. To this purpose, an internal reading of the proposal of Chantal Mouffe is made, because she is a representative of that theory, whose work is focused on the investigation of democratic logics, and gives to the concept of identity a key role. In both ways, it is pointed out that the category of political identity contains the tendency to cancel pluralism and, with it, democracy. Against this, a different way of problematizing the political link is postulated, through the notion of mimesis.*

**Keywords** *political mimesis, dialectics, pluralism, democracy, Post-Foundational Theory.*

## Introducción

Este trabajo parte de una cita del clásico texto acerca de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, de Walter Benjamin, quien allí se propone elaborar una teoría del arte que deje de lado una serie de conceptos heredados, por la carga política que ellos contienen, para, en cambio, introducir unos que “se distinguen de los usuales en que resultan por completo inútiles para los fines del fascismo. Por el contrario, son utilizables para la formación de exigencias revolucionarias en la política artística” (Benjamin, 1979, p. 18). Considero que uno de los desafíos a los que hoy se enfrenta la teoría política, especialmente en su interrogación de la cuestión de la democracia, es introducir en la discusión categorías que no sean apropiables para los fines de las fuerzas antidemocráticas hoy existentes. Antes bien, que puedan ser utilizadas para una radicalización de las exigencias democráticas en lo político. Avanzar en esta dirección es el objetivo más amplio que orienta a este trabajo, el cual toma, entonces, a la democracia como su objeto problemático, y ello ha de incluir —en línea con la cita benjaminiana— la interrogación de las categorías teóricas a través de las cuales se produce dicha problematización. Es decir, se trata de elaborar una teoría de la democracia que aborde reflexivamente su propia

estructura conceptual, esa materialidad de la teoría, preguntándose por cómo democratizarla.

Éste es el marco dentro del cual se indagará aquí la categoría de “identidad”, tomando como punto de partida la concepción expuesta por Adorno, pero no para concentrarnos en la relación sujeto-objeto (propia de su teoría del arte y de su teoría del conocimiento), sino para interrogar la relación sujeto-sujeto. Es decir, el lazo político y las consecuencias que acarrea percibirlo a través de la categoría de identidad (política). Mi tesis es que el uso de esta noción contiene necesariamente la cancelación del pluralismo, incluso en aquellas teorías que hacen de éste un rasgo definitorio de la democracia. Para dar cuenta de ello se realizará, en la segunda sección, una suerte de “*excursus*” por la propuesta teórica de Chantal Mouffe, en tanto su trabajo realiza una apropiación singular de diversas fuentes—con especial preponderancia del pensamiento de Carl Schmitt—, a las cuales inscribe en el marco de una concepción postfundacionalista, una de las preponderantes en el horizonte actual de discusiones de la teoría política. Abordar su propuesta permite, por tanto, polemizar con una de las corrientes de más influencia en las contemporáneas problematizaciones de lo político, a la vez que, dentro de esta corriente postfundacionalista, es sin dudas Mouffe quien más sistemáticamente ha elaborado una teoría de la democracia. Esto la diferencia, por caso, de la perspectiva de Ernesto Laclau, pues aun cuando ambos parten de una base común (cristalizada en sus escritos conjuntos), los trabajos individuales de este último no se interrogan por la especificidad de la política democrática, sino por la más general gramática de lo político.<sup>1</sup> Es el interés de este artículo por la cuestión de la democracia, así como por discutir con las teorías hoy preponderantes, los que justifican el foco que aquí se pone en la mentada propuesta de Mouffe. En la cual, además, son piezas centrales tanto el pluralismo como la identidad política, aquellas categorías que, según mi tesis, no pueden coexistir en una misma estructura conceptual, en tanto la última lleva a la cancelación de la primera y, con ella, de la democracia. A partir de lo anterior se señalará, en la tercera sección, la necesidad, para una teoría que apueste por la democracia, de abandonar la noción de identidad política. Frente a lo cual propongo percibir al lazo político a través de la categoría de “mímesis”.

Ahora bien, Adorno no desarrolla una problematización específica acerca de la democracia, sin embargo, considero que en su pensamiento pueden

1 Puede encontrarse una crítica de la teoría de la hegemonía propuesta por Laclau —que complementa la discusión que aquí se realiza de la teoría de Mouffe— en Gambarotta, 2014, capítulo VII: “Ernesto Laclau: esencialismo negativo y disolución de la crítica”.

encontrarse elementos a través de los cuales aprehender aquellas lógicas que imposibilitan su concreción en el presente o, más aún, que fomentan una lógica totalitaria. Esto último implica retomar la clásica oposición entre sociedad democrática y sociedad totalitaria que Claude Lefort (2004) consagrara dentro de la teoría política.<sup>2</sup> Es sobre ese telón de fondo que propongo releer la preocupación adorniana por lo que él consideraba eran los elementos que habían llevado al totalitarismo, en una labor que no se limita al simple comentario de su obra, sino que busca movilizar sus categorías para pensar críticamente nuestro presente.

Es en este contexto que cabe leer la sentencia según la cual “la ilustración es totalitaria como ningún otro sistema” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 78), pues tal carácter totalitario puede ser lefortianamente leído como la configuración de una sociedad opuesta a la democrática. En definitiva, la oposición democracia-totalitarismo es uno de los ejes a través de los cuales puede (re)leerse al conjunto de la dialéctica de la ilustración, indagando los elementos que en ella han llevado a una regresión que obtura la concreción de la promesa democrática en nuestro presente. Tal, entonces, el telón de fondo que propongo para (re) problematizar hoy la demanda adorniana por que los seres humanos orienten “su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido” (Adorno, 2005, p. 334), que no volvamos a vivir en una sociedad totalitaria. Frente a ello, cabe orientar nuestro pensamiento y nuestras acciones en pos de una democratización de lo instituido.

### Pluralismo y sistema

¿En qué reside, entonces, ese carácter totalitario de una ilustración que *al mismo tiempo* es inseparable de “la libertad en la sociedad” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 53) hoy existente? Una de sus instancias, tal vez la principal, remite a su tendencia a conformar un sistema sin exterior. En efecto, “la ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual se derivan todas y cada una de las cosas” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 62). Nada ha de existir por fuera del sistema, el cual se conforma a través de la reducción a la unidad de todo lo existente, poniendo en juego para ello un proceso de abstracción que conlleva la destrucción de la diferencia, en pos de tornar a lo distinto en

2 Para un desarrollo de la relación entre el pensamiento adorniano y la concepción de Lefort, mediada por la problematización de la dialéctica llevada a cabo por Merleau-Ponty, véase Gambarotta, 2014, especialmente capítulo VI: “La carne ilustrada”.

*equivalente*. De allí que “todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la ilustración en apariencia” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 63), en una perspectiva errada, mera creencia a ser “ilustrada”, esto es, erradicada a favor de la verdad.

Sin embargo, ello no acontece sólo en un plano cognoscitivo, sino también en uno político, en una nietzscheana relación entre saber y poder que tiñe al conjunto de esta problematización. Es por ese entrelazo que “el hombre cree estar libre de terror cuando ya no existe nada desconocido. [...] Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 70). Cualquier punto de vista que se produjese desde ese exterior entraña una amenaza para el sistema, pues lo relativizaría, atentando así contra su reducción de todo lo existente a la unidad. En esta lógica no hay lugar para la otredad, para acoger un pluralismo que no reduzca al otro a un error a ser “corregido”.

Ahora bien, no hay en el pensamiento de Adorno una problematización “positiva” del pluralismo. Sin embargo, en ese estilo que le es propio, lo que sí puede hallarse es una interrogación “negativa” del mismo, la cual indaga aquellos procesos que lo cancelan. Tal el tema subyacente a la reducción a la unidad que conlleva la pretensión de eliminar toda otredad, todo exterior al sistema. Sobre esta base es que propongo avanzar en una indagación de la dialéctica entre la unidad y su otro, el pluralismo. Pero no entendiendo al pluralismo como una suerte de realidad primera o más fundamental, sobre la que se ejerce esa reducción a la unidad. Antes bien, se trata de aprehender dialécticamente al pluralismo, en su mediación con la unidad, la cual niega y *a la vez* produce ese pluralismo, al que, por esto mismo, cabe entender como no-unidad, en su mediación con la unidad. Dialéctica que, como se habrá notado, se conecta estrechamente con aquella que tiene lugar entre lo idéntico y lo no-idéntico.

En esta última, la lógica identificante propia del proceso de abstracción torna equivalente lo diferente, diluyendo así su particularidad, en una identificación que disuelve lo no-idéntico de aquello que aprehende. Sin embargo, esto no ha de entenderse como el planteo de una no-identidad primigenia, anterior y ajena al proceso identificante, que la sitúa así en una inmediatez, antes bien, “lo no-idéntico no puede obtenerse inmediatamente como algo por su parte positivo, ni tampoco mediante la negación de lo negativo. [...] La equiparación de la negación con la positividad es la quintaesencia del identificar” (Adorno, 2005, p. 153). Lo no-idéntico no es, en Adorno, una inmediatez no condicionada por la lógica identificante –lo que la situaría como un nuevo incondicionado–, por el contrario, sólo a través de tal mediación llega a instituirse como no-idéntico (en

su negación de la identificación, como su misma denominación lo indica). Así, “lo no-idéntico sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones” (Adorno, 2005, p. 156). No habría identificación sin no-identidad que diluir, a la vez que se genera así la diferencia a través de la cual se da tanto la identificación de lo idéntico para consigo mismo, como la de lo no-idéntico en tanto identidad de su diferencia para con la lógica identificante, más aún, su negación de ella.

En consonancia con este movimiento dialéctico –aquí brevemente caracterizado– no cabe aprehender la no-unidad como una instancia incondicionada, sino como una condicionada por su mediación con (la reducción a) la unidad propia del sistema. Es la lógica de este sistema la que genera ese exterior que, a la vez, busca eliminar; vía por la cual no puede más que hacer del punto de vista propio–de su interior– el único válido. Se reitera así aquella pretensión de verdad que ya esgrimía el “mito solar” contra la “antigua fe mítica”, movimiento por el cual “la propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 66), que ha de ser “ilustrada”, corrigiéndose su error que es también liquidar su otredad.

En este punto se ve la estrecha relación entre esta dialéctica de la identidad y la de la unidad con su otro, el pluralismo entendido como no-unidad. Tal la línea en la que propongo interrogar a la noción de “identidad política”, al lazo político que ella entraña y a sus consecuencias, tanto teóricas como políticas, para la democracia. Hoy es especialmente importante volver sobre dicha noción, en tanto ésta presenta nuevamente una marcada centralidad en la actual teoría política. Especialmente en las teorías postfundacionalistas, que hacen de la conformación de una identidad política una de sus temáticas recurrentes. Es por ello que realizaré un *excursus*, cuyo objetivo es proponer una crítica inmanente de la teoría de la democracia de Chantal Mouffe y, especialmente, de su tematización de la identidad política. Es decir, no se busca contraponer dicha teoría con concepciones externas a ella, antes bien, se busca confrontarla consigo misma, con lo que es parte integral de su estructura conceptual.<sup>3</sup> Vía por la cual aprehender sus intrínsecos puntos ciegos, para así tornar visible lo que esta teoría de la democracia nos señala más allá de ella misma: las limitaciones de la noción de identidad política.

3 Ésta es “la forma crítica *par excellence*; y ciertamente, en cuanto crítica inmanente de las obras espirituales, en cuanto confrontación de lo que son con su concepto, crítica de la ideología” (Adorno, 2009, p. 28).

### Para una crítica immanente de la “identidad política”

En las teorías políticas postfundacionalistas la categoría de identidad tiene un papel central, en tanto ella es parte del cuestionamiento al carácter substancialista que se le achaca al marxismo, específicamente, a su concepción de un sujeto determinado por la base económica. Tal argumento constituye un punto de partida para la teoría postfundacionalista de Mouffe. Sin embargo, no por ello abandona el concepto de identidad, al indagar la subjetividad y su relación con el otro; antes bien, avanza en una reproblematicación “post” de la misma, la cual parte de “la deconstrucción de la categoría de ‘sujeto’ en lo que respecta a la constitución de las identidades colectivas” (Laclau y Mouffe, 2006, p. 21). Tarea que tiene uno de sus ejes en “la crítica a la supuesta unidad y homogeneidad” (Laclau y Mouffe, 2006, p. 155) de dicho sujeto. Sobre la base de esta deconstrucción Mouffe (junto con Laclau) plantea una concepción del mismo y de su identidad que se caracteriza por hacer de ésta un producto *a posteriori* de la articulación de distintas posiciones de sujeto, por lo que no hay una identidad fija o determinable con anterioridad a dicha práctica articuladora. Así, en su teoría, no se concibe al “agente social como sujeto unitario, sino como la articulación de un conjunto de posiciones objetivas, construidas en el seno de discursos específicos y siempre de manera precaria y temporal, suturada en la intersección de esas posiciones subjetivas” (Mouffe, 1999, p. 103). Son tales suturas las que dan un precario cierre a esa identidad, el único posible en un marco signado por la pluralidad de posiciones de sujeto y su (estructural) infinito juego de diferencias.<sup>4</sup>

Estamos ante una lógica homóloga a aquella a través de la cual esta teoría critica a la noción de totalidad, otro de los “grandes conceptos modernos”. En tanto también se rechaza su concepción como una entidad dada y autosustentable, afirmándose que es el producto de una articulación de múltiples diferencias, que no da lugar a la configuración de una totalidad plenamente cerrada; antes bien, su cierre es siempre precario, signado por suturas parciales. La conformación de esa frágil totalidad que es, al mismo tiempo, la única posible en el marco del infinito juego de las diferencias, es a la que Mouffe, junto con Laclau, aprehende bajo la categoría de “hegemonía”. En definitiva, “la subjetividad del agente está penetrada por la misma precariedad y ausencia de sutura que cualquier otro punto de la totalidad discursiva de la que es parte” (Laclau y Mouffe, 2006, p. 164).

4 “El agente social está constituido por un conjunto de ‘posiciones discursivas’ que nunca lograrán fijarse del todo en un sistema cerrado de diferencias” (Mouffe, 2018, p. 114).

Tal, en apretada síntesis, la concepción (*postestructuralista*) de la totalidad, en su relación con la del sujeto, que plantea la teoría de Mouffe. En este contexto pone en juego a la categoría de identidad política, vía a través de la cual problematiza la figura del “ciudadano”, entendiéndolo como una específica identidad, aquella que tiene lugar dentro de la política democrática.<sup>5</sup> En tanto para su articulación resulta fundamental la identificación con los principios de libertad e igualdad característicos de dicha política. O sea, ella “entiende la ciudadanía como una forma de identidad política que consiste en la identificación con los principios políticos de la democracia moderna pluralista, es decir, en la afirmación de la libertad e igualdad para todos” (Mouffe, 1999, p. 120). Y en esto puede detectarse el núcleo del planteo de Mouffe, en el cual aun cuando la de “ciudadanos” sea una entre las infinitas identidades posibles (todas igualmente contingentes), producto como todas de una práctica articuladora, no por ello deja de ser la única que se identifica con “los principios políticos de la democracia moderna pluralista”.

Para Mouffe, la de “ciudadano” es, entonces, la única identidad democrática. Se traza así una frontera fundamental: aquella que tiene lugar entre el ciudadano, democrático por definición (de Mouffe), y toda otra identidad posible, las que por tanto serán no-democráticas. Tal la principal frontera que traza su teoría, a través de ella, de ese acto de exclusión que genera un exterior, se constituye la propia identidad, cuyo reverso y complemento es tornar a ese exterior, a toda otredad, en la figura del “enemigo”, siguiendo en esto la concepción schmitteana del lazo político. Ahora bien, el aporte que Mouffe pretende realizar con su teoría de la democracia proviene de establecer una segunda frontera, una que se sitúa en el interior recortado por la primera, es decir, dentro de los “amigos” que comparten la misma identidad ciudadana. Frontera ésta generada por las distintas interpretaciones de los principios de libertad e igualdad, articulándose así diversas (sub)identidades, todas ellas igualmente ciudadanas, en tanto adhieren a dichos principios, aun cuando los interpreten de maneras diferentes. Es decir, así como “el ejercicio de la ciudadanía consiste en identificarse con los principios ético-políticos de la moderna democracia, debemos reconocer también que puede haber tantas formas de ciudadanía como hay interpretaciones de esos principios” (Mouffe, 1999, p. 121).

Sobre este telón de fondo podemos percibir cómo la autora se enfrenta al problema de acoger el pluralismo (cuestionando en este punto la teoría de Schmitt), pero sin que eso la lleve a un relativismo in-diferente, que celebre

5 Para una exposición de las diferencias que Mouffe establece entre lo político, la política y la política democrática, véase Mouffe, 2012 y Gambarotta, 2016, capítulo V.

la coexistencia de una multiplicidad de juegos de lenguajes inconmensurables entre sí, distinguiéndose aquí de las posiciones más radicales del pensamiento post, que ella suele atribuir a Lyotard. En su resolución de este problema tiene un papel clave la noción de “identidad”, que aquí estamos discutiendo. Pues dicha noción implica, necesariamente, trazar una frontera a partir de la cual se produce el exterior constitutivo de la interioridad, de esa identidad. Frontera que remite a una categoría clave de la teoría de Mouffe: la de antagonismo, en tanto rasgo definitorio de la ontología por ella propuesta, a la cual equipara con “lo político”. Marco en el cual afirma el carácter “no erradicable del antagonismo, dimensión que es constitutiva de lo político” (Mouffe, 2012, p. 117), por lo que “*siempre* existirán antagonismos, luchas y una opacidad parcial de lo social” (Mouffe, 2018, p. 15, las cursivas son mías).

En este fundamento sostiene su aseveración clave de que “necesitamos un modelo democrático capaz de aprehender la naturaleza de lo político. Ello requiere desarrollar un enfoque que sitúe la cuestión del poder y del antagonismo en su mismo centro” (Mouffe, 2012, p. 112). A la vez que esto nos indica el desafío al que Mouffe se enfrenta: el que ese antagonismo no nos deje únicamente con el schmitteano lazo amigo-enemigo, ya que en él no hay lugar para el pluralismo. Por eso, “la cuestión crucial en un régimen democrático liberal es [...] cómo establecer esta distinción nosotros/ellos –que es constitutiva de la política– de modo que sea compatible con el reconocimiento del pluralismo” (Mouffe, 2018, p. 117).

¿Cómo dar un lugar a la diferencia y, más aún, al conflicto antagónico, sin que esto torne al otro en “enemigo”? tal la pregunta que Mouffe se realiza. La pieza principal de su respuesta la da su planteo del “conflicto agonal”, el cual no deja de ser un conflicto que remite así al antagonismo que caracteriza a la naturaleza de lo político, pero uno que se encuentra “domesticado”, que no enfrenta a enemigos sino a lo que Mouffe denomina “adversarios”. Así, su teoría de la democracia se yergue sobre “la instauración de una distinción entre las categorías de ‘enemigo’ y de ‘adversario’. Eso significa que, en el interior del ‘nosotros’ que constituye la comunidad política, no se verá en el oponente un enemigo a abatir, sino un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar” (Mouffe, 1999, p. 16). Lógica adversarial que es indisociable de su “hacer más compleja la noción de antagonismo y distinguir dos formas diferentes en las que puede surgir ese antagonismo, el *antagonismo* propiamente dicho y el *agonismo*. El *antagonismo* es una lucha entre enemigos, mientras el *agonismo* es una lucha entre adversarios” (Mouffe, 2012, p. 115). Es entre estos últimos que puede tenderse una relación pluralista, sin que ello diluya el conflicto (agonal), lo cual llevaría a una concepción consensualista de lo

político, que Mouffe rechaza de plano. El conflicto requiere la coexistencia de una pluralidad de identidades, mientras que las posturas consensualistas tienden a apostar por la conciliación de las diferencias, diluyendo su particularidad. De allí que, para la autora, “tomarnos en serio al pluralismo nos exige abandonar el sueño de un consenso racional que implique la fantasía de que podemos escapar de nuestra forma de vida humana” (Mouffe, 2012, p. 111).

En la cita precedente se visibiliza como el pluralismo es, en esta teoría, no tanto una orientación política entre otras, sino un elemento intrínsecamente ligado al conflicto y, por ende, tan fundamental como éste. En definitiva, ambos constituyen los rasgos definitorios de “nuestra forma de vida humana”, de esa naturaleza de lo político, ontología sobre la que se erige el conjunto del edificio teórico elaborado por Mouffe. Por eso para ella resulta especialmente relevante demostrar cómo “la cuestión del pluralismo no puede separarse de la del poder y el antagonismo, inextirpables por naturaleza” (Mouffe, 1999, p. 20). Es por esto que “el pluralismo del valor no se puede erradicar, no existe una resolución racional del conflicto, de ahí su dimensión antagonista” (Mouffe, 2012, p. 115). En resumen, antagonismo y pluralismo son las características básicas a través de las cuales Mouffe define la *naturaleza* de lo político, y es de ellos que provienen los desafíos ontológicos a los que tiene que responder toda identidad, incluyendo la ciudadana, para conformarse como tal. En este marco se aprehende la singularidad de dicha identidad ciudadana, su capacidad de acoger el pluralismo en términos de diferentes interpretaciones de los principios de libertad e igualdad, con el agonal conflicto que se sigue de ello, cuyo reverso es que esto sólo puede tener lugar entre distintas (sub)identidades ciudadanas, en una relación con un otro que forma parte del mismo nosotros, esto es, con un adversario.

Lo anterior marca cómo la figura del ciudadano es la que mejor responde a los desafíos que la ontología –según es concebida por Mouffe– genera a “nuestra forma de vida humana”. En definitiva, el ciudadano, su identidad, es la subjetividad que mejor se adapta a esa naturaleza de lo político. De allí que no quepa considerarla como una identidad más entre las infinitas posibles. Y es justamente éste el sendero que sigue la autora para –más implícita que explícitamente– sustentar su defensa de ella. En efecto, la vía por la cual se sostiene semejante postura, que es también una toma de posición a favor de la “democracia agonal”, se basa en hacer del ciudadano no una identidad más sino aquella cuyo carácter distintivo es corresponderse con las características definitorias de lo ontológico. Esto es, su adaptarse a la “naturaleza de lo político” mejor que cualquier otra identidad, si no es incluso la única capaz de lograr tal adaptación.

Tendencia ésta que se radicaliza en las recientes reflexiones de Mouffe acerca del “populismo de izquierda”, el cual ha de apuntar a “establecer una frontera política que rompa con el consenso pospolítico entre la centroderecha y la centroizquierda. Si no se define un adversario, será imposible orquestrar una ofensiva hegemónica” (Mouffe, 2018, p. 56). Cita en la que se evidencia cómo el conjunto de esta reflexión gira en torno al establecimiento de una frontera agonial, diluyéndose la referencia a la frontera antagonónica y, consecuentemente, al lazo político con ese otro que no es parte del nosotros adversarial. “Sin embargo, la categoría de ‘enemigo’ no desaparece” (Mouffe, 2018, p. 118), simplemente es dejada fuera de foco, aun cuando cabría interrogar seriamente si cabe considerar democráticos a muchos de los actuales “populismos de derecha”.

El ciudadano, entonces, se encuentra siempre en conflicto con otros ciudadanos, dando lugar al antagonismo, pero en su versión domesticada de agonismo, pues se trata de un conflicto (entre amigos adversariales) en torno a la interpretación de los *mismos* principios, lo cual supone una cierta presencia del pluralismo, sin el cual no habría tal conflicto de interpretaciones. Conflicto que, de todas maneras, nunca ha de ser tan radical como para horadar ese *nosotros* definido por la identificación con lo *mismo*, identificación que sobredetermina cualquier otra diferencia que se tenga. La discusión de la lógica interna propia de esta teoría y, en particular, la crítica inmanente de su uso de la categoría de “identidad política” nos conduce así a lo que cabe considerar el punto ciego de esta manera de ver lo político. Por el cual en el momento en que se toma partido por una orientación particular, cristalizada aquí en la figura del ciudadano, rompiendo con una neutralidad que la propia Mouffe cuestiona, es también la instancia por la que se disuelve el mismo pluralismo que se buscaba acoger en la teoría, reduciéndolo a una unidad: la identidad ciudadana, que puede tender un lazo político pluralista con otra identidad, siempre y cuando sea fundamentalmente idéntica. El reverso de lo cual es tornar a toda otra identidad política no sólo en la figura del enemigo, sino en una que niega los rasgos básicos de la naturaleza de lo político. Los enemigos no son, entonces, tanto los otros del ciudadano, como aquellos que se equivocan en su percepción de la naturaleza de lo político.

En este punto no hay lugar para el pluralismo –incluyendo aquél que Mouffe tanto defiende–, sólo para la distinción entre identidades correctas, en tanto se adecúan a los desafíos ontológicos, y aquellas que contrarían la naturaleza de lo político. Por lo que el lazo político, en sentido estricto, sólo puede establecerse entre quienes consensuan cuáles son los principios que han de regir el ordenamiento de lo social (los de libertad e igualdad). Pues toda

otra percepción es no sólo la de un “enemigo”, sino también una que marra la aprehensión de las lógicas fundamentales de lo ontológico, un punto de vista errado al cual cabe corregir, es decir, al cual cabe tornar ciudadano.

Mi tesis es que ésta es una consecuencia intrínseca del concepto de “identidad”, de su tendencia al sistema sin exterior que reduce todo a la unidad. Y ello acontece incluso en las reprobmatizaciones “post” de dicha noción, tal y como se evidencia en la discusión de la teoría de Mouffe. Pues el concepto de identidad pone el énfasis en los términos –en las “posiciones” de sujeto dentro de la estructura discursiva– antes que en el movimiento. Ya que el único movimiento relevante es el de la expulsión hacia un exterior que así se crea, en pos de estabilizar (precariamente en la lectura post) la interioridad, aquello que así se torna idéntico a sí mismo. Para lo cual, todo lo que no se reduce a ello, a sus principios básicos –incluso cuando éstos son los de libertad e igualdad–, resulta sospechoso, cuando no directamente la figura de un “enemigo”. Puede decirse que allí aún hay una relación política, que no es pluralista –según la propia Mouffe– pero que visibiliza el conflicto político; sin embargo, esto es lo que se pierde si, justamente, se anula tal conflicto, como sucede cuando se establece epistemológicamente la superioridad ontológica de una de las identidades sobre las restantes. En esta relación ya no hay un conflicto político, así como tampoco lugar para el pluralismo. Solamente una identidad ciudadana que responde adecuadamente a la naturaleza de lo político y las identidades otras que, por definición, marran su relación con lo ontológico. Este *excursus* nos permite concluir que la teoría política elaborada por Mouffe contiene en su estructura conceptual, en su *materialidad*, la tendencia a una despolitización de lo político que va de la mano con su utilización del concepto de identidad, en tanto a través de éste se produce una anulación de aquello que la propia Mouffe considera definitorio de lo político: el conflicto. En tanto éste termina siendo epistémicamente resuelto, y tal resolución disuelve también la posibilidad de acoger el pluralismo entre percepciones distintas sobre lo mismo. El concepto de identidad, su dialéctica interna, contiene la tendencia a equiparar lo distinto, instituyendo un interior en el que se diluyen las diferencias, a la vez que se rechaza toda idea del exterior, “genuina fuente del miedo”, al que se domina reduciéndolo a mero error, a una creencia a ser “ilustrada”.

## Mímesis política

### *Ambigüedad*

La crítica immanente de la teoría de Mouffe y, específicamente, de su uso del concepto de “identidad” (política) nos ha permitido captar cómo éste, en su reducir todo a la unidad, no puede dar cuenta del pluralismo, al que aquí entendemos como no-unidad. El punto clave de dicho pluralismo es, por supuesto, la posibilidad de acoger la otredad en su diferencia, cuyo reverso y complemento es el movimiento por el cual se percibe a la mismidad de mi punto de vista como el diferente del diferente, semejante a éste en su diferencia. Pues sin dicha semejanza no sería efectivamente un diferente, y eso es lo que se pierde en la relación entre el punto de vista correcto y el incorrecto. Allí no hay semejanza posible y, por tanto, tampoco acogimiento de la diferencia, sólo la tendencia a reducir al otro a la posición de uno. En este sentido, la semejanza da la base para la diferencia, al mismo tiempo que la diferencia posibilita esa semejanza, pues sin diferencia, en el reino de la abstracta liquidación de la misma, sólo hay lugar para lo idéntico. Hasta el punto en que “la identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ya ser idéntico consigo mismo” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 67). Por eso la semejanza, que no es identidad, sólo puede darse sobre la base de la diferencia.

Ahora bien, la teoría crítica posee una categoría con la cual problematiza la semejanza, me refiero, claro está, a la *mímesis*. En efecto, en Benjamin la mimesis remite tanto a la “capacidad de producir semejanzas”, como al “don de percibir semejanzas” (Benjamin, 2007, p. 109), lo cual, según mi planteo anterior, se encuentra adherido a la capacidad de percibir diferencias. Todo ello nos sitúa ante una problematización del modo y la manera de la percepción sensorial, es decir, ante “aquella teoría de la percepción que era la estética ya entre los griegos” (Benjamin, 2008, p. 44). Un registro estético, entonces, no en el moderno sentido de una teoría del arte, sino en su antigua referencia a una problematización de la percepción. Vía de interrogar la configuración del lazo político<sup>6</sup> que entraña una ruptura para con el registro proveniente del “giro lingüístico”, central a la teoría postfundacionalista de lo político.

6 Por supuesto, no cabe confundir esta referencia benjaminiana a la estética, al “modo y manera de [...] percepción sensorial” (Benjamin, 1979, p. 23), con lo que el propio Benjamin llama la “estetización de la política”, en tanto esta última entraña la puesta en juego del modo de percepción propio del arte autónomo (con su carácter contemplativo) en el ámbito de lo político. Es decir, se trata de una específica estética —en tanto modo de percepción— que “estetiza” lo político —al dotarlo de la “autonomía” de la obra de arte. Para un desarrollo de esta cuestión véase Gambarotta, 2015.

Si, como vimos, el concepto de identidad política anula la posibilidad de acoger el pluralismo, entonces para avanzar en nuestra interrogación de la democracia, con unas categorías que no sean apropiables por las fuerzas totalitarias de nuestro presente, hemos de abandonar tal noción. Y es como parte de tal abandono que propongo la categoría de “mímesis política” para problematizar la semejanza que da base a la diferencia. Es por esto que resulta necesario esbozar, al menos, una mínima discusión en torno a la mímesis, antes de tematizar su potencialidad para la teoría política, terreno este último donde ella aún no ha sido puesta en juego.

Pueden detectarse diferencias en el modo en que esta categoría es usada por Benjamin y por Adorno; sin embargo, ambos presentan un punto en común que es clave para la discusión aquí dada: en los dos remite a una lógica otra a la de la racionalidad identificante y, en especial, al modo en que ella establece la relación entre sujeto y objeto. Sus perspectivas se distancian, en cambio, al referirse a aquello que hace “otra” a dicha lógica. En efecto, en el pensamiento benjaminiano (como suele suceder) la mímesis entraña una clara potencialidad de subvertir la reproducción de lo siempre-igual. En esta línea Gagnebin afirma que “si el concepto de *mímesis* es un concepto clave en la reflexión benjaminiana, es porque tiene un papel positivo, muy instigante” (Gagnebin, 1993, p. 79). Mientras que en Adorno esa potencialidad no es tan clara o, al menos, se encuentra lastrada por una tendencia regresiva de la propia mímesis, lo cual la torna un concepto ambiguo, con una dialéctica interna. Esta concepción conlleva distanciarse en parte del planteo de Gagnebin, en particular de que es sólo “en el final de su vida” (Gagnebin, 1993, p. 79) que él “reconoce” dicha potencialidad. Mi lectura, en cambio, se basa en un planteo similar al de Susan Buck-Morss cuando señala el “carácter doble de los conceptos” (Buck-Morss, 1981, p. 129) de naturaleza e historia en Adorno o, más benjaminianamente, lo que cabe entender como el carácter ambiguo de esos conceptos. En tanto “la ambigüedad es la presentación plástica de la dialéctica” (Benjamin, 2016, p. 45), la imagen que plasma su movimiento como si estuviese detenido.

Y no es casual aquí la mención a la historia natural, pues considero que es situándola dentro de esa constelación como podemos tener la captación más compleja de la mímesis, siendo ésta la vía a través de la cual inscribirla en lo que Adorno, junto con Horkheimer, ha caracterizado como la dialéctica de la ilustración. Adelanto, entonces, una versión resumida de mi tesis de lectura, en base a la cual plantearé la categoría de “mímesis política”. La mímesis alude a un vínculo específico con la naturaleza, uno basado en la semejanza y la afinidad a ella ligada, por oposición a la separación propia de la lógica identificante, pero

¿con cuál naturaleza? Ésta es la cuestión. Pues sus potencialidades varían si se trata de una mimesis de la segunda naturaleza, en cuyo caso estamos ante una semejanza para con lo cosificado; o bien, si se trata de la naturaleza entendida como lo reprimido y dominado por el pensamiento ilustrado, en definitiva, como lo otro a la ilustración. Es aquí que se expresa algo de esa no-unidad que el pensamiento ilustrado tiende a reducir a través de su lógica identificante; por el contrario, es esa expresión de lo diferente lo que se puede percibir (registro estético) sobre el piso de la semejanza, que no apunta a tornar equivalente lo diferente. Por eso es en la mimesis con esta naturaleza-otra donde reside ese impulso expresivo, al que Adorno da un lugar central en su teoría del arte, así como allí también reside una forma de captación del objeto de relevante papel en su teoría del conocimiento. La ambigüedad de la categoría de mimesis, que aquí planteo, se encuentra entonces ligada a la ambigüedad del propio concepto de naturaleza (siguiendo en esto a Buck-Morss), cuya dialéctica interna recorre al conjunto de la obra adorniana.

### *Naturalezas*

Situar a la mimesis en la constelación de historia y naturaleza implica indagar su lugar en lo que, con Horkheimer, podemos llamar la relación entre razón y autoconservación. Y no casualmente éste es el uso de la categoría de mimesis que predomina en las “Tesis sobre el antisemitismo”, las cuales presentan una impronta más clara del pensamiento horkheimeriano; sin embargo, éste también puede ser hallado en la *Teoría estética*. Dicho uso remite a una mimesis que sigue haciendo eje en la relación de semejanza, en una afinidad que escapa a la abstracción que la lógica identificante pone en juego, pero es una semejanza al servicio de la autoconservación. Fin que persigue la racionalidad instrumental, enlazando así ambas nociones. Se busca, entonces, “la adaptación conscientemente manipulada a la naturaleza [que] pone a ésta bajo el poder del físicamente más débil. La *ratio* que reprime a la mimesis no es sólo su contrario. Ella misma es mimesis: mimesis de lo muerto” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 109). No es aquí expresión de lo otro a la lógica identificante, de una particularidad que no es subsumida por ésta; por el contrario, esta relación mimética impulsa un borramiento de lo particular, de aquello que puede destacarse sobre el fondo de lo igual y que, como sucede con un animal muy visible entre el follaje, amenaza la autoconservación.

Ésta es la mimesis que copia para asimilarse, en efecto, “donde lo humano quiere asimilarse a la naturaleza, se endurece al mismo tiempo frente a ella. El terror protector es una forma de mimetismo. Aquellos fenómenos de rigidez en el hombre son esquemas arcaicos de la autoconservación: la vida paga el

precio de la supervivencia asimilándose a lo que está muerto” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 225), a lo cosificado, en definitiva, a la segunda naturaleza. Se trata de una “mímesis muerta” (Adorno, 2011, p. 251), que también puede hallarse en la obra de arte, en cómo ella objetiva aquello que torna su contenido, escindiéndolo así de una situación en la cual estaba no mediado por el sujeto. Punto en el que “las obras de arte necesitan del concepto”, cuya consecuencia es que “matan lo que objetivan al arrancarlo a la inmediatez de su vida. Su propia vida se nutre de la muerte. Esto define el umbral cualitativo de la modernidad. Sus obras se abandonan miméticamente a la cosificación, a su principio de muerte” (Adorno, 2011, p. 181). Una mímesis para la autoconservación y, en tanto tal, subordinada a la racionalidad instrumental; es por ello que “sólo en lo nuevo, la mímesis se conjuga con la racionalidad sin recaídas” (Adorno, 2011, p. 35). Sólo allí donde no entraña una semejanza para con lo siempre-igual puede la mímesis mantenerse como algo efectivamente distinto a la racionalidad identificante, incluso conjugándose con ella, pero sin recaer en su lógica.

Esto último nos permite avanzar en la captación de la ambigüedad interna de la mímesis, la cual *al mismo tiempo* permite una relación desemejanza con la naturaleza dominada por esa racionalidad identificante propia de la ilustración. Es decir, no sólo con la segunda naturaleza, sino también con aquella a la cual cabe entender como una naturaleza-otra, pues es tal el sentido que tiene, por ejemplo, cuando Adorno sostiene que “lo que el arte busca es eso otro para lo que la razón que pone la identidad (y que lo redujo a material) emplea la palabra *naturaleza*. Eso otro no es unidad y concepto, sino algo plural” (Adorno, 2011, p. 179). Cita en la cual se ve claramente el uso de la noción de naturaleza para aludir a lo otro de la lógica identificante, y éste es el uso más constante y singular que Adorno da a dicha noción. Puede incluso sostenerse que es el único concepto “afirmativo” con el que él se refiere a la otredad, a la cual tiende a aludir sólo negativamente, tanto en el sentido de la negatividad de su dialéctica, como también en el más llano, que cristaliza en su construcción de nociones como las de “no-conceptual” o “no-idéntico”. Uso de la noción de naturaleza que, en su lectura psicoanalítica, remite a lo otro reprimido, así como en su perspectiva más sociológica alude a lo dominado por el saber-poder del sistema. O en su teoría del conocimiento menta lo particular que escapa a la lógica de la abstracción y al concepto que la pone en juego, o bien en su teoría del arte indica aquello que se busca expresar a través de la forma y que sólo puede aparecer en el quiebre de ésta. Así, la expresividad de las obras de arte se sitúa en una mediación, pues allí “donde las obras no están elaboradas, formadas, pierden esa expresividad [...]; y la forma presuntamente pura que

reniega de la expresión chirría. La expresión es un fenómeno de interferencia, función del procedimiento no menos que mimética” (Adorno, 2011, p. 156).

A partir de todo lo anterior podemos comprender por qué para Adorno (2011, p. 78) es central dar cuenta de “la dialéctica de racionalidad y mimesis que es inmanente al arte” (pero no sólo a éste), en un uso de la categoría de mimesis que no la subordina a la *ratio*, que no es mimesis de lo muerto, sino aquella que permite la expresión de una otredad a la forma y en su mediación por ésta. Se trata de una relación con lo otro que, como buen hegeliano que Adorno es, no se concibe como un contenido escindible de la forma, de la modalidad que esa relación adquiere; es decir, la mimesis aquí implica un modo otro de relacionarse con la naturaleza-otra, a través del cual puede expresarse algo de esa otredad, que la lógica identificante reduce a la unidad. Ella entraña, entonces, “la afinidad no conceptual de lo producido subjetivamente con su otro, con lo no puesto” (Adorno, 2011, pp. 78-79), la semejanza que relaciona sin identificar. Es esta relación la que Adorno encuentra con especial potencia en el arte, en el cual ve el “refugio del comportamiento mimético. En él, el sujeto toma posición frente a su otro, separado de él y empero no separado por completo” (Adorno, 2011, p. 78), separado del objeto pero no abstractamente escindido de él. Un impulso mimético que intenta “reproducir a través de su gestualidad y de toda su conducta un estado en el que no existía la diferencia entre sujeto y objeto, en el que dominaba, por el contrario, la relación de semejanza –y, junto con ella, la relación de afinidad– entre ambos, en lugar de esa separación antitética que hoy existe entre los dos momentos” (Adorno, 2013, pp. 142-143).

Por esto el impulso mimético es intrínseco a la obra de arte, a la vez que atenta contra ella, contra el momento constructivo que también le es intrínseco, pues sin él la obra sería un mero caos de elementos informes. Es por eso que “los impulsos miméticos que mueven a la obra de arte, se integran en ella y la desintegran, son una expresión sin lenguaje. Llegan a ser lenguaje al ser objetivados como arte. Salvación de la naturaleza, el arte protesta contra su carácter precedero” (Adorno, 2011, p. 245). Todo lo cual muestra la –ya conocida– centralidad de la mimesis de la naturaleza-otra para la teoría del arte que Adorno elabora, pero no sólo para ésta, pues también ocupa un lugar central en su teoría del conocimiento. Allí la mimesis remite a una relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento que es otra a la de la mera escisión entre tales términos, producto de la abstracción que separa al sujeto del objeto y liquida lo cualitativo en ambos. Por eso la diferencialidad es “lo que se escabulle al concepto”, mientras que en la facultad para la experiencia del objeto

encuentra refugio el momento mimético del conocimiento, el de la afinidad electiva entre lo cognoscente y lo conocido. Este momento se va desmigajando poco a poco en el proceso global de la ilustración. [...] Incluso en la concepción del conocimiento racional, desprovisto de toda afinidad, pervive el tanteo de aquella concordancia que otrora era incuestionable para la ilusión mágica (Adorno, 2005, p. 52).

En efecto, esa relación otra es la que Adorno, junto con Horkheimer, detecta como aún en uso en la magia, la cual “como la ciencia, está orientada a fines, pero los persigue mediante la mimesis, no en una creciente distancia frente al objeto” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 66). En el paso hacia la ciencia se genera, entonces, “la sustitución de la herencia mágica, de las viejas y difusas representaciones, por la *unidad* conceptual”, llevando esto a un pensamiento ordenador que “ha tabuizado, junto con la magia mimética, el conocimiento que alcanza realmente al objeto” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 69, las cursivas son mías). Se obtura la posibilidad de una experiencia del objeto en su particularidad diferencial y, con ello, de su conocimiento. Pues “la consciencia sabe de lo otro a sí tanto como es semejante a ello, no tachándolo junto con la semejanza” (Adorno, 2005, p. 250).

Sin embargo, esto no implica hacer de esa otredad, y de la relación mimética para con ella, una instancia primera, inmediata, en línea con la dialéctica de la unidad y la no-unidad que abordamos en la sección inicial. Antes bien, es sólo en su negación de la relación identificante, la cual produce la equivalencia entre lo diferente, que puede aprehenderse la especificidad de la mimesis, la afinidad entre lo diferente, su semejanza. Así,

cuanta menos afinidad tolera éste [el sujeto] a las cosas, tanto más irreverentemente identifica. Pero la afinidad no es tampoco una determinación singular, ontológica, positiva. [...] La afinidad no es ningún resto del que el conocimiento dispondría tras la exclusión de los esquemas de identificación del aparato categorial, sino más bien su negación determinada (Adorno, 2005, p. 250).

Son esas afinidades, la relación de semejanza que implican, las que se pierden con la creciente distancia frente al objeto de un sujeto idéntico a sí mismo. La semejanza, la facultad de producirla a la que alude la mimesis de la naturaleza-otra, entraña entonces una relación otra entre sujeto y objeto o, mejor aún, una relación que está más allá o más acá de ella, donde la metáfora espacial es un problema de nuestra expresión, porque cabría decir que va por otros lados a los de esa escisión. El comportamiento mimético implica entonces “una posición ante la realidad más acá de la contraposición fija de sujeto y objeto” (Adorno, 2011, p. 152). Lo cual no conlleva la ausencia de toda distancia, la indiferenciación entre los términos, cuya consecuencia sería la disolución de la subjetividad, en

su particularidad, a manos de una naturaleza indiferenciada.<sup>7</sup> Pero esa distancia no es tampoco la escisión propia de la abstracción identificante, que fija la separación entre tales términos. Antes bien, se trata de una relación en la que se conserva la semejanza entre lo diferente, con la distancia que implica esa diferencia, con el enlazamiento que implica esa semejanza.

### *La facultad mimética y el lazo político*

La noción de mimesis nos permite problematizar una relación de semejanza entre lo diferente, cuya afinidad entraña una negación determinada de la equivalencia producida por la identidad. Vía por la cual interrogar no ya la relación sujeto-objeto —como Adorno hace en su teoría del arte y en su teoría del conocimiento—, sino también avanzar hacia una problematización de la relación sujeto-sujeto, en definitiva, del lazo político. Volvemos, así, al tema central de este trabajo.

En la configuración de ese lazo político tiene un papel clave “el modo y la manera de la percepción sensorial” que allí se ponga en juego. Problematización de la percepción que implica apelar —con Benjamin— a un registro estético (en lugar de a uno lingüístico) para interrogar lo político. En este caso, para indagar la institución de una específica mismidad, un “nosotros”, junto con su vinculación con una otredad, con los “otros”. Pero no produciéndolas como dos *identidades* políticas, es decir, no poniendo allí en juego a la “facultad identificante”, a través de la cual se traza una frontera que genera el cierre (siempre precario, en el pensamiento post de Mouffe) sobre la propia identidad, sobre la unidad a la que todo tiene que reducirse, para la cual la sola idea de un exterior es ya la imagen de un —schmitteano— enemigo. Ésta es la dimensión potencialmente totalitaria que está contenida como un germen tanto en la práctica política, como en la interrogación teórica que se asienta sobre la identidad. Dimensión propia de una ilustración (o de su inversión post) que no reflexiona sobre este momento suyo y, así, “firma su propia condena” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 53).

Por eso, antes que continuar sosteniendo el concepto de identidad política—una de las piezas que contribuyen a que la teoría pretenda resolver epistémicamente el conflicto político—, propongo el cuestionamiento y abandono del mismo, con vistas a abrir la lucha política y cultural que éste tiende a cerrar. Batalla en la cual una perspectiva crítica que *apueste por la democracia* ha de encontrar su función, que no es ya la de señalar el camino correcto o la identidad

7 La génesis del sí mismo como ruptura para con la naturaleza indiferenciada es el tema del primer *Excursus* de *Dialéctica de la ilustración*. Cf. Gambarotta, 2010.

ontológicamente superior. En definitiva, si benjaminianamente buscamos introducir en la teoría política una serie de conceptos que no sean apropiables por las fuerzas de tendencias totalitarias de nuestro presente, entonces la noción de identidad ha de ser rechazada (lo cual incluye, por supuesto, la idea de una identidad política de izquierda). Frente a esto es que cabe avanzar por el sendero que nos delinea la categoría de “mímesis política”, el modo de percepción —en un registro estético— a través del cual se producen y reconocen semejanzas o, en esta relación sujeto-sujeto, se perciben semejantes en los diferentes, en los otros para los cuales yo soy un otro. Esto último marca la semejanza en la otredad que nos diferencia, lo cual conlleva autoperibirse como el diferente del diferente, en un movimiento reflexivo que aprehende la propia particularidad. Lo anterior a su vez implica abandonar la pretensión de elevar esa particularidad a una universalidad o “deber ser” de tintes normativos, o bien, plantearla como correspondiéndose con la lógica inerradicable de la naturaleza de lo político. La mímesis política acoge el pluralismo y sus condicionamientos no sólo dentro del nosotros adversarial, sino también en la relación con los otros, aquellos que no se reducen a mi unidad.

En conclusión, esta constelación conceptual busca ser un paso hacia la introducción de nuevas categorías en la teoría política, las cuales contribuyan a elaborar una perspectiva de la democracia que no pueda ser usada por las fuerzas antidemocráticas de nuestro presente. Todo ello ha de impactar en la materialidad de la propia teoría, en su estructura conceptual (al decir de Horkheimer), lo cual incluye la puesta en juego de un movimiento dialéctico y reflexivo que nos permita aprehender los momentos no democráticos en ella. Especialmente, aquél por el cual se tiende a hacer del propio punto de vista teórico el único válido, reiterando así ese gesto ilustrado que el mito ya puso en marcha.

Sin embargo, lo anterior no implica dejar de sostener que la propuesta aquí planteada es la que mejor lleva a que el conocimiento teórico, a través de la práctica de la crítica, se torne una instancia de las luchas más amplias orientadas por ese *particular* fin que es la democratización de lo instituido. Más aún, dicha constelación conceptual es ya una instancia que contribuye a dicha democratización, al menos de esa específica práctica que es la producción de conocimiento teórico sobre la sociedad. No se trata de un planteo normativo, que se pretenda válido para todos los agentes, trascendente a todas las orientaciones particulares, sino un planteo cuya validez es autorreflexivamente limitada para quienes comparten, en *este presente*, una orientación concreta, *diferente en su semejanza* con el resto: aquella interesada en pelear por defender la democracia hoy conquistada frente a las nuevas amenazas totalitarias y en expandir la

democratización de las relaciones sociales que tienen lugar en cada una de las esferas de la sociedad en que vivimos.

### Bibliografía

- ADORNO, Th. W. “Dialéctica negativa”, en *Obra completa*, 6. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Notas sobre literatura”, en *Obra completa* 11. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Teoría estética”, en *Obra completa*, 7. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2011.
- \_\_\_\_\_. “Estética (1958/59)”. Traducción de Silvia Schwarzböck. Buenos Aires: Las cuarenta, 2013.
- BENJAMIN, W. “Sobre la facultad mimética”. In: *Conceptos de filosofía de la historia*. Traducción de H. Murena y D. Vogelmann. La Plata: Terramar Ediciones, 2007.
- \_\_\_\_\_. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. In: *Discursos interrumpidos*. Traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1979.
- \_\_\_\_\_. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” <Primera redacción>. In: *Obras, Libro I, Vol. 2*. Abada: Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Libro de los pasajes”. Traducción de Luis Fernández Castañeda. Madrid: Akal, 2016.
- BUCK-MORSS, S. “Origen de la dialéctica negativa”. México: Siglo XXI, 1981.
- GAMBAROTTA, E., “La dialéctica aporética entre cuerpo y sí mismo: Una lectura de Dialéctica de la ilustración en clave política”. In: *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, Vol. 4, Nr. 1, 2010, pp. 147-161.
- \_\_\_\_\_. “Hacia una teoría crítica reflexiva. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu”. Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Estetización y democratización: Benjamin, Rancière y la dialéctica de lo político”. In: GAMBAROTTA, E., PLOT, M., BOROVINSKY, T. (orgs.). *Estética, política, dialéctica: el debate contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- \_\_\_\_\_. “Bourdieu y lo político”. Buenos Aires: Prometeo, 2016.
- GAGNEBIN, J.-M. “Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Benjamin”. In: *Perspectivas*. San Pablo, 16, 1993, pp. 67-86.
- HORKHEIMER, M. y Adorno, Th. W. “Dialéctica de la ilustración”. Traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- LACLAU, E. y Mouffe, Ch. “Hegemonía y estrategia socialista”. Traducción de Ernesto Laclau. Buenos Aires: FCE, 2006.
- LEFORT, C. “La incertidumbre democrática”. Traducción de Esteban Molina. Barcelona: Anthropos, 2004
- MOUFFE, Ch. “El retorno de lo político”. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Paidós, 1999.

\_\_\_\_\_. “La paradoja democrática”. Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Egubar. Buenos Aires: Gedisa, 2012.

\_\_\_\_\_. “Por un populismo de izquierda”. Traducción de Soledad Laclau. Buenos Aires: Siglo XXI, 2018.



# **“THE BEING OUTSIDE OF BEING, WITHIN BEING”. THE QUESTION OF HUMAN CONSCIOUSNESS IN NOVALIS’ “FICHTE-STUDIEN”\***

*Fernando M. F. Silva\*\**

<http://orcid.org/0000-0002-9804-1622>

[fmfsilva@yahoo.com](mailto:fmfsilva@yahoo.com)

**ABSTRACT** *The question of human consciousness is a crucial part of Novalis’ aim of construing a self-critique of the I, or critique of human identity, as it is proposed in his “Fichte-Studien” (1795-1796). Namely, this question is an intermediary stage in said critique, serving as proof for Novalis’ theory of the opposites, the fundamental stage, and his position on philosophizing, the final stage of this endeavor, which will be at the basis of his whole philosophical system; and as such, it is a topic of great importance, as it is not only a link in a chain of thought which aims at proving the organicity or living heterogeneity – and not Fichte’s machine-like homogeneity – of the human but is also a key topic towards the resolution of Novalis’ problem of philosophy as an existential problem. Given this, the present article intends to situate the question of human consciousness in the framework of Novalis’ greater scope of a critique of the I; and from then, to comment on Novalis’ own position on the problem of human consciousness, as it is stated in the formula “Consciousness is the Being outside of Being, within Being”; a position which further separates the young poet*

\* Article submitted on 23/04/2019. Accepted on 09/09/2019. The project leading to this application has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 777786.

\*\* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa, Portugal.

*from Fichte, as it renders him closer and closer to other young idealists, such as Hölderlin or Schelling.*

**Keywords** *Novalis, Fichte, consciousness, Being, philosophy.*

**RESUMO** *A questão da consciência humana é uma parte crucial no intento novaliano de construir uma autocrítica do Eu, ou crítica da identidade humana, como ela é proposta nos seus “Fichte-Studien” (1795-1796). Designadamente, esta questão constitui um estado intermédio em tal crítica, servindo como prova da teoria dos contrários de Novalis, o estágio fundamental desta, e a posição de Novalis sobre o filosofar, o estágio final da sua empresa, a qual está na base de todo o seu sistema filosófico; e, como tal, é um tópico de grande importância, visto ser não só um elo em uma linha de pensamento que visa provar a organicidade ou heterogeneidade viva – e não a maquinal homogeneidade de Fichte – do humano, mas também um tópico-chave tendo em vista a resolução da questão novaliana da filosofia enquanto problema existencial. Assim sendo, o presente artigo propõe-se situar a questão da consciência humana no contexto maior da crítica da identidade de Novalis; e, a partir daí, comentar a posição de Novalis sobre o problema da consciência humana, como ele surge exposto na fórmula “A consciência é o Ser fora do Ser, no Ser”; uma posição que decisivamente separa o jovem poeta de Fichte, enquanto o aproxima de outros jovens idealistas, tais como Hölderlin ou Schelling.*

**Palavras-chave** *Novalis, Fichte, consciência, Ser, filosofia.*

## **I. The problem of the self-critique of the I and the question of human consciousness as its constituent**

Read up close, the hundreds of fragments which compose Novalis’ “Fichte-Studien” (1795-96),<sup>1</sup> seem only to prove what is indicated in its title: that such a work consists of a vast group of fragmentary or thematic studies on Fichte’s philosophy, and that Novalis will have composed the latter almost randomly, following his own reading of Fichte.<sup>2</sup> According to this vision, the “Fichte-

1 All citations will be presented in a traditional manner (Abbreviation of work, Volume of work, number of page(s)). The abbreviation of each work cited finds correspondence in the final bibliographical section, namely, at the end of the respective title. All citations have been translated from their original German language into English. The citations are of my own translation.

2 Though they do not represent Novalis’ first contact with philosophy (Novalis had been K. L. Reinhold’s, Schiller’s or C. C. E. Schmid’s student in Jena, during his philosophical-theological study there), not even Novalis’ first

Studien" are no more than annotations on Fichte's philosophy, not to mention *dispersed, casual* annotations – something which only seems to be confirmed by the fact that Novalis never really did entitle, or even publish his reflections.<sup>3</sup>

However, if one adopts a different standpoint regarding the text – that is, if one reads the fragments from due distance, as a whole – *something else is to be discerned*. There is indeed apparent disorder among Novalis' annotations. But, secluded amid the latter, there is also a fundamental stem, a *fundamental thought* which presides over the others, the analysis of which folds upon itself, thus creating various layers of application and confirmation of an internal line of thought, ultimately drawing coherence from confusion; not by chance, a theoretical configuration very similar to the construction method of Fichte's own theoretical edifice; a proof not only of Fichte's profound influence over Novalis, but also of a necessary internal order which, by affinity, the latter's thought did indeed possess.

There is, then – we affirm – a thought which is sovereign over all of Novalis' philosophical concerns in the "Fichte-Studien" and sows order among the poet's reflection on Fichte. The fundamental thought is that of the formative process of the I in general: *the self-formation, self-comprehension and self-consummation of the I – or, in other words, a self-critique of the I*. The self-critique of the I presupposes approaching the I in its original reflection, establishing boundaries between the I and itself and the I and the world, and at last discerning the final destination of the I as a thinking and sentient; a manner of thinking which be it in the "Vorarbeiten" (1798), or the "Logologische Fragmente" (1798), or the *Allgemeines Brouillon* (1798-99) or even "Christenheit oder Europa" (1799), will always be at the core of the I's philosophical, aesthetic, or anthropological application in the world. This key thought, which brings order to all of Novalis' lines of reflection, unfolds in various sub-planes of analysis. Here we emphasize three: 1) A first plane, the most elementary but also the most seminal, for prior to the empirical I, deals with *the fundamental opposites which constitute the human being*: their relations, their possible union or disunion and the influence the latter might have upon the I either as a being one with itself, or as a divided being, progressing through opposites (a study which one may recognize as a

philosophical writing as such (see "Von der Begeisterung", or "Apologie der Schwärmerey" (NS I: 99-102)), the "Fichte-Studien" should be seen as the first, yet fragmentary expression of what was to unfold as a solid philosophical system; and hence, one may say that this long group of fragments contains *in nuce*, if not the origin at least the first form of Novalis' philosophical thought.

3 Previously scattered throughout other editions of Novalis' works, and therein presented incompletely, the "Fichte-Studien" are first presented as a whole only in 1929, and only in 1960 are they published in their present order. The first complete edition appeared in Novalis, *Schriften* (1929): im Verein mit Richard Samuel, hrsg. von Paul Kluckhohn. Nach den Handschriften ergänzte und neugeordnete Ausgabe. 4 Bde. Leipzig.

replica of Fichte's approach to the same problem, in his "Eigne Meditationen". 2) A second plane deals with the application of the results from 1) to that which is the I's natural comprehension of itself in the world: namely, the question of *human consciousness* and its affirmation of a human identity (something which finds correspondent in Fichte's problem of a principle of identity). 3) A third plane deals with the final application of the results from 1) and 2) to the I's very own thought – identitary or not – in the world. Namely, the question here is that of *human philosophizing*, its origin, procedure and end – in a word, its validity, as ascertained through its relation with the absolute (which is also perceptible in Fichte's approach to the task of philosophy as a Doctrine of Science).

Now, to translate the previous planes into more concrete terms, nearer to those which are indeed the terms of Novalis' problem, we would say that:

in *the first*, most basic degree of a self-critique of the I the task is to consider the circle of Being with regards to its most fundamental components – *feeling* and *reflection* – and strive towards their union. Namely, one is to consider the I, and hence consciousness, as a circle composed of two parts, feeling and reflection, but also as a circle where both parties act simultaneously – the problem being that feeling and reflection are opposites, and hence, despite their reciprocal desire for union, totally incompatible. From this thorny problem must arise that which, according to Novalis, is the archetype of human consciousness: "Consciousness is the Being [...]" (NS II: 10).

In the *second*, intermediate degree of a self-critique of the I, one is to consider human consciousness in its sensible relation with the original, or pure, and in its intellectual relation with the real, or empirical. In a word, the task here is to think human consciousness in its relation with itself; the problem being that, just as before, human consciousness must come to remark an apparent paradox in the nature of its procedure, namely, a very difficult, but necessary oscillation between real and ideal, empirical and pure. This, we shall see, shall be designated by Novalis as "Consciousness is the Being outside of Being [...]" (NS II: 10).

In the *third*, most complex degree of the self-critique of the I the objective is to deal with the I's reflection of itself. Namely, the question is how the I reflects on itself, and what is the destination of such a kind of reflection, as well as the I's image of itself. According to Novalis, the problem here lies on the apparent paradoxicality of the act of human philosophizing, which is due to the fact that the origin, procedure and end of philosophy are directly linked to the previous sub-planes of the self-critique of the I, and hence are no less subject to the apparent difficulty of the latter. From this difficulty, and its solution, we must draw two conclusions. First, the consummated image of

human consciousness and its ultimate design in the world: "Consciousness is the Being outside of Being, within Being" (NS II: 10). Second, the final proof that in the "Fichte-Studien" there presides an order, a rigorous, for tripartite effort of a *critique of identity*, of the study of the potentialities and incapacities of the self-intellection of the I; one whose validity therefore relies on the interconnection of its multiple planes and the final result of the line of thought conducted through them, which we must therefore try to follow.

Now, as is evident, it cannot be our pretension to do full justice to the secret order of Novalis' thought, nor to extensively deal with each of the three planes of the process of self-comprehension of the I, much less with the problems therein proposed. This would be the task for several articles. But, regardless of this, it may be possible to undertake such a task *in nuce*. That is, it may be possible to expound the reasons why Novalis' critique of identity bears an interconnection – even an interdependence – between its different planes, and their respective problems; which, of course, could and should be seen as a way to justify the course of such a self-critical procedure, as well as the process of its construction in view of Fichte's meta-critique. To do this, which we find indeed feasible, we choose as main vehicle of our investigation Novalis' concept of *human consciousness* and its singular formulation – "Consciousness is the Being outside of Being, within Being" (NS II: 10)<sup>4</sup> – which, if we are to claim coherence for the young poet's system of thought, must be able to divide itself by the aforementioned planes of the self-critique of the I, now finding sustenance in the previous, now itself preparing the subsequent one, and thus ultimately showing that Novalis' theory of consciousness not only starts much prior to its letter but goes much further than its spirit. If by this methodological option, and its expected results, we do indeed dispel the doubt which presided over this section and the whole article – the doubt whether Novalis' "Fichte-Studien" proceed only fragmentarily, and hence inconsequently –, then its purpose will have been fulfilled.

Let us then attempt to expound Novalis' problem of human consciousness and the self-critique of the I and see if it is possible to fulfil such a wishful objective.

4 The question of human consciousness in Novalis has not been sufficiently analyzed as one of the pivotal issues in his philosophical system; much less as a key problem in the early construction of the latter. Among the exceptions to such neglect are: Frank (2004), Gabel (2013), Haering (1954), Krüger (2008); Lewis (1962); Nassar (2006); Tokarzewska (2002); Vercellone (1993); Wallwitz (1997).

## II. Human consciousness, or “the Being outside of Being, within Being”

*II.1. “Consciousness is the Being”. The union in disunion of the opposites, or the organic heterogeneity of human consciousness*

Bearing in mind the partial citation which entitles this chapter and founds Novalis’ conception of the problem of human consciousness, let us then start with the antecedents of the question; that is, let us start by approaching Fichte and his own position on the same question.

Fichte’s opinion was that the circle of the critique of the I – the circle of human consciousness – is a circle composed of two essential parts: *feeling*, or the original self-activity of the I, wherein the I finds himself in himself (*Insichfindung* (FiW 1: 339)), and *reflection*, through which the I is born and exists. Fichte’s circle runs uninterruptedly and eternally; but uninterrupted and eternal is something which the comprehension of the I cannot be, rather the I must have a finite comprehension of himself. Namely, the impulse for the I, and hence feeling and reflection, must converge in a specific point – the original action of the I (*Urhandlung*) – thus laying the grounds for the self-comprehension of the I, as well as for the I’s procedure in life and his philosophy. To this problem, the reiterated effort to reenact such a consummatory union, proceeds Fichte in his “Eigne Meditationen” (1793),<sup>5</sup> where, after many a vain attempt, the philosopher concludes that the mutual reduction of the opposites (A and – A) – and their respective union – *is not an impossible, or infinite task*, as infinite is not the self-comprehension of the I or the course of philosophy (a conclusion also drawn in Fichte’s “Aenesidemus-Rezension” (1792)). Quite on the contrary, *this task must be attainable through the minimums of both opposites*; namely, through the belief that feeling, which must be thought alongside reflection, is the ideal from which the latter must come to be real (and that hence there is not, nor could there be equality between opposites, rather one opposite must unite with the other). In other words, Fichte solves the dilemma of the incompatibility of the opposites through the idealization of one pole in detriment of the (total) realization of the other, and from this arises the reflexive I; an I which, by being born from such an “inexplicable and incomprehensible interruption of the original activity of the I” (FiW 1: 331), therefore arises not to a world of opposites, but within a one-way circle (action-

<sup>5</sup> Much like the “Fichte-Studien”, the text “Eigne Meditationen” is a long and complex attempt of coming to terms with a philosophical problem; namely, the thought of an absolute principle of philosophy, as acquired through the possible (as it were, necessary) union of fundamental opposites. The text, also composed as a vast series of fragments, is to be found only in Fichte (1962-2012, Bd. II,3, pp. 3-180).

action), a world of the infinite – yet finitely comprehensible – subjectivity and/or reflexivity of the I: a world where the I arises prescient of the need for its own consummation, that is, in the ante-chamber of its own absoluteness; in a word, a world where the I is the whole circle of its comprehension, where the I holds itself as the infinite continuity of itself, and hence is also the absolute principle of itself ("A = A").

Now, upon conceiving this very question – the relation between the opposites which constitute the I and their role in human consciousness – *Novalis considers the question somewhat differently*. For, no doubt, Novalis too conceives such a problem in its circular form; Novalis too acknowledges feeling and reflection to be the two halves of the circle of the I (see NS, II: 20) and the two halves of human consciousness. But, Novalis suggests, feeling and reflection are no mere opposites, nor can they be seen negatively, in their mere union *or* disunion. They are the most elementary units of the self-critique of the I, essential components of human consciousness. They are, hence, the opposites of opposites, the archetype of a progressive resistance which is the propeller spring of human action and thought, and hence they have to be endowed with unalienable dignity and relevance, to be proved only in their simultaneous affirmation and inter-dependence. And this, as such, must be inscribed in the essence of human consciousness, which Novalis states in the expression: "Consciousness is the Being [...]" (NS II: 10).

As such, then, the problem does indeed lie on the possible union, or the impossible union, of the opposites in an original point; for one and the other, each in its own way, dictate different procedures and different conceptions of human consciousness. But, according to Novalis, the solution for this problem is to be found not in the maximum reduction of the opposites, nor in the amalgamation – or mere union – of the weakest one; nor is it in the positing of an I whose reflexivity opens to a one-way circle, devoid of points of orientation; nor is it in the belief that the philosophy of the I runs a finite path towards its consummation. But neither is it in the inversion of all this. For this has nothing to do with the essence of human consciousness, which admits neither the total union nor the total disunion of the opposites, rather runs *a singular intermediary path*. Quite on the contrary, Novalis concludes in fragments 15 to 19 of the 1<sup>st</sup> group of Manuscripts of the "Fichte-Studien", the task is here to negate this and state the need to expose such assumptions as a natural *illusion of the human spirit*, of which Fichte's philosophy would be a perfect example. Namely, according to Novalis, the problem of the original action rather presupposes that feeling and reflection are inter-dependent entities and can neither be united nor disunited; something which Novalis presents as *a*

*new circularity of the self-comprehending I*, and defends through the following *via media of thought*:

1) Feeling does not progress from limited to unlimited, and reflection from unlimited to limited, rather feeling progresses from unlimited to limited and reflection from limited to unlimited (see NS; II: 19): *which means that the circle of the comprehension of the I has not one, but two simultaneously contrary and concomitant directions.*

2) This being a circle with two directions, and two opposed but also compatible directions, then the original action, the real contact point between feeling and reflection, will have to be thought in regard to a second point of orientation in the circle, namely, an *ideal consummation point* between the illimitations of feeling and reflection: *which means that the circle of the I has not one, but two orientation points.*

3) The real and ideal contact points being points of union, but also points of disunion of the opposite, then the contacts between feeling and reflection cannot occur, in the real point, between mere limitations (minimums), and in the ideal one, between mere illimitations (maximums); which would still suppress one of the opposites. Instead, the real I must arise from a double limitation – taken as an *intensification* – of the opposing natures of feeling and reflection, in such a way that both opposites are *at the same time validated but restricted* – in a word, *equal*; and the ideal I must arise from the exact contrary of this, both opposites thus being kept in existence during the course of the I. Were it not for this proposition of an *active-reactive circle*, and the opposites would not be mediately reciprocal and could not claim veritable parity.

4) Finally, given that feeling and reflection are here equally disunited and united in their course, and given that these two directions necessarily cross in the two previous real and ideal contact points of the circle of Being, then this means that the very first image of human consciousness is, just as that of the Being, not one of mere uninterruptedness; but neither is it one of mere opposition, just for the sake of contradicting Fichte. No. Quite on the contrary, Novalis' image of human consciousness is that of a circle led by two beacons – the original action and the consummatory action of the I – where, as such, two different entities run in opposite directions (minimum-maximum; maximum-minimum), yet convergently, in the previous points (maximum-maximum: original action; minimum-minimum: consummatory action of the I), within the same circle; where there is, therefore, union and disunion at once: the *via media* of the problem! And hence, that which is truly noteworthy in Novalis' opinion is that in human consciousness there are not only two diverging directions (*disunion*), but such directions are nonetheless also convergent (*union*), thus

conversely running through all the points that constitute the circle, but also meeting in the original and consummatory points of the I, thus creating union in disunion. Were it not for this proposition of *an active-reactive circle*, were it not for this progressive resistance, and the opposites would not be mediately reciprocal and could not claim veritable parity; and hence, consciousness would not be consciousness.<sup>6</sup>

In sum, then, one may conclude that Novalis and Fichte stand for different conceptions of the opposites and their relation. For, according to Novalis, the opposites always run antithetically, yet convergently, within the same circle, the points of contact between the opposites representing the origin and the consummation of that circle. Whereas, according to Fichte, two opposites run convergently, never antithetically, within the same circle: a circle devoid of scission points, entirely composed of contact points, and hence a circle with no origin or end. And precisely these different conceptions of the minimal units of a critique of the I shall dictate, in both authors, different conceptions of human consciousness, as well as different conceptions of human philosophizing.

But, in view of such different coordinates of its formation, how to consider both authors' initial conceptions of consciousness? The answer is simple and may be rendered explicit with the aid of a metaphor dear to both authors: *the metaphor of the first mirroring – or reflection, or speculation – of the conscious I*. For, according to Fichte's view, human consciousness is represented by a *union in union*; namely, consciousness is the image of a consummated rational speculation, in that, if seen as an I which sees itself in a mirror, consciousness is an I which sees only itself, nothing else. That is, Fichte's I, upon seeing its own reflection, assumes this is the mere reflection of itself. Fichte's I exists in reality as it does in its reflection (or reflex), so that both the original image and its reflection lose their valences, and this because the specularity of the image of the I is total, as it is, by extension, the consciousness of the I (which is why, according to Fichte, the opposites are combinable in reality). Hence, the result of the union of the opposites, and the fact that there are no opposed directions, and the fact that the circle is composed of one direction, is that, even though the

6 This very accusation regarding Fichte is also formulated by Hölderlin, in "Judgment and Being" (1795): "But how is self-consciousness possible? In that I oppose myself, I separate from myself, but despite this separation recognize myself as the same in the opposition. But to what extent the same? I can, I must ask this; for in another respect it is opposed to itself. Hence, identity is not a union of subject and object that would simply occur, hence identity is not = absolute Being" (StA, IV: 227). The same accusation is reiterated once again by Hölderlin, in a letter to Hegel dated 26<sup>th</sup> of January 1795: "[...] but a consciousness without object is not to be thought, and if I myself am this object, then I am as such necessarily restricted [...], hence not absolute; hence, in the absolute I there is no consciousness to be thought, as absolute I, I have no consciousness, and if I have no consciousness, then I am (for myself) nothing, hence the absolute I is (for itself) nothing" (StA, VI: 169).

course of the I – the circular movement of the circle – is uninterrupted, one’s consciousness of it is finite and is always present to oneself; it does not need to divide itself into opposites, or into this or that I, rather it is always present to itself as one I, it is one in itself and in all the circle, as it is the consciousness of the I which sees itself in the mirror. As a matter of fact, such consciousness is even accomplished, or consummated, even before it launches the search for itself, as if one could do without the very speculative act and simply knew itself as omnipresent. And so, according to Fichte, *consciousness is not at all a Being* – not, at least, a Being in Novalis’ sense of the word; this much is said by the silent mechanicity, the uniform infallibility of the principle of absolute identity<sup>7</sup>.

Novalis, however, saw this problem quite differently; and the proof of this is Novalis’ vision of the opposites as a *union in disunion*. For, even if seen as the first version of a resistant, non-linear vision of man and his manner of thinking the world, which shall have a more profound application in the conception of human consciousness (Section II.2) and philosophy (Section II.3), the preliminary idea of a union in disunion is already dissident regarding Fichte and does indeed break with the previous theory of human consciousness. Namely, what this idea means is not only that the opposites are at the origin of human consciousness, that they must remain as such if human consciousness is to exist as it is, or that the end of the opposites will bring about the end of consciousness; that is, it does not only mean that human consciousness is intimately dependent on this progressive resistance, as well as on this living heterogeneity, in order to subsist. Above all this means that *the very consciousness of the humanity of the I intimately presupposes the creation, and*

7 A few words, methodological in nature, must be said in order to explain the unfair, and yet necessary incompleteness of the previous presentation of Fichte’s articulation between feeling and reflection – especially, as far as its (lack of) connection with other Fichtean works is concerned. It is not unknown to us that our presentation leaves out Fichte’s more detailed treatment on this matter, namely, that found in the *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1796-99), where the problem of feeling–reflection is dealt with extensively and consciousness is deemed a “mirror with eyes” (GA IV/2: 49). Such an approach would indeed be worth discussing, inasmuch as it would show just how much Novalis’s mirrored view of consciousness as a “Being outside of Being within Being”, as well as its unitarian-heterogeneous nature, *prematurely* owe to Fichte. However, the assumption of this influence would entail a contradiction – namely, that Novalis, whose “Fichte-Studien” date from 1795-1796, would have been influenced, or could have known, Fichte’s *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1796-1799). Now, since this was not the case, then such omissions on our part are deliberate. Our option is therefore to restrict the scope of our analysis to the “Eigne Meditationen”, and especially, even if tacitly admitted, to the works “Über den Begriff der Wissenschaftslehre” (1794) and *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), both of which do bring to light the problems of the mutual, mirrored relation, the attraction and yet repulsion, the concomitance and yet resistance of the two original opposites, but by then in a manner still very contrary to that which Novalis believed to be correct. As such, what is presented here is not Novalis’ reading of the “Eigne Meditationen” or the *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, which could not have happened, not even our position on this matter, rather simply Novalis’ first collocation of the problem of the original opposites as read in the early Fichte – that is, Novalis’ own (necessarily antagonistic) view of this problem at a time when the latter, even in Fichte’s line of thought, was still far from receiving its final disposition.

subsequent vision, of another I, by the I<sup>8</sup> – and that, if not this form of internal alterity, then at least the vision in itself – the alternation, or the coming and going of the gaze between the I which sees and the I which is seen – grounds the very coming to, and being in consciousness of the I. Hence, if we resort to the metaphor of the mirror, but this time in Novalis' own view of it, one could say that if the I stands before a mirror, it surely sees itself; but because the opposites are, and are not, divergent, because something in them is antagonistic and yet concomitant, then, if standing before the mirror, the I, despite acknowledging itself, *also acknowledges another I*.<sup>9</sup> For, unlike Fichte, to whom there is but one direction of the I's vision, the I's gaze implies, according to Novalis, *not only to see but also to be seen*. That is: in the I which sees the I being seen there is *subjectivity*; and in the I which sees itself seeing there is *subjective activity* (union of the I's). But at the same time, just as in the question of the opposites, in the I which is seen, and which sees itself being seen, there is also a gaze: a gaze which is returned to its origin, which inspects the I, which surely brings together both I's, but which also forever marks their distance (disunion of the I's). In a word, one could then say, *the I which sees feels that there is Another in itself, in detriment of another I which is Self outside of itself*;<sup>10</sup> and in this coming and going, in this union in disunion, of the gazes, in this reciprocal and living beam which is the I's gaze upon itself, in this unique disposition of what is for Novalis an identity, does the young poet found his initial position on human consciousness: a human consciousness which strives towards unveiling the illusion of the human spirit, as caused by a "Scheinsatz",<sup>11</sup> A=A, a consciousness which dictates the impossibility – and the need for the impossibility – of a real union of the opposites, and which hence stands, even though only preliminarily, as a Being.

We conclude, then, in response to our own question on why consciousness is a Being, according to Novalis: consciousness is a Being for it is never absolute and the identity it promotes is never unilateral. Quite on the contrary, in likeness of its minimal units of analysis, human consciousness is, in its unicity and division, in its simultaneous union and disunion, subjective-objective,

8 One and the same I, divided into two I's, namely, the pure and the empirical I's.

9 "In order to conceive itself, the I must represent, as it were, anatomize for itself another being equal to it. This other being equal to it is no other than the I itself" (NS, II: 11).

10 Novalis deems this an "action [of] alienation and respective production" (NS II: 11): "alienation" in the feeling of the Other in the Self, "production" in the feeling of the Self in the Other.

11 Reference to the very first words of Novalis' "Fichte-Studien", where Novalis attempts to promptly expose Fichte's absolute principle of all philosophy: "In the proposition a is a there is nothing but a positing, differentiating and linking. It is a philosophical parallelism. To render a more distinct, a is divided. *Is* is established as general content, a as determined form. The essence of identity can only be established in an *illusory proposition*" (NS II: 8).

and therefore completes a full circle; and the identity which lies upon this is therefore human, and not machine-like; it is a human, and not an inhuman consciousness, for it harbors heterogeneity within homogeneity and ascribes it open field to think the two opposites simultaneously, as a human being. Something, which, as we shall see, Novalis takes to a whole new dimension in the subsequent level of comprehension of the problem of human consciousness.

*II.2. “Consciousness is the Being outside of Being”. The real and ideal visions of the opposites, or the progressive resistance in human consciousness*

The second premise of Novalis’ definition of consciousness presupposes that we depart from the previous results of our investigation, regarding the term “Consciousness is the Being”, and that we ponder on the meaning of “the Being outside of Being”.

Proving this are fragments 19-21 of the “Fichte-Studien”, which depart from a point in thought where feeling and reflection, the opposites of human consciousness are *in reality* (dis-)united (Section II. 1), and where Novalis asks if there is any sphere of thought in which such a real union in disunion may give rise to *a simple union*, and as such to a new vision of human consciousness – or at least, one where consciousness should not be a mere sum of opposites, rather a “Being outside of Being, within Being” (NS II: 10). Now, at this point, Novalis reiterates that *opposites are indeed irreducible in their real dimension*, that there is between the two an evident inter-dependence, but there cannot be between them a finite mutual reduction which could merge both of them into one – just as there cannot be a total separation between the two of them. And hence, Novalis concludes that the opposites are, precisely in their real irreducibility, the components of *a consciousness which is a living consciousness, as it is a Being*; and to prove this once and for all, Novalis does not question the real prism of the question, but rather its *ideal prism* – thus attempting to see if this prism, together with the other one, would eventually allow for a real union of the opposites, or if it only further reinforces the previous conclusion of a disunion in union, of the living heterogeneity of human consciousness.

The question, of which we shall present here but a very brief summary, has to do then not with the real existence, but with the *ideal existence of the opposites*. Namely, the vision which opposites have of each other, but not their real vision, rather their *ideal vision*; the seeing and being seen of one another, thus resuming and delving deeper into the previous image of a mirroring between opposites.

Now, if one considers that the opposites are standing before a mirror, and that they see themselves only on a *real* plane, this operation will tell

us precisely the same as Novalis' description of Fichte's conception of the problem. Namely, that the opposites are either irreconcilable, or erroneously reconcilable. For, if seen as opposites, the opposites are irreconcilable because they are so and because, even while pressing for their reconciliation, they are in reality incompatible; and even if one sees them as non-opposites, or as ex-opposites in the meantime forcibly reduced to one – as does Fichte, according to Novalis – feeling and reflection, once they face each other as the counterpart's reflection, see *nothing but... themselves, and themselves only*. That is, upon exchanging gazes in the mirror of consciousness, the opposites see only their own reflection, which is returned to them, and to them only – and do not recognize their counterpart in the opposing extremity; because, one could say, their gaze never leaves their own sphere, which is therefore total, and the beam of their own vision never rests but upon themselves.

But – Novalis adds – if instead of considering that which the opposites see when they see, one considers *that which they see when they are (not) seen*; that is, if one deals with the question not just through its real prism, but also through its *ideal prism*, one not only avoids a series of objections, but one may indeed overcome the problem. The explanation for such an important step is, as a matter of fact, quite simple. It is Novalis' opinion that the opposites are irreducibly opposed, and that they cannot *in reality* mirror – unite with – one another, or at least they are not able to see each other as such. For, upon seeing, each opposite only really sees itself. But, conversely, it is possible to think that, upon seeing, *each of the opposites is also being seen*; that is, that in the reverse of seeing, which sees only what it sees, one is being seen and that this being-seen, or ideal vision, may see something other than that which is (not) seen by real vision. Now, if the existence of each opposite is its own vision, and if the problem lies in the fact that the vision of each opposite cannot abandon their own sphere of existence ("Consciousness is a Being" (NS II: 10)) because there is no Other, rather only a Self in the reflection, then one should think that instead, because between opposites there is no superiority or inferiority, only parity, and because both are seen while they see, then *the ideal vision, the being-seen of each of them* offers here a much-desired escape from the previous dilemma. And why is this? Because if *in reality* each of the opposites is in commerce only with itself and directs its gaze only upon itself, *ideally*, however, each opposite is doing the contrary: that is, it is pretending not to be seen by the other, but indeed seeing ideally and hence ultimately abandoning its own sphere and occupying the other one's sphere. It is, in a word, seeing itself in the mirror as an equal, but under the guise of an Other (that is, consciousness as "the Being outside of Being (id.)). Hence, this means that in the place left

vacant by the real gaze, the ideal gaze of the opposite – each one's being-seen – is at last free from its restrictive existence, it accommodates itself in the other, thus compensating for the other one's lack of existence. One could say: it exists in the other, *uniting with it* and promoting a living heterogeneity, or a possible union between opposites within their real disunion.<sup>12</sup>

As a current standpoint, we could say that to a real disunion of the opposites Novalis now juxtaposes *an ideal union of the opposites*; opposites which do indeed need each other, and must be united, but cannot be united under pain of losing their individuality: in a word, *union in disunion*. And, as such, from this second, superior form of union in disunion derives a first notion of what Novalis might mean when he states that “Consciousness is the Being outside of Being” (ibid.): namely, that to consciousness as a being, which is so because it accommodates the opposites in their union and in their disunion, one must juxtapose a superior form of comprehension of its nature, according to which consciousness preserves its heterogeneous unity – “the Being” – even when it abandons itself (“outside of Being”); and abandon itself it must, for that is determined by its minimal units of analysis, feeling and reflection, without whose exteriorization, and mutual existence in the Other, the opposites would not be (dis-)united, and consciousness would not be truly human in nature.

Now, one must ask: if such essential parts of the coming to consciousness of the I, of a pre-self-critique of the I, are so disposed in simultaneous union and disunion, not only in their preparatory stage (in their mutual relation), but in their reciprocal operativity (in their vision); if feeling and reflection, the opposites which constitute human consciousness, exist in such a way that they seem to strive precisely through this progressive resistance; if, last but not least, in this singular relation of existence and vision, of necessity and impossibility of a union between opposites, there lies, as we have seen, the kern of what Novalis means by “the Being outside of Being, within Being” (NS II: 10), then we ask: what prevents us from deducing from this the most essential procedure of human consciousness itself, and from thereby deducing what Novalis understands by a Being which is outside of Being?

The answer, Novalis seems to say, is nothing. Nothing prevents us from undertaking this amplification of the scope of the problem and thinking consciousness not with regard to its parts, but with regard to its *whole*. And bearing this in mind, we would say this. The moment it is born, the moment it says “I” for the first time, the I comes to consciousness; and it comes to

<sup>12</sup> On this topic, see NS II: 47-48, more specifically fragments 63 and 64, on the spirit's natural exchange – and subsequent confusion – between “image” and “being”.

consciousness through that which is its original action, which is brought about by none other than by the previous living heterogeneity of the opposites. Now, precisely for this reason Novalis presents the opposites as the minimal unit of the problem of consciousness, for they are the primordial image of consciousness, they form human consciousness and cease to be only when the I ceases to call itself I. That is, through this small, yet gigantic step, the I gains consciousness of its relation with the world, a relation which is tacitly conveyed to it through a relation between opposites which never cease to be one in disunion: and hence, the I in its relation with the world is composed now by reflection, now by feeling: that is, now by its introspective, sensible half of a relation between the I and the I – the pure I – now by its speculative, reflexive half of a relation between the I and the world. And if this is so, then, just as before, the two halves of the circle of Being, or human consciousness, reciprocally mirror two I's, none confined to its reducibility, yet none capable of total autonomy, rather united in their disunion: one, the half of feeling, necessarily considered through the ideal vision of reflection, the other one, the half of reflection, necessarily considered through the ideal vision of feeling; and, nonetheless, both strictly divided by the real vision which each of them has of the other.

Now, what this means for consciousness is surely hybridity, even heterogeneity. But if through the previous conclusion we are led to think that this applies to feeling and reflection, and that their ideal gazes lodge in their antipode, thus resulting in union in disunion, however, here, in the superior application of this thought, where one deals with both halves of the circle of Being and the whole of consciousness, *something else takes place and the implications of this are more profound*. For the scope of the original action is valid, but restricted; that is, the original action lays down the laws for human thought and feeling, but it is no more than a moment in the I's life. But if instead of this we consider the whole of this life, as is here the case, one notices something different, namely, one understands that, given the independence, and yet inter-dependence, given the real and yet also ideal visions of each of the halves which trigger the procedure of consciousness, then what we previously designated as each one's "consideration" of the other is indeed not just this. Namely, this means that if in its real vision feeling holds reflection as something other, and reflection holds feeling as something other, and this must be so, then in their ideal visions, where consciousness acts as a whole, a twofold movement takes place. Namely, on the one hand, feeling forces reflection to know that, though it is relatively autonomous, though it trudges its own course, reflection is intimately and forever inoculated in the half of feeling. This means that, upon

being born, reflection must already feel a call forcing it to return to feeling, even though, in its essence, it disagrees or does not understand the purpose of this return.<sup>13</sup> Reflection, on the other hand, forces feeling to know that, in spite of its relative autonomy, and its own path, feeling too is at the origin of reflection and is an essential part of the latter. This means that, in its partial existence, feeling must always be in intimate connection with reflection<sup>14</sup>; even though, just as reflection, it too does not agree or understand the purpose of this mutual relation. And finally, consciousness, which is here as a “Being outside of Being”, is no more than the result of both contrary and united movements at once.

Hence, to sum up, and to lay the disposition of the opposites which Novalis perceives in the whole of consciousness, one would conclude as follows. *In the real visions of the opposites, in consciousness as a Being*, one has on the one hand feeling, which runs opposite to reflection and has nothing to do with reflection apart from their inter-dependent constitution of human consciousness: namely, *mere disunion*; and on the other hand one has reflection, which acts precisely in equal fashion, but in a manner directly contrary to that of feeling: *real disunion of the opposites*. But through *the ideal visions of the opposites, in consciousness as the Being outside of Being*, something different occurs. For here one has a *human reflection* which, by action of feeling, is destined to fulfil its half of the circle in such a way that it returns to feeling, thus exteriorizing itself – because the ideal antipode of the circle is that of the consummation of the I; but also a *human feeling*, which, by action of reflection, is destined to fulfil its half of the circle in such a way that, by its oppositional direction, it aids reflection to fulfil this very purpose – which, in a word, is the ideal union of the opposites. And hence, if this is so, then in the juxtaposition of both these perspectives – in the unavoidable union in disunion of the opposites of human consciousness, in the Being outside of Being – something like the crossing of the two latter shall take place. Namely, feeling and reflection, each in reality running in opposite directions, shall jointly strive, in ideality, for union, and this in such a way that reflection, though striving towards an ideal union with feeling, shall always have feeling’s real resistance against this, and feeling, though striving towards an ideal union with reflection, shall always have reflection’s real resistance against this<sup>15</sup> – both in such a way

13 “Reflection finds the need for a philosophy, or a thought, systematic coherence between thinking and feeling – for it in feeling” (NS II: 20).

14 “Feeling gives reflection, as its contingent, the matter of intellectual intuition” (NS II: 21).

15 “A feeling of reflection, a reflection of feeling” (NS II: 23).

that one cannot exist without the other, just as progress cannot exist without resistance, or the outside of Being without the Being. For here, one concludes, *Being* is consciousness in its impassive resistance; the *outside of the Being* is the active progression of the Being; but *the Being outside of Being*, which is here of the utmost importance for Novalis, is a progressive resistance in which consciousness not only resists, but lets itself go in the flow of what is to Novalis the destination of the I; a progressive resistance in which consciousness oscillates, as an infallible pendulum, in the self-critical assessment of the I and in the exo-critical relation of the I and the world.

Lastly, and because this superior degree of comprehension of a union in disunion of consciousness is not yet its last, let us approach the question where it is most accentuated and where human consciousness is more actively in play: in the effective describing of the circle of Being by reflection and feeling, *in philosophizing*.

*II. 3. "Consciousness is the Being outside of Being, within Being". Human consciousness and philosophizing*

As is expected, Novalis believed that the previous degree of the critique of the I had to be applied to something concrete – in Novalis' own words, "to the half which is just reality" (NS II: 23).<sup>16</sup> For indeed the opposites, as minimal units of Being, and consciousness, as the operating ground of such constituents (both of which are here the inferior and intermediate degrees of the comprehension of a union in disunion, or a "Being outside of Being") are no mere theory, rather they must have their repercussion, and their definitive proof, in the highest possible degree of their application. This highest of degrees is human life itself as it unfolds in the circle of Being ("[...] within Being" (NS II: 10)): in this case, through reflection, or, in other worlds, through philosophy.

Now, in order to resume our expounding of this problem and come to this last stage of its reflective and/or philosophical application, let us depart one last time from the citation which presides over this article. The proposition "Consciousness is the Being outside of Being" means that consciousness is the whole of the circle of comprehension of the I. The Being is outside of Being in so far as the I, because it is composed of opposites, exteriorizes itself upon reflecting; for reflection is rather a re-flection, a speculation of the pure I upon the empirical I, or simply of the I upon the world. It comes as no surprise, then, that according to Novalis the first act of the I, and its dawning subjectivity, is

<sup>16</sup> "Both [feeling and reflection] can only take place in reflection, and hence necessarily in the Something – in the half which is just reality" (NS II: 23).

the first reflexive act, and hence *the first act of philosophy*. Along with the I, and its subjectivity, philosophy is born as this mirroring of the I upon the (Non-)I and its objectivity. And if this is so, then it must be concluded that reflection, having arisen from the previous half of the circle, is set to describe the half of the circle which is its own; not randomly, however, rather in such a manner that its procedure proves the manner of its origin – sure enough, in intimate relation with feeling, in the union in disunion which characterizes them.

However, it just so happens that despite its apparent naturalness, the previous fact, due to its likeness with others of a lesser degree, has repercussions of a *greater magnitude* – now on the level of a global comprehension of the problem of human consciousness. The reason for this is simple and has to do with the very phenomenon of the being-outside of consciousness. For, let it be noted, upon being born, the I sets forth the course which is that of its reflection, which leads him to describe the reflective half of the circle; and hence, it [reflection] tends to reactivate the other half of the circle and ultimately once again re-form itself. This much is dictated to him by the very nature of reflection, which *in reality exists in itself*, in the half of reflection, but also *ideally outside of itself*, in the half of feeling, and which is set to act in conformity, and yet in opposition toward feeling. This, we know full well, is *the first image of philosophizing: the ideal union and real disunion between feeling and reflection*. But if, upon being born, reflection arises as if naturally inoculated of all this essential information – which is conveyed and imposed by the very circle of Being – then another information, unsurprisingly contrary to this, and yet also concomitant with this, is also given to reflection by the half of feeling. Namely, an information which Novalis presents tripartitely: *firstly*, by stating that although the course of reflection must be constituted by new cognitions or thoughts, this course does not involve any strengthening of reflection; for, having been born from maximums, reflection now tends towards a minimum (by influence of the contrary force of feeling). *Secondly*, Novalis suggests that if reflection faces a resistance in its action – the resistance of the opposites which after all gave it its being – then this means that reflection will always strive to progress, but that progression, or knowledge, will always be contrary to its own perseverance – in a word, as if its progression were a regression. And *thirdly*, Novalis suggests that if reflection acts in this limbo, then this will change entirely its relation towards the objective – its consummation, or the absolute.

Let us then think each of these three steps – i.e. three problems – in more detail and see what kind of philosophizing emerges from them.

Now, the first piece of information reminds us that the circle of Being is composed of two contrary directions within the same circle. As such, then,

*reflection can never arise by itself, nor can it operate by itself.* But now, let it be noted, it is made evident that just as reflection cannot preserve itself, nor can it consummate itself on its own: for this reflection needs feeling, which in reality is always contrary to reflection, and gives reflection its origin and its end, but between this origin and end ideally ascribes reflection a certain path – an enfeebling, dying path – which is to be one with that of feeling (“the Being outside of Being”). Now, if one puts faith in this, then one could say that philosophizing, which is none other than reflection between its origin and end, gives just proof of Novalis’ theory of the opposites: philosophy is the play between two opposites in the circle of human comprehension: one running against the other (outside of Being), one running towards the other (the Being) and philosophizing itself is a singular product of that play. Something other than this – a more and more invigorating philosophizing – and reflection would be total, beginning and end of philosophy would be but one point and its course a mere moment in the history of the I’s absoluteness. That is, something other than this, and reflection would forever grow until its consummation, Man would be capable of total knowledge, he would be a God and philosophy the *organon* of his divinity.

The second piece of information, it is our belief, takes this opinion even further. For reflection, as well as feeling, are the union in disunion of the opposites of human consciousness, and this because they are two directions running contrarily, and yet concomitantly, in the real-ideal sphere of the I. Philosophizing, or reflection in this sense of a relation with the whole circle, cannot differ from this: it is one such union in disunion. But, let it be noted, if it is, then this means that in human philosophizing there is in general a possibility of progression, as imposed by the natural, real tendency of reflection, but also a necessary resistance – or regression – as imposed by the natural, ideal tendency of feeling: and both act simultaneously (contrarily, yet cooperatively) in the formation of human philosophizing.

Now, what to think of this?

On the one hand, that if reflection aspires to its consummation, and to a consummation through its fading progression; and if that fading, as the rhythm of its progression, is dictated by feeling, which is always opposed, but always promotes such a progression, then this means that *there is indeed resistance, as well as progression, in human philosophizing and knowledge.*

On the other hand, and more importantly, if we assume this, then as far as the whole of the image of reflection is concerned, this – this simultaneous resistance and progression – changes the very end, the very nature of its activity. Namely, reflection strives to progress towards consummation, but is *resisted*

by a form which impels it; and if this form impels reflection contrarily to its consummation, then *it makes reflection regress in the direction of its origin*. To put this in other words, human philosophizing is born endowed with the design to progress towards its consummation – and this through the suppression of that which gives rise to it, the opposites. For that is part of philosophy's destination: that, *outside of Being*, it strives to annul itself, that it may be brought to commit suicide, as if undoing what it is and reenacting the integral union of man's opposites to a point prior to itself, under the form of a perfect union. But against this stands feeling, which, so to say, acts here as the I's survival instinct (*within Being*) and always keeps reflection in activity – and does so, quite unsurprisingly, by preserving the opposites and ensuring that philosophy's progression is indeed a return to its origin – therefrom deriving the union in disunion of human philosophizing. Now, what does this mean? It means that *philosophizing is nothing else than a recurrent oscillation – an interruption, a suspension – of human knowledge between the progression towards its end and the return to its origin*;<sup>17</sup> and it means that this oscillation hovers between two extremes which, in truth, are but one, which steer a philosophy that wishes to supplant what gave rise to it, but self-preserved itself in that very desideratum. And that is not just a part, but the whole destination of philosophy. For, upon progressing, reflection is already regressing and returning to its origin; and upon returning to itself, it is already progressing: which is characteristic of a reflection which cannot have but must have opposites. And hence, philosophizing, just as its lesser components, demonstrates union in disunion; in reality it wants union, and in ideality disunion, but that which shapes philosophy is precisely the contrary, which is endowed by the half of feeling: *an ideal wish for union and a real disunion of the opposites*.

Lastly, the third piece of information concludes Novalis' thought on the role of philosophy in the formation of human consciousness; namely, in as much as if human reflection, and by consequence philosophizing, are indeed hybrid, then this sheds new light on the relation between philosophizing and its objective, and the relation of the consciousness of the I with this objective. For, with regard to the first, if philosophy envisages its own self-suppression and this self-suppression can only be attained with the death of philosophy;<sup>18</sup> but, at the same time, this self-suppression is countered by feeling, which strives to keep philosophy alive; if, in other words, the wish for the consummation of

17 "Philosophy, result of philosophizing, therefore arises through *interruption* of the impulse towards cognition of the ground – through suspension in the member where one is – Abstraction from the absolute ground [...]" (NS II: 181).

18 "To die is a genuinely philosophical act" (NS II: 217).

the I is opposed by its wish to live and yet these oppositions, and subsequent impossibility of the fulfilment of philosophy's design are always revitalized by the very wish for union that underlies them: then it is possible to think that it is characteristic of philosophy that it cannot attain its objective, and yet it must do so. In other words, it is possible to think that, given this perennial oscillation, or, in Novalis' words, this infinite approximation to the absolute,<sup>19</sup> philosophy is always unable to achieve the absolute, but, nonetheless, must always keep pressing towards it<sup>20</sup> – in a word, as if the experience of the absolute was not in the divine moment of its attainment, but in the striving – a striving towards the absolute which is a constant negation of the absolute, yet one doomed to fail, auspicious but always prescient of its own insufficiency – in a word, *human*. For this, this *humanity of philosophizing*, is after all that which was already present in Novalis's definition of consciousness, and which we now definitively bring to voice: namely, that human consciousness is not directed by the absolute, or by the infinite, rather moves in *an infinite approximation to its own perfection and the perfection of its self-knowledge* – and so acts the I in its self-critical formation. Hence, if consciousness is such a Being, and such a Being of opposites, then it must come as no surprise that it exteriorizes the Being, through reflection, and through philosophizing, only to thereby understand that, in an infinitely approximative movement, it must annul its

19 The image of an infinite approximation to the absolute is corroborated by several akin images. As an example, the one of the "quadrature of the circle" (see Annotation 15), and also that of an infinite "undoing of a clew", as presented, not coincidentally, by J. B. Erhard and F. K. Forberg, old colleagues of Novalis in Jena. For Erhard's reference, see his work *Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften*, hrsg. von Hellmut G. Haasis, München, Carl Hanser Verlag, 1970. (ÜRV: 10); for Forberg's reference, see his citation in Frank (1998) (UA: 452-453).

20 The topic of the impossibility of an absolute principle of philosophy, and subsequently of an infinite approximation to the absolute, is not one exclusive of Novalis. As the flag of all who did not defend the possibility of an absolute principle of all philosophy, this would be expressed in similar fashion, yet different words, by many other young idealist philosophers. As mere examples, Novalis says, in his "Fichte-Studien": «Hence, all search for One principle would be like the attempt to find the quadrature of the circle./ Perpetuum mobile. Philosopher's stone." (NS, II: 181); and also in fragment 314 of *Das Allgemeine Brouillon*: «Every science has its own God, which at the same time is its objective. Thus lives, in truth, mechanics with the perpetuo mobili [...]. Thus chemistry with the menstruo universali – and spiritual matter, or the philosopher's stone. Phil[osophy] seeks a first and unique principle. The math[ematician] the quadrature of the circle and a main equalization. Man – God» (id.: 530). Hölderlin too, who is very close to Novalis, defended "the idea of an infinite progress of philosophy", so as to "show that the irreducible demand that must be done to every system, the union of subject and object in an absolute – I, or however one wishes to deem it – is [...] only possible theoretically through an infinite approximation, as the approximation to the quadrature of the circle [...]" (Letter to Schiller, 4<sup>th</sup> of September 1795, StA, VI: 196-197). The young Schelling also spoke of philosophy as a "necessary evil" (AS I: 252), one which man must relentlessly and eternally seek to annul by once again suppressing the original chasm – the original separation – from which (philosophical) reflection arose (a conception very similar to Novalis' position on suicide as the genuine philosophical act (see NS II: 23)). And finally, see also the Danish poet J. I. Baggesen, who defended that "[...] a science, a doctrine of science, a system of complete philosophy which is solidly lain upon ulterior grounds is to be expected only at the end of all things – a bit like the quadrature of the circle, upon being corrected to the infinite, for practical use" (FiG, I: 214-215).

own movement, it must return to itself, to the Being. For, in truth, the outside of Being of consciousness is nothing but the awareness of the necessity and yet impossibility of suppressing the opposites and totally coming to know itself of consciousness; and hence, what consciousness does is be outside the Being, towards the absolute; a step which is but a return to itself, to the Being: an ideal step of the Being, outside the Being, and yet after all always in the Being: "Consciousness is the Being outside of Being, within Being" (NS II: 10).

## References

- ERHARD, J. B. "Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften". Hrsg. von Hellmut G. Haasis, München, Carl Hanser Verlag, 1970. (ÜRV).
- FICHTE, J. G. "Fichtes Werke". 11 Bde., hrsg. von I. Hermann Fichte, Walter de Gruyter, Berlin, 1971. (FiW).
- FICHTE, J. G. "Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften". Hrsg. von Reinhard Lauth, Hans Jacob, Hans Gliwitzky und Peter K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2012. (GA).
- FRANK, M. "Philosophical Foundations of Early German Romanticism". Transl. Elizabeth Millán-Zaibert. New York: State University of New York Press, 2004.
- FRANK, M. "Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik". Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1998. (UA).
- FUCHS, E.; LAUTH, R.; SCHIECHE, W. "Fichte im Gespräch". (6 Bde.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1978. (FiG).
- GABEL, M. "Überlegungen zum Erkenntnisbegriff in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 und in den Fichte-Studien des Novalis". München: Grin Verlag, 2013.
- HAERING, T. "Novalis als Philosoph". Stuttgart: W. Kohlhammer, 1954.
- HÖLDERLIN, F. "Sämtliche Werke. Kleine Stuttgarter Ausgabe". (6 Bde.). Hrsg. von Friedrich Beissner. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1966-1969. (StA).
- KRÜGER, M. "Novalis. Wege zu höherem Bewusstsein". Stuttgart: Freies Geistesleben, 2008.
- LEWIS, L. J. "Novalis and the Fichtean Absolute". *The German Quarterly*, Vol. 35, Nr. 4, Nov. 1962, pp. 464-474.
- NASSAR, D. "Reality Through Illusion: Presenting the Absolute In Novalis". *Idealistic Studies*, Vol. 36, Issue 1, 2006, pp. 27-45.
- NOVALIS. "Schriften. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs". Hrsg. von Hans-Joachim Mähl u. Richard Samuel (3 Bde.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999. (NS).
- TOKARZEWSKA, M. "Bewußtsein, Sprache und Individualität. Zu Novalis Auseinandersetzung mit Fichte". *Convivium, Germanistisches Jahrbuch*, Polen, Bonn, 2002, pp. 177-191.
- VERCELLONE, F. "Autocoscienza, immaginazione e temporalità nelle Fichte-Studien di Novalis". Mursia, 1993.

WALLWITZ, G. G. "Über den Begriff des Absoluten bei Novalis". *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 71, 1997, pp. 421-436.





## ***A SOPHÍA EM METAPH. A2: DA CIÊNCIA DAS CAUSAS PRIMEIRAS OU PRINCÍPIOS À CIÊNCIA DIVINA\****

*Guilherme da Costa Assunção Cecílio\*\**

<http://orcid.org/0000-0002-2596-4856>

[guilherme.cecilio@unirio.br](mailto:guilherme.cecilio@unirio.br)

**RESUMO** *Tendo por base a ligeiramente controversa idéia de que a caracterização de sophía como a “ciência das causas primeiras ou princípios” seja a formulação cardeal de ciência suprema na “Metafísica” de Aristóteles, neste artigo examinamos Metaph. A2, o capítulo que contém tal caracterização. Em primeiro lugar, seguimos a análise aristotélica dos pontos de vista ordinários acerca da sophía e do sophós, análise que culmina na referida descrição de sophía. Em seguida, examinamos como a concepção de sophía como ciência de causas absolutamente primeiras leva o filósofo a considerá-la como uma ciência que pode ser descrita apropriadamente como divina, sendo também o tipo mais elevado de conhecimento ao qual a filosofia pode aspirar.*

**Palavras-chave** *Aristóteles, “Metafísica”, sophía, ciência divina.*

**ABSTRACT** *Based on the somewhat controversial idea that the characterization of sophía as the “science of first causes or principles” is the pivotal formulation of the supreme science in the Aristotle’s “Metaphysics”, in this paper we scrutinize Metaph. A2, the chapter which contains such a characterization. Firstly, we follow the Aristotelian analysis of the commonly held views on sophía and the sophós, an analysis which culminates in the*

\* Artigo submetido em 31/05/2019. Aprovado em 29/08/2019.

\*\* Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

*aforementioned description of sophía. Then we examine how the conception of sophía as the science of absolutely first causes leads the philosopher to regard it as a science that can be properly described as divine, being also the highest kind of knowledge which philosophy can aspire to.*

**Keywords** Aristotle, “Metaphysics”, sophía, divine science.

## 1 Considerações preliminares

Um exame do quadro geral da exegese contemporânea da “Metafísica”<sup>1</sup> revela que, por mais diversificadas que sejam as tentativas de compreensão da ciência preeminente contida na obra, há algo que acomuna a maioria das interpretações recentes, nomeadamente, elas tendem a considerar a ciência suprema como sendo fundamentalmente uma ontologia.<sup>2</sup> Desse modo, tem sido amplamente privilegiada a formulação da ciência preeminente presente em Γ, isto é, a noção de ciência do ser *qua* ser e dos seus atributos *per se* – ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό – (*Metaph.* Γ1, 1003a20-21).<sup>3</sup>

Um exemplo bem marcado desse tipo de atitude é a edição de Christopher Kirwan dos livros ΓΔΕ da “Metafísica”, saída pela prestigiosa coleção Clarendon Aristotle Series, na qual Kirwan alega que o verdadeiro começo da obra seja Γ, sendo os livros A-α-B simplesmente irrelevantes como contexto (Kirwan, 1972, p. 75).<sup>4</sup>

Γ é, porém, o quarto livro da “Metafísica”, e parece a nós que ignorar os livros precedentes é transcurar uma parte indispensável do argumento da obra, como procuraremos fazer ver. Poderia pairar, entretanto, uma suspeita: não seriam os livros anteriores a Γ parte de outro projeto filosófico, tendo sido alocados em sua posição atual por algum editor tardio, quiçá na tentativa de dar

1 Para um exame de parte da bibliografia sobre o tema da ciência suprema contida na “Metafísica” remetemos a Cecílio (2014, 2016a e 2016b).

2 Os principais defensores de que a “Metafísica” contenha um projeto de ciência minimamente unitário e que o caráter de tal ciência seja “ontológico”, isto é, que se trate de uma ciência que possa ser caracterizada, *grasso modo*, como uma ciência que investiga o ser/ente são comentaristas de língua inglesa e alemã, capitaneados por Joseph Owens, Michael Frede e Günther Patzig. Cf. Owens (1978); Patzig (1960); Frede (1987b). A interpretação “protológica” ou “arqueológica” de Enrico Berti constitui uma notável exceção a essa tendência geral. Cf. Berti (2006 e 2014). A interpretação de Berti é seguida, em linhas gerais, por Rossito (2012).

3 Todas as referências ao texto grego da “Metafísica” contidas neste trabalho dizem respeito a Ross (1958). Para a tradução portuguesa da “Metafísica” utilizamos – com modificações pontuais – a tradução de Lucas Angioni.

4 A observação encontra-se em Menn (1995, p. 202).

à “Metafísica” uma introdução aceitável? Semelhante tipo de suspeita ganha plausibilidade quando se considera a situação absolutamente *sui generis* do livro  $\alpha$  da “Metafísica”, o único caso entre todos os textos herdados da cultura grega em que há dois livros “primeiros”.<sup>5</sup>

Apesar de  $\alpha$  estar, certamente, mal posicionado,<sup>6</sup> isso não implica a irrelevância dos livros AB. As linhas iniciais de  $\Gamma$ , com sua famosa formulação da “ciência do ser *qua* ser e de seus atributos *per se*”, são uma clara resposta às primeiras aporias de B. Este livro, por sua vez, não é um tratado autônomo, um livro “solto” casualmente inserido na “Metafísica”; pelo contrário, B desempenha nitidamente a função de problematizar a ciência preeminente, a qual, por sua vez, já fora alinhavada em A.

Dito de outro modo, a ciência do  $\delta\nu\ \eta\ \delta\nu$  de  $\Gamma$  não é diferente da  $\epsilon\pi\iota\zeta\eta\tau\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\eta$  de B,<sup>7</sup> que, por sua vez, é apenas outra descrição da σοφία de A.<sup>8</sup> Reconhecer isso, em nossa opinião, é dar o primeiro passo

5 Como é bem sabido, os gregos usavam letras – sempre maiúsculas – em ordem alfabética para numerar as partes ou aquilo que nós chamaríamos, talvez, de capítulos duma obra. Todavia, a “Metafísica” contém um livro *alpha* maiúsculo, depois do qual vem o livro *alpha* minúsculo, em vez do natural *beta*; o equivalente moderno de tal anomalia seria publicar um livro contendo um capítulo I e outro I\*. Para um estudo aprofundado da questão da numeração dos manuscritos gregos, com seus diferentes padrões de numeração segundo os períodos históricos, cf. Gardthausen (1913, pp. 353-381).

6 A questão do não pertencimento de certos livros à “Metafísica” é polêmica. Giovanni Reale é, aparentemente, o único comentarista contemporâneo a defender a autenticidade e a correta ordenação de todos os livros da obra (ou, mais precisamente, a existência de alguma contribuição por parte de cada um dos livros, na ordem em que nos chegaram, ao projeto geral de Aristóteles), o que constitui hoje uma posição extrema e isolada. Cf. Reale (2008, *passim*). Note-se que, com tal posição, Reale está retomando propostas tradicionais de leitura da “Metafísica”, tais como a do alemão Karl Ludwig Michelet (1836). Um ponto de partida para a discussão dos livros que podem ser considerados como pertencentes ao projeto “original” da “Metafísica” é a informação presente num catálogo antigo das obras do Estagirita, o catálogo de Hesíquio, no qual é mencionada uma “Metafísica” em dez livros; muitos comentaristas, sugestionados por essa informação – que por si só não é decisiva –, especularam sobre essa hipotética “Metafísica” em dez livros. É quase universalmente reconhecido o *misplacement* de  $\alpha$ , ou seja, o fato de ele não poder pertencer, pelo motivo já mencionado, à série original de livros da “Metafísica”. Restaria ainda discutir, no que concerne a *Metaph.*  $\alpha$ , se se trata de um livro autêntico ou não; em caso positivo, a que tipo de projeto ele serviria (quicá uma introdução à *Física*); para uma discussão aprofundada, cf. Berti (2011b). Pairam sobre K sérias dúvidas acerca de sua autenticidade. Já  $\Delta$  é frequentemente considerado um livro autônomo, espécie de catálogo (parcialmente) metafísico de termos. Por fim,  $\Lambda$  foi considerado por muitos (Bonitz, Jaeger, Ross e outros tantos que os seguiram) um tratado independente, enxertado posteriormente na obra. Chegar-se-ia, destarte, ao aspirado número de dez livros. Para uma sóbria discussão da questão, remetemos ao capítulo intitulado “The *Metaphysics* and its constituent books”, capítulo que pertence a uma obra ainda não publicada em mídia impressa – “The Aim and the Argument of Aristotle’s *Metaphysics*” –, mas cujo extensíssimo rascunho foi disponibilizado no site da Humboldt-Universität zu Berlin. Citamos esse trabalho do seguinte modo: MENN, título do capítulo, página. Para as listas antigas das obras de Aristóteles, cf. Moraux (1951).

7 A esse respeito, escrevem Michel Crubellier e Pierre Pellegrin: “Le livre suivant ( $\Gamma$ ) s’inscrit assez nettement dans la continuité de B, puisqu’il se présente explicitement comme la discussion et la résolution de deux de ces apories, la deuxième et la quatrième [...]”, Crubellier; Pellegrin (2002, pp. 322).

8 Acerca da estrita conexão dos livros B e A, escreve Stephen Menn (the *Metaphysics* and its constituent books, pp. 1): “*Metaphysics* B is closely connected with A, to which it explicitly refers back three times (995b4-6, 996b8-10, 997b3-5), in such a way as to leave no doubt that A and B are intended as parts of a single treatise beginning with A”.

para que se comece, finalmente, a redimensionar a suposta “ontologia”<sup>9</sup> de Aristóteles. De fato, cremos ser imperioso procurar remediar a ênfase que a crítica especializada tem colocado sobre a chamada “ontologia aristotélica” – que começaria com a ciência do ser *qua* ser de Γ e culminaria na análise das substâncias sensíveis em ZH –.

Assim sendo, dedicaremos este artigo ao exame detalhado da primeira entre todas as formulações da ciência preeminente na “Metafísica”, a σοφία, tal como ela foi descrita em *Metaph. A2*. Ao longo de tal exame, procuraremos compreender a definição da σοφία como ciência das causas primeiras ou princípios, e veremos também que tal definição, que poderia ser rotulada como “arqueológica” ou “protológica”,<sup>10</sup> desemboca, forçosamente, na discussão de quais sejam tais causas primeiras ou princípios. E convém notar que, já aqui em *Metaph. A2*, Aristóteles claramente afirma que deus deve ser contado entre as causas primeiras ou princípios, de tal modo que a valência “arqueológica” da ciência suprema parece estar conectada com sua valência “teológica”.<sup>11</sup>

## 2 A especificação da σοφία como a ciência dos princípios ou causas primeiras

O primeiro capítulo do livro A da “Metafísica” termina em certa tensão: num primeiro momento Aristóteles afirma que a meta do seu argumento é mostrar que a “sabedoria – σοφίαν – é a respeito das primeiras causas e princípios – τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς –” (*Metaph. A1*, 981b28-29), mas,

9 A palavra “ontologia”, apesar de ser formada a partir de étimos gregos, não integra o Grego Antigo vernacular. De acordo com o *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (verbete *Ontologie*, v. 6, pp. 1189), o termo teria sido empregado pela primeira vez no século XVII por Rudolph Göckel (Rodolphus Goclenius) em seu *Lexicon philosophicum*. Cf. Goclenius (1964).

10 “Per Aristotele la definizione più appropriata della filosofia prima è scienza delle cause prime, scienza dei principi. Se dovessimo trovare una parola italiana, la scienza dei principi dovremmo chiamarla archeologia, perché in greco il principio si dice ἀρχή, ma purtroppo la parola “archeologia” viene adoperata per indicare altre cose, così potremmo chiamarla “protologia”, per dire scienza dei primi, e in ogni caso non c’è bisogno di una parola. Certo, essa è, può anche essere ontologia e, se volete, anche teologia, ma non si riduce né all’ontologia né alla teologia, bensì è ricerca delle cause prime e dei principi di tutti gli enti [...]”, Berti (2006, p. 78).

11 Desejamos ressaltar que se deve usar de extrema cautela ao empregar termos como “ontologia” e “teologia” para nos referirmos a Aristóteles, sob pena de distorcer gravemente o seu pensamento. De nossa parte, estamos persuadidos de que a ciência preeminente que é desenvolvida na “Metafísica” deve culminar num exame do(s) motor(es) suprassensíveis, e, nesse sentido apenas, esta ciência tem caráter “teológico”. Sendo assim, sustentamos que a investigação desenvolvida na obra desemboca, depois dum longuíssimo percurso, em considerações acerca de ente(s) que Aristóteles qualifica como divino(s). Pois bem, se este fato faculta-nos chamar semelhante investigação de “teológica” (como, aliás, o próprio Aristóteles o fez), isso **certamente não significa que ela seja *stricto sensu* uma teologia**, se por “teologia” se entende necessariamente aquele tipo de disciplina intelectual que foi cultivada para aperfeiçoar a compreensão do objeto mais eminente das grandes religiões monoteístas.

logo a seguir, ele diz que “a sabedoria – σοφία – é uma ciência a respeito de certos princípios e causas – τινὰς ἀρχὰς καὶ αἰτίας –” (*Metaph.* A1, 982a1-3). Caberá, então, ao segundo capítulo do mesmo livro resolver tal tensão, e mostrar que a sabedoria é uma ciência que tem por objeto não apenas certas causas, mas as causas primeiras.

De fato, assim começa *Metaph.* A2: “Dado que procuramos essa ciência, devemos investigar o seguinte: a respeito de quais causas e de quais princípios a sabedoria é ciência?” (*Metaph.* A2, 982a4-6). Como se vê, Aristóteles está retomando a questão da σοφία que ficara em suspenso em *Metaph.* A1, propondo-se a determinar em que consistem as referidas causas e princípios. Eis como ele propõe fazê-lo:

Ora, se considerarmos as concepções – ὑπολήψεις – que temos – ἔχομεν – a respeito dos sábios – σοφοῦ –, disso poderá surgir, talvez, algo de mais claro. Concebemos – ὑπολαμβάνομεν –, primeiramente, que [1] um sábio conhece tudo – ἐπίστασθαι πάντα –, na medida do possível, sem ter conhecimento de cada coisa particular – μὴ καθ’ ἕκαστον –. Em seguida, consideramos sábio aquele que [2] é capaz de conhecer coisas difíceis, isto é, que não são fáceis de conhecer para o homem comum (o sentir – αἰσθάνεσθαι – é comum a todos e, por isso, é fácil e não é “sábio”). Além disso, no que respeita a qualquer conhecimento, consideramos ser mais sábio – σοφώτερον – aquele que [3] é mais exato – ἀκριβέστερον – e que [4] tem maior capacidade de ensinar as causas – διδασκαλικώτερον τῶν αἰτιῶν –. E, entre as ciências, consideramos ser sabedoria – σοφίαν – antes aquela que [5] é escolhida em vista de si mesma e graças ao saber, de preferência àquela que é escolhida em vista dos resultados; e consideramos ser sabedoria antes a que [6] governa – ἀρχικώτερον – do que a subordinada, pois é preciso que o sábio não seja mandado – ἐπιτάττεσθαι –, mas mande – ἐπιτάττειν –; e é preciso não que ele obedeça a outro, mas que lhe obedeça o menos sábio (*Metaph.* A2, 982a6-19).<sup>12</sup>

Antes de nos voltarmos para o conteúdo da passagem, convém atentarmos para o método empregado por Aristóteles. Já Alexandre de Afrodísia (*Commentarius In Libros Metaphysicos Aristotelis*, pp. 9) observava que o procedimento aqui adotado reflete, de fato, uma prática comum do filósofo, facilmente encontrável em inúmeros outros lugares do *corpus*, nomeadamente, a consideração de opiniões reputadas referentes ao tema que o Estagirita pretende abordar. Como observa o Afrodísio, isso se deu, por exemplo, na *Física*, no que tange às noções de espaço e tempo, e o mesmo ocorre aqui em *Metaph.* A2, com relação à σοφία.

Voltemos agora nossa atenção para o trecho citado da “Metafísica” (*Metaph.* A2, 982a6-19). Aristóteles indica seis traços característicos do sábio

12 Os números entre colchetes foram introduzidos por nós.

– σοφός – e de sua sabedoria – σοφία – segundo as concepções – ὑπολήψεις – comumente partilhadas. Estas são:

(1) O sábio conhece tudo – ἐπίστασθαι πάντα –, ainda que não possua um conhecimento de cada coisa individualmente considerada – μὴ καθ’ ἕκαστον –.

(2) O sábio conhece as coisas difíceis (o que exclui, por exemplo, a sensação – αἰσθάνεσθαι –).

(3) O sábio é mais exato – ἀκριβέστερον – do que todos os outros que possuem algum tipo de conhecimento.

(4) O sábio é o mais capaz de ensinar as causas – διδασκαλικώτερον τῶν αἰτιῶν –.

(5) A sabedoria (o tipo de conhecimento que o sábio detém) é escolhida por si mesma, diferindo, portanto, daqueles saberes que se escolhem por suas consequências.

(6) A sabedoria é a ciência soberana – ἀρχικωτέραν –,<sup>13</sup> de modo que o sábio não é comandado – ἐπιτάττεσθαι – por ninguém, e sim é ele quem comanda – ἐπιτάττειν – os outros.

Esse é, como já dissemos, o elenco das marcas distintivas do sábio segundo as opiniões mais difundidas. No entanto, não é imediatamente óbvio que o conjunto dessas características se coadune perfeitamente. Alguém poderia objetar que as concepções partilhadas pela maioria resultam num conjunto quimérico, não podendo, pois, haver um único saber que atenda a todas essas condições.

Poder-se-ia argumentar, para ficarmos em apenas um exemplo, que os itens 2 (o sábio conhece as coisas mais difíceis) e 3 (o sábio possui o conhecimento mais exato) formem um par inconsistente: talvez as coisas mais difíceis a conhecer sejam tais que não permitam que se as perscrute com exatidão, como a noção de matéria em geral e, em particular, a matéria-prima.

O modo adequado de fazer essa “demonstração” parece ser, em primeiro lugar, explicitar, nem que seja de modo esquemático, em que consiste a σοφία. De fato, somos de opinião de que é exatamente isso que o filósofo fará nas próximas linhas da “Metafísica”.

Antes de iniciarmos a análise da passagem, convém ter em mente que já foi apresentado ao menos um esboço de definição da σοφία; lembremo-nos de como reza a primeira frase de *Metaph. A2*: “Dado que procuramos essa ciência,

13 Trata-se do comparativo de superioridade do adjetivo ἀρχική. Modificamos aqui, como em muitos outros lugares, a tradução de Lucas Angioni que tomamos por base neste trabalho, tendo decidido traduzir “ἀρχικωτέραν” por “soberana” ou, ainda, “a [ciência] que mais governa”; ressaltamos, porém, que essa opção com toda a certeza não é única, nem, necessariamente, a mais correta. Ver discussão a seguir, na nota 26.

devemos investigar o seguinte: a respeito de quais causas e de quais princípios a sabedoria é ciência?” (*Metaph.* A2, 982a4-6). Foi precisamente para mostrar de quais causas – ποίας αιτίας – e de quais princípios – ποίας ἀρχάς – trata a σοφία que se elencaram os já referidos seis traços do sábio e da sabedoria. Vejamos, enfim, como o filósofo descreve a sabedoria.

São tais e tantas as concepções – ὑπολήψεις – que temos – ἔχομεν – a respeito da sabedoria – σοφίας – e dos sábios – σοφῶν –; entre elas, [1] conhecer tudo – πάντα ἐπίστασθαι – pertence, necessariamente, sobretudo àquele que detém a ciência do universal – καθόλου – (pois este conhece, de certo modo, todos os [itens] subjacentes), e, por assim dizer, [2] o mais difícil para os homens comuns é conhecer estes [itens], quais sejam, os mais universais – τὰ μάλιστα καθόλου – (pois são os mais afastados – πορρωτάτω – das sensações – αἰσθήσεων –), e, [3] entre as ciências, são mais exatas – ἀκριβέσταται – sobretudo as que são [a respeito] das coisas primeiras – τῶν πρώτων – (pois as ciências que procedem de menos [princípios] são mais exatas do que as que procedem por acréscimo [de princípios]; por exemplo, a aritmética [é mais exata] que a geometria); além do mais, [4] também comporta maior poder de ensinar – διδασκαλική – [a ciência] que mais contempla – θεωρητικὴ μᾶλλον – as causas – τῶν αἰτιῶν – (pois são estes que ensinam: os que dizem as causas – αἰτίας – a respeito de cada coisa); [5] e o saber (ou o conhecer) em vista do próprio saber pertence sobretudo ao conhecimento daquilo que é mais cognoscível (pois quem escolhe o conhecer em vista do próprio conhecer escolherá sobretudo o conhecimento que é mais conhecimento, e este é o conhecimento daquilo que é o mais cognoscível), e [os itens] mais cognoscíveis são as coisas primeiras – τὰ πρώτα –, isto é, as causas [primeiras] – τὰ αἴτια – (pois é devido a elas e a partir delas que os demais [itens] vêm a ser conhecidos, mas não [é] através dos itens subordinados que elas [vêm a ser conhecidas]), e, [6] dentre os conhecimentos, o soberano – ἀρχικωτάτη –, isto é, o [que é] mais afeito ao governo – μᾶλλον ἀρχικὴ – do que o [conhecimento] subordinado, é aquele que sabe em vista de que – τίνος ἕνεκεν – cada coisa – ἕκαστον – deve ser feita; e isso [o “em vista de quê”, o fim] é o bem – τἀγαθόν – de cada coisa – ἕκαστου – e, em geral, [o fim] da natureza como um todo – ἐν τῇ φύσει πάση – é o sumo bem – τὸ ἄριστον –. Por tudo que foi dito, a denominação que procuramos recair sobre a mesma ciência: ela deve ser uma ciência que contempla – θεωρητικὴν – os primeiros princípios e causas – τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν – (pois também o bem – τἀγαθόν –, isto é, o “em vista de quê” – τὸ οὗ ἕνεκα –, é uma – ἓν – dentre as causas – τῶν αἰτιῶν –) (*Metaph.* A2, 982a19-982b10).<sup>14</sup>

A primeira coisa que chama a atenção nessa passagem é a ordenação geral do argumento. Aristóteles retoma aqui, exatamente na mesma ordem em que foram inicialmente referidas, cada uma das seis características elencadas como constituintes da opinião que se faz do sábio e da sabedoria; o filósofo, então, procura mostrar, com notável paralelismo terminológico, a correção dessa opinião.

14 Os números entre colchetes foram introduzidos por nós.

Em primeiro lugar, Aristóteles explica (1) como o sábio seja capaz de conhecer todas as coisas – *ἐπίστασθαι πάντα* –. Isso é possível porque ele detém a ciência do universal – *ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην* –, o que faz com que ele conheça, “de certo modo, todos os [itens] subjacentes” (*Metaph.* A2, 982a21-23).

Que pensar dessa explicação? Que tipo de ciência é, então, a σοφία? Uma hipótese é imaginá-la como uma ciência de universais, de tal modo que, ao conhecer o universal, conhecer-se-ia, “de certo modo – *πως* –, todos os particulares que caem sob a sua esfera.

Mas, como explicam virtualmente todos os comentadores, a noção de “universal” – *καθόλου* – não possui tal acepção no trecho em apreço. De fato, não faria sentido algum dizer que a σοφία seja a ciência dos universais, pois também aqui se afirma peremptoriamente que ela conhece todas as coisas; ora, se assim fosse, a σοφία teria de consistir numa espécie de conhecimento de todos os universais que há.

Mas Aristóteles certamente não aceitaria a existência de semelhante disciplina. Tal saber constituiria, aparentemente, uma espécie qualquer de “super-saber”, isto é, um conhecimento genérico dos conceitos que integram cada uma das ciências particulares, estas, sim, ciências legítimas e autônomas no entender do Estagirita. Seria possível perceber, talvez, alguma semelhança entre tal “super-ciência” e a dialética platônica, a qual, como se sabe, Aristóteles não reconhece como sendo verdadeira ciência.

Mas se a σοφία é ciência do universal, como afirma o texto em análise, então que tipo de universal é esse?

Depois de procurar em vão por uma resposta nos muitos e ilustres comentadores da “Metafísica”, chegamos à conclusão de que o melhor modo de explicar a passagem seja supor que Aristóteles esteja fazendo uma referência implícita à noção de causa: a σοφία é ciência não do universal *simpliciter*, mas sim de **causas universais**. Tal hipótese é também compatível com a glosa de que aquele que conhece o universal “conhece, de certo modo, todos os [itens] subjacentes”): conhecer a causa universal implica conhecer, de certo modo – *πως* –, também os efeitos que dela se seguem.

Reconhecemos, todavia, que a interpretação que aqui propomos não seja imediatamente óbvia; acreditamos, porém, que a sua plausibilidade será reforçada pela leitura do restante da passagem. De fato, um dos princípios hermenêuticos é que a interpretação mais adequada dum trecho qualquer é aquela que melhor expressa a relação entre o todo e as partes do escrito; tal interpretação faz com que o sentido da parte seja iluminado e esclarecido pelo todo, e o sentido do todo pelas partes. Vejamos, então, como prossegue a argumentação aristotélica.

A seguir, Aristóteles passa a explicar (2) por que o sábio é detentor do conhecimento mais difícil. Isso é o caso, afirma o filósofo, porque o sábio conhece o que há de mais universal – τὰ μάλιστα καθόλου –. Ora, esta resposta ressoa claramente o argumento das linhas imediatamente anteriores, quando se disse que o sábio, que tudo conhece – ἐπίστασθαι πάντα –, detém a ciência do universal – ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην –.

Mas por que, poder-se-ia indagar, τὰ μάλιστα καθόλου é o que há de mais difícil a conhecer? Isso se dá, explica Aristóteles, porque os itens mais universais “são os mais afastados – πορρωτάτω – das sensações – αἰσθήσεων –” (*Metaph.* A2, 982a23-25). Ora, cremos que tal glosa pode lançar luz sobre o sentido de “universal” que está em jogo em toda essa passagem.

Suponhamos que o termo “καθόλου” na expressão “τὰ μάλιστα καθόλου” signifique “universal”. Aristóteles estaria dizendo, então, que há alguns universais mais gerais do que outros. Isso significaria, talvez, que os itens com maior extensão fossem mais gerais, como “animal” com relação a “homem”. Aristóteles propugnaria, ademais, que os universais mais gerais seriam os mais difíceis a conhecer, por serem os mais afastados da sensação – αἴσθησις –.

Aplicando o raciocínio ao exemplo dado, o argumento implicaria que “animal” seria mais afastado da sensação do que “homem”, e os itens mais universais – τὰ μάλιστα καθόλου – (talvez o “ser”, o “uno”, o “igual”, o “diverso” etc.) seriam maximamente afastados – πορρωτάτω – da sensação.

Ora, não parece fazer nenhum sentido dizer que “animal” seja literalmente mais afastado da sensação do que “homem”; e, mesmo que houvesse alguma explicação disponível, Aristóteles certamente nem sequer indica qual essa possa ser.

Propomos, ao contrário, que o termo “καθόλου” deva ser entendido também aqui como fazendo referência implícita à noção de causa. Sendo assim, a expressão “τὰ μάλιστα καθόλου” significaria “as causas mais universais”.<sup>15</sup> E podemos considerar que uma causa seja mais universal do que outra quando ela tem influência sobre um número maior de itens. Por exemplo, uma luz artificial pode ser a causa da germinação duma determinada planta; mas, no que diz respeito à germinação em geral, a luz do sol é uma causa muito mais

15 O Aquinate também faz uma leitura que pressupõe que a noção de causa esteja implícita no argumento em tela: “Sed quantum ad investigationem naturalium proprietatum et causarum, prius sunt nota minus communia; eo quod per causas particulares, quae sunt unius generis vel speciei, **pervenimus in causas universales**”, “Mas no que diz respeito às investigações de propriedades e causas naturais, são conhecidas primeiro coisas menos comuns, porque **descobrimos causas universais** por meio de causas particulares que pertencem a um gênero ou espécie.” Tomás de Aquino (1950, I, lectio 2, n. 46, grifo nosso). No mesmo sentido, ver também Reale (2005, v. 3, p. 13).

universal do que qualquer luz artificial, porque ela causa a germinação dum número muito maior de plantas.<sup>16</sup>

Mas como explicar, então, a ideia de que os itens mais universais sejam os mais distantes da sensação? Valendo-nos da interpretação que ora sugerimos, podemos afirmar que os itens mais afastados da percepção sensível são as **causas** mais universais. Aristóteles estaria afirmando, portanto, que as causas que afetam o maior número de itens seriam, justamente, as mais afastadas da sensibilidade. E, talvez, a referência aqui seja mesmo à causalidade divina: deus é algo sumamente afastado da sensibilidade (sendo, de fato, estritamente não-sensível),<sup>17</sup> e é também uma causa universal.

Que Aristóteles esteja aqui lidando com a ideia de que deus seja uma causa não é algo tão implausível quanto pode parecer à primeira vista. Não precisamos supor que o filósofo já esteja se apoiando nas complexas afirmações incluídas em Λ. Aqui mesmo, no livro A, o tema do divino é abordado, e, note-se, sem maiores pruridos. De fato, apenas algumas linhas adiante, o Estagirita afirma-o categoricamente: “todos reputam que deus se conta entre as causas e é um princípio” (*Metaph.* A2, 983a8-9). Não é, portanto, de todo inverossímil que já aqui, na passagem em apreço (*Metaph.* A2, 982a23-25),<sup>18</sup> esteja subentendida a ideia de que a causa mais universal, isto é, deus, seja o que há de mais afastado – πορρωτάτω – da sensação.<sup>19</sup>

Em seguida, Aristóteles assevera que (3) as mais exatas – ἀκριβέσταται – entre as ciências são as que têm por objeto as coisas primeiras – τῶν πρώτων –, “pois as ciências que procedem de menos – ἐξ ἐλαττόνων – [coisas primeiras/princípios] são mais exatas – ἀκριβέστεραι – do que as que procedem por acréscimo – ἐκ προσθέσεως – [de coisas primeiras/princípios]; por exemplo, a aritmética é mais exata que a geometria” (*Metaph.* A2, 982a25-28).

16 Ou ainda, para contemplar itens de diferentes espécies dentro de um mesmo contexto causal: uma fonte de calor (e luz) pode ser tanto causa da germinação de plantas quanto dos movimentos que informam a matéria de animais elementares.

17 Há de se notar que a referência dos termos “deus” e “divino” é bastante ambígua nos textos aristotélicos. Sabe-se que o filósofo considera todos os seres supralunares como sendo, *lato sensu*, divinos; esse grupo inclui os astros e planetas, mas também os motores celestes. Por vezes, entretanto, Aristóteles usa o termo “deus” de forma bem mais restrita, referindo-se somente aos entes imateriais ou, mais especificamente, ao primeiro motor imóvel.

18 Também Alexandre parece sugerir que a passagem já implique uma referência aos primeiros e mais simples entre todos os entes, isto é, ao(s) deus(es). Cf. *Commentarius In Libros Metaphysicos Aristotelis*, pp. 10-11.

19 Como vimos, o *corpus* ostenta certa ambivalência no que tange ao termo “divino”. Mas, ainda que, por hipótese, não se faça menção aqui aos motores imateriais, mas apenas aos astros, que são supralunares, porém sensíveis, a explicação ainda se sustentaria. Como dissemos, também os astros são divinos para o Estagirita, e seus regradados movimentos determinam o ciclo das estações e todas as demais alterações meteorológicas às quais estão necessariamente submetidos todos os seres do mundo sublunar. Desse modo, poder-se-ia afirmar que os planetas, seres distantes da sensibilidade (no sentido de remotos, afastados de nossa experiência sensorial pedestre), são causas, e causas bastante universais, de diversos fenômenos que acometem todos os seres sublunares.

O argumento é razoavelmente claro. Em primeiro lugar, o filósofo exprime a ideia de que quanto mais uma ciência trata das coisas primeiras – τῶν πρώτων –, tanto mais exata ela é. Mas que quer dizer “coisas primeiras – τῶν πρώτων –” aqui?

A explicação que Aristóteles dá em seguida (bem como a menção às ciências da aritmética e da geometria) sugere que ele pretende se referir com essa expressão aos princípios – ἀρχαί – que estão na base duma ciência; e, acrescenta o Estagirita, quanto mais simples são os princípios, tanto mais exata é a ciência.

Dito isso, Aristóteles apenas alude ao exemplo da aritmética, que ele diz ser mais exata que a geometria. A explicação desse pormenor é, como indica a opinião dos comentadores, que a aritmética tem por princípios apenas quantidades discretas, ao passo que a geometria abarca, além daquelas, também princípios relativos a quantidades contínuas (retas, superfície, figuras etc.). Em suma, os princípios da geometria são mais numerosos e complexos do que os da aritmética, o que faz com que esta seja mais exata do que aquela.

Desejamos chamar a atenção para o fato de que essa breve passagem dá uma importante contribuição para o argumento de *Metaph.* A2. Recordemos que o objetivo do capítulo, claramente estipulado em sua primeira frase, é determinar “[...] a respeito de **quais** causas e de **quais** princípios a sabedoria é ciência” (*Metaph.* A2, 982a4-6). Pois bem, o trecho em apreço assenta que a σοφία é acerca das coisas primeiras – τῶν πρώτων –. Como acabamos de ver, tal expressão faz referência, provavelmente, aos princípios – ἀρχαί – que estão na base duma ciência. Aristóteles sublinha, ademais, que quanto menos numerosos (ou mais simples) forem os princípios, tanto mais exata é a ciência que deles decorre. Ora, se a σοφία é a ciência mais exata, isso se dá, segundo a argumentação aqui exposta, porque seus princípios são os mais simples.

Em resumo, fica aqui estabelecido que a σοφία tem por objeto as coisas primeiras, isto é, os princípios, e que esses são os mais simples que há.

A quarta característica do σοφός era, como vimos, a sua excepcional capacidade de ensinar. Aristóteles explica (4) que o σοφός é quem detém o maior poder de ensinar justamente porque a σοφία é a ciência “que mais contempla – θεωρητικὴ μᾶλλον – as causas – τῶν αἰτιῶν – (pois são estes que ensinam: os que dizem as causas – αἰτίας – a respeito de cada coisa)” (*Metaph.* A2, 982a28-30).

A estrutura argumentativa é bastante evidente e poderia ser expressa no seguinte silogismo ( $S_2$ ):

(M<sub>2</sub>) A ciência que mais conhece<sup>20</sup> as causas é a ciência mais capaz de ensinar;

(m<sub>2</sub>) a sabedoria é a ciência que mais conhece as causas;

(C<sub>2</sub>) logo, a sabedoria é a ciência mais capaz de ensinar.<sup>21</sup>

Se a estrutura do argumento é bastante clara, não se pode dizer o mesmo dos termos que o compõem. De fato, não é nada óbvio o que significa ser “a ciência que mais conhece as causas”, uma vez que qualquer ciência, de acordo com Aristóteles, consiste no conhecimento de causas. “Conhecer mais as causas” significa conhecer um maior número de relações causais? Ou, talvez, apreender causas mais eminentes? Note-se que tal dúvida acaba por afetar a adequada compreensão da premissa menor – (m<sub>2</sub>) a sabedoria é a ciência que mais conhece as causas –, cujo entendimento é, todavia, fundamental.

Como Aristóteles não nos legou nenhum esclarecimento explícito, para compreendermos o real significado da premissa menor (m<sub>2</sub>) temos de nos valer do que já foi dito acerca da σοφία até aqui. Poderíamos, então, supor, com base na explicação dos critérios (1), (2) e (3) há pouco examinados, que a expressão “conhecer mais as causas” signifique apreender causas mais universais – (1) e (2) – e mais fundamentais ou primeiras – (3) –. Isso implica que a premissa (m<sub>2</sub>) “a sabedoria é a ciência que mais conhece as causas” exprime a ideia de que a σοφία conhece causas primeiras – (3) – (o que quer dizer, provavelmente, causas simples e que constam como princípios no esquema dedutivo duma determinada ciência) e causas cujo poder causal incide sobre um grande número de itens – (1) e (2) –.<sup>22</sup>

Salientamos, por fim, que o argumento em análise (*Metaph.* A2, 982a28-30) torna explícito que a σοφία diz respeito a causas, algo que estava somente implícito, como observamos, nas linhas que o antecedem.

O quinto critério distintivo da sabedoria é, como vimos, (5) que ela é escolhida por si mesma, e não por qualquer vantagem superveniente. Mas,

20 Aristóteles não usa, literalmente, o correspondente em grego do verbo “conhecer”; ele emprega, ao contrário, uma fórmula um tanto idiossincrática: ἡ τῶν αἰτιῶν θεωρητικὴ μᾶλλον, que poderíamos traduzir, ao pé da letra, como “a [ciência] mais contempladora das causas”. Seja como for, o filósofo quer dizer, sem dúvida, que essa ciência, que sabemos ser a σοφία, conhece as causas mais (ou melhor) do que as demais ciências, havendo, ademais, a implicação de que tal ciência seja teórica – θεωρητικὴ –.

21 Em rigor, a passagem em tela contém explicitamente apenas a premissa maior (M<sub>2</sub>), seguida duma glosa. A premissa menor (m<sub>2</sub>) e a conclusão (C<sub>2</sub>) estão, pois, somente implícitas. Mas isso não nos deve admirar, pois na maior parte de *Metaph.* A2, 982a20-982b10, isto é, todo o trecho em que Aristóteles argumenta em favor das seis concepções anteriormente elencadas (*Metaph.* A2, 982a4-19) acerca da σοφία e do σοφός, ele só emprega o termo “σοφία” uma única vez, no início da passagem (*Metaph.* A2, 982a20). Em suma, em toda essa argumentação o filósofo simplesmente presume que se esteja falando da σοφία, eximindo-se, assim, da obrigação de citá-la nominalmente a cada passo.

22 A expressão θεωρητικὴ μᾶλλον também sugere que a σοφία seja uma ciência teórica, como, de resto, se sabe desde *Metaph.* A1.

quando Aristóteles se ocupa de argumentar em favor dessa assertiva, ele prova na verdade algo de mais forte, nomeadamente, que a σοφία seja, entre todas as ciências, aquela a que, em rigor, mais convém a descrição de ser buscada *per se*.

[5] e o saber (ou o conhecer) em vista do próprio saber pertence sobretudo ao conhecimento daquilo que é mais cognoscível (pois quem escolhe o conhecer em vista do próprio conhecer escolherá sobretudo o conhecimento que é mais conhecimento, e este é o conhecimento daquilo que é o mais cognoscível), e [os itens] mais cognoscíveis são as coisas primeiras – τὰ πρῶτα – e as causas – τὰ αἴτια – (pois é devido a elas e a partir delas que os demais [itens] vêm a ser conhecidos, mas não [é] através dos [itens] subordinados que elas [vêm a ser conhecidas]) [...] (*Metaph.* A2, 982a30-982b4)

A passagem citada poderia ser sintetizada no seguinte silogismo ( $S_3$ ):

( $M_3$ ) O conhecimento que, entre todos, é o mais escolhido por si mesmo é o conhecimento do maximamente cognoscível;<sup>23</sup>

( $m_3$ ) o conhecimento do maximamente cognoscível é o conhecimento das causas primeiras;<sup>24</sup>

( $C_3$ ) logo, o conhecimento mais escolhido por si mesmo é o conhecimento das causas primeiras (i.e., a σοφία).

Note-se, em, primeiro lugar, que o texto aristotélico só contém explicitamente as premissas maior ( $M_3$ ) (*Metaph.* A2, 982a30-32) e menor ( $m_3$ ) (*Metaph.* A2, 982b2), ficando a conclusão do argumento ( $C_3$ ) subentendida. Na verdade, a passagem consiste na enunciação da maior e da menor, respectivamente, seguindo-se a cada uma delas uma justificativa, as quais ocupam a maior parte do texto e acabam por constituir pequenos argumentos paralelos ao principal. Vejamos.

Depois de asseverar a premissa maior – ( $M_3$ ) o conhecimento que, entre todos, é o mais escolhido por si mesmo é o conhecimento do maximamente cognoscível –, Aristóteles sente a necessidade de apresentar algum tipo de elucidação. De fato, não é nada evidente que o conhecimento que é mais buscado *per se* tenha de ser, necessariamente, o conhecimento do que é mais cognoscível.

Ele explica, então, que quem persegue o saber por si mesmo, e não por suas conseqüências, escolherá preferencialmente – μάλιστα αἰρήσεται

23 Os termos gregos que equivalem a “conhecimento” e “cognoscível” aqui empregados são, respectivamente, “ἐπιστήμη” e “ἐπιστητός”. Preferimos, neste caso, seguir a opção do tradutor, por causa do jogo linguístico entre “conhecimento” e “cognoscível”, que seria impossível manter se optássemos por traduzir “ἐπιστήμη” por “ciência”. Mas, como veremos adiante, é importante ter em mente quais são os termos originais empregados aqui por Aristóteles.

24 Sugerimos que a expressão “τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια” seja interpretada como sendo equivalente à noção de causas primeiras (ou princípios). Para a justificação dessa posição, ver discussão a seguir.

– o conhecimento máximo – τὴν μάλιστα ἐπιστήμην – (argumento que é bastante plausível); mas o conhecimento máximo é o conhecimento do que é maximamente cognoscível – ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ [ἐπιστήμη] – (o que também é razoável); disso resulta que quem escolhe o saber *per se* escolherá o conhecimento do que é maximamente cognoscível.

A plausibilidade desse argumento depende, é claro, de que se indiquem quais são os itens maximamente cognoscíveis, coisa que Aristóteles faz logo a seguir, enunciando, então, aquela que chamamos de premissa menor ( $m_3$ ): “[os itens] mais cognoscíveis são as coisas primeiras e as causas – τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια –” (*Metaph.* A2, 982b2). Essa formulação comporta, porém, vários problemas.

Em primeiro lugar, a que se refere “τὰ πρῶτα” na locução “τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια”? Ora, “τὰ πρῶτα” é uma expressão que acabamos de encontrar, apenas algumas linhas acima no texto (*Metaph.* A2, 982a25-26), e que interpretamos como sendo equivalente à noção de princípios (de uma ciência qualquer). Poderíamos, por conseguinte, traduzir “τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια” por “os princípios e as causas”.

Mas, como sugeriu Jaeger numa emenda a sua edição crítica da “Metafísica”, é possível subentender o adjetivo “primeiras” – “πρῶτα” – referido à palavra “causas” – “αἴτια” –.<sup>25</sup> De fato, a observação parentética que vem depois da locução “τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια” indica exatamente isso: “(pois é devido a elas – διὰ γὰρ ταῦτα – e a partir delas – ἐκ τούτων – que os demais [itens] vêm a ser conhecidos, mas não [é] através dos [itens] subordinados que elas – ταῦτα – [vêm a ser conhecidas])” (*Metaph.* A2, 982b2-4).

A ideia que Aristóteles pretendeu exprimir com essa glosa parece ser a seguinte: é por meio – διὰ – dos princípios (duma ciência qualquer) que “as-coisas-que-resultam-dos-princípios” vêm a ser conhecidas, e não o contrário, isto é, não é possível conhecer os princípios partindo-se “das-coisas-que-resultam-dos-princípios”. Para maior esclarecimento, vejamos o exemplo da geometria, ciência que o filósofo possivelmente tem em mente aqui.

Os princípios da geometria são os pontos, as retas, as figuras, os ângulos, o plano etc. Pois bem, é por meio de tais princípios que são conhecidas “as-coisas-que-resultam-dos-princípios”, isto é, no caso da geometria, os teoremas e corolários. Em suma, as ciências procedem dos princípios para atingir os teoremas, e não no sentido inverso, dos teoremas aos princípios.

Ora, se esse é, como tudo indica, o modo correto de ler a referida glosa, então o **antecedente lógico** do demonstrativo “ταῦτα” no texto “(pois é devido

25 “A<sup>b</sup>: an πρῶτα αἴτια legendum est? ad hunc enim locum refert 996b13”. Jaeger (1957), p. 5.

a elas – ταῦτα – e a partir delas – τούτων – que os demais [itens] vêm a ser conhecidos, mas não [é] através dos [itens] subordinados que elas – ταῦτα – [vêm a ser conhecidas]” (*Metaph.* A2, 982b2-4) é a noção de princípio: é partindo dos princípios e por meio deles que são conhecidas “as-coisas-que-resultam-dos-princípios”, e não o contrário.

No que diz respeito à linguagem da passagem, sabemos que o **antecedente gramatical** do demonstrativo “ταῦτα” é, provavelmente, a locução “τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια” como um todo. Sendo assim, o “καί” não teria aqui o sentido aditivo, mas sim epexegetico, significando, portanto, “isto é”.

Mas se “τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια” significa “os princípios, isto é, as causas”, então, efetivamente, deve estar implícito, como quis Jaeger, o adjetivo “πρῶτα” junto a “αἴτια”, pois somente assim os dois termos são sinônimos e podem estar ligados epexegeticamente. Devemos, portanto, traduzir “τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια” por “os princípios, isto é, as causas [primeiras]”.

Fica, assim, a passagem em discussão:

[...] [os itens] mais cognoscíveis são os princípios – τὰ πρῶτα –, isto é, as causas [primeiras] – τὰ αἴτια – (pois é devido a elas e a partir delas que os demais [itens] vêm a ser conhecidos, mas não [é] através dos itens subordinados que elas [vêm a ser conhecidas]) [...] (*Metaph.* A2, 982b2-4)

Tendo ficado estabelecido que o Estagirita pretenda afirmar, no texto em tela, que existe uma ciência – ἐπιστήμη – que apreende os princípios dos quais ela mesma deve proceder, temos, então, um problema.

De acordo com a filosofia aristotélica, o papel de apreender os princípios não cabe à própria ἐπιστήμη, mas sim ao νοῦς; *stricto sensu*, a ἐπιστήμη somente procede (demonstrativamente) a partir dos princípios que ela recebe do νοῦς. Ross (1958, v. 1, p. 122), que percebeu o problema, deu-lhe, em nosso parecer, a melhor solução: as noções de ἐπιστήμη e, acrescentaríamos, de ἐπιστητά estão sendo empregadas aqui em sentido bastante amplo, capaz de incluir em si as funções que seriam, em rigor, próprias do νοῦς.

Vejam agora a justificação da sexta característica da sabedoria – σοφία – e do sábio – σοφός – segundo as opiniões mais difundidas, a qual prometia que (6) a σοφία fosse a ciência soberana, de modo que o σοφός não fosse comandado – ἐπιτάττεσθαι – por ninguém, mas sim ele é que comandasse – ἐπιτάττειν – todos os outros. Eis como Aristóteles pretende cumprir essa promessa:

[6] dentre os conhecimentos – τῶν ἐπιστημῶν –, o soberano – ἀρχικωτάτη –, isto é, o [que é] mais afeito ao governo – μᾶλλον ἀρχική – do que o [conhecimento] subordinado – ὑπηρετούσης –, é aquele que sabe em vista de que – τίνος ἕνεκεν – cada coisa –

ἕκαστον – deve ser feita – ἐστὶ πρακτέον –; e isso [o “em vista de quê”, o fim] é o bem – τὰγαθόν – de cada coisa – ἐκάστου – e, em geral – ὅλως –, [o fim] da natureza como um todo – ἐν τῇ φύσει πάση – é o sumo bem – τὸ ἄριστον –. (*Metaph.* A2, 982b4-7).

De todos os argumentos que visam a justificar as seis características da σοφία de acordo com a opinião comum, esse é, certamente, o mais elíptico. *Stricto sensu*, o trecho apenas justapõe três proposições, as quais, ao menos à primeira vista, não parecem ser concatenadas o suficiente para conduzir a conclusão alguma. Ei-las:

(P<sub>1</sub>) A ciência que sabe em vista de que – τίνοϋς ἔνεκεν – cada coisa particular – ἕκαστον – deve ser feita – ἐστὶ πρακτέον – é a ciência soberana – ἀρχικωτάτη –<sup>26</sup> com relação à(s) ciência(s) subordinada(s) – ὑπηρετούσης –.

(P<sub>2</sub>) O fim (i.e., o “em vista de quê”) de cada coisa particular – ἕκαστον – é o bem – τὰγαθόν – da coisa particular.

(P<sub>3</sub>) Em geral – ὅλως –, o fim da natureza como um todo – ἐν τῇ φύσει πάση – é o sumo bem – τὸ ἄριστον –.

Como dissemos, o trecho deveria provar que a σοφία é o saber supremo, mas, na verdade, o tema da sabedoria nem sequer é mencionado. De nossa parte, cremos que seja possível, sim, mostrar que a conclusão pretendida resulte dessa passagem, mas somente se forem supridas várias premissas ocultas.

Em primeiro lugar, analisemos a proposição (P<sub>1</sub>), que reza: a ciência que sabe em vista de que – τίνοϋς ἔνεκεν (P<sub>1</sub>), que reza: a ciência que sabe em vista de que – τίνοϋς ἔνεκεν – cada coisa particular – ἕκαστον – deve ser feita – ἐστὶ πρακτέον – é a ciência soberana – ἀρχικωτάτη – com relação à(s) ciência(s) subordinada(s) – ὑπηρετούσης –.

A questão que imediatamente se coloca é: a que ciências Aristóteles pretende referir-se aqui ao falar da ciência soberana e da(s) ciência(s) subordinada(s)? Dito de outro modo: qual é o espectro de ciências que se estão comparando?

É suficientemente claro que as ciências aqui comparadas não são todas e quaisquer ciências, mas sim apenas aquelas que dizem respeito a uma mesma coisa particular – ἕκαστον –. Mais especificamente, o Estagirita parece ter em mente uma espécie de disputa entre, por um lado, a ciência que conhece o fim próprio de uma coisa particular e, por outro, as ciências que sabem algo a respeito dessa coisa, mas não o seu fim.

26 Trata-se do superlativo do termo ἀρχική, que, de acordo com o Liddel-Scott-Jones, tem os seguintes significados: (a) principesca, real; (b) afeita ao comando; (c) soberana; (d) relativa aos princípios, primitiva, original. Para verter esse termo, alteramos um pouco a opção original de Angioni, cuja tradução temos por base neste trabalho, tendo preferido a tradução “soberano”. Há, é claro, outras possibilidades de tradução, que contemplam diferentes acepções do termo, e é provável que Aristóteles esteja jogando aqui com pelo menos alguns dos múltiplos sentidos da palavra.

Ora, se há, como sugere Aristóteles aqui, mais de uma ciência a respeito de uma mesma coisa particular, é, de fato, muito plausível que seja hierarquicamente superior a ciência que contempla o fim – τίνοϋ ἔνεκεν – de tal coisa, aquilo em vista de que todo o resto deve ser feito – ἔστι πρακτέον –.

Tomás de Aquino captou bem essa ideia, tendo proposto um exemplo que ilustra perfeitamente a superioridade da ciência que apreende o fim de determinada coisa sobre todas as demais ciências que dizem respeito à mesma coisa. Em seu comentário à passagem, Tomás compara o navegador (ou o capitão) dum navio ao construtor da nau: o primeiro, por conhecer o seu fim, sabe como usar corretamente o navio; o último sabe, certamente, muitas outras coisas acerca do navio, mas, ignorando o seu fim, não sabe como usá-lo. Numa disputa entre o conhecimento de um e de outro, o saber do construtor está certamente subordinado à ciência do navegador, ciência que se pode chamar de soberana nesse contexto.

Como acabamos de ver, o que hierarquiza as diferentes ciências acerca duma mesma coisa particular é o conhecimento do fim dessa coisa, do “em vista de quê” – τίνοϋ ἔνεκεν –. Convém, então, que Aristóteles explique em que consiste “o em vista de quê” – τίνοϋ ἔνεκεν –, e ele o faz afirmando que ( $P_2$ ) o fim (i.e., o “em vista de quê”) de cada coisa particular – ἕκαστον – é o bem – τὰγαθόν – da coisa particular.

O equacionamento da noção de fim com a noção de bem pode não ser tão esclarecedor como gostaríamos, mas trata-se aqui, sem dúvida, duma doutrina tipicamente aristotélica. Seja como for, a identificação de fim e bem estabelecida por  $P_2$  acarreta importantes consequências quando aplicada a  $P_1$ . Vejamos.

$P_1$  afirma, como vimos, que a ciência que conhece o fim é a ciência soberana; mas  $P_2$  identifica fim e bem, facultando, portanto, a substituição de uma noção por outra em  $P_1$ . Ora, de tal substituição resulta a seguinte proposição: com relação a cada coisa particular – ἕκαστον –, a ciência soberana – ἀρχικωτάτη – (por oposição às ciências subordinadas que versam sobre a mesma coisa particular) é aquela que conhece o bem – τὰγαθόν – de cada coisa.

Sublinhamos que, embora esta premissa não seja explicitada por Aristóteles, ela é a consequência natural de  $P_1$  e  $P_2$ . E, mais do que isso, o seu conteúdo é perfeitamente razoável: de fato, numa disputa entre os vários saberes atinentes a uma mesma coisa particular, é natural que seja considerada soberana – ἀρχικωτάτη – a ciência que conhece o bem – τὰγαθόν – da coisa. Mas voltemos agora à análise do texto aristotélico.

Em seguida, o filósofo parece fazer uma generalização da ideia de que ( $P_2$ ) o fim de cada coisa particular é o bem (de cada coisa particular), quando

afirma que, (P<sub>3</sub>) em geral – ὅλως –, o fim da natureza como um todo – ἐν τῇ φύσει πάση – é o sumo bem – τὸ ἄριστον –.

Tudo indica que o filósofo, a partir da ideia de que cada coisa particular – ἕκαστον – possui um fim (particular), postule, então, a existência dum fim global, o fim de todas as coisas; e se já o fim duma coisa particular é um bem – τὰγαθόν – (o bem da coisa particular), então o fim de toda a natureza – ἐν τῇ φύσει πάση – é o sumo bem – τὸ ἄριστον –.

O texto em apreço deveria provar a supremacia absoluta da σοφία; mas, agora que chegamos ao fim da passagem, talvez não seja tão claro como semelhante conclusão possa resultar do que ficou dito. Mas, como já afirmamos, para mostrar como a desejada conclusão possa resultar do texto aristotélico, faz-se necessário que o comentador suplemente o argumento do Estagirita. Sendo assim, alinhamo-nos com a maioria dos estudiosos ao propor a seguinte leitura.<sup>27</sup>

Ao afirmar que, (P<sub>3</sub>) em geral – ὅλως –, o fim da natureza como um todo – ἐν τῇ φύσει πάση – é o sumo bem – τὸ ἄριστον –, Aristóteles está fazendo referência (de modo extremamente críptico, é verdade) a uma ciência muito especial, justamente a ciência que conhece o fim da natureza como um todo – ἐν τῇ φύσει πάση –.

Mas já ficou assentado que a ciência que conhece o fim (ou o bem, porque, como estabeleceu P<sub>2</sub>, os dois se equivalem) duma coisa particular – ἕκαστον – merece o título de soberana – ἀρχικωτάτη – no âmbito das ciências que dizem respeito a esta coisa particular. Se, de fato, é assim, então a ciência que conhece o fim global da natureza – ἐν τῇ φύσει πάση – (e, do mesmo modo, o sumo bem – τὸ ἄριστον –) tem de ser a ciência absolutamente soberana.

Por fim, o contexto nos permite supor que tal ciência absolutamente soberana seja a própria σοφία. Atinge-se assim, portanto, a almejada conclusão de que a σοφία seja, entre todas as ciências, a hierarquicamente mais elevada.

Para termos uma visão de conjunto da leitura que fizemos dessa passagem da “Metafísica”, propomos o seguinte esquema, no qual (P) é a abreviação de ‘proposição’, (PI) de ‘proposição implícita’ e (CI) de ‘conclusão implícita’:

(P<sub>1</sub>) A ciência que conhece o fim de uma coisa particular é soberana com relação às ciências que não conhecem o fim dessa coisa particular.

(P<sub>2</sub>) O fim de uma coisa particular é o bem da coisa particular.

27 Escreve, por exemplo, Colle (1912, p. 28): “On ne saurait s'exprimer d'une manière plus elliptique, car la science qui connaît la fin n'est hiérarchiquement supérieure à toutes les sciences qui si la fin qu'elle connaît c'est la fin suprême de l'ensemble des choses. Il est vrai que cet élément se retrouve facilement dans le texte qui suit. Car Aristote ajoute que la fin c'est dans les choses particulières le bien, et pour l'ensemble des choses le plus grand bien dans la nature entière, c'est-à-dire le bien suprême. On peut donner au syllogisme la conclusion suivante qu'Aristote néglige de formuler: Donc la science qui connaît le bien suprême est la plus haute sagesse”. Ver também Reale (2005, v. 3, pp. 14-15) e Ross (1958, v. 1, pp. 121-122).

(PI<sub>1</sub>) A ciência que conhece o fim de uma coisa particular também conhece, *ipso facto*, o bem da coisa particular.

(PI<sub>2</sub>) A ciência que conhece o bem da coisa particular é soberana com relação a todas as ciências que não o conhecem.

(PI<sub>3</sub>) Além dos fins das coisas particulares, há também o fim da natureza como um todo.

(P<sub>3</sub>) O fim da natureza como um todo – ἐν τῇ φύσει πάση – é o sumo bem – τὸ ἄριστον –.

(PI<sub>4</sub>) A ciência que conhece o fim da natureza como um todo também conhece, *ipso facto*, o bem da natureza como um todo, isto é, o sumo bem – τὸ ἄριστον –.

(CI) A ciência que conhece o sumo bem – τὸ ἄριστον – é a ciência absolutamente soberana – ἀρχικωτάτη –.

(Corolário) O contexto permite afirmar que a ciência que conhece o sumo bem – τὸ ἄριστον – é a própria σοφία, que é, portanto, a ciência absolutamente soberana – ἀρχικωτάτη –.

Se a nossa reconstrução da passagem estiver correta, então Aristóteles realmente provou a sexta e última característica da sabedoria e do sábio segundo as opiniões comumente aceitas, nomeadamente, (6) que a sabedoria seja a ciência soberana – ἀρχικωτέραν –, de modo que o sábio não seja comandado – ἐπιτάττεσθαι – por ninguém, e sim ele é que comande – ἐπιτάττειν – os outros.<sup>28</sup>

Convém ressaltar algo que, embora muito importante, talvez tenha passado despercebido, a saber, que o trecho que acabamos de analisar põe em destaque a noção de causa final. Como vimos, a σοφία é considerada como sendo a ciência absolutamente soberana precisamente porque ela conhece o “em vista de quê” – τίνοϋ ἔνεκεν – da natureza como um todo – ἐν τῇ φύσει πάση –. Mas o “em vista de quê” – τίνοϋ ἔνεκεν – é apenas o jargão aristotélico para uma das quatro causas, nomeadamente, a causa final. Até essa passagem da “Metafísica”, a noção de causa já foi por muitas vezes trazida à baila; mas esta é a primeira vez em que se cita nominalmente algum dos quatro tipos de causa e, justamente, a causa final. Voltemos agora à análise do texto da “Metafísica”.

28 Surge aqui, porém, um problema. Como observou Ross (1958, v. 1, pp. 121-122), quando se compara a passagem da “Metafísica” que acabamos de analisar (*Metaph. A2*, 982b4-7) com as famosas primeiras linhas da “Ética a Nicômaco”, patenteia-se que Aristóteles usa aproximadamente o mesmo argumento para provar, na “Metafísica”, a supremacia da σοφία e, na “Ética”, a supremacia da πολιτική [ἐπιστήμη] sobre todas as demais ciências. Ora, como explicar semelhante inconsistência entre esses dois importantes textos aristotélicos? Essa é, de fato, uma questão bastante complexa, de modo que nos seria impossível dar a ela o tratamento adequado sem exceder em muito o escopo do presente trabalho. Para uma apresentação do problema, bem como uma excelente proposta de solução, remetemos a Menn (The strategy of progressive definition and the argument of A1-2, *passim*).

### 3 Σοφία: da ciência dos princípios à ciência de deus

Por tudo que foi dito, a denominação que procuramos recai sobre a mesma ciência – ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει –: ela deve ser uma ciência que contempla – θεωρητικὴν – os primeiros princípios e causas – τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν – (pois também o bem – τἀγαθόν –, isto é, o “em vista de quê” – τὸ οὗ ἕνεκα –, é uma – ἔν – dentre as causas – τῶν αἰτίων –) (*Metaph.* A2, 982b7-10).

Com estas palavras Aristóteles encerra o exame das ἔνδοξα acerca da σοφία e do σοφός.

É digno de nota, em primeiro lugar, que o filósofo faz questão de sublinhar a unidade da ciência buscada, isto é, da σοφία: “a denominação que procuramos recai sobre a mesma ciência”. É bastante conveniente que Aristóteles enfatize esse aspecto, porque, como já aludimos, não havia garantias de que as ἔνδοξα não redundassem num composto quimérico, não existindo, neste caso, uma única e mesma ciência – τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην – que respondesse a todas as opiniões comumente aceitas. E o modo como Aristóteles defende a coerência de semelhante ciência é, justamente, apresentando uma definição dela; não somente existe tal ciência, como também é possível exibir a sua definição: “ela deve ser uma ciência que contempla os primeiros princípios e causas”.

Tal definição já havia sido ventilada desde *Metaph.* A1; mas é só aqui, ao fim dessa passagem de *Metaph.* A2, que se pode dizer que Aristóteles tenha efetivamente argumentado em favor dela. De fato, ao justificar os seis traços característicos da σοφία segundo as ἔνδοξα, o filósofo foi paulatinamente revelando que a sabedoria tem de ser a ciência não de qualquer causa, mas das causas primeiras, isto é, dos princípios.

Temos de reconhecer que a argumentação aristotélica para atingir tal definição foi um tanto lassa; mas, de fato, seria injusto exigir deduções rigorosas nesse contexto. O que o filósofo fez em toda essa passagem foi aduzir as opiniões mais difundidas acerca da sabedoria (que o sábio conheça coisas difíceis, que ele conheça todas as coisas etc.) e mostrar que essas opiniões convergem coerentemente na definição da σοφία como a ciência das causas primeiras e princípios.

Por fim, devemos notar que o trecho citado enfatiza, uma vez mais, a noção de causa final: “ela [a σοφία] deve ser uma ciência que contempla – θεωρητικὴν – os primeiros princípios e causas (pois também o bem – τἀγαθόν –, isto é, o “em vista de quê” – τὸ οὗ ἕνεκα –, é uma – ἔν – dentre as causas – τῶν αἰτίων –)” (*Metaph.* A2, 982b9-10). Como já dissemos, a locução τὸ οὗ ἕνεκα é apenas o modo técnico segundo o qual Aristóteles faz referência à causa final. Temos aqui, ademais, a já conhecida identificação da causa final com o bem – τἀγαθόν

–. O trecho informa-nos, portanto, não somente que a σοφία é ciência das causas primeiras, mas ele também destaca que, entre as causas, encontra-se a causa final, a qual equivale ao bem.

Ao afirmar que “ela [a σοφία] deve ser uma ciência que contempla – θεωρητικήν – os primeiros princípios e causas”, Aristóteles também sugere que a σοφία seja uma ciência de tipo teórico, sugestão que é retomada nas linhas subsequentes:

Que ela não seja um conhecimento produtivo – ποιητική –, é evidente também pelos que primeiro filosofaram – φιλοσοφησάντων –: de fato, os homens, tanto agora quanto no início, começaram a filosofar – φιλοσοφεῖν – devido à admiração – θαυμάζειν –, admirando – θαυμάσαντες –, inicialmente, entre as coisas surpreendentes, aquelas que estavam à mão; em seguida, paulatinamente progredindo e formulando impasses sobre problemas maiores, por exemplo, sobre as afecções da lua, do sol e dos astros, e sobre a geração do todo – περι τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως –. Ora, quem formula impasses e se admira – θαυμάζων –, julga ser ignorante (por isso, também o apreciador de mitos é de certo modo filósofo – φιλόσοφος –, pois os mitos constituem-se de fatos admiráveis – θαυμασιών –); conseqüentemente, se filosofaram – ἐφιλοσόφησαν – justamente para fugir da ignorância, é claro que buscaram conhecer pelo saber, e não em vista de alguma utilidade – οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν –. Assim testemunham os próprios acontecimentos: por assim dizer, essa ciência – ἡ τοιαύτη φρόνησις – começou a ser buscada quando já se encontravam satisfeitas todas as necessidades concernentes à facilitação e ao divertimento. É evidente, então, que a buscamos não devido a outra utilidade – χρεῖαν –, mas, tal como dizemos que é livre – ἐλεύθερος – o homem que é em vista de si mesmo e não é [em vista] de outro, do mesmo modo dizemos que apenas – μόνην – ela, entre os conhecimentos – τῶν ἐπιστημῶν –, é livre – ἐλευθέραν –, pois apenas – μόνη – ela é em vista de si mesma (*Metaph. A2, 982b11-27*).

Como se vê, Aristóteles claramente indica o caráter puramente teórico da σοφία, tema que, aliás, já havia sido tratado no primeiro capítulo do livro A. De fato, Aristóteles retoma aqui uma série de temas já anteriormente visitados, como a total independência da sabedoria com relação a qualquer utilidade prática – χρεία – e a noção de que as ciências teóricas se constituíram historicamente somente depois que todas as necessidades mais prementes já haviam sido atendidas.

Digna de nota é a substituição do termo σοφία e seus cognatos por φιλοσοφία e demais palavras congêneres: a sabedoria é aqui, portanto, usada como sinônimo da filosofia em geral.

Quanto à motivação, à origem da busca da σοφία/φιλοσοφία, Aristóteles retoma a explicação do *Teeteto* platônico (*Teet. 155d*), afirmando, numa passagem que se tornou celeberrima, ser esta a admiração – θαῦμα –.

Destacamos que o filósofo indica claramente que, embora a σοφία comece com problemas menores, indagando a causa de fenômenos prosaicos, a investigação dirige-se a problemas cada vez “maiores, por exemplo, sobre as

afecções da lua, do sol e dos astros, e sobre a geração do todo – *περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως* –”. Ou seja, o escopo da σοφία é, claramente, bastante amplo, chegando a envolver a geração de todas as coisas, do universo.<sup>29</sup>

Por fim, ressaltamos a grandeza do elogio que aqui se faz da σοφία. Valendo-se da contraposição entre escravo – *δούλος* –, aquele que sempre serve a alguém, e homem livre – *ἐλεύθερος* –, que não precisa servir a ninguém, Aristóteles compara a σοφία com o homem livre, pois também ela não serve a nada, isto é, não é voltada para nenhuma utilidade – *χρεία* –. O panegírico da sabedoria atinge patamares realmente superlativos, quando Aristóteles afirma que “apenas ela, entre os conhecimentos, é livre, pois apenas ela é em vista de si mesma” (*Metaph.* A2, 982b27-28). Aristóteles assevera aqui, pois, não apenas que a σοφία é livre, mas que, entre todas as ciências existentes, somente ela pode ser efetivamente considerada livre.

Tão enaltecida foi a σοφία, que Aristóteles acha por bem aventar uma possível objeção:

Por isso, é com justiça que se poderia considerar a posse dela como não-humana, pois a natureza dos homens é de vários modos escrava – *δούλη* –, de modo que, segundo Simônides, “apenas deus poderia ter tal prêmio”, mas, com relação ao homem, não é digno não buscar o conhecimento que lhe é conforme. Ora, se os poetas falam com acerto, e se o divino naturalmente é invejoso, é plausível que isso suceda, sobretudo, neste caso, isto é, que sejam infelizes todos os que se distinguem [no saber] (*Metaph.* A2 982b28-983a1).

A dificuldade é formulada de modo claríssimo. Semelhante ciência, a única absolutamente livre entre todas as ciências, deve estar fora da alçada humana, já que a natureza humana é escrava – *δούλη* –. De fato, dada a descrição dessa ciência, a sua posse estaria restrita à esfera dos seres divinos. Aristóteles cita aqui, para dar mais peso à objeção, a autoridade de um insigne poeta, Simônides de Ceos. Ainda com base na autoridade dos poetas, o filósofo menciona a suposta natureza invejosa – *πέφυκε φθονεῖν* – dos deuses, que, desse modo, considerariam ὕβρις que certos homens pretendam possuir um conhecimento que só caberia a eles próprios, os deuses. Se assim fosse, conclui o Estagirita, os mais desventurados entre os homens seriam precisamente aqueles que se esforçam por atingir tal saber superior, divino. A objeção poderia ser sintetizada como se segue:

29 Desejamos ressaltar que a descrição da sabedoria como uma busca da γένεσις, ainda que do universo inteiro, não necessariamente exprime de modo adequado o projeto “metafísico” do próprio Aristóteles. O Estagirita certamente emprega semelhante terminologia para fazer menção ao tipo de investigação praticada por aqueles que classificamos como pré-socráticos, cujos esforços serão perquiridos nos capítulos subsequentes do livro A.

(P<sub>1</sub>) Os deuses são zelosos das coisas que lhes são próprias [i.e., as coisas divinas];

(P<sub>2</sub>) há uma ciência [a σοφία] que é divina;

(C) então os deuses são zelosos dessa ciência [a σοφία].

(Corolário): Caem em desgraça os homens que, ilegitimamente, pretendem alcançar essa ciência divina [a σοφία].

Se a conclusão e o corolário desse argumento estivessem corretos, então empreender a busca da σοφία, saber divino, seria uma verdadeira temeridade, e todo o projeto que vinha sendo alinhavado nessas páginas iniciais da “Metafísica” deveria ser, por prudência, prontamente abandonado.

Mas, em nossa opinião, o argumento consiste numa *reductio ad absurdum*: a experiência revela ser patentemente falso que aqueles que se distinguem no saber sejam desventurados; muito pelo contrário, os que buscam diligentemente o conhecimento vivem a melhor vida que há. Pois bem; como em qualquer argumento por absurdo, se a conclusão do argumento é falsa, isso se deve à falsidade de (pelo menos) uma de suas premissas. Portanto, ou não é verdade que (P<sub>1</sub>) os deuses sejam zelosos das coisas divinas ou não é verdade que (P<sub>2</sub>) a ciência em questão [a σοφία] seja divina.

Vejamos como Aristóteles responde ao problema: “Mas nem cabe que o divino seja invejoso – pois, pelo contrário, segundo o ditado, ‘muito mentem os aedos’ – nem se deve considerar algum outro conhecimento mais valioso do que este” (*Metaph.* A2, 983a2-5).

Parece-nos ser bastante claro que o Estagirita esteja aqui avaliando justamente as duas premissas há pouco referidas. E ele escolhe sacrificar P<sub>1</sub>, isto é, ele nega o testemunho dos poetas, segundo o qual os deuses seriam invejosos. De fato, ele desfaz completamente na *autorictas* dos poetas, citando, inclusive, o provérbio “muito mentem os aedos”.

Ora, se a premissa P<sub>1</sub> é falsa, já estaria suficientemente explicado o absurdo a que chegou o supramencionado argumento. Mas, como se sabe, uma conclusão falsa pode resultar seja de uma única premissa incorreta, seja de mais de uma. Assim sendo, poder-se-ia aventar a hipótese de que também P<sub>2</sub> fosse falsa, ou seja, que a σοφία não pudesse ser qualificada como uma ciência divina.

Para afastar semelhante interpretação, Aristóteles apressa-se em asseverar que não “se deve considerar algum outro conhecimento mais valioso do que este [a σοφία]”. Assim prossegue o Estagirita:

De fato, a [ciência] mais divina – θειοτάτη – é também a [ciência] mais valiosa – τιμιωτάτη –; e apenas ela seria de tal tipo, por duas maneiras: é divino – θεία –, dentre os conhecimentos, [1] aquele que sobretudo – μάλιστα – deus – ὁ θεός – poderia possuir, e [2] aquele que fosse [conhecimento] de itens divinos – τῆς τῶν θεῶν. E apenas ela

satisfaz ambos esses requisitos: todos reputam – δοκεῖ πάντων – que [2] deus – θεός – é [uma] dentre as causas – τῶν αἰτίων – e é certo [tipo de] princípio – ἀρχή τις –, e [1] um tal conhecimento apenas – μόνος – ou sobretudo – μάλιστα – deus – θεός – poderia possuir. E todos os outros conhecimentos são mais necessários do que ela, mas nenhum é melhor (*Metaph.* A2, 983a5-11).

A passagem é bastante densa e merece grande atenção. Como já deve estar claro, Aristóteles trata de assegurar o estatuto sobreeminente da ciência de que se está falando, isto é, da σοφία. Sendo assim, fica esclarecido onde reside o erro na objeção há pouco referida. Esta conduzia à conclusão de que os homens que se esforçam para atingir o saber supremo seriam os mais desgraçados junto aos deuses. Mas esta conclusão é flagrantemente falsa, porque, embora o conhecimento em questão seja efetivamente divino, os deuses não são de modo algum invejosos, ao revés do que fazem crer os poetas. Em outras palavras, Aristóteles nega veementemente  $P_1$ , mas preserva  $P_2$ .

Mas a verdade é que Aristóteles faz muito mais do que apenas preservar  $P_2$ , a premissa que reza que a σοφία seja divina. O filósofo faz neste trecho um importante excursão, no qual ele tece considerações acerca da dignidade da ciência em tela. E o superno encômio da σοφία atinge aqui o seu fastígio. Não só essa ciência tem valor, como ela “é também a [ciência] mais valiosa – τιμιωτάτη –”; ela não é simplesmente uma ciência divina, ela é “a [ciência] mais divina – θειοτάτη –”.

O Estagirita leva o elogio da σοφία ao cúmulo, ao afirmar que a σοφία é divina – θεία – nos únicos dois sentidos em que uma ciência pode ser qualificada como tal: trata-se de um conhecimento que tem os deuses por objeto e, ademais, é um saber que deus possui. Cabem aqui algumas observações.

Em primeiro lugar, já há algumas linhas Aristóteles não tem se referido a essa ciência diretamente pelo nome de σοφία. Mas o contexto não deixa dúvidas de que a ciência em questão seja, de fato, a σοφία, a qual, como vimos, foi caracterizada como a ciência das primeiras causas e princípios – τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς – (*Metaph.* A1, 981b28-29). Em consonância com semelhante caracterização, o filósofo assevera que “deus – θεός – é [uma] dentre as causas – τῶν αἰτίων – e é certo [tipo de] princípio – ἀρχή τις –”.

Com essa asserção Aristóteles dá um importante passo na elucidação da natureza da σοφία. Pode-se dizer que o filósofo fora notavelmente reticente no que tange à exata definição de quais sejam as tais causas primeiras ou princípios que a σοφία examina. Ele elencara no começo de *Metaph.* A2, é verdade, seis características da σοφία e do σοφός. No entanto, mesmo ao término desse elenco e de sua minuciosa justificação, ainda nos restava uma imagem razoavelmente indefinida das causas e princípios investigados pela

σοφία. Aqui, entretanto, Aristóteles diz algo bem mais concreto: a σοφία tem por objeto as coisas divinas – τις τῶν θείων –. E isso quer dizer, explica o próprio Aristóteles, que deus – θεός –, que é certo tipo de princípio – ἀρχή τις –, encontra-se entre as causas – τῶν αἰτίων – que a σοφία estuda.

É claro que nem todo o mistério foi já dissipado. Aristóteles ainda não indicou, por exemplo, que tipo de princípio ou causa primeira deus é. Dito de outro modo, falta ainda determinar se deus é uma causa primeira material, formal, eficiente ou final. Mas, de todo modo, agora já se sabe que deus deve ser contado entre as causas que a σοφία investiga. Essa é, em nossa opinião, uma afirmação preciosíssima, que, infelizmente, não tem recebido a merecida atenção por parte da crítica especializada. Uma notável exceção é Reale (2005, v. 3, p. 16), que observa que tal afirmação prenuncia conspicuamente a doutrina, avançada em *Metaph. E1*, que a ciência suprema seja uma ciência θεολογική.

Mas ainda resta uma incógnita na asserção aristotélica de que “todos reputam – δοκεῖ πᾶσιν – que deus – θεός – é [uma] dentre as causas – τῶν αἰτίων – e é certo [tipo de] princípio – ἀρχή τις –”: a quem pretende referir-se o filósofo com a expressão “todos reputam – δοκεῖ πᾶσιν –”? Tratar-se-ia, como dá a entender Ross (1958, v. 1, 123), duma menção às concepções populares acerca do divino? Ou esses “todos” são todos os filósofos dignos de consideração?

Somos de parecer que Aristóteles faz aqui o mesmo que fará no restante do livro A, a saber, que ele esteja se referindo tanto a uma certa tradição poética (que, por sua vez, pode ser considerada como a origem e síntese das concepções populares acerca dos deuses) quanto à opinião dos filósofos que o precederam. Como é sabido, no restante do livro A o Estagirita passa em revista seja o parecer de poetas como Homero e Hesíodo acerca das causas primeiras e princípios, sejam as opiniões dos φυσικοί e de Platão. Em suma, ao menos da perspectiva aristotélica, tanto esses poetas quanto os filósofos predecessores, “todos reputam – δοκεῖ πᾶσιν – que deus – θεός – é [uma] dentre as causas – τῶν αἰτίων – e é certo [tipo de] princípio – ἀρχή τις –”. E, de fato, tal asserção é, *prima facie*, bastante plausível: Hesíodo, por exemplo, põe os deuses como princípio do cosmo; entre os pré-socráticos, fácil é encontrar afirmações sobre o caráter divino do princípio – ἀρχή – escolhido por cada um deles (seja fogo, ar, água, terra ou qualquer combinação desses); e também Platão claramente qualifica as Ideias como divinas, para já não falar do Demiurgo, o deus plasmador do *Timeu*.

Poderíamos organizar o que dissemos até aqui do seguinte modo. Na passagem em exame, Aristóteles assevera que a σοφία é ciência de deus. Mas o predicado “ciência de deus” é anfibológico, podendo ser entendido como um genitivo objetivo (ciência que tem deus por objeto) ou como um genitivo

subjetivo (ciência que deus possui). Como vimos, Aristóteles ostentadamente proclama que a σοφία é ciência de deus em não apenas um desses sentidos, mas em ambos.

Até o presente momento analisamos apenas a acepção objetiva da locução “ciência de deus”; vimos que, de acordo com Aristóteles, todos reputam estar deus entre as causas primeiras ou princípios que a ciência suprema investiga. Convém agora, então, dizermos algumas palavras sobre a expressão compreendida como um genitivo subjetivo, isto é, no sentido de saber que o próprio deus detém.

Aristóteles tratou de deixar bem claro que deus efetivamente possui essa ciência. Sendo assim, coloca-se, de pronto, a questão de quão exclusiva é a posse de tal ciência por parte de deus. É sobremaneira manifesto que, se somente deus a possui, então nenhum de nós poderia aspirar a tão excelso saber, caindo por terra o edifício que a “Metafísica” vinha cuidadosamente construindo até aqui. Mas o Estagirita acautela-se contra semelhante perigo: “[...] é divino, dentre os conhecimentos, aquele que **sobretudo** – **μάλιστα**’ – deus poderia possuir [...] um tal conhecimento apenas – **μόνος** – **ou sobretudo** – **ἢ μάλιστα**’ – deus poderia possuir” (*Metaph.* A2, 983a6-10).

Como provam as frases citadas e, especialmente, os termos grifados, Aristóteles sutil, mas decididamente, toma posição: a ciência suprema é possuída sobretudo – **μάλιστα**’ – (ou, numa outra tradução, em máximo grau) por deus; ora, isso implica que deus não a possui de modo exclusivo, sendo facultado também a nós almejar atingi-la.<sup>30</sup>

Façamos um brevíssimo balanço do resultado atingido. Estamos diante dum saber, sem dúvida, muito peculiar. Trata-se duma ciência que é possuída por deus e cujo objeto é o próprio deus. Dito de outro modo, tem-se aqui um conhecimento cujas posições de sujeito e objeto são ocupadas pelo mesmo item, a saber, deus. Some-se a tudo isso mais uma peculiaridade: nós, homens, também podemos possuir essa ciência, ainda que, certamente, num grau ou modo inferior ao modo como o próprio deus a possui.

Sendo assim, podemos concluir que tão exaltada ciência parece merecer, sim, o elogio que lhe faz o Estagirita ao fim do trecho em exame: “E todos os outros conhecimentos são mais necessários do que ela, mas nenhum é melhor” (*Metaph.* A2, 983a10-11).

30 Embora seja essa uma minudência, consideramo-la de suma importância, pois, como dissemos, se coubesse apenas a deus o privilégio de deter tal ciência, então todo o projeto da σοφία traçado até aqui viria abaixo. É, portanto, crucial a ressalva que Aristóteles faz por meio do termo μάλιστα. É com certa surpresa, pois, que constatamos que esse pormenor tenha escapado a todos os comentaristas que pudemos consultar.

De fato, não resta dúvida que semelhante ciência seja a melhor entre todas as ciências: seu objeto é o mais elevado que se possa excogitar, nomeadamente, deus, e, além disso, ela é possuída (em máximo grau) pelo mais perfeito dos sujeitos, o próprio deus.

Poderíamos nos perguntar, todavia, por que Aristóteles afirma que a melhor das ciências é também a menos necessária. Para compreender esse pormenor, é preciso ter em vista uma tese já advogada pelo Estagirita na “Metafísica”, a saber, o completo divórcio entre a utilidade dos saberes e a sua excelência. O filósofo defende essa posição, como vimos, com o seguinte argumento: se um conhecimento atende alguma necessidade, então ele, *ipso facto*, serve para alguma coisa. Mas, assim como o escravo (que serve) é inferior ao seu mestre, assim também um conhecimento que serve a algo é inferior em dignidade ao conhecimento que não serve a nada.

Pois bem. O conhecimento em questão, a σοφία, parece ser desprovido de qualquer utilidade. De fato, essa ciência tem, como vimos, deus por objeto, mas, acerca desse objeto, só se pode fazer uma única coisa: contemplá-lo. Dito de outro modo, o saber que a σοφία nos proporciona não tem qualquer serventia; ele não atende a qualquer das necessidades cotidianas, tais como comer, vestir ou morar. Poderíamos mesmo dizer que, entre todos os conhecimentos, trata-se do mais distante de qualquer aplicação prática. E isso, ao menos do ponto de vista aristotélico, em nada diminui o seu valor. Bem ao contrário, por ser o saber mais remotamente conectado a qualquer utilidade, ele é o mais excelente entre os saberes.

“E todos os outros conhecimentos são mais necessários do que ela, mas nenhum é melhor”. Essas laudatórias palavras, que acabamos de examinar, parecem ser o adequado fecho para o longo e grandioso panegírico da σοφία no livro A. Mas, em lugar de encerrar o livro aqui, Aristóteles acha por bem incluir ainda o seguinte adendo:

No entanto, é preciso que a posse dela de certo modo nos deixe no lado oposto às investigações do começo. Pois, como dissemos, todos começam a investigar por se admirar – θαυμάζειν – de que tal e tal coisa seja assim, como no caso das marionetes autômatas, ou a respeito das voltas do sol, ou a respeito da incomensurabilidade da diagonal [...] (de fato, a todos os que ainda não consideraram as causas – αἰτίαν – parece ser espantoso – θαυμαστόν – que algo não seja mensurável pelo menor de todos). Mas é preciso, conforme se diz, terminar no estado oposto e melhor, como nesses casos, quando se aprende: de fato, nada poderia causar mais espanto – θαυμάσειεν – para um homem que sabe geometria do que a diagonal [do quadrado] tornar-se comensurável [com o seu lado] (*Metaph. A2, 983a11-21*).

Esses comentários, claramente marginais, servem para rematar um dos temas anteriormente ventilados pelo filósofo, o tema da admiração – θαῦμα –.

Aristóteles (*Metaph.* A2, 982a12-21) disse, e o repete aqui, que a admiração ou espanto – θαῦμα – é o ponto de partida para a busca do conhecimento: os homens empreendem qualquer investigação porque, em primeiro lugar, eles se depararam com fenômenos que, não sabendo como explicá-los, deixaram-nos admirados, estupefatos. Mas, e aqui reside a ênfase, uma vez encontrada a causa – αἰτία – do fenômeno em questão, por exemplo, o fenômeno da incomensurabilidade da diagonal do quadrado com o seu lado, o espanto tem de, por força, cessar. De fato, observa o filósofo, nada seria mais espantoso “para um homem que sabe geometria do que a diagonal [do quadrado] tornar-se comensurável [com o seu lado]”.

O sentido de tal asserção é bastante claro, parece-nos. Uma vez conhecida a causa de determinado fenômeno, seria espantosíssimo (ou mesmo inconcebível) que essa causa não opere, gerando, pois, o efeito esperado. Descoberta a causa do fenômeno que é o movimento das marionetes (que inicialmente parecera ser autônomo), a saber, o operador de marionetes, seria literalmente incrível que as marionetes não se movessem, atuando o seu operador normalmente. E o mesmo vale, é claro, para o caso da incomensurabilidade da diagonal do quadrado com seu lado: compreendida a causa da incomensurabilidade, nada poderia ser mais estupefaciente do que a súbita comensurabilidade da diagonal com o lado.

Em suma, se a admiração está necessariamente presente na origem de qualquer investigação, tão logo sejam atingidas as causas do fenômeno, a admiração deve extinguir-se.

Só resta a Aristóteles concluir o argumento acerca da σοφία desenvolvido até aqui: “Está dito, portanto, qual é a natureza da ciência que está sendo procurada, e qual é o alvo que esta investigação e este estudo em seu todo devem alcançar” (*Metaph.* A2, 983a21-23).

#### 4 Conclusão

Gostaríamos de concluir este artigo com algumas considerações que têm, de certo modo, o caráter de um epílogo. Pretendemos esboçar de forma muito resumida como entendemos que a σοφία ou ciência dos princípios possa se articular no restante da *Metafísica*.

Antes de sequer sugerir uma solução para semelhante desafio, seria preciso dar um passo atrás e examinar a caracterização de σοφία que nos foi apresentada, a saber, uma ciência das causas primeiras ou princípios. Por mais instigante que seja tal caracterização, qualquer um que se dê ao trabalho de analisá-la com mais vagar logo se dará conta de que ela é bastante geral ou, até mesmo, imprecisa.

A esse respeito, Menn faz uma interessante observação. O estudioso insiste que não se pode considerar que “ciência das causas primeiras ou princípios” seja, *stricto sensu*, uma definição de σοφία, uma vez que os termos da suposta “definição” não são claros. Uma verdadeira definição teria de ser semanticamente transparente, ao passo que “ciência das causas primeiras e princípios” é uma expressão que, faltando adequadas explicações, permanece envolta em obscuridade.<sup>31</sup> Há, de fato, muitas perguntas perfeitamente cabíveis, tais como: o que são essas causas primeiras ou princípios? Se se trata de causas, essas seriam causa de quê, de que “efeito”?

Em suma, se, por um lado, a σοφία é claramente descrita como uma ciência das causas primeiras e/ou princípios, por outro, tal descrição é genérica e incompleta: ainda falta determinar o que sejam, concretamente, as causas primeiras e princípios. E dado que Aristóteles dá-se ao trabalho, já na *Física* (*Ph.* II3, 194b23 *et seq.*), e também em *Metaph.* A3, de distinguir explicitamente diversos tipos ou gêneros de causa, uma questão perfeitamente válida que se pode levantar é se todos os tipos de causas primeiras têm de ser estudadas pela mesma ciência. Mais do que válida, esta é uma questão crucial, que, por isso mesmo, consiste na primeira de todas as aporias discutidas por Aristóteles no livro B: “Examinemos, pois, em primeiro lugar, a primeira questão que enunciamos: se o estudo de todos os gêneros de causa – πάντα τὰ γένη τῶν αἰτίων – é tarefa de uma única e mesma ciência ou de mais ciências” (*Metaph.* B2, 996a18-20).<sup>32</sup>

O problema não poderia ter sido expresso com maior clareza. Seguem-se as famosas seções dialéticas de *Metaph.* B. Berti, que foi um comentador importante em nossa leitura da *Metafísica*, simplesmente presumiu que a resposta a essa fundamental aporia seja que a σοφία deva estudar todos os gêneros de causa. Mas essa é apenas uma das possibilidades. Nós sugerimos, ao contrário, que apenas se restringir o escopo da σοφία ela será capaz de cumprir aquilo que prometia a genérica e incompleta descrição do livro A, a saber, ser uma ciência dos princípios – ἀρχαί –.

A ciência preeminente advogada por Aristóteles não consiste, como sugeriu Berti, no conhecimento das causas primeiras em cada um dos gêneros de causa, posição que encontra dificuldades de ser sustentada.<sup>33</sup> O que Aristóteles faz na *Metafísica* é buscar ἀρχαί, o que por definição significa buscar causas

31 Menn (The strategy of progressive definition and the argument of A1-2, *passim*).

32 A continuação do texto aristotélico deixa perfeitamente claro que Aristóteles esteja aqui equacionando causas com princípios, fato unicamente explicável se compreendermos que Aristóteles esteja falando de causa – αἴτιον – pensando em causa primeira, e causa primeira seja equivalente a princípio – ἀρχή –.

33 Para um balanço da profícua posição de Berti, cf. Cecílio (2014).

supremas; mas certos gêneros de causa podem simplesmente não conduzir a ἀρχαί em sentido próprio, tais como as causas materiais.<sup>34</sup> Isso, aliás, não deveria surpreender: especular sobre causas materiais é, muito provavelmente, tarefa da filosofia segunda, não da filosofia primeira.

Ademais, procurar por causas formais primeiras, como Berti pretendeu que Aristóteles fizesse, parece ser um projeto muito mais afim ao “platonismo”. Num modelo platônico (seja se aceitarmos as ditas “doutrinas não-escritas”, seja se nos ativermos às indicações dos diálogos), parece plausível supor uma hierarquia entre as Ideias: no *Sofista* fala-se, por exemplo, de gêneros supremos – μέγιστα γένη – e a *República* dá indicações duma hierarquização das Ideias no cume da qual está a Ideia de Bem, para já não mencionar as doutrinas do Uno e da Díade indefinida.<sup>35</sup> Num modelo piramidal como este, faz sentido falar de Formas supremas ou primeiras; mas, se há algo que Aristóteles faz reiteradamente na *Metafísica* é rejeitar semelhante modelo. Não há, para Aristóteles, uma Forma primeira (como o seriam o Uno ou a Forma de Bem da *República*); o motor imóvel, qualquer relação que ele guarde com o restante do universo, certamente não é uma relação de causalidade formal: o motor imóvel não é forma de coisa alguma.

Em suma, propomos que a ciência preeminente não tenha por objeto<sup>36</sup> todas as causas primeiras, mas só algumas dentre elas. E, talvez, os únicos

34 Argumenta Menn (Wisdom as περι ἀρχῶν: expectations of the ἀρχαί and the competing disciplines, 2) de modo muito pertinente que a noção de ἀρχή inclui a de não-dependência: o que é absolutamente primeiro não pode, por força, depender de outrem. Ora, certamente a causa material primeira depende ontologicamente (isto é, para ser) da forma, jamais existindo separadamente desta. Disso se segue, trivialmente, que a matéria-prima, pace Berti, não pode ser qualificada como ἀρχή. Ademais, a causa primeira material jamais poderia constituir um princípio universal, uma vez que, segundo Aristóteles, nem todos os seres são materiais. Logo, a causa primeira material, ainda que seja um princípio explicativo, não é capaz de ser um princípio explicativo universal, pelo simples fato de existirem entes imateriais, para os quais a matéria-prima ou mesmo os elementos materiais mais básicos não são, de modo algum, princípios nem causa.

35 Se estas são doutrinas de Platão ou se são, exclusivamente, doutrinas de outros membros da Academia, não faz diferença para os objetivos deste trabalho.

36 E aqui cabe uma sutil, porém importantíssima, distinção. Dizer que a ciência preeminente não tem por objeto todas as causas primeiras não significa, forçosamente, que no próprio ato de expor tal ciência o filósofo não trate de outros “candidatos” relevantes ao posto de causa suprema. Talvez seja este o caso de *Metaph. ZH*: cabe a Aristóteles, enquanto está ainda pavimentando o caminho de sua ciência das causas primeiras, investigar quais sejam as verdadeiras causas formais, para, talvez, concluir que não faz sentido falar duma suposta série de causas formais, cada vez mais genéricas, nos moldes acadêmico-platônicos. Este pode ser o caso também de *Metaph. MN* como um todo: para demonstrar quais são os verdadeiros princípios, e, portanto, os objetos próprios duma ciência preeminente “arqueológica”, também importa provar que as propostas filo-matemáticas dos acadêmicos para uma ciência dos princípios são falidas precisamente porque não conduzem a princípios reais.

Isso significa, é bom que fique claro, que boa parte da *Metafísica* consistiria numa empresa negativa, a saber, desqualificar as propostas de ciências dos princípios – ἀρχαί – que concorrem com a própria proposta aristotélica, isto é, desconstruir as ciências supremas defendidas por φυσικοί, pitagóricos e, principalmente, pelos concorrentes mais temíveis, Platão e os acadêmicos. Mas somos de parecer que aceitar o caráter negativo ou “dialético” de grandes seções da obra seja um preço justo a se pagar por uma proposta de ciência preeminente capaz de devolver o mínimo de unidade à *Metafísica*.

tipos de causa aptos a constituir uma verdadeira ἀρχή sejam as causas final e eficiente; naturalmente, o primeiro motor imóvel revela-se como o melhor candidato ao posto de causa suprema final e eficiente.

Essa é uma indicação sumaríssima do caráter da ciência preeminente; ainda seria preciso examinar como tal ciência se desenvolve na *Metafísica* como um todo. Um momento crucial é, sem dúvida, o livro Γ, com sua famosa fórmula, ciência do ser *qua* ser. Como harmonizar tal caracterização com a descrição “arqueológica” apresentada no livro A?

*Metaph.* A estabeleceu que a σοφία é ciência das primeiras causas e princípios. Uma das perguntas mais fundamentais que há de se fazer é esta: causas de quê, de que “efeito”? Dito de outro modo, diante de qualquer fenômeno causal, a abordagem correta parece ser, primeiramente, isolar ou delimitar bem o efeito ou *explanandum* em questão. Cremos que uma das contribuições mais importantes de Γ para o argumento da *Metafísica* seja justamente essa: delimitar o *explanandum* – o fato de X ser – correlativo do *explanans*, isto é, das causas supremas referidas na caracterização de σοφία do livro A.<sup>37</sup>

Voltemos nossa atenção agora para outra questão, a extensão do *explanandum*, questão, sem dúvida, da maior importância. Segundo o Estagirita, o fato de X ser (e, conseqüentemente, o fato de se poder dizer ou “predicar” o “ser” de X) constitui o efeito mais amplo que há. E uma conclusão crucial que se pode extrair disso é que a causa desse efeito, que verdadeiramente se pode chamar de universal (pois de tudo se pode “predicar” o “ser”), é, a pleno título, uma causa universal. Este é definitivamente um ponto para o qual se deve dar atenção.

Mas surge, então, uma dificuldade no horizonte; é possível que o ser seja “predicado” homonimicamente, isto é, em sentidos diferentes. É claramente importante livrar-se de qualquer eventual homonímia: quer-se saber qual é a causa do fato de X ser, mas se a noção de ser é equívoca, isso poderia implicar que “o fato de X ser” possa ter acepções totalmente distintas em diferentes contextos. É preciso, pois, esclarecer essa questão.

37 Que Γ desempenhe tal função é algo explicitamente defendido não apenas por Menn (The “methodological” aporiai and the program of *Metaphysics* Γ and following, *passim*), mas também por Allan (1983, p. 90-92): “Mas tanto ‘causa’ como ‘princípio’ são termos relativos, incompletos até que se estabeleça qual a segunda entidade de que são causa ou princípio. Tendo isto em consideração, Aristóteles aborda subsequentemente a natureza da filosofia por uma segunda via. Descreve-a como um estudo desinteressado e contemplativo do Ser, bem como de atributos pertencentes ao Ser enquanto tal. [...] Não há qualquer contradição entre a afirmação de que a sabedoria busca as primeiras causas e a afirmação de que se trata de uma análise do Ser. As primeiras causas são o que o filósofo procurará indagar, ao passo que o Ser enquanto Ser será o seu objeto de contemplação, para usar uma imagem. As duas fórmulas exprimem, não concepções rivais acerca da natureza da filosofia, mas sim dois aspectos bastante consistentes e na verdade mutuamente complementares da respectiva operação”.

Ser (ou, mais precisamente, ente – ὄν –) é dito tanto de substâncias quanto de não-substâncias, e essa é uma primeira desambiguação a ser realizada; cabe ao próprio livro Γ esse primeiro esclarecimento, com a célebre doutrina da unidade homonímia mitigada – πρὸς ἓν –, doutrina que coloca a οὐσία como “centro de foco” da noção de ὄν. Este não é, contudo, o único esclarecimento necessário no que tange à questão dos múltiplos sentidos de ser.

O livro Δ, tão frequentemente descartado da “série principal” de livros da *Metafísica*, desempenha, na verdade, um papel fundamental no argumento da obra. Um dos casos mais patentes, mas, certamente, não o único, é o elenco de sentidos de ser em Δ7. Destacam-se aqui duas acepções de ser: (1) o ser entendido como figura das categorias – τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας –, dentre as quais sobressai a οὐσία, noção que é detidamente examinada em *Metaph. ZH*; (2) o ser compreendido como ato e potência, sentido que ganha o merecido aprofundamento no livro Θ. Como se sabe, a doutrina da potência e do ato é riquíssima, sendo por vezes considerada a mais original contribuição filosófica do Estagirita. Além da importância que tal doutrina tem por si mesma, a qual reaparece em momentos-chave do *corpus*, devemos atentar para a sua centralidade na própria *Metafísica*.

No livro Λ, o ápice, segundo cremos, de toda a obra, o primeiro motor imóvel é enfaticamente descrito como sendo pura atualidade. Aristóteles explica ainda que o ato “desempenhado” pelo motor imóvel, o ato que proporciona a plena atualidade que lhe cabe é o ato de pensar – νοεῖν –. O motor imóvel é pensamento de pensamento – νόησις νοήσεως –, e neste ato ele está desde a eternidade, e nele permanecerá. Doutrina muito célebre de Δ7, se bem que não isenta de controvérsias, é que este νοῦς seja objeto de amor – ἔρωσ –, sendo graças à sua condição de objeto de amor que ele de algum modo – exatamente como, é questão controversa – move permanecendo imóvel; e aquilo que se move por amor ao motor imóvel é o primeiro céu, o céu das estrelas fixas.<sup>38</sup>

38 O prof. Marco Zingano espertou a minha atenção para uma objeção concernente à função motora desempenhada pelos motores imóveis de Λ, que pode ser descrita como se segue: aquilo que os motores imóveis supostamente moveriam são as esferas celestes e os planetas que nelas estão “incrustados”. No entanto, no *De Caelo* o filósofo estabelece que tais planetas e esferas são compostos de éter, um quinto elemento primordial para além dos mais conhecidos fogo, ar, água e terra. O éter é, sem dúvida, um elemento especial, sendo responsável pela eternidade que distingue o mundo supralunar. No entanto, o éter compartilha uma característica com os demais elementos: também ele é dotado dum movimento natural, nomeadamente, o movimento circular em torno da Terra, isto é, do centro do universo. Ora, se tal é o movimento natural do éter e, conseqüentemente, dos corpos por ele constituídos, a própria existência de motores celestes parece tornar-se supérflua: os planetas e esferas celestes mover-se-iam em círculos por força de sua natureza etérea e não por ação de motores imóveis e imateriais, e não há nada no *De Caelo* que desminta semelhante conclusão. Essa parece, *prima facie*, ser uma objeção fatal à existência dos motores imóveis de que falam a *Física* e, especialmente, o livro Λ da *Metafísica*. No entanto, também essa dificuldade pode ser superada pelo intérprete benevolente. Realmente, é falso dizer que os motores imóveis movem *simpliciter* as esferas celestes; mas há muitos

De acordo com a astronomia endossada por Aristóteles, o movimento do céu das estrelas fixas finda por envolver e influenciar os movimentos de todas as demais esferas celestes. Por essa via, que à primeira vista pode parecer ténue (sobretudo quando estamos acostumados a teologias monoteístas, em que um Deus criador faz tudo depender radicalmente de si), mas que, no fim das contas, é assaz significativa, torna-se patente que todo o cosmo dependa em última análise do primeiro motor imóvel. Cessasse a ação deste motor, alterar-se-ia profundamente o movimento de todas as esferas celestes. Neste caso, ficariam severamente afetados os ciclos das estações e também do dia e da noite, ciclos que presidem sobre a cíclica e ordenada transmutação dos elementos primordiais (fogo, ar, água e terra) uns nos outros, os quais determinam a geração e corrupção de todos os seres sublunares.<sup>39</sup>

## Referências

- ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. “Commentarius In Libros Metaphysicos Aristotelis – recensuit Hermannus Bonitz”. Berlin: G. Reimer, 1847.
- ALLAN, D. J. “A filosofia de Aristóteles”. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

aspectos do movimento espontâneo do éter que dão espaço para a existência dos motores celestes. Em primeiro lugar, por que as esferas têm de se mover num determinado sentido, por exemplo, com determinada angulação e não outra? E todas as esferas giram com a mesma angulação ou com angulações diferentes? Ademais, com que velocidades giram as esferas? São tais velocidades constantes ou variáveis? E se trata das mesmas velocidades para todas as esferas, ou não? Em suma, há uma enorme gama de fenômenos que não podem ser explicados unicamente pelo fato de as esferas serem compostas de éter, exigindo-se, portanto, uma explicação adicional. Em suma, pode-se afirmar que os motores imóveis parecem cumprir a importante função de ordenar o movimento das esferas celestes (mesmo que não as movam *simpliciter*), uma ordenação tão complexa que não pode ser explicada meramente com apelo à matéria dessas esferas. Para uma breve, porém aguda, discussão do problema em tela, remetemos a Menn (From eternal motion to its ἀρχή, 4-6).

- 39 Em Λ, Aristóteles afirma explicitamente a radical dependência de todo o universo – οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις – do primeiro motor imóvel: “Portanto, é de um princípio desse tipo que depende o céu e a natureza”, *Metaph.* A7, 1072b13-14. No que tange, contudo, à explicação de como exatamente se daria tal influência, Aristóteles é atrozmente elíptico. Mas o fato de o Estagirita ser, por vezes, excessivamente elíptico não é algo que surpreenda qualquer leitor assíduo do *corpus*. Diante de tais embaraços, cremos ser o dever do intérprete suplementar a laconismo de certos trechos com o que o filósofo diz em outros lugares. Neste caso, os textos mais relevantes são o *De Caelo* e o *De Generatione et Corruptione*. No *De Caelo* Aristóteles explica a quantidade e o funcionamento das esferas celestes, e também dá indicações da influência dos movimentos dos astros sobre a natureza como um todo: “Disso [do céu] dependem, para os demais seres (para uns de modo mais exato, para outros de modo mais indeterminado), o ser e o viver”, *Cael.* 19, 279a28-30, tradução nossa. No *De Generatione et Corruptione* o Estagirita detalha as fases do ciclo de transformações dos quatro elementos primordiais uns nos outros, ciclo no qual o quente e o frio, duas das qualidades sensíveis fundamentais, desempenham um papel crucial. Nesse tratado Aristóteles defende ainda que a causa motora primeira da geração e da corrupção seja o sol, oferecendo para isso uma explicação plausível (considerando-se o quadro geral de sua cosmologia). O movimento do sol ao redor da Terra determina o aquecimento e o resfriamento cíclico de certas regiões; mas como o frio e o quente são qualidades definitórias dos quatro elementos primordiais (fogo, ar, água e terra), o ciclo do dia e da noite e, de modo mais importante, o ciclo das estações causa a transformação dos elementos, a qual, por sua vez, impacta decisivamente sobre toda a geração e corrupção.

ARISTÓTELES. “Metafísica, livros I, II e III - Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni”. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*, Nr. 15, Campinas: UNICAMP/IFCH, 2002.

BARNES; SCHOFIELD; SORABJI (ed.). “Articles on Aristotle”. London: Duckworth, 1979.

BERTI, E. “Strutura e Significato della Metafisica di Aristotele”. Roma: Edusc, 2006.

\_\_\_\_\_. (ed.). “Novos Estudos Aristotélicos II – Física, antropologia e Metafísica”. São Paulo: Loyola, 2011a.

\_\_\_\_\_. “A função de Met. Alpha elatton na filosofia de Aristóteles”. In: BERTI, Enrico (ed.), 2011b. pp. 256-288.

\_\_\_\_\_. (ed.). “Guida ad Aristotele”. Lecce: Laterza, 2012.

\_\_\_\_\_. “Aristotele – dalla dialettica alla filosofia prima, con saggi integrativi”. Milano: Bompiani, 2014.

BURNET, J. “Platonis Opera: recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet”. Oxford: Clarendon Press, 1903. (Coleção Oxford Classical Texts).

CECÍLIO, G. C. A. “Sobre a Questão da Unidade da Ciência Preeminente na *Metafísica* de Aristóteles - O Panorama Exegético Contemporâneo”. *Synesis* (UCP), Vol. 6, 2014, pp. 119-125.

\_\_\_\_\_. “Conspecto das principais interpretações da *Metafísica* de Aristóteles – dos primórdios a Paul Natorp e Eduard Zeller”. *O Que nos Faz Pensar* (PUC-Rio), Vol. 38, 2016a, pp. 219-237.

\_\_\_\_\_. “A interpretação evolutiva de Werner Jaeger da *Metafísica* de Aristóteles: uma análise crítica”. *Anais de Filosofia Clássica*, Vol. 10, Nr. 20, 2016b, pp. 65-84.

COLLE, G. “La Métaphysique, livre Ier – traduction et commentaire par Gaston Colle”. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l’Université de Louvain, 1912. (Coleção Traductions et Études).

CRUBELLIER, M.; PELLEGRIN, P. “Aristote – Le philosophe et les savoirs”. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

FREDE, M. “Essays in Ancient Philosophy”. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987a.

\_\_\_\_\_. “The unity of general and special metaphysics: Aristotle’s conceptions of metaphysics”. In: FREDE, M. (ed.), 1987b. pp. 81-95.

GARDTHAUSEN, V. (ed.). “Griechische Palaeographie – Die Schrift, Unterschriften und Chronologie im Altertum und im byzantinischen Mittelalter”. Leipzig: von Veit & Comp., 1913a.

\_\_\_\_\_. “Zahlen”. In: GARDTHAUSEN, V. (ed.), 1913b. pp. 353-381.

GOCCLENIUS, R. (1613) “Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur”. Frankfurt: Matthias Becker. Hildesheim: Georg Olms, 1964.

JAEGER, W. “Aristotelis Metaphysica – recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger”. Oxford: Clarendon Press, 1957. (Coleção Oxford Classical Texts).

KIRWAN, C. “Metaphysics – Books Γ, Δ and E”. Translated with notes by C. Kirwan. Oxford: Clarendon, 1972. (Clarendon Aristotle Series).

MENN, S. “The editors of the Metaphysics”. *Phronesis*, Leiden, Vol. 40, Nr. 2, pp. 202-208, 1995.

\_\_\_\_\_. “The Aim and the Argument of Aristotle’s Metaphysics”. [s.l.]: [s.n.], [20--]. [Online]. Disponível em: <https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/contents> (Acessado em 15 de maio de 2019).

MICHELET, K. L. “Examen critique de l’ouvrage d’Aristote intitulé Métaphysique”. Paris: J. A. Mercklein, 1836.

MORAUX, P. “Les listes anciennes des ouvrages d’Aristote”. Louvain: Éditions Universitaires de Louvain, 1951.

PATZIG, G. “Theologie und Ontologie in der ‚Metaphysik‘ des Aristoteles”. *Kant-Studien*, Köln, Vol. 61, 1960. pp. 185-205.

\_\_\_\_\_. “Theology and Ontology in Aristotle’s Metaphysics”. In: BARNES; SCHOFIELD; SORABJI (ed.), 1979. pp. 33-49.

OWENS, J. “The Doctrine of Being in the Aristotelian ‘Metaphysics’: A Study in the Greek Background of Medieval Thought”. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.

REALE, G. “Il concetto di “filosofia prima” e l’unità della metafisica di Aristotele”. Milano: Bompiani, 2008.

\_\_\_\_\_. “Metafísica – ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale”. Tradução para o Português de M. Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

ROSS, W. D. “Aristotle’s Metaphysics: a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross”. (Oxford: Clarendon Press, 1958).

ROSSITO, C. “Metafísica”. In: BERTI, E. (ed.), 2012. pp. 199-239.

TOMÁS DE AQUINO. “In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio”. Editado por M. R. Cathala e R. M. Spiazzi. Torino: Marietti, 1950.



## ***SOBRE A PERCEPÇÃO EM PLOTINO\****

*Loraine Oliveira\*\**

<http://orcid.org/0000-0002-4055-2825>

*loraineoliveira13@gmail.com*

**RESUMO** *A percepção sensível é a faculdade cognitiva da alma, que recebe, por meio dos órgãos dos sentidos, um conjunto de características dos objetos, tais como altura, largura, cor, cheiro, som, e também aquilo que pode nos afetar, como, por exemplo, a dor proveniente de uma queimadura, ou o prazer causado por uma melodia. Compreender o processo perceptivo, em relação aos seus diferentes tipos de objetos – afecções, qualidades e impressões – é o escopo deste estudo.*

**Palavras-chave** *Percepção, afecções, qualidades, impressões, alma.*

**ABSTRACT** *Sensible perception is the cognitive faculty of the soul that receives, through sensorial organs, a set of characteristics of the objects, such as height, width, color, odor, sound, and also that which can affect us as, for instance, the pain that arises from being burnt or the pleasure caused by a melody. Understanding the perceptive process in relation with its different kinds of objects – affections, qualities, and impressions – is the aim of this study.*

**Keywords** *Perception, affections, qualities, impressions, soul.*

\* Artigo submetido em 16/10/2018. Aprovado em 28/01/2020.

\*\* Universidade Federal de Pernambuco. Recife, PE, Brasil.

O tema da percepção (*aísthesis*) nas *Enéadas* de Plotino surge no âmbito tanto da psicologia, quanto da epistemologia. De um lado, tem-se a psicologia plotiniana, uma vez que a alma é o sujeito percipiente. Ora, a Alma é intermediária entre o sensível e o inteligível, mas, em si, é hipóstase inteligível.<sup>1</sup> Hipóstases são “estruturas do mundo e, ao mesmo tempo, níveis de interioridade do eu” (Lacrosse, 2003, p. 133). A Alma, em sentido cosmológico, é o que produz o mundo sensível. Do ponto de vista antropológico, é o que dá vida, movimento e pensamento ao vivente, ou composto corpo-alma, como Plotino designa o ser humano.

De outro lado, tem-se o problema do conhecimento, pois analisar a percepção implica em verificar como se conhecem as coisas do mundo sensível. Uma pergunta que norteia o problema pode ser assim expressa: a relação entre os objetos e o sujeito cognoscente é mediada por imagens, ou ela se dá diretamente a partir dos corpos? O tema da percepção, que de fato foi pouco abordado no campo dos estudos plotinianos,<sup>2</sup> é ainda atual, pois, como veremos, há comentários recentes relativos à percepção, dos quais emergem, a partir desta pergunta, duas posições interpretativas, chamadas realista e representacionista.

Com efeito, a interpretação realista foi defendida primeiro por Emilsson (1988), e seguida recentemente por Chiaradonna (2012). De acordo com esta interpretação, percebem-se diretamente as coisas como são. As coisas existem em si (IV, 6 [41] 1, 31), independentemente de qualquer percepção. E nelas existem qualidades que são percebidas. Por exemplo, a visão é uma apreensão direta da qualidade do objeto a distância. E qualidades como cores são características objetivas dos corpos (Emilsson, 1988, p. 79). Em suma, a interpretação realista considera que “o conteúdo das nossas percepções são características objetivas de objetos no mundo, que não dependem da forma como percebemos as coisas. Por exemplo, a cor vermelha da maçã que percebemos, é uma característica objetiva e extra mental da maçã” (Chiaradonna, 2012, p. 192).

A interpretação representacionista, assim designada por Chiaradonna (2012, p. 191), foi defendida recentemente por Magrin (2010), considerando que a percepção recebe a representação das coisas sensíveis: “Esta representação é o caminho pelo qual a forma do corpo se torna presente na alma” (Magrin, 2010, p. 282). Neste caso, o vermelho da maçã não é percebido como uma

1 A partir daqui, toda vez que se tratar da Alma hipóstase, o termo será grafado em maiúscula, como Intelecto e Um. Quando se tratar da alma humana, em minúscula. O uso da maiúscula para as hipóstases é de uso comum nas traduções dos textos de Plotino.

2 O tema da percepção não é dos mais estudados em Plotino, mas vem ocupando alguns comentadores recentemente. O primeiro estudo do século XX sobre o tema é o de Clark (1942). A seguir, além do livro, clássico sobre o tema, de Emilsson (1988), têm-se alguns artigos e capítulos de livros, tais como: Emilsson (1996), Morel (2002), Bonazzi (2005), Lavaud (2008), Chiaradonna (2009, 2012) e Magrin (2010).

característica objetiva do objeto sensível, mas depende da interação entre disposições relevantes dos objetos no mundo e o sujeito percipiente. Logo no começo do seu estudo, Magrin menciona duas passagens dos tratados, V, 5 [32] 1-2 e V, 3 [49] 5, nas quais Plotino sugere que a falta de distinção entre sujeito e objeto é uma condição necessária para o conhecimento. Sempre que o objeto é diferente do sujeito cognoscente, argumenta, este último só pode apreender uma imagem do objeto, em vez da coisa em si.

O princípio que rege o processo cognitivo em Plotino é o seguinte: o semelhante é conhecido pelo semelhante (IV, 4 [28] 23, 6-8). Neste caso, uma vez que a natureza da alma humana é inteligível, como ela pode conhecer os corpos sensíveis, cuja natureza é distinta? Emilsson (1988, p. 69) observa que esta foi a primeira vez em que se colocou claramente o problema, na filosofia ocidental, de saber como a alma pode conhecer o sensível, apesar da sua diferença essencial de natureza.<sup>3</sup> Com efeito, Plotino estabelece por meio da percepção um laço entre as duas naturezas opostas, alma e corpo. Nas palavras de Lavaud (2008, p. 122), “chega-se aqui a um dos pontos essenciais da reflexão acerca das relações entre pensamento e alteridade: como o pensamento vai superar a alteridade, aparentemente irreduzível, que lhe opõe a realidade do corpo”? Ora, Plotino vai desmaterializar o sensível, o que é possível se os objetos da percepção sensível forem imateriais, tais como são as afecções, as qualidades e as impressões. De outro modo, restaria a ele materializar a alma, o que contrariaria a sua psicologia, na qual a alma é um inteligível, logo, por natureza, imaterial.

Isso coloca em questão a posição de Magrin (2010, p. 249). Ela diz que a falta de distinção entre sujeito e objeto é condição necessária para o conhecimento, e com isso concordamos, basta lembrar que o semelhante conhece o semelhante. Mas ela prossegue dizendo que, sempre que o objeto é diferente do sujeito cognoscente, ele pode acessar somente uma imagem, ao invés do objeto em si, mas como o conhecimento é sobre as coisas em si mesmas, ela considera que a percepção, dando-se sobre imagens, é indecidível (p. 270), ou seja, não tem o valor de verdade. Em parte concordamos com isso. Na medida em que a percepção é um julgamento descritivo, ela não tem o valor de verdade, que somente o julgamento crítico do pensamento discursivo pode ter.<sup>4</sup> Mas não consideramos, ao longo das nossas análises, que a percepção se dê sobre imagens *dos* objetos, isto é, imagens exteriores, mas sim sobre imagens

3 O problema é colocado precisamente no tratado IV, 4 [28], 23, 1-18.

4 Tema este que será tratado ao final da seção sobre a percepção das afecções.

imanescentes aos objetos, e essa sutil diferença nos leva à interpretação realista. Nesta, como mostra Emilsson, os sentidos revelam as coisas em si mesmas. Postulando que Plotino desmaterializa o sensível, tentaremos pois mostrar que tanto no caso das afecções, como no das qualidades e das impressões, que são imagens imanescentes aos objetos, as coisas mesmas são percebidas.

Mas quais são, afinal, os objetos da percepção sensível? Tomando como ponto de partida o tratado IV, 4 [28], que apresenta uma discussão sobre a percepção, cotejado principalmente com os tratados III, 6 [26], II, 6 [17] e IV, 3 [27], observa-se uma oscilação nos textos acerca do que é percebido, que parecem ser as afecções do vivente, as qualidades dos objetos sensíveis e as impressões. Para adentrar este problema, cabe notar que uma primeira dificuldade aparece já na tradução do termo *aísthēsis* por percepção. De fato, *aísthēsis* em grego antigo recobre dois domínios distintos: o da percepção de um estímulo por um órgão dos sentidos; e o ato de pensamento que desencadeia este estímulo.<sup>5</sup> O vocabulário de Plotino concernente à percepção, *aísthēsis* e seus cognatos, conserva esta imprecisão. Traduzir *aísthēsis* por percepção, em vez de sensação, como muitas vezes se fez, busca manter a polivalência do termo, que se relaciona não só com os órgãos sensoriais, mas também com o pensamento. Mas haveria uma relação entre a percepção das coisas sensíveis e o pensamento?

Vejamos a questão do ponto de vista das partes da alma. Em suma, à parte apetitiva da alma, que pode ser afetada pelo prazer e pela dor, corresponderia a percepção das afecções. A parte perceptiva, propriamente, se dirigiria às qualidades imanescentes aos objetos e às impressões que os objetos causam na alma. E, finalmente, à parte discursiva ou racional<sup>6</sup> da alma corresponderia a percepção das formas. Essa percepção das formas não é a percepção sensível, mas um análogo psíquico da percepção sensível, que se encontra no nível do pensamento discursivo.

Se isso é válido, pode-se então sustentar que há também continuidade entre as distintas faculdades cognitivas da alma, a saber, a percepção, a imaginação e o pensamento discursivo. A percepção parece ser o começo do processo

5 Atestado de modo corrente a partir do século V a. C., o verbo *aísthánomai* na linguagem dramática é aplicado à percepção auditiva, ou a algo que não se vê; na prosa raramente é empregado em um contexto sensorial e é na linguagem médica que aparecerá como verbo perceptivo genérico. Ainda nas ocorrências em prosa, adquire o sentido de “dar-se conta”. Finalmente, o verbo tem o sentido de percepção intelectual, ou seja, é um aperceber-se, um compreender, que pode, por exemplo, se referir a um sentimento expresso por alguém (Boehm, 1997; Bailly, αἰσθάνομαι).

6 Aqui não entramos no debate acerca dos termos *logistikón* e *dianoetikón* por extravasar os limites deste projeto. Cabe pois mencioná-lo: ambos correspondem à mesma faculdade? Adotaremos provisoriamente a posição de Blumenthal (1971), para quem são equivalentes e sinônimos.

cognitivo, pois estabelece a relação da alma com o sensível, mas não como uma faculdade transversal, pois seus objetos serão recebidos pela imaginação, na qual ficarão disponíveis para o julgamento crítico, que só pode ser realizado pelo pensamento discursivo. Assim, esta pesquisa vai problematizar os objetos da percepção, desenvolvendo-se em três partes: **1.** a percepção das afecções; **2.** a percepção das qualidades; **3.** a percepção das impressões. Nessas três seções, objetiva-se demonstrar a relação da percepção com os objetos sensíveis e o modo como ela transporta aquilo que recebe desses objetos para o pensamento. Apenas ao final deste breve esboço sobre a faculdade perceptiva teremos ocasião de indicar sua relação com a imaginação. Não será possível abordar o tema da percepção das formas, pois isso exige um estudo acurado sobre a presença de formas na alma e sobre a relação entre a intelecção e a percepção.<sup>7</sup>

### A percepção das afecções

No tratado IV, 4 [28] o tema da percepção aparece de início ligado ao das afecções (*páthe*). Afecções dizem respeito ao prazer e à dor. Mas elas dependem das percepções para existir, ou existem independentemente da percepção? Se alguém sente a dor causada por um corte, sente-a mesmo sem perceber, ou só sente porque percebe? Segundo os realistas, as coisas existem em si, independentemente de qualquer percepção. No entanto, justamente o caso das afecções causa problemas para a interpretação realista, porquanto o próprio Plotino não deixa totalmente claro se uma afecção, no vivente, existe independentemente da sua percepção.

Plotino, em IV, 4 [28] 19, 5-13, está explicando que as afecções se situam no vivente, mas o conhecimento pertence à alma perceptiva (*tês aisthetikés psychês*). Ele então dá dois exemplos médicos, para explicar a relação entre a percepção e as afecções. No primeiro, o corpo é submetido a uma cirurgia. A incisão produz-se sobre a massa (*ógkos*), mas a dor se explica porque se trata de uma massa que é viva, ou seja, dotada de uma alma. No segundo, uma inflamação produz-se, de modo semelhante, sobre a massa do corpo. Mas é a alma no corpo que percebe a dor, não o corpo. A alma não é afetada, diz ele; a alma percebe as afecções. Há um princípio na filosofia plotiniana, segundo o qual a alma é incorpórea, logo, não pode ser afetada por nada.<sup>8</sup> Somente o

7 Recomendo o seguinte artigo: VIDART, T. « Une sensation plus véritable: la relation entre l'intellection et la sensation selon Plotin ». *Laval theologique et philosophique*, Vol. 66, Nrº 1, pp. 33-43, 2010.

8 Ver, por exemplo, IV, 2 [4] e IV, 9 [8].

corpo é afetado, permanecendo a alma impassível. Plotino explica que a alma, não sendo afetada, percebe a afecção no ponto exato em que ela ocorre (IV, 4 [28] 19, 13-15). Se a alma fosse afetada, como ela está inteira no corpo, ela não saberia indicar o ponto da afecção. De modo geral, a presença da alma no corpo não significa que ela seja dependente do corpo, mas que, inversamente, o corpo está sob a dependência da alma (I, 1 [53] 3, 3-5). Mas então as afecções existem só quando percebidas? Voltemos ao caso da dor resultante de um corte no corpo. Seria possível admitir um caso em que o corpo recebesse a incisão sem o efeito da dor, ou sem que a alma se apercebesse da dor, se a pessoa cujo corpo é cortado estivesse sob o efeito de um anestésico, por exemplo. O estar anestesiado, no entanto, é um caso de exceção e não da regra geral, segundo a qual uma incisão em um corpo dotado de alma individual causa dor. Que as percepções pertencem à alma no corpo, ainda se pode aferir do seguinte passo: em IV, 4 [28] 23, 22-23, fica estabelecido que o corpo padece as afecções e a alma as conhece. Este tratado será mencionado posteriormente, posto sua relevância para o estudo da percepção.

Plotino problematiza a questão da percepção das afecções também no final de IV, 4 [28] 19, 21-22, sem trazer uma solução definitiva. Ele dá dois exemplos: que um homem tem o olhar azul, porque ele tem os olhos azuis; e de um homem que tem dor porque seu dedo dói. Provisoriamente, pode-se deduzir, a partir do exemplo da cor dos olhos, que a percepção (olhar azul) depende da afecção (o azul dos olhos), mas é evidente que este exemplo é falso, pois ninguém tem o seu campo de visão afetado pela cor dos olhos. E Plotino mostra-se plenamente consciente de que não é a parte colorida do olho que enxerga (ver II, 8 [35], *Sobre a visão*). Consideremos o exemplo da dor. Ora, se a dor do homem não dependesse da percepção da dor no dedo, o homem sentiria dor? Uma pista para solucionar tal questão talvez seja dada mais adiante no tratado, quando Plotino investiga a utilidade da percepção. Novamente assenta que a percepção só existe na alma ligada ao corpo (IV, 4 [28] 24, 3).<sup>9</sup> Posto isso, ele diz que uma afecção muito intensa chega à alma (linha 5).<sup>10</sup> Isso significa que a afecção precede a percepção, e esta só se dá sobre uma afecção intensa? Se for assim, como se pode julgar a intensidade de uma dor? Se só as dores muito intensas chegassem à alma, não se teriam as dores leves para servir de parâmetro de comparação. A seguir, diz que a percepção é útil para nos proteger de tudo o que exerce uma ação sobre o corpo, antes que a ação

9 Este é um ponto importante para a questão da percepção da forma, pois se ela é inteligível, e a percepção só existe para a alma ligada ao corpo, qual a relação do corpo com a forma percebida?

10 Parece uma referência ao *Timeu*: Se uma afecção não é importante, ela não chega à alma (*Timeu*, 64 a-c).

se torne tão forte, que nos destrua, ou se aproxime demais (linhas 6-8). Neste caso, a percepção poderia proteger do fogo, por exemplo, que pode queimar. Mas, para isso, é preciso perceber o calor do fogo antes de ele queimar. Então se retorna ao círculo afecção-percepção, sem que se resolva o problema da existência da afecção sem a percepção.

Um outro caminho pode ser útil para tentar solucionar a questão. Retornemos ao tratado IV, 4 [28], no qual Plotino, almejando separar afecção e percepção, passa para o seguinte tema:

Não se deve pensar que a própria percepção seja dor, mas sim conhecimento da dor, e por ser conhecimento é impassível, a fim de que conheça e informe fidedignamente. Porque um mensageiro que está afetado, se está absorto em sua afecção, ou não informa, ou não é um mensageiro fidedigno (IV, 4 [28], 19, 25-30).

A percepção aqui aparece como conhecimento das afecções e como mensageira entre a afecção e outra coisa. O mensageiro não é submetido aos acontecimentos que definem o conteúdo da mensagem (Morel, 2002, p. 223). A percepção não pode, pois, se identificar com a afecção, que corresponderia, nesta analogia, ao conteúdo da mensagem, pois se ela fosse afetada, não transmitiria o conteúdo correto.

Cabe ainda observar que a metáfora do mensageiro é importante para a compreensão da percepção em Plotino. A metáfora reaparece no tratado V, 3 [49], ao final do capítulo 3. Para compreendê-la, deve-se ter em vista alguns dos pontos já estabelecidos neste tratado. No capítulo 2, Plotino examina o conhecimento da alma, indagando se a alma conhece a si mesma e, se este é o caso, por que faculdade e de que modo ela se conhece. Ele examina três faculdades, ou atividades cognitivas, suscetíveis de preencher esta função: a percepção, o pensamento discursivo (*diánoia*) e o intelecto (*noûs*).<sup>11</sup> A faculdade perceptiva, neste contexto, só apreende o que é exterior à alma, pois a consciência (*synaísthesis*) do que se produz no corpo é uma apreensão (*antilepsis*) de coisas exteriores à própria alma. Assim, a alma percebe as afecções que têm lugar no corpo. Dela nos servimos sempre, porque a percepção se impõe a nós como um mensageiro, sem que isso implique uma escolha de nossa parte; ela está em nós sem que a busquemos, diz Ham (*in* Plotin, 2000, p. 122). Isso significa que a percepção, estando ativa, transmite para a alma os dados do exterior. Nas palavras de Morel (2002, p. 212), a percepção projeta sua atividade sobre

11 Curiosamente, aqui Plotino não menciona a imaginação no rol das faculdades e introduz uma outra, a intelecção, superior ao pensamento discursivo, que é capaz de conhecer o Intelecto. Quantas e quais são exatamente as faculdades cognitivas é uma questão para um estudo ulterior.

seus próprios objetos, tendo por função essencial, no contexto da passagem em questão, trazer para a alma, e não para o intelecto, a mensagem do mundo. Seria difícil, de qualquer maneira, contestar a interpretação de Morel, porquanto entre a percepção e o intelecto situa-se o pensamento discursivo, que é associado à própria alma. “Nós” somos nossa alma, diz Plotino no tratado V, 3 [49], e a alma coincide com o seu centro, isto é, o pensamento discursivo. Logo, não há, neste tratado, uma passagem direta da percepção para o intelecto, mas sim uma via mediada pelo pensamento discursivo. E a percepção aparece como mensageira entre a alteridade sensível recebida pelas afecções e o pensamento discursivo. Sendo isso válido, o problema com a interpretação realista estaria resolvido: a dor no vivente existe independentemente da percepção, que é a mensageira entre a dor e a alma. A percepção leva o conteúdo da afecção para a alma, de modo que a afecção existe independentemente da percepção.

Enfim, no tratado III, 6 [26] 1, 1-2, *Sobre a impassibilidade dos incorpóreos*, Plotino acrescenta um novo dado: as percepções “são julgamentos sobre as afecções”. Julgamentos são imateriais, desse modo, poder-se-ia indagar se a percepção seria o meio epistemológico, por assim dizer, de desmaterializar o sensível. Para compreender isso, é necessário perguntar: o que significa dizer que as percepções são julgamentos?

Chiaradonna (2012, p. 192) explica que os termos *krísis* (julgamento) e *krínein* estão conectados com o antigo pensamento sobre percepção, e não necessariamente trazem a ideia de um julgamento, que pode ser verdadeiro ou falso. Quando Plotino se refere a julgamento perceptivo, ele está sugerindo que o conhecimento perceptivo envolve uma atividade da alma. Emilsson (1988, p. 75), por sua vez, sugere que uma afecção fornece um isomorfismo<sup>12</sup> entre as características do objeto afetado e a percepção. Sem esse isomorfismo, não haveria julgamentos perceptivos. Por julgamentos perceptivos, ele compreende a descrição de características externas aos objetos, ou, mais adiante, afirma que se trata de julgamentos não inferenciais sobre afecções presentes (p. 138).<sup>13</sup> Disso tudo se depreende que os julgamentos perceptivos não são juízos de verdade sobre as afecções, mas descrições.

12 Isto é, a afecção traduz em termos incorpóreos as características do objeto afetado para a potência cognitiva.

13 Magrin (2010, p. 289) considera que nos julgamentos perceptivos a alma se serve de regras ou padrões dos órgãos dos sentidos; nos julgamentos racionais, as regras são representações das formas. Segundo ela, em um paralelo com Demócrito, Plotino distingue uma “cognição bastarda” de uma “cognição legítima”. No que tange à percepção dos sensíveis, haveria uma cognição bastarda, que se explicaria em termos de “representação indecível”, assim, os julgamentos perceptivos não têm valor de verdade. Com a conclusão do raciocínio, concordamos. O problema segue sendo a noção de indecível, que para Magrin supõe que a percepção se dê sobre imagens dos objetos, e não sobre os objetos eles mesmos. Ora, vimos que a percepção das afecções se dá sem o intermédio de imagens.

## A percepção das qualidades

Em IV, 4 [28], 23, 1-3, Plotino afirma que a alma percebe os objetos sensíveis quando tem consciência da qualidade (*poiótes*) ligada aos corpos e que ela imprime em si as formas (*eide*) dos corpos. Dois termos são problemáticos nessa sentença: qualidade e forma. O tratado II, 6 [17] tematiza, justamente, a noção de qualidade. Em sua polêmica antiaristotélica, Plotino acaba por assumir termos tirados da filosofia do Estagirita, dando a eles um novo sentido. Qualidade é um desses termos. O problema, para Plotino, é a distinção, proposta por Aristóteles, entre dois tipos de qualidades (*Metafísica* Δ, 14). Vejamos: I) a qualidade em sentido próprio, definida como “diferença da substância” (1020 a 33). Os exemplos dados por Aristóteles são: “O homem é um animal que tem certa qualidade, precisamente a de ser bípede, e o cavalo a de ser quadrúpede, o círculo tem certa qualidade, precisamente a de ser sem ângulos”. Ou seja, a qualidade é um traço essencial que permite definir ou distinguir a espécie. II) “O outro significado”, nas palavras aristotélicas, “refere-se às afecções das substâncias móveis consideradas, justamente, enquanto móveis e as diferenças dos movimentos” (1020 b 17-18). São afecções acidentais ou provisórias, como a brancura da pele ou o fato de ser músico para um homem.

Plotino vai contestar esta divisão, pois considera que ela introduz uma confusão entre a substância e a qualidade. Para ele, a diferença vem do *lógos* inteligível no corpo, e isso não pode ser confundido com a qualidade, que é sempre acidental. Ele transforma a diferença aristotélica entre dois tipos de qualidade, a própria e a acidental, em duas dimensões ontológicas distintas: a substância e o acidente. A dimensão substancial do sensível é vista sob a perspectiva da potência inteligível que a produz, a forma, enquanto a dimensão acidental, puramente qualitativa, permanece exterior à substância (II, 6 [17], 3, 25).<sup>14</sup> Mas o que é a qualidade? No final deste tratado, Plotino explica que a qualidade é o traço e a sombra da forma de uma substância. No triângulo, a triangularidade é a forma, enquanto o fato de haver recebido esta forma é a qualidade. As artes e aptidões são qualidades. Os hábitos e todas as disposições adquiridas são qualidades. Mas os modelos inteligíveis das qualidades são formas. Interpretando o tratado, Bréhier (*In: Plotin*, 1989, p. 83) afirma que a qualidade no mundo inteligível tem por imagem a qualidade no mundo sensível.

14 Para a introdução ao tratado, ver a “notice” de Lavaud (*In: Plotin*, 2003, p. 379 sq.), que explica: Plotino mantém contra Aristóteles o caráter separado da forma, constituído pelo *lógos* do qual deriva o ser sensível, assim como ele só dá à realidade sensível, ou realidade “qualificada” (*poiás ousias*, 2, 5), o estatuto de uma “pseudo realidade”, que é uma imagem do inteligível. Sobre a descida do *lógos* do inteligível ao sensível, ver Oliveira (2013, pp. 141-198).

A quiddidade é o calor constitutivo do fogo, e a qualidade é o calor que emana do fogo (II, 6 [17] 3, 14-20). A qualidade, pois, é imanente ao corpo. Não há fogo sem calor, assim como não há maçã sem cor, ainda que a qualidade seja accidental, como veremos.

Para entender como a alma percebe as qualidades, é preciso retornar a IV, 4 [28] 23, quando Plotino indaga se a alma percebe as qualidades por si mesma, ou por intermédio de outra coisa (linhas 3-5). Por si mesma, ele descarta imediatamente: quando a alma percebe por si mesma, ela só percebe o que ela é, e ela é somente inteligência (linhas 5-6). Ora, a percepção sensível depende do encontro com a alteridade do corpo. Logo, se a alma quer apreender outras coisas que não ela mesma, deve “tomar posse dessas coisas, tornando-se semelhante a elas” (linhas 7-8), o que faz com o auxílio dos órgãos sensórios. Vimos qual o princípio que rege o conhecimento em Plotino, o semelhante conhece o semelhante, e partimos do pressuposto que Plotino precisa desmaterializar o sensível para que a alma o conheça. Daí o postulado de a alma ter consciência da qualidade dos corpos no processo perceptivo. A qualidade não é material. No exemplo da maçã vermelha, a qualidade é accidental à natureza da maçã. Há uma diferença entre a casca, que é massa, e a cor em si, o vermelho, que não é material. O vermelho pode ser substituído nas maçãs pelo verde, e elas continuam maçãs, mas a casca é a mesma em cada uma, pois é constituída pela massa, e suas qualidades são a cor, o sabor e o cheiro. Ou seja, a casca é um corpo, que por acidente tem diferentes qualidades, percebidas por diferentes órgãos.

Na interpretação realista, conforme Chiaradonna (2012, pp. 194-195), as qualidades percebidas são as mesmas qualidades presentes nos corpos, em diferentes modos de existência, ou seja, sem massa, nem matéria. A noção de modos de existência é crucial neste contexto, pois se considera que as qualidades são estruturas que podem ser encontradas nos corpos, pelos órgãos dos sentidos, mas a alma entra em contato com essas estruturas quando são purificadas das características corporais do seu modo de existência, ou seja, da massa e da matéria.

A relação entre a percepção e os diferentes órgãos dos sentidos aparece detalhada em outro tratado, IV, 7 [2] 6, 3-15:

Se a alma deve perceber um objeto, é preciso que ela seja una e que todo objeto seja percebido pelo mesmo ser, mesmo se múltiplas impressões (*typoi*) entram por diferentes órgãos dos sentidos, ou se há diferentes qualidades em um único objeto ou se percepções diversas chegam por um só sentido, como na percepção de um rosto. Não há uma percepção do nariz e uma outra dos olhos, mas uma só percepção para tudo. E ainda caso se tenha uma percepção por meio dos olhos e uma outra pelo ouvido, deve haver pois um único centro em que ambas confluem; se as percepções

não confluíssem juntas em um único ponto, como se poderia julgar a sua diferença? [...] Assim é o sujeito percipiente, totalmente uno.

Cabe notar, nessa passagem, que a relação entre a alma e o corpo é profundamente henológica, pois coloca em jogo o um, isto é, a simplicidade da alma, e o múltiplo, que é a pluralidade da percepção, como diz Collette (2002, p. 28). A percepção recebe múltiplas qualidades de um corpo, em um centro único, que é a alma. Não há uma disjunção de percepções distintas num objeto único. O exemplo do rosto mostra isso: uma única percepção dá conta do nariz e dos olhos, porque é a percepção *do rosto*, e não dos particulares no rosto. Diferente seria focar somente na cor dos olhos, que seria a percepção da cor. No outro exemplo, percebe-se algo com o ouvido e com os olhos ao mesmo tempo, porque se trata de uma única percepção. Pode-se olhar para Sócrates, escutando o que ele fala. Dois órgãos estão ativos, o olho e o ouvido, mas a percepção julga assim: “Sócrates fala”. A diferença implicada no juízo descritivo da percepção equivale aos dois termos da frase, Sócrates e a fala. A percepção reúne, isto é, unifica, as duas mensagens recebidas pela alma, a figura de Sócrates e o som de sua voz falando. Do mesmo modo, diferentes qualidades do corpo são reunidas em uma só percepção. Por exemplo, o calor que emana do fogo e a cor alaranjada da chama. Ou o adunco do nariz e o som metálico da voz de um mesmo homem. Destarte ainda há um outro tema a ser visto: o das impressões recebidas pelos órgãos dos sentidos.

### **A percepção das impressões**

O tema das impressões vem da polêmica antiestoica, quando, assim como fez com a noção de qualidade aristotélica, Plotino toma de empréstimo o termo *typoi* dos estoicos, reformulando o sentido. A bem da verdade, mais do que tomar um termo aos estoicos, Plotino entra em um debate acerca do modelo epistemológico das impressões do sinete sobre a cera.<sup>15</sup> Como se pode intuir facilmente, para Plotino “o defeito principal de um tal modelo deriva de seu implícito materialismo”, sugere Bonazzi (2005, p. 207). Sabe-se que um ponto importante da filosofia plotiniana é a impassibilidade da alma, e, por essa razão, Plotino não pode considerar que a percepção receba impressões deixadas por

15 Sobre este tema em Plotino, ver Bonazzi (2005), que recupera o debate mostrando que Plotino tenta reinterpretar o *Teeteto* 191 c 8-9, onde este topos aparece, contra o materialismo estoico. Ferwerda (1965, p. 136) apresenta uma arqueologia desta imagem nos textos antigos. Seguindo suas indicações, a imagem antes de Platão ocorre em Demócrito (D. K. II, 115).

uma espécie de sinete sobre a alma, que no estoicismo é corpórea.<sup>16</sup> Plotino não admite que receber uma impressão pressupõe a noção de que a alma é uma tábula rasa na qual objetos externos deixam uma impressão mais ou menos profunda e de contornos mais ou menos nítidos. Eis o que diz o pequeno tratado *Sobre a percepção e a memória*: se a alma recebesse tais impressões, não poderia haver memória, pois a cada nova impressão, as antigas perderiam a nitidez, ou porque não haveria espaço para novas impressões. Aqui, na verdade, Plotino está rejeitando a noção de que a alma é um corpo. Assim, o modelo epistemológico das impressões sobre a cera é desmaterializado por Plotino, justamente no campo dos estudos sobre a percepção, a imaginação e a memória: “Podemos dizer, a respeito destas famosas impressões, que seu caráter é profundamente diferente do que até aqui foi defendido, pois elas são como pensamentos, que são atos, capazes de conhecer sem ser afetados” (III, 6 [26] 1, 8-12).<sup>17</sup> Deste modo, as impressões são imagens em ato, capazes de produzir certo conhecimento na alma, sem alterá-la. Tais imagens, a alma recebe a partir da percepção.<sup>18</sup> Elas são, pois, atuais no momento em que a alma as recebe. Dando continuidade ao processo cognitivo, a percepção parece constituir um receptáculo psíquico para as impressões, sem no entanto retê-las. Uma vez recebidas pela percepção, as impressões se fixam na imaginação.<sup>19</sup> Dito de outro modo: a imaginação é condição de unidade do processo perceptivo, estando ligada à memória. Se as impressões são imagens em ato no momento em que ocorre a percepção, deixam de ser atuais na imaginação, onde finalmente vão instalar-se nos recônditos da memória.

No tratado IV, 3 [27] 26, ao demonstrar que a memória pertence à alma e não ao composto alma-corpo, Plotino serve-se novamente do tema das impressões, conectado, desta vez, ao exemplo do artesão e do instrumento, caro para a sua teoria da percepção. Eis o contexto: o ato da percepção no vivente deve ser do mesmo tipo que o de fazer um furo ou o de tecer,<sup>20</sup> de modo que o ato da percepção na alma se equipare ao ato do artesão, e o corpo, ao seu instrumento, já que o corpo sofre a afecção e é auxiliar. A metáfora do artesão e do instrumento aparece igualmente no tratado IV, 7 [2] 1, 20-22. Um instrumento serve para realizar algo durante certo tempo, mas, uma vez concluída a atividade do artesão, não há mais razão para o instrumento existir,

<sup>16</sup> IV, 6 [41]; III, 6 [26], 3, 27-35; IV, 7 [2] 6.

<sup>17</sup> Em IV, 3 [27], 26, ele diz algo semelhante: as impressões não são grandezas extensas, nem são tampouco materiais, como no caso da impressão do sinete sobre a cera, mas são imateriais, são como que intelectões (linhas 30 ss.).

<sup>18</sup> Trata-se de “impressões que se geram a partir da percepção” (I, 1 [53], 7, 9-14).

<sup>19</sup> Sobre a imaginação em Plotino, ver Oliveira, 2012.

<sup>20</sup> Exemplos que por sinal aparecem no *De Anima*, 408 b 13.

e ele perece. O exemplo confirma a falta de valor intrínseco do corpo e sua avaliação puramente funcional em vista de realizar algo. Aparece, assim, que a corruptibilidade do corpo é paralela ao seu pouco valor ontológico. Mas esta metáfora também indica que a percepção se dá no momento exato do perceber, e não depois. O artesão não continua usando o instrumento após realizada a tarefa, do mesmo modo que a atividade perceptiva deixa de existir após ter-se percebido.

Neste ponto, a percepção encontra as outras duas faculdades cognitivas da alma, a imaginação e o pensamento discursivo. Em síntese, como já vimos, a percepção parece ser a faculdade que fornece as impressões recebidas pelos órgãos dos sentidos para a imaginação.<sup>21</sup> Constituindo uma espécie de receptáculo psíquico para as impressões, é assegurada a impassibilidade da alma e, por esta razão, não se pode postular uma matéria que oporia resistência passiva à impressão de algo externo, como, por exemplo, a cera, na interpretação que Plotino faz do materialismo estoico.

Mas o que seriam essas impressões? Se forem imagens das qualidades e das afecções, caímos na interpretação representacionista. Com efeito, o tema das impressões parece causar mais problemas do que o das afecções ou das qualidades para um realista. Vimos acima Plotino dizer que as impressões são como pensamentos. Se este algo como um pensamento for o modo como as qualidades e afecções se apresentam aos órgãos dos sentidos, podemos manter a interpretação realista. Mas Plotino, ao desmaterializar as impressões, também diz que são imagens. Representacionistas poderiam indagar: não são imagens intermediárias entre os objetos da percepção e a percepção? Especulando por um momento a respeito, sabemos que as afecções e as qualidades se apresentam de tal modo, que podem ser unidas na mesma percepção. Como Plotino não explica nos tratados ora vistos o que são as impressões sensíveis, manteremos como hipótese provisória que impressões constituem o modo como as qualidades e afecções se apresentam aos órgãos dos sentidos. Em outros termos, são as impressões causadas na faculdade perceptiva. Neste caso, a teoria das impressões explicaria como a alma unifica as diferentes qualidades e afecções em um todo. Por exemplo, explicaria por que é uma só a percepção da queimadura, que reúne a qualidade do calor do fogo e a afecção da pele queimada em uma única impressão. Esta não seria um intermediário entre as qualidades e afecções e a alma, mas sim a atualização simultânea das diferentes

21 Ver Oliveira (2012) para o tema da imaginação. Aqui retomo apenas um aspecto do problema da relação entre as faculdades cognitivas.

qualidades e afecções no momento em que ocorre determinada percepção. Com isso, admitimos uma posição realista, ainda que provisória, pois evidentemente o debate sobre a percepção não se esgota em um breve artigo.

Um outro aspecto relevante é que o tema das impressões leva ao estudo da faculdade da imaginação, intermediária entre as duas faculdades, a perceptiva e a racional. Moutsopoulos (2000, p. 80) considera que estas diferentes faculdades da alma deixam de aparecer como mecanismos constituídos de partes distintas, e a atividade psíquica apresenta-se então como um todo orgânico cujas funções particulares se encadeiam a ponto de se diluírem umas nas outras. Significa que, se é a percepção que recebe as impressões unificadoras das qualidades e afecções do corpo, é a imaginação que as mantém como uma única imagem (*phántasma*) na alma. Qual a diferença entre a percepção e a imaginação? Por um lado, no que tange ao mundo sensível, a percepção tem uma relação com ele, por meio dos órgãos dos sentidos, transmitindo a mensagem, isto é, as afecções e as qualidades para a alma. A imaginação, por sua vez, relaciona-se com a percepção, e não diretamente com as afecções ou com as qualidades dos corpos.

A imaginação é como que o fim da percepção, pois nela estão presentes as impressões quando já não há mais percepção. A imaginação não declara “esta maçã é vermelha”, ou seja, não é uma faculdade judicativa, mas é ela que recolhe os dados da percepção para formar uma imagem na ausência do objeto. Sendo assim, se nela está presente uma imagem do que já não está presente, então já se está recordando. A conclusão de Plotino é que a memória é própria da imaginação e que o recordar tem por objeto coisas imaginadas (IV, 3 [27] 29, 25-32). Por exemplo, a imagem de certa árvore permanece na alma, mesmo depois de não se estar mais olhando para a referida árvore; esta permanência, ainda que possa durar por pouco tempo, é uma recordação. Mas nesse caso, se a memória atua como recordação de uma percepção precedente, não deveriam ser ambas uma mesma faculdade? Plotino recusará tal hipótese, pois a imagem está presente na imaginação mesmo quando já não há percepção, ao passo que na percepção a imagem só está presente no momento exato do perceber. Ou seja, aqui intervém a escansão temporal própria do processo cognitivo. Percebe-se no presente o que se recordará no futuro, ou, se preferirmos, recorda-se no presente o que foi percebido no passado.<sup>22</sup> As impressões sensíveis percebidas tornam-se, portanto, as imagens que persistem na memória graças à faculdade da imaginação.

22 Sobre este tema, ver Trotta (1997, p. 85).

Qual é, enfim, a relação entre a percepção e o pensamento discursivo? Muito embora este tópico seja polêmico em Plotino, pode-se aferir com certa segurança o seguinte: o pensamento discursivo parece se ocupar, em sua parte inferior, das imagens retidas na imaginação, e, em sua parte superior, das formas inteligíveis. À diferença da percepção, que julga descritivamente qualidades, afecções e impressões, o pensamento discursivo exerce uma atividade crítica, isto é, somente ele pode fazer juízos de verdade sobre as coisas. A percepção reúne os dados dos diferentes órgãos, mas, sendo meramente descritiva, pode cometer erros, e isso porque a relação que ela propõe não está necessariamente submetida ao julgamento crítico do pensamento discursivo. À vista de um objeto, a percepção pode dizer “é pequeno”, porque parece ser, enquanto o pensamento discursivo vai usar relações de medida e proporção para determinar o tamanho. O pensamento discursivo examina os dados retidos na imaginação. Mas o pensamento discursivo não leva em conta somente os dados advindos do sensível, ele considera igualmente os dados advindos do Intelecto, como, por exemplo, as formas do belo, do justo, do bem, da justiça, ou o número. Então, ele coloca no mesmo plano as impressões advindas de um lado e as formas de outro, cotejando e julgando as impressões, conforme critérios dados pelas formas. Desse modo, ele não só emite juízos de verdade, mas, igualmente, de valor.

### **Considerações finais**

Conforme foi visto, há uma complexidade no processo perceptivo. Sabe-se que os objetos da percepção são as impressões, as qualidades e as afecções. Mas não significa que se perceba cada uma de uma vez e cada uma separadamente da outra no corpo percebido. Em outras palavras, um mesmo corpo pode oferecer mais de um objeto para a percepção. Podem-se ver as qualidades da casa, receber as impressões da casa e ter um sentimento de prazer ou dor advinda da percepção da casa. Por exemplo, pode-se sentir prazer diante da beleza das suas cores e tamanho, que são qualidades, reunidas em uma só impressão. Sendo assim, a percepção aparece como a faculdade cognitiva que é condição de possibilidade das demais operações da alma, porquanto recolhe e transmite os dados do sensível para a imaginação. Se a imaginação é responsável pela permanência das imagens, possibilitando a existência da memória, o pensamento discursivo, por sua vez, julga os dados do sensível armazenados na faculdade imaginativa, por meio da atividade da memória, cotejando-os com as formas inteligíveis. Assim, o pensamento discursivo diz se uma coisa advinda pela percepção é ou não verdadeira, completando o processo cognitivo.

*Last, but not least*, com respeito ao debate mencionado no início entre as interpretações realista e representacionista, tentamos, ainda que de forma mitigada, assumir uma posição realista. Com efeito, as passagens plotinianas em alvo – notadamente nos tratados IV, 8 [28]; IV, 3 [27]; III, 6 [26]; e II, 6 [17] – permitem admitir que os objetos existem em si, no mundo, e que independem de qualquer percepção. Uma pessoa muito distante das flautistas, ou uma pessoa surda, não ouve a música. Isto não significa que os sons não estejam a ser emitidos. Se as flautistas executam a música próximo a uma pessoa dotada de audição, o órgão auditivo será afetado pelo som, que causará prazer ou dor, ou, no caso, incômodo talvez seja mais preciso, e apreenderá a qualidade do som, por exemplo, se é agudo ou grave. Estas características objetivas dos corpos se apresentam aos órgãos dos sentidos como impressões que as unificam. Tal hipótese é assaz difícil de sustentar em poucas páginas, o que sugere uma possível continuidade do estudo das impressões sensíveis em Plotino.

## Referências

### a. Texto grego das *Enéadas*

HENRY, P., SCHWYZER, H.-R (1964-1982). “*Plotini Opera*”, Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Univ. Pr. (Editio minor), vv. I-III.

### b. Traduções cotejadas das *Enéadas*

[**Armstrong**] PLOTINUS. “Enneads”. With an english translation by A. H. Armstrong. Loeb Classical Library. 1ª ed. 1966. Cambridge: Harvard Univ. Pr. & London: Heinemann, 1988.

[**Bréhier**] PLOTIN. *Ennéades*. Texte établi et traduit par E. Bréhier. vv. I -VI. 1ª ed. 1924. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

[**Faggin**] PLOTINO. “Enneadi”. Traduzione, introduzione, note e bibliografia di G. Faggin. Presentazione e iconografia plotiniana di G. Reale. 1ª ed. 1947-48. Milano: Bompiani, 2000.

[**Igal**] PLOTINO. “Enéadas”. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. vv. I-III. Madrid: Gredos, 1989.

### c. Traduções de tratados isolados e edições incompletas cotejadas

BARACAT Jr., J. C. “Plotino, **Enéadas** I, II e III; Porfírio, **Vida de Plotino**. Introdução, tradução e notas”. 700 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

PLOTIN. “*Traité 49 (V, 3)*”. Introduction, traduction, commentaire et notes par B. Ham. Paris: Cerf, 2000.

PLOTIN. “Traité 53 (I, 1)”. Introduction, traduction, commentaire et notes par G. Aubry. Paris: Cerf, 2004.

PLOTIN. “Traités 27-29”. Traduction sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2005.

PLOTINO. “Enneade V 3.” In: BEIERWALTES, W. *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità*. Saggio introduttivo, testo con traduzione e commentario. (Traduzione di A. Trotta). Milano: Vita e Pensiero, 1995.

#### d. Outros autores antigos

ARISTOTE. “De l’âme”. Traduction et présentation par R. Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993.

ARISTOTE. “La Métaphysique”. Traduction et commentaire par J. Tricot. Paris: Vrin, 2003.

PLATON. “Thééthète”. Traduction inédite, introduction et notes par M. Narcy. Paris: Flammarion, 1992.

“Stoicorum Vetera Fragmenta”. Ed. Von Armin. Leipzig : Teubner, 1903-1905.

“The Hellenistic Philosophers”. Vv. I-II. Tradução e comentário A. A. Long e D. N. Sedley. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

#### e. Comentários

BLUMENTHAL, H. J. “Plotinus’ psychology : His doctrines of the embodied soul”. La Haie: Martinus Nijhoff, 1971.

BOEHM, I. “L’apparition de αἰσθάνομαι et les origines de la notion de ‘perception’ en grec ancien”. In: Guglielmo, M., Gianotti, G. F. (a cura di). *Filosofia, storia, immaginario mitológico*. Ed. Dell’Orso, 1997.

BONAZZI, M. “Plotino, Il *Teeteto*, gli Stoici. Alcune osservazioni intorno alla percezione e alla conoscenza”. In: Chiaradonna, R. (a cura di). *Studi sull’anima in Plotino*. Napole: Bibliopolis, 2005.

CHIARADONNA, R. “Plotino”. Roma: Carocci Editore, 2009.

CHIARADONNA, R. “Plotinus’ Account of the Cognitive Powers of the Soul: Sense Perception and Discursive Thought”. *Topoi*, 3, pp. 191-207, 2012.

CLARK, G. “Plotinus’ Theory of Sensation”. *The Philosophical Review*, Vol, 51, Nr. 4, pp. 357-382, 1942.

COLLETTE, B. “Dialectique et hénologie chez Plotin”. Bruxelles: Ousia, 2002.

EMILSSON, E. K. “Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study”. Cambridge University Press, 1988.

EMILSSON, E. K. “Cognition and this object”. In: Gerson, L. P. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press, pp. 217-249, 1996.

FERWERDA, R. “La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin”. Gröningen: J. B. Wolters, 1965.

LACROSSE, J. “La philosophie de Plotin. Intellect et discursivité”. Paris: PUF, 2003.

LAVAUD, L. “D’une métaphysique à l’autre. Figures de l’altérité dans la philosophie de Plotin”. Paris: Vrin, 2008.

MAGRIN, S. “Sensation and Scepticism in Plotinus”. In: Inwood, B. (ed.), *Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 39. Oxford University Press, 2010, pp. 249-297.

MOREL, P.-M. “La sensation, messagère de l’âme. Plotin, V, 3 [49], 3”. In: Dixsaut, M. (dir.). *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*. Paris: Vrin, 2002.

MOUTSOPOULOS, E. “Le problème de l’imaginaire chez Plotin”. Paris: Vrin, 2000.

OLIVEIRA, L. “Entre o sensível e o inteligível: o estatuto intermediário da imaginação em Plotino”. In: Marques, M. (org.) *Teorias da imagem na antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, L. “Plotino, escultor de mitos”. São Paulo: Annablume, 2013.

TROTTA, A. “Il problema del tempo in Plotino”. Milano: Vita e Pensiero, 1997.

#### **f. Dicionário**

BAILLY, A. "Dictionnaire Grec-Français". Paris: Hachette, 1963.



## ***A IDEOLOGIZAÇÃO DE “ROUSSEAU” NO TEATRO DA REVOLUÇÃO FRANCESA\****

*Marco Rampazzo Bazzan\*\**

<https://orcid.org/0000-0003-1194-8289>

*marco.bazzan@ufes.br*

**RESUMO** *O objetivo deste artigo é ressaltar o impacto das manifestações dos sans-culottes nas ruas de Paris entre 1792 e 1794 e da politização do debate público sobre a ideologização de Rousseau. De fato, no teatro da Revolução Francesa a mobilização do povo parisiense representa a referência “real” das discussões e polêmicas que se desenvolvem acerca da soberania e expressão da vontade popular. A este respeito, as divergências na teoria e na publicística lidam basicamente com a questão da legitimidade, da oportunidade e dos efeitos possíveis da ação desse povo – que ocupa as ruas de Paris – sobre os destinos das nações e as formas constitucionais dos Estados europeus. Assim, estes debates desenvolvem-se produzindo confrontações, fraturas e cisões, inclusive no interior da sociedade jacobina, marcando sua radicalização em nome de “Jean-Jacques”. O eco desta identificação reverbera até hoje. Sendo assim, esta experiência continua influenciando (até inconscientemente) nosso imaginário da política, sobretudo em momentos de crise.*

**Palavras-chave** *Jean-Jacques Rousseau, Maximilien de Robespierre, povo, Revolução Francesa, jacobinos, democracia representativa.*

**ABSTRACT** *This paper aims to analyze the effects of sans-culottes movement and that of politicization of the public sphere during the French*

\* Artigo submetido em 13/04/2019. Aprovado em 26/07/2019.

\*\* Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil.

*Revolution on Rousseau ideologization. Thus, the mobilization of Parisian people represented the real material reference for all discussions on popular sovereignty and expression of popular will. The front line was produced by different interpretations on the legitimacy, opportunity, and possible effects of such mobilization on European Nations' destinies and their constitutional assets. The development of such debates produced confrontations and scissions within the Jacobinist movement. Jacobinism radicalization was conceived and developed "in the name of Jean-Jacques". The echo of Jacobinist identification with Rousseau still reverberates in our imaginary. Thus, this experience is still influencing (even unconsciously) our way of thinking politics. That is the reason why Rousseau comes back on public discussion in times of crisis.*

**Keywords** *Jean-Jacques Rousseau, Maximilien de Robespierre, people, French Revolution, Jacobinism, representative democracy.*

No período da Revolução Francesa que vai da “fuga de Varennes” do rei Louis XVI (20-21 de junho de 1791) à execução de Maximilien de Robespierre (27 de julho de 1794), o nome de Jean-Jacques Rousseau torna-se uma espécie de “*Kampfbezug*”, ou seja, uma referência polêmica e controvertida. Sendo assim, na fase conhecida e caracterizada pela radicalização jacobina, apenas a evocação de seu nome engendra a expressão quase histórica de visões políticas antitéticas acerca do processo revolucionário. Com efeito, convocar ou somente mencionar o autor genebrino suscita reações que tocam intimamente a consciência política e a identidade cultural daqueles que se sentem interpelados tanto na França como no exterior (em particular, nos principados alemães). Brevemente, o nome “Rousseau” ideologiza-se, tornando-se, assim, um indicador tanto da identificação do autor genebrino com o governo revolucionário jacobino, como da mutação profunda dos códigos da comunicação erudita no contexto de formação do espaço público, e da politização das categorias elaboradas no seio das doutrinas do direito natural na idade moderna.

O objetivo deste artigo é ressaltar o impacto das manifestações dos *sans-culottes* nas ruas de Paris entre 1792 e 1794 e da politização do debate público sobre essa ideologização de Rousseau. No teatro da Revolução Francesa a mobilização do povo parisiense representa a referência “real” (ou material) das discussões e polêmicas que se desenvolvem acerca da soberania e expressão da vontade popular. A este respeito, as divergências na teoria e na publicística

lidam basicamente com a questão da legitimidade, da oportunidade e dos efeitos possíveis da ação desse povo – que ocupa as ruas de Paris – sobre os destinos das nações e as formas constitucionais dos Estados europeus. Estes debates desenvolvem-se produzindo confrontações, fraturas e cisões, inclusive no interior da sociedade jacobina, marcando sua radicalização em nome de “Jean-Jacques”. O eco desta identificação reverbera até hoje. Sendo assim, esta experiência continua influenciando (até inconscientemente) nosso imaginário da política, sobretudo em momentos de crise.

### 1. O surgimento do discurso ideológico e a politização do público

Com base nas reações à radicalização da Revolução Francesa o público alemão se divide em correntes políticas (Valjavec, 1951). Cabe entender esta divisão no horizonte da politização e ideologização das categorias jurídico-políticas. Em acordo com Koselleck, nesta fase, “não apenas slogans, senão também conceitos com pretensão teórica são cunhados e utilizados com um intuito prático”. Sendo assim, “a relação do conceito com o conceitualizado se transforma”, ou seja, “se desloca designando antecipações (*Vorgriffe*) verbais que pretendem ter um efeito prático influenciando o futuro”.<sup>1</sup> Como efeito, os conceitos não descrevem apenas “espaços de experiência”, mas começam também (e sempre mais) a definir “horizontes de expectativas” (Koselleck, 1989). De acordo com François Furet, “a Revolução francesa batizou o que ela aboliu”, isso é o “Antigo Regimen”. Sendo assim, ela definiu sobretudo “o que ela pretendia ser”, ou seja, “uma ruptura radical com o passado, deitado na escuridão da barbárie” (1988, p. 15). Esta consideração encontra uma prova evidente no discurso que Robespierre pronunciou em 10 de maio de 1793:

Chegou o tempo de chamá-la [a sociedade] a seus verdadeiros destinos; os progressos da razão humana prepararam esta grande Revolução, e a vós especialmente é imposto o dever de acelerá-la. Para cumprir vossa missão, é necessário fazer precisamente o contrário do que existiu antes de vós (1999, p. 95).

Em conformidade com Lucien Jaume, a produção de panfletos e folhetos, que marca neste sentido a Revolução Francesa, constitui o âmbito da emersão do “discurso-ação” ou “discurso ideológico” como “agente essencial dos artificios da política moderna” (1989, p. 22). Este tipo de discurso é essencial

1 “Aber nicht nur Schlagwörter, auch Begriffe mit theoretischem Anspruch werden in praktischer Absicht geprägt oder verwendet [...] Das Verhältnis des Begriffs zum Begriffenen kehrt sich um: es verschiebt sich zugunsten sprachlicher Vorgriffe, die zukunftsprägend wirken sollen” (Koselleck, 1972, p. XVIII).

para entendermos o movimento jacobino. Conforme com uma consideração de Jules Michelet, sob determinadas circunstâncias, “palavra e ação são uma única e mesma coisa. A afirmação poderosa e enérgica que alimenta os corações, é uma criação de atos; ela enuncia o que ela produz”.<sup>2</sup> Por outro lado, é nesse contexto que surge a figura do militante político com a politização das canetas (o que encontra seu paradigma na figura de Jean-Paul Marat) (Barcia, 1988, pp. 126-127). Analisando o discurso jacobino Jaume sugere que entendamos esta dimensão como “ideológica”. Ele define como ‘ideológico’ “um conjunto de percepções e representações, que tem um valor inibitório ou mobilizador, que se formulam como resposta às tarefas do momento em acordo com a cultura política disponível”.<sup>3</sup> Trata-se de uma dimensão que é percebida e criticada na maioria dos textos da época com o atributo “dogmático”.

Se esta ideologização determina a politização do público e sua divisão em correntes, cabe esclarecer o que se entende sob este conceito nessa época. No século dezoito, com ‘público’, definem-se originariamente as formas de agregações de indivíduos de extração burguesa. Estas pessoas tornam-se “público” enquanto leitores de determinadas revistas, clientes de determinados cafés ou espetadores de representações teatrais e concertos. Além disso, a expressão público vai designar o novo fenômeno social das “sociedades” ou “gabinetes” de leitura. Isto é, tanto círculos de pessoas que compartilham o interesse para uma determinada revista ou temática quanto associações nas quais os sócios compartilham seus livros. Sob as distintas denominações de “clubes”, “*ressorts*” ou “círculos”, formam-se sociedades organizadas de maneira democrática no interior e fechadas para o exterior. Trata-se basicamente de um tipo novo de sociedade particular, na qual a crítica é livre. Seus membros reconhecem a autoridade dos eruditos pela força de suas argumentações e não pelo fato de comprazerem ou obedecerem aos poderes públicos ou religiosos.

A proliferação destes círculos é correlativa a um aumento considerável das publicações. Ambos os fenômenos transformam a composição social do público, suscitando um novo tipo de atenção dos mesmos autores a respeito dos efeitos de seus próprios escritos sobre os leitores (Hölscher, 1979, p. 91 e s). Sendo assim, a partir deste momento, o termo “público” vai indicar não apenas o público erudito, mas também um “público misto” (ou heterogêneo), ou seja, erudito e não erudito, que se forma pela atividade dessas sociedades

2 “Parole et acte, c’est tout un. La puissante, l’énergique affirmation qui assure les cœurs, c’est une création d’actes ; ce qu’elle dit, elle le produit” (Michelet, 1949, p. 95).

3 “[...] un ensemble de perceptions et de représentations, à valeur inhibitrice ou mobilisatrice, qui se formulent en réponse aux tâches du moment, en relation avec la culture politique disponible” (Jaume, 1989, p. 25).

de leitura e pela divulgação das revistas. Trata-se precisamente das “sociedades heterogêneas” mencionadas por Kant na *Crítica da razão prática*, isto é: “que não se constituem simplesmente de sábios e de sutis raciocinadores mas também de homens de negócio ou de mulheres” (Kant, 2016, p. 242). Sendo assim, os escritores não se dirigem apenas aos leitores tradicionais, ou seja, junto com eruditos, membros das cortes ou altos funcionários, mas também a “novos leitores” que, formando parte dos setores emergentes da burguesia, reivindicam reformas sociais e pedem maiores direitos políticos (Göpfert, 1976).

Embora em uma forma com certeza idealizada, o termo “público” vai designar ao longo do século XVIII, por um lado, um novo sujeito potencial da constituição material e, por outro, o fenômeno da “opinião pública” ou “publicidade” (*Öffentlichkeit*) (Habermas, 1990, p. 162). Em ambos os casos o termo pretende definir um sujeito a vocação universal, “porta-voz” da razão e garante dos princípios da filosofia das Luzes. Com efeito, em acordo com Koselleck:

O processo que visa ao progresso envolve o Estado. Isto ocorre na mesma medida em que a vitória sobre a religião revelada parece assegurada — aproximadamente, desde meados do século. A crítica investe-se das funções que Locke em sua época havia atribuído à censura moral: torna-se porta-voz da opinião pública. Embora não pudesse mais influenciar os costumes privados, segundo o verbete “Critique” da *Encyclopédie*, “ao menos, é incontestável que ela decide sobre as ações públicas” (Koselleck, 2009, p. 102).

Sendo assim, o termo “público” transforma-se semanticamente. Com efeito, até o século XVII “público” reenviava vagamente a destinatários (passivos) de atos jurídicos no espaço exterior ao âmbito da casa (*Haus*). Depois, este termo vai definir progressivamente uma nova forma de sociedade particular cujos membros participam ativa ou passivamente da troca de opiniões com intento da formação de um julgamento com pretensão universal (Hölscher, 1997, p. 433). Antes da Revolução Francesa o público aparece em ensaios e escritos literários indicando um destinatário fictício, um amigo ou simples interlocutor. Os escritores falam do público como o testemunho ideal e imparcial de suas disputas. Os dicionários da época indicam como o público é imaginado como uma espécie de juiz em última instância das controvérsias entre autores (Hölscher, 1997, p. 435). Contudo, até a Revolução Francesa, isso tem a ver exclusivamente com a atribuição ou reconhecimentos de méritos científicos, literários ou artísticos para obras ou escritores, e não com questões políticas ou sociais.

Sendo assim, a célebre passagem da Segunda seção do *Conflito das faculdades*, que Kant dedica à relação entre a Revolução Francesa e o público alemão, pode ser entendida como a certificação de uma “politização” do público (da qual o autor, em contrapartida, procura contrastar os efeitos ideológicos) que se produziu na década anterior, marcada pela radicalização jacobina, determinando a transferência da codificação do conceito de público do âmbito estético ao político:

A revolução de um povo espiritual, que vimos ter lugar nos nossos dias, pode ter êxito ou fracassar; pode estar repleta de miséria e de atrocidades de tal modo que um homem bem pensante, se pudesse esperar, empreendendo-a uma segunda vez, levá-la a cabo com êxito, jamais, no entanto, se resolveria a realizar o experimento com semelhantes custos — esta revolução, afirmo, depara todavia, nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma *participação* segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive, ligada ao perigo, que, por conseguinte, não pode ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no género humano (Kant, 1993, p. 102).

## 2. A ária do povo soberano no teatro da Revolução

Como sugere Kant, para o público alemão (e os historiadores posteriores), a Revolução tornou-se um teatro, isto é uma cena na qual as aporias dos direitos humanos (codificados na doutrina do direito natural) explodiram em forma trágica. Ao centro dos debates e das diatribes fica a ambivalência do conceito de povo significando, por um lado, o sujeito ideal da constituição e o poder constituinte, isto é, “*populus*” (*peuple*); e, por outro, o conjunto dos mais pobres, isto é, “plebe” ou “populacho” (*Pöbel*, *populace*). A partir de 1792 a questão fundamental vem a ser se as manifestações dos *sans-culottes* eram para ser consideradas ações do povo soberano, como defendiam os jacobinos radicais, ou simplesmente atos da plebe ignorante e violenta, como sustentavam, pelo contrário, os autores contrarrevolucionários (e os jacobinos moderados).

A discussão entre Jacques Pierre Brissot e Maximilien de Robespierre na sociedade jacobina ao final de abril de 1792 representa uma perfeita ilustração do valor político desta questão. Prenunciando a cisão entre girondinos e montanheses, esta discussão surge na sequência do envio às sociedades jacobinas de província do panfleto “O que é um agricultor ou artesão francês?” (*Ce que c'est qu'un cultivateur et un artisan français*), de Nicolas de Condorcet (1847). Neste escrito o célebre *philosophe* fazia um elogio das capacidades dos camponeses para trabalharem e pouparem. Sobretudo, opondo-se a toda expansão da ação violenta, ele exortava os “cidadãos passivos” a trabalharem

para, assim, poderem ganhar o estatuto de “cidadãos ativos” no futuro. A ideia que fundamenta esta visão é a de que o progresso da sociedade até formas mais democráticas e igualitárias precisa de tempo e paciência.

Esta tese de Condorcet expressa um convencimento compartilhado por muitos eruditos ao longo do século dezoito. De acordo com a opinião da maioria dos *philosophes*, para serem realizadas, as transformações sociais exigem um tempo longo durante o qual o povo deve se esclarecer. Sendo assim, Condorcet concebe a Revolução de 1789 como uma simples etapa de um processo mais longo e lento, isso é o progresso das Luzes. Como veremos mais adiante, conforme com os girondinos, a revolução violenta deveria acabar para assegurar suas conquistas e não degenerar em uma “contrarrevolução”. O tema de se a Revolução deveria acabar ou não, ou seja, a oportunidade de transformá-la em uma revolução permanente é a questão sobre a qual se produzem as várias cisões na sociedade jacobina, determinando a progressiva radicalização de seu grupo dirigente (por meio de cisões e condenações). Isto acontece a partir do intento de fuga do rei em 1791 até a execução de Robespierre em 1794. Um fator determinante desta radicalização é a guerra contra os Estados europeus que se torna, no interior da França, uma guerra civil com o Terror e a correlativa caça dos inimigos internos, ou seja, dos traidores da pátria.<sup>4</sup>

Em abril de 1792, Brissot apoia a visão de Condorcet. Ressaltando a ligação dele com a filosofia do século das Luzes no dia 24 de abril de 1792, Brissot pede polemicamente a Robespierre para apresentar os “títulos filosóficos” que justificariam sua censura da posição de Condorcet. O Incorruptível não demora para responder a esta provocação. A seu olhar, Condorcet atua de forma semelhante a outros célebres eruditos que usurpam “o nome de filósofos”. Sendo assim, diante deles, o único que mereceria de ser chamado filósofo, isto é, o único “*vrai philosophe*” de sua geração seria “Jean-Jacques”.

As palavras escolhidas por Robespierre para apelar à autoridade moral de Rousseau contra a corrupção de seus coetâneos permitem entender um dos aspectos mais importantes e originais de seu conclamado “rousseauianismo”.

Se os acadêmicos e os geômetras que o senhor Brissot nos propõe como modelos combateram e ridicularizaram os clérigos, eles não cortejaram menos os grandes e adoraram os reis beneficiando-se amplamente de sua proteção; e quem sabe com quanta obstinação eles perseguiram a virtude e o gênio da liberdade na pessoa de Jean-Jacques, cuja imagem sagrada eu discirno aqui, este verdadeiro filósofo que, na

4 Em 10 de abril de 1793, Robespierre denuncia que “uma facção poderosa conspira com os tiranos da Europa para nos dar um rei, com uma espécie de constituição aristocrática. Ela espera conduzir-nos a essa transação vergonhosa pela força das armas estrangeiras e pelos distúrbios internos” (Robespierre, 1999, p. 67).

minha opinião, é o único dentre todos os homens célebres desta época que mereceu essas honras públicas, prostituídas desde então pela intriga de charlatães políticos e heróis miseráveis.<sup>5</sup>

Conforme Anna Maria Battista, estas palavras não podem ser consideradas uma simples escamoteação retórica. A contraposição que Robespierre encena entre Rousseau e a cultura iluminista neste contexto não lida com nenhuma forma de oportunismo, nem de pragmatismo. Pelo contrário, seu discurso expressa uma de suas convicções mais íntimas (que ele compartilha com poucos outros, como Jean-Paul Marat). Esta convicção marca de forma singular sua referência a Rousseau. De vários Helvétius, Voltaire, D'Alembert, Diderot ou Condorcet, ou seja, todos aqueles que, de acordo com ele, usurpam o nome de filósofos, Robespierre censura dois aspectos. Por um lado, ele condena a atitude moderada que estes autores adotam na política, que, a seu olhar, é acompanhada e, assim, agravada pela indulgência mal camuflada que mostram para os déspotas da época (o caso de Federico Segundo é particularmente eloquente a esse respeito); por outro, Robespierre censura o radicalismo que eles usam para atacar os valores éticos ou religiosos tradicionais, o que, conforme Robespierre, viabiliza a desagregação do nexos social. Sendo assim, diante desse tipo de hipocrisia, “Jean Jacques” seria o único verdadeiro filósofo<sup>6</sup> porque só ele liga a audácia revolucionária com a vontade de restaurar os antigos valores no âmbito dos costumes e da religião (Battista, 1988, p. 65).

A referência que Robespierre faz a “Jean-Jacques” contra o espírito das Luzes, irremediavelmente corrompido com o poder (do qual Condorcet seria um caso exemplar), constitui não apenas um indicador, senão também um fator fundamental tanto da progressiva ideologização de Rousseau nas discussões entre revolucionários e contrarrevolucionários, ou seja, sua progressiva identificação com o discurso jacobino radical, como da politização da filosofia ou da história da filosofia. Com efeito, por um lado, Robespierre politiza a polêmica de Rousseau contra os eruditos de sua época. Chamando-o com seu nome, “Jean-Jacques”, o Incorrupível refere-se provavelmente ao escrito autobiográfico *Rousseau juge de Jean-Jacques*. Neste escrito o autor genebrino

5 “*Si les académiciens et les géomètres que M. Brissot nous propose pour modèles, ont combattu et ridiculisé les prêtres, ils n'ont pas moins courtoisé les grands et adoré les rois dont ils ont tiré un assez bon parti; et qui ne sait avec quel acharnement ils ont persécuté la vertu et le génie de la liberté dans la personne de Jean-Jacques dont j'aperçois ici l'image sacrée, de ce vrai philosophe qui seul, à mon avis, entre tous les hommes célèbres de ce temps-là mérita ces honneurs publics prostitués depuis par l'intrigue à des charlatans politiques et à des misérables héros*” (Robespierre, 1939, p. 37).

6 No dia 11 de dezembro de 1791, o clube decide a instalação da estátua de Rousseau ao lado daquelas de Mirabau e Helvétius, o que se realizou em 29 de janeiro de 1792 (Aulard, 1889-1897).

defendia a si mesmo e a unidade de sua obra contra seus opositores que se dirigiam a ele chamando-o precisamente com seu nome próprio (Jean-Jacques). Em sua autodefesa Rousseau opunha-se àquela geração que “pretendendo gozar à vontade todas as luzes naturais, violar todas as leis de justiça, todas as regras de bom senso, sem objeto, sem proveito, sem pretexto, apenas para satisfazer uma fantasia” da qual ele não conseguia captar “o fim”, nem a “ocasião”.<sup>7</sup> Por outro, poder-se-ia também colocar nessa contraposição a emergência de uma politização da filosofia ou da história da filosofia, isso é uma filosofia como “campo de batalha” (*Kampfplatz*) defendida por Louis Althusser (cf. Althusser, 1998, p. 201; Labica, 2013). Parafraseando a undécima tese de Marx sobre Feuerbach, para quem a fase descrita é crucial para teorizar a revolução social e a democracia radical, a verdadeira filosofia deveria visar à tarefa de transformar o mundo e não apenas de justificá-lo ou interpretá-lo.

### 3 Populacho contra nação

Cabe agora mostrar como a ideologização de Rousseau nos debates em torno da Revolução e sua direção política lida com a questão da definição do povo e da forma de expressão de sua vontade. Para apreciar toda a porta da política da contraposição encenada pelo Incorruptível no discurso pronunciado no dia 27 de abril de 1792, cabe notar como, à diferença das ilações e acusações de seus adversários, Robespierre não pretende se apresentar como um tribuno, ou mesmo como adulator, recusando as acusações de ser um agitador, moderador, ou defensor do povo. Robespierre pretende ser algo muito diferente e (para nós) problemático. Ele pretende ser ele mesmo povo (“*je suis peuple moi-même*”). Em breve, sua voz pretende ser, imediata e naturalmente, aquela do povo. Sendo assim, por um lado, Robespierre explora politicamente a ambivalência semântica do termo povo (*peuple*) entre *populus*, sujeito ideal da soberania, e populacho (ou seja, a parte que expressa reivindicações mais materiais que ideais); por outro, ele ataca as aporias de expressão da vontade do povo pelas instituições representativas.<sup>8</sup>

7 “[...] à vouloir éteindre à plaisir toutes les lumières naturelles, violer toutes les lois de justice, toutes les règles du bon sens, sans objet, sans profit, sans prétexte, uniquement pour satisfaire une fantaisie” (Rousseau, 1959, p. 662).

8 *Apud* Rosanvallon: “C’est d’abord un peuple-principe qui s’affirme dans la modernité démocratique. Principe et promesse à la fois, il symbolise par la seule présence de son nom la constitution de la société en un bloc et sert à universaliser l’entité nationale. Il est la vérité du lien social : il renvoie à une proposition politique avant d’être un fait sociologique. Il en résulte une inévitable tension entre les valeurs qu’il incarne et la réalité qu’il évoque, densité politique et flou sociologique allant de pair. Il est une force historique évidente en même temps que sa nature apparaît problématique” (Rosanvallon, 1998, p. 40).

No discurso mencionado, Robespierre critica implicitamente a dialética entre poder constituinte e poder constituído, na qual se baseia a Constituição de 1791 e que foi teorizada e difundida pelo Abade Sieyès. No panfleto *O que é o Terceiro Estado ?*, Sieyès sustentava que “a nação existe antes de tudo, ela é a origem de tudo” (2009, p. 165). Dessa maneira, ele teorizava a coincidência entre a vontade da nação e a lei fundamental depositada no ditado constitucional. Sendo assim, a nação tem o poder constituinte preexistindo ao ato pelo qual uma comunidade política se dá uma constituição (Pasquino, 1998, p. 70). À diferença dos teóricos do direito natural moderno, Hobbes e Rousseau, que, pelo fato de não pensarem a constituição como uma carta de leis fundamentais, não se preocuparam em distinguir entre as atividades do poder legislativo e aquelas do poder constituinte, Sieyès introduz uma figura nova no pensamento político: a categoria da nação como poder constituinte.

Contudo, seu conceito de nação define apenas uma parte da sociedade. Fazendo do Terceiro Estado a nação, ele define como tal apenas o conjunto dos produtores de bens e de valores nos setores públicos e privados. Isso é o Terceiro Estado, a nação, o estamento dos produtores. Sendo assim, Sieyès faz coincidir o interesse nacional com aquele dos produtores de riqueza. Com efeito, é um critério censitário que define a distinção entre “cidadãos ativos”, ou seja, aqueles dotados de direitos eleitorais, e “cidadãos passivos” (conforme a concepção das Luzes defendida por Condorcet no panfleto mencionado). A nação seria interpelada a atuar como poder constituinte nos momentos de crise aguda de legitimidade da ordem jurídica vigente. Sua mobilização levaria a modificar a constituição, como foi, precisamente, o caso em 1789. A ordem constituída basear-se-ia num processo de legitimação, fundamentado na ação da nação e que vai ser depositado e descrito na carta constitucional em vigor.

A legitimidade da Constituição de 1791 fica justamente na ideia de ela ser a expressão da vontade da nação que, durante a Grande Revolução de 1789, atuou como poder constituinte (Pasquino, 1998, pp. 44-49). O interesse nacional é, portanto, aquele de uma classe que se universaliza, ou seja, a classe burguesa. Com a aprovação da nova Constituição, a situação deveria voltar à normalidade. Sendo assim, a partir desse momento, a vontade da nação dever-se-ia expressar pelos representantes eleitos no respeito do ditado constitucional. Em breve, conforme esta visão, o povo soberano não pode ter uma voz diferente daquela da Assembleia Nacional.

Contudo, de acordo com Robespierre, “os defensores da República” deveriam adotar “a máxima de César: *creem que nada se fez enquanto ainda resta algo a fazer*” (1999, p. 129), isso é a perfeita igualdade a ser realizada (com a eliminação da diferença entre cidadãos ativos e passivos). Assim, ele utiliza

discursivamente a ambivalência mencionada do termo “povo” pretendendo integrar (e, assim, influenciar) as reivindicações dos *sans-culottes* (Furet, 1988, pp. 228-229). Explorando a presença física do populacho nas ruas de Paris, Robespierre pretende legitimar sua própria palavra diante de seus adversários na Convenção, ou seja, os representantes da nação, autorizados pelos mecanismos constitucionais. Evocando Rousseau, Robespierre declara que a máxima deve ser que o “povo é bom e que seus delegados são corruptíveis, que é na virtude e na soberania do povo que é preciso buscar um preservativo contra os viciosos e o despotismo do governo” (1999, pp. 99-100). Como adiantado, sua voz seria a mesma do povo nas ruas. Esta pretensão tem a ver com a ideia de que os moderados fossem aliados dos outros Estados europeus em guerra contra a jovem República. Para “salvar” a Revolução a única opção viável seria, portanto, derrotar os inimigos internos e externos. Esta consideração fundamenta a palavra de ordem: “liberdade ou morte!”. A Revolução não teria se acabado ainda.

Num discurso pronunciado no mês de março de 1793, Brissot condena o povo parisiense falando que a plebe, “pobre e invejosa das riquezas, quer tomá-las aos proprietários, por sedições, ou por leis que ela pretende ditar aos representantes de todo o povo”.<sup>9</sup> Sendo assim, os girondinos defendem a distinção entre cidadãos ativos e passivos.<sup>10</sup> Criticando a visão deles acerca da relação entre representantes e representados, sob a pressão dos *Fédérés* e dos *Engagés* (Furet, 1988, pp. 228-229), Robespierre põe em discussão o que se considera até hoje como uma das conquistas históricas da Revolução Francesa, ou seja, o mandato livre. De acordo com o Incorruptível, “o governo é instituído para fazer respeitar a vontade geral; mas os homens que governam têm uma vontade individual, e toda vontade procura dominar” (1999, p. 97). Neste sentido, Robespierre defende a ideia do controle popular, ou seja, de que “as assembleias primárias possam julgar sobre a conduta de seus representantes, ou que elas possam pelo menos revocar, no respeito das regras que serão estabelecidas, aqueles que teriam abusado de sua confiança”. Pois

Um povo cujos mandatários não devem prestar contas de sua gestão a ninguém não tem Constituição; um povo cujos mandatários só devem prestar contas a outros mandatários invioláveis não tem Constituição, já que depende destes últimos trair o povo impunemente, e deixar que o povo seja traído pelos outros. Se este é o sentido que se

9 Jacques-Pierre Brissot, “De quelques erreurs dans les idées et les mots relatifs à la Révolution française”, *Chronique du mois de mars 1793* (t. II, pp. 27-39); (Jaume, 1989, p. 70).

10 A esse respeito: Furet e Halevi, 1996, pp. 190-199.

atribui ao governo representativo, confesso que adoto todos os anátemas pronunciados contra ele por Jean-Jacques Rousseau (Robespierre, 1999, p. 106).

Sendo assim, entre direito natural, direito positivo e práxis política, a definição do povo e as modalidades da expressão de sua vontade tornam-se objeto de disputa tanto na teoria como na prática a partir da radicalização dos jacobinos e dos *sans-culottes*. Isso acontece nos dias nos quais, conforme Furet, “a Revolução é um teatro no qual se toca sem interrupção a ária do povo soberano”.<sup>11</sup> Neste cenário resulta evidente que o termo “povo” constitui o principal vetor da politização dos termos técnicos da doutrina do Estado, e, enquanto tal, domina os debates também nos Principados alemães. O fator que desempenha um papel fundamental na abertura e no desenvolvimento dessa guerra de canetas, tanto no interior como no exterior da França, é o eco, o fantasma, o medo do “terror da virtude” teorizado por Robespierre, e acompanhado pelos barulhos e pelo sangue da guilhotina. Isso vai ser identificado com seu proclamado “rousseauinismo”. Com outras palavras, na medida em que a “segunda revolução” (isso é a revolução como guerra civil) canibaliza a primeira (contra os privilégios da aristocracia e do clero), a defesa da Revolução como etapa no “progresso das Luzes” feita pelos girondinos não é mais, pelo menos nesse cenário, uma opção viável.

#### **4. A identificação de Rousseau com a Terror por parte dos contrarrevolucionários**

Os críticos da Revolução consideram todo elogio para Rousseau como uma apologia do Terror, ou seja, da ditadura jacobina – o governo revolucionário do Comité de Salvação Pública. Para os autores contrarrevolucionários como Edmund Burke, Ernst Brandes, Friedrich Gentz, Jacques Mallet du Pan ou Wilhelm Rehberg, a radicalização jacobina e seus horrores provam que o caráter abstrato dos princípios sobre os quais se baseia desde seu começo o processo revolucionário não pode ter outra saída que não a barbárie (Godechot, 1961, pp. 2-3). Por exemplo, de acordo com Brandes, a França deveria adotar ou se inspirar no modelo inglês, que, na esteira de Burke, considerava como o êxito das mais sábias revoluções (pacíficas) do século XVII. Conforme esse modelo, a soberania ficaria no “rei no Parlamento” (*King in Parliament*). Neste contexto, o exercício da soberania efetua-se por uma ação de concerto entre

11 “*La Révolution est un théâtre où se rejoue sans cesse dans la rue l'air du peuple souverain*” (Furet, 1988, p. 229).

três instâncias na atividade legisladora: o rei e as Câmeras dos Lordes e das Comunas (Canale, 2000, pp. 111-112 nota 77). Com povo (*Volk*), Brandes designa o populacho que não se beneficia de nenhum direito político. As assembleias populares atuariam sob a influência das impressões do momento sendo, assim, manipuláveis por hábeis demagogos (Brandes, 1790, p. 9).

A identificação de Rousseau, como autor do *Contrato social*, com a Revolução Francesa, no contexto alemão, é ilustrada perfeitamente pelo anúncio do primeiro de outubro de 1789 na *Allgemeine Literatur Zeitung* na qual se apresentam seus discursos políticos editados pelo editor berlinense Rellstab como “as obras do autor que mais preparou os caminhos para a grande Revolução que está inflamando a França” (ALZ, n. 305, 1/10/1789, p. 3). O impacto da Revolução no exterior, a presença tutelar de Rousseau nos discursos e relatórios de Robespierre na Sociedade Jacobina e na Convenção e as críticas ao modelo inglês presentes nos seus escritos fazem do autor do *Contrato social* o objetivo polêmico fundamental dos escritores contrarrevolucionários. A partir dessa identificação, além do fato de que a Revolução se radicaliza, a intensidade das críticas aumenta minorando as distinções perceptíveis nos escritos dos contrarrevolucionários antes de 1793, que procuravam destacar as contradições nas teses de Rousseau, por um lado, e a incongruência destas com a interpretação dada pelos políticos revolucionários que, porém, pretendiam se inspirar nelas, por outro.

Com esse tipo de crítica diferenciada, autores como Brandes e Rehberg na Alemanha tocavam um ponto crucial. Em Paris, de fato, embora os jacobinos mais radicais fizessem do *Contrato social* sua guia teórica na elaboração de suas estratégias discursivas e práticas, as políticas que eles adotam não se conciliam sempre pacificamente com a letra de Rousseau. Com outras palavras, inspirando-se nas teses do autor genebrino para dirigirem o processo revolucionário, os jacobinos experimentam e, assim, mostram na cena da história os paradoxos de algumas delas (Jaume, 1989, pp. 52-53). Este aspecto é perfeitamente ilustrado pela oposição dos jacobinos radicais à abolição das “sociedades políticas” que Le Chapelier – já conhecido como relator da célebre lei contra as corporações operárias – propõe em seu relatório de 29 de setembro de 1791 na Assembleia Nacional.

Com o apoio silencioso de Sieyès (Pasquino, 1998, pp. 68-69), Le Chapelier apela para que “a Revolução acabe”. Sendo assim, ele pretende delegar a expressão da vontade geral apenas para os órgãos definidos pela nova Constituição e autorizados pelo voto dos cidadãos ativos (Biral, 2009, p. 274). Não há nenhuma dúvida de que a supressão destas sociedades fosse coerente com a recusa de Rousseau a respeito das sociedades intermediárias

dentro do Estado. Conforme o terceiro capítulo do segundo livro do *Contrato social*: “Para ter claramente o enunciado da vontade geral, é importante que não haja sociedade parcial no Estado e que cada cidadão opine apenas por si mesmo” (Rousseau, 2007, p. 46). Contudo, também a posição dos jacobinos mais radicais pode ser reconduzida ao *Contrato social*, ressaltando a oposição inequívoca, aí feita, contra toda forma de representação para a vontade geral ser expressada: “Se, quando o povo suficientemente informado delibera, os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa” (Rousseau, 2007, p. 45). No âmbito político, essa confrontação resolveu-se com um compromisso. Aquelas sociedades chamadas “políticas” não foram criminalizadas, senão mudaram apenas a denominação: de “políticas” para “públicas” (Jaume, 1989, pp. 59-65). Neste sentido a vocação jacobina vai ser porta-voz do “público”, ou seja, do povo soberano.

No plano filosófico-político, esta confrontação mostra em toda sua problematicidade a relação entre revolução e constituição. Conforme a visão de Sieyès, a revolução seria o momento no qual a nação desempenha diretamente, de maneira excepcional, seu papel constituinte. Contudo, esta modalidade de ação seria extraordinária, não podendo ser a norma. Sendo assim, a Revolução devia acabar com a promulgação da Constituição de 1791. Conforme os girondinos, na esteira de Sieyès, a revolução como ação violenta é um meio excepcional e temporário para a nação estabelecer uma nova ordem constitucional (sob a forma do poder constituinte). Pelo contrário, conforme os montanheses, a Revolução devia continuar tornando-se uma “revolução permanente” (a ‘segunda revolução’). Esta ideia fundamenta a experiência da Comuna e do governo revolucionário, ou ditadura jacobina. Trata-se da Revolução que, de acordo com Danton, comeria “seus filhos”, e que, de acordo com Saint-Just, exigia simplesmente a eliminação de “seus inimigos” (neste caso, internos). Nessa passagem, nasce a noção de “inimigo interior”, que vai dar um novo sentido à ‘revolução’ por meio de sua associação com a guerra civil. Conforme Robespierre, “o governo revolucionário necessita uma atividade revolucionária, precisamente porque está em guerra” (1999, p. 130). A necessidade “de defender-se contra todas as facções que o atacam” é o princípio que o funda e legitima. Aí ele dirige todas “as forças morais e físicas da nação para a meta de sua instituição”, pois, se “a meta do governo constitucional é conservar a República, a do governo revolucionário é de fundá-la” (Robespierre, 1999, p. 130). Esta instituição lida com um objetivo ideal, isto é, a realização ideal ou utópica de uma perfeita igualdade, ou seja, a abolição da distinção entre cidadãos ativos e passivos.

## 5 O paradoxo jacobino

Mantendo uma relação ambígua com os *sans-culottes* os jacobinos mais radicais pretendem expressar a vontade popular, ou seja, a vontade daquele povo que se materializa nas ruas parisienses e que rodeia a Convenção nos dias 2 de junho e 10 de agosto de 1792.<sup>12</sup> Como visto, eles pretendem se identificar com este povo, e, assim, com o povo soberano. Sendo assim, eles pretendem ser os representantes naturais do povo soberano diante dos deputados “autorizados” pelo processo eleitoral que envolve apenas os cidadãos ativos. O *Discurso sobre a utilidade das sociedades patrióticas e políticas*, que Brissot (neste momento ainda próximo de Robespierre) pronuncia em 28 de setembro de 1791 contra a proposta de Le Chapelier pela abolição das sociedades políticas, permite ressaltarmos este ponto. Depois de ter mostrado como, para a dissolução das sociedades políticas, se coalizaram todas as forças contrarrevolucionárias ou seja, “todos aqueles que têm alguma razão para ter medo do controle pelo povo” (Biral, 1999, p. 221), Brissot pergunta se esse povo não teria, pelo contrário: “o direito inalienável, imprescritível para comunicar seus pensamentos, de reunir-se pacificamente; para esclarecer a conduta daqueles que encargou do governo, de discutir sobre as leis que seus comitentes fazem para ele?”<sup>13</sup>

De acordo com Jaume, estas palavras de Brissot ilustram perfeitamente o “paradoxo jacobino”. Conforme o historiador francês, a organização jacobina relaciona elementos tradicionais da cultura monárquica francesa com elementos novos que prefiguram a organização dos partidos políticos.

Ao centro desta união paradoxal, há uma busca para ser instituída uma democracia sempre mais transparente e mais igualitária; ela procura pensar-se através de Jean-Jacques Rousseau, invocado milhares de vezes, mas finalmente ela viabiliza um poder cuja configuração lida com a encarnação monárquica do Estado (Jaume, 1989, p. 22).

De um ponto de vista conceitual, o “paradoxo jacobino” que Jaume destaca relaciona-se com a aporia fundamental da soberania popular e da lógica da representação-autorização conforme a doutrina moderna do direito natural. Esta lógica é formalizada com mais coerência por Hobbes, pelo menos na maneira na qual Carl Schmitt considera o filósofo inglês. Hobbes e Rousseau representam os dois princípios fundamentais, respectivamente, da identidade

12 Sobre a noção ambígua de *sans-culottes*: Burstin, 2005.

13 “*Ce peuple n’a-t-il pas le droit inaliénable, imprescriptible, de s’assembler paisiblement, d’éclairer la conduite de ceux qu’il a chargés du gouvernement, de discuter des lois que ses commettants font pour lui ?*” (Brissot, 1791, p. 5).

e da representação, para a construção da vontade de um povo (Schmitt, 1928). Não representar diferentes partes da sociedade senão “formar algo que não existe ainda de forma determinada”, ou seja, o povo ideal (*populus*). A representação constitui, assim, a modalidade mesma (aparentemente a única) para existir a vontade do sujeito coletivo e, ao mesmo tempo, contém também a fonte da legitimação do comando político na forma da autorização da eleição (Duso, 2004). No *Contrato social*, Rousseau pretende se opor da maneira mais coerente e resolvida ao princípio representativo: “seja como for, do momento em que um Povo se dá representantes, ele não é mais livre, não existe mais” (2007, p. 109). Contudo, o resultado de sua tentativa parece ser o de interiorizar a cisão entre soberano e súdito no mesmo homem (Duso, 2004, p. 140). De um ponto de vista prático-político, o *Contrato social* constitui, sem qualquer dúvida, uma linha de transmissão e difusão da lógica cunhada por Hobbes para a dinâmica histórica e o pensamento comum. Os jacobinos encontram as aporias teóricas dessa lógica nas discussões e definições de sua prática revolucionária.

O documento mais importante para a difusão e popularização das categorias do direito natural é a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* de 1789. Este texto põe a atualidade da questão da fundação de um poder a partir dos princípios de liberdade e igualdade, que aí são proclamados como direitos universais. A contribuição de Sieyès ao pensamento político é precisamente o fato de que ele pensou esta fundação não apenas num plano teórico, ou seja, como simples ficção com o intento de justificar o poder existente, senão como possibilidade real. Este é o aporte fundamental de sua teorização da nação como poder constituinte.

A Declaração é o objeto principal das críticas dos autores contrarrevolucionários. O primeiro a formulá-la é Justus Möser, fixando o horizonte para autores como Rehberg e Gentz. Em seu artigo “Über das Menschenrecht als den Grund der französischen Revolution”, Möser recusa a possibilidade de colocar a fonte da legitimidade na doutrina do direito natural, ou seja, em uma categoria abstrata como o conceito de indivíduo. Ao parecer de Möser, a única fonte de legitimidade para possibilitar a conservação pacífica e o fortalecimento da comunidade política é uma norma concreta que leve em conta as necessidades e as preocupações dos homens reais (Möser, 1790). Para Rehberg, Rousseau é o teórico mais coerente da visão que fundamenta a Declaração (1793, p. X). Sendo assim, o nome do autor genebrino vai se ligar a um sistema que ele havia, porém, criticado (Manin, 1988).

A crítica do jacobinos radicais à Constituição de 1791 inspira-se profundamente no *Contrato social*, sobretudo na tese de Rousseau de que se “o povo inglês pensa ser livre, está muito enganado, pois o é apenas durante a

eleição dos membros do parlamento; tão logo estes são eleitos, ele é escravo, é nada. Nos curtos momentos de sua liberdade o uso que faz dela mostra bem que merece perdê-la” (2007, p. 107). De acordo com Biral, arrogando-se o monopólio da expressão da consciência revolucionária a vocação da sociedade jacobina seria a de encarnar a figura do Legislador do *Contrato social*. A sociedade jacobina como sociedade antes “política” e , depois, “pública” pretende formar a voz do povo soberano (Biral, 2009, p. 279).

Sendo assim, de acordo com Furet, a Revolução torna-se “o teatro do dilema da representação democrática explorado por Rousseau”. A questão que domina a cena é: como se pode evitar “a usurpação da soberania do povo pelos representantes?” (1988, p. 197). Como resume com eficácia Jaume, existem:

duas aporias capitais que pesam sobre o pensamento do Contrato social: existe a necessidade de um governo, mas ele constitui, por definição, um perigo para a soberania do povo; existe a necessidade de rejeitar a representação mas ela é, nos Estados empiricamente existentes, uma instituição da qual não se pode prescindir, mas, no máximo, tentar atenuar a nocividade (2005, p. 193).

Tanto a Monarquia de 1791 quanto a República de 1793 e o Império de Napoleão são momentos do processo de construção da França como Estado moderno, isto é, um aparelho estatal centralizado que aniquila a constituição jurídica anterior por estamentos. Este processo se legitima na lógica do direito natural que perpassa a *Declaração dos direitos do Homem e do Cidadão* de 1789 e se relaciona aos saberes elaborados na pauta das Ciências do Estado (*Staatwissenschaften*) que se desenvolvem a partir dessa época.

Conforme Furet, ao longo da Revolução, o povo apropriou-se da herança absolutista e colocou-se no lugar do rei. Mas, assim, não há outra maneira de pensar sua legitimidade a não ser pensando-se como um e como independente dos interesses particulares que marcam cada um dos indivíduos que formam parte dele (2007, p. 369). Desta perspectiva, a Revolução Francesa constitui um momento essencial para a constitucionalização da lógica do direito natural e das aporias do poder soberano, como foi denunciado pelos autores contrarrevolucionários (Chignola, 1999, p. 324).

Em conclusão, com a Revolução Francesa as aporias das doutrinas do contrato social passam da teoria à prática pela atribuição de um sentido inteiramente novo ao termo “povo”. O povo não é mais uma realidade constituída por partes, senão a totalidade de indivíduos livres e iguais, sujeitos dotados de vontade. Este povo é uma entidade ideal que, fusionando-se com o conceito de soberania, vem a ser a única fonte de legitimidade para a ação política. A Revolução Francesa põe o problema na prática concreta: como se

expressa a vontade do povo? A aporia que se evidencia está no fato de que, se o poder soberano é inalienável do povo e se esse povo é apenas uma realidade abstrata, a necessidade do governo pede a ação de um outro sujeito material, constituído de verdade. Como afirmou Hobbes, a única possibilidade para a vontade do povo ser expressada fica na unidade física do representante. E da diferença real e irreduzível entre vontade geral, vontade do povo como poder constituinte e vontade do poder constituído surgem as questões da usurpação e da corrupção do poder pelos representantes. Esta diferença engendra todas as aporias do novo lema “democracia representativa” (Rosanvallon, 2000, pp. 59-74). Como ensina nossa história recente, trata-se de aporias que a partir da Revolução Francesa demoram e pesam no imaginário político ocidental. Para entendê-las e estudá-las, a radicalização jacobina permanece até hoje uma experiência fundamental e paradigmática. Seu estudo é essencial também para entender a ideologização da qual Rousseau foi objeto, pois, como ressalta Jaume, “o discurso da soberania popular quando entra em cena na modernidade assume no seu intérprete mais exigente, Jean-Jacques Rousseau, um acento trágico” (2005, p. 193).

## Referências

- ALTHUSSER, L. "La solitude de Machiavel". Paris: PUF, 1998.
- AULARD, F. V. A. "La société des Jacobins. Recueil de documents pour l'histoire de Jacobins de Paris". Vol. III. Paris: Joaust-Noblet-Quentin, 1889-1897.
- BARCIA, F. "Marat". In: Il Rousseau dei giacobini. Ed. Anna Maria Battista et al., Urbino: Pubblicazioni dell'Università di Urbino, 1988, pp. 121-161.
- BATTISTA, A. M. "Robespierre". In: Il "Rousseau" dei giacobini. Ed. Battista, AM. Urbino: Pubblicazioni dell'Università di Urbino, 1988, pp. 29-67.
- BIRAL, A. "Rivoluzione e costituzione: la costituzione francese del 1791". In: Storia e critica della filosofia politica moderna. Ed. Alessandro Biral, A. Milano: Franco Angeli, 1999, pp. 207-225.
- BIRAL, A. "La società senza governo. Lezioni sulla Rivoluzione francese". Vol. 1. Padova: Il Prato, 2009.
- BRANDES, E. "Politische Betrachtungen über die Französische Revolution". Jena: Mauke, 1790.
- BRISSOT, J. P. "Discours sur l'utilité des Sociétés Patriotiques et Populaires et sur la nécessité de les maintenir et multiplier partout". In: Patriote Français, 1791.
- BURSTIN, H. "L'invention du sans-culotte. Regard sur le Paris révolutionnaire". Paris: Odile Jacob, 2005.
- CANALE, D. "La Costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto nella Prussia del 700". Torino: Giappichelli, 2000.

- CHIGNOLA, S. "Il concetto controrivoluzionario di potere". In: *Il potere*. Ed. Giuseppe Duso. Roma: Carrocci, 1999, pp. 323-339.
- CONDORCET, J.-A. N. "Ce que c'est qu'un cultivateur et un artisan français". In: *Oeuvres, T 10*. Ed. A. Condorcet O'Connor e M.-F. Argot. Fo. Paris: Firmim Didot Frères, 1847. pp. 346-350.
- DUSO, G. "Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna". In: *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*. Ed. Giuseppe Duso. Roma: Carrocci, 2004, pp. 107-129.
- FURET, F. "La Révolution française. De Turgot à Napoléon, 1770-1814". T. 1. Paris: Hachette, 1988.
- FURET, F. "La Révolution française". Paris: Gallimard, 2007.
- FURET, F. & HALÉVI, R. "La Monarchie républicaine. La Constitution de 1791". Paris: Fayard, 1996.
- GODECHOT, J. "La contre-révolution. Doctrine e action 1789-1804". Paris: PUF, 1961.
- GÖPFERT, H. G. "Lesegesellschaften im 18. Jahrhundert". In: *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertums in Deutschland. Zwölf Aufsätze*. München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1976, pp. 403-411.
- HABERMAS, J. "*Strukturwandel der Öffentlichkeit*". Baden Baden: Suhrkamp, 1990.
- HÖLSCHER, L. "Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Unterscheidung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit". Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.
- HÖLSCHER, L. Verbete "Öffentlichkeit". In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Ed. Otto Brunner; Werner Konze e Reinhart Koselleck. Bd. 4. Stuttgart: Klett-Cotta, 1997, pp. 413-467.
- JAUME, L. "Le discours jacobin et la démocratie." Paris: Fayard, 1989.
- JAUME, L. "Rousseau e a questão da soberania". In: *O Poder*. Ed. Giuseppe Duso. Petropolis: Vozes, 2005, pp. 178-195.
- KANT, I. "O conflito das faculdades". Lisboa: Edições 70, 1993.
- KANT, I. "Crítica da razão prática". São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- KOSELLECK, R. "Einleitung". In: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Ed. O. Brunner; W. Conze e R. Koselleck. Bd. 1. Stuttgart: Klett-, 1972, pp. XII-XXVIII.
- KOSELLECK, R. "«Erfahrungsraum» und «Erwartungshorizont»: zwei historische Kategorien". In: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Ed. Reinhart Koselleck. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- KOSELLECK, R. "Crítica e crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês". Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.
- LABICA, G. "Robespierre une politique de la philosophie". Paris: La Fabrique, 2013.
- MANIN, B. Verbete "Rousseau". In: *Dictionnaire critique de la révolution*. Ed. François Furet e Mona Ozouf. Paris: Flammarion, 1988, pp. 872-886.
- MICHELET, J. "Histoire de la Révolution française (1847-1856)". Tome I. Paris: Chamerot Libraire, 1949.
- MÖSER, J. "Über das Menschenrecht als den Grund der französischen Revolution". *Berlinische Monatsschrift*, 1(1), 1790, pp. 499-505.

- PASQUINO, P. "Sieyes et l'invention de la Constitution en France". Paris: Odile Jacob, 1998.
- REHBERG, A. W. "Untersuchungen über die Französische Revolution". Hannover-Ösnabrück: Christian Ritscher, 1793.
- ROBESPIERRE, M. d. "Le défenseur de la Constitution". In: *Oeuvres de Maximilien, T. IV*. Paris: Publications de la Société des études robespierristes, 1939.
- ROBESPIERRE, M. d. "Discursos e Relatorios na Convenção". Tradução de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- ROSANVALLON, P. "Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France." Paris: Gallimard, 1998.
- ROSANVALLON, P. "La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France". Paris: Gallimard, 2000.
- ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres Complètes. V. I*. Paris: La Pleyade, 1959.
- ROUSSEAU, J.-J. "O Contrato social". Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- SCHMITT, C. "Verfassungslehre". Berlin: Duncker & Humblot, 1928.
- SIEYÈS, E. "A Constituinte Burguesa". Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.
- VALJAVEC, F. "Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815". Wien: Verlag für Geschichte und Politik, 1951.

## **CLAUDE BERNARD, BERGSON E O CONHECIMENTO DA VIDA COMO PROBLEMA\***

Rafael Henrique Teixeira\*\*

<http://orcid.org/0000-0002-1925-3441>

[rafael.discord@gmail.com](mailto:rafael.discord@gmail.com)

**RESUMO** *O objetivo deste artigo é apresentar, tomando por referência a filosofia de Henri Bergson (1859-1941) e a fisiologia experimental de Claude Bernard (1813-1878), dois esforços análogos, ainda que sem relação direta em suas origens, em face de imperativos que se colocam ao sujeito do conhecimento que se ocupa da vida. Tentaremos mostrar, autorizados pelo próprio Bergson, no interior de determinada prática científica representada pela fisiologia experimental de Claude Bernard, uma atitude diante dos fatos orgânicos que não é o monopólio de uma filosofia que se ocupa da verificação das condições e dos limites do conhecimento da vida, problemática que, na filosofia francesa do século XX, encontra em L'Évolution créatrice (1907) uma expressão incontornável.*

**Palavras-chave** *Ciência, filosofia, vida, conhecimento.*

**ABSTRACT** *The purpose of this article is to present, taking as reference Henri Bergson's philosophy (1859-1941) and Claude Bernard's (1813-1878) experimental physiology, two analogous efforts, despite a lack of direct relation in terms of their origins, resulting from some obligations posed to the subject of knowledge who takes life as a matter of theoretical analysis. Authorized by Bergson himself, we will try to show, within a scientific practice represented by Claude Bernard's experimental physiology, an attitude towards organic*

\* Artigo submetido em 23/05/2019. Aprovado em 14/08/2019.

\*\* UNICAMP/FAPESP. Campinas, SP, Brasil.

*facts that is not the monopoly of a philosophy which seeks to elucidate the conditions and limits of life knowledge, a theoretical problem which, in the twentieth century French philosophy finds in the Creative Evolution (1907) its essential expression.*

**Keywords** *Science, philosophy, life, knowledge.*

## I

A inteligência, afirma Bergson (2008a, p. 166), caracteriza-se por “*uma incompreensão natural da vida*”. Encontramos em *L'Évolution créatrice* a descrição tanto dos fundamentos da naturalidade dessa incompreensão quanto do gesto pelo qual uma alternativa a ela se desenha como possível. De um lado, pois, apontamento da destinação prática da inteligência e da razão filogenética dessa destinação, o que levará Bergson a concluir que as tendências intelectuais criadas pela vida ao longo da evolução foram feitas para outra coisa que não “nos fornecer uma explicação da vida” (Bergson, 2008a, p. 21). De outro lado, enfim, delimitação do esforço necessário, da ordem da intuição, para fazer frente a essa limitação natural, para sustentar a possibilidade de “nos transportarmos no interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único” (Bergson, 2009a, p. 181). É uma metafísica da vida que condensa a esperança do bergsonismo na busca da compreensão do fenômeno vivo. “Se todo ser vivo nasce, se desenvolve e morre, se a vida é uma evolução e se a duração é, nela, uma realidade, não há também uma intuição do vital e, conseqüentemente, uma metafísica da vida que prolongará a ciência do vivo?” (Bergson, 2009a, p. 28).

Entre essas duas atitudes limites, fundamentação da ilusão e apresentação de uma alternativa às insuficiências assim reconhecidas, encontramos também, ao longo de todo o primeiro capítulo de *L'Évolution créatrice*, a descrição dos contornos que adquire essa limitação inata à estrutura do entendimento no “pensamento da vida que se tornou possível pela inteligência da vida que nos oferecem os biólogos” (Vieillard-Baron, 2008, p. 211). Entre as pretensões de um Laplace ou de um Leibniz, personificação do que Bergson reconheceu ser um mecanicismo e finalismo em suas formas radicais, e os gestos cotidianos do homem de ação que subentendem, na inconsciência habitual de seu pragmatismo, um mecanicismo e um finalismo de ordem pré-reflexiva, pois relativo à metafísica natural do homem artífice de ferramentas, há o homem que se pretende biólogo, teórico da vida, esposando ora do mecanicismo, ora do

finalismo em suas formulações, “duas roupas de confecção de que dispõe nosso entendimento” (Bergson, 2008a, p. X) e que repugnam, ambas, “ver no curso das coisas, ou simplesmente no desenvolvimento da vida, uma imprevisível criação de forma” (Bergson, 2008a, p. 45).

Quando, ao termo dessa complexa arquitetura que sustenta *L'Évolution créatrice*, Bergson poderá dizer da vida, pelo recurso à noção de elã vital e por considerações de ordem cosmológica acerca da relação entre vida e matéria, que ela se caracteriza por uma criação ininterrupta de novidade, podemos dizer que, em face dos limites inerentes aos conceitos de que dispõe o entendimento, distintamente cristalizados em configurações ora mecanicistas, ora finalistas, o filósofo talhou para o objeto em questão – a vida – “um conceito apropriado apenas ao objeto, conceito que mal podemos dizer que é ainda um conceito, pois ele apenas se aplica a essa única coisa” (Bergson, 2009a, p. 196). No fundo, portanto, lidamos com um esforço de precisão da parte do filósofo. Nosso objetivo não será esmiuçar o que esquematicamente apresentamos como caracterizando a filosofia biológica do bergsonismo. Simplesmente nos autorizaremos dela, que julgamos ser emblemática na filosofia francesa do século XX, para verificar se algures, no campo da própria ciência, não encontraríamos esforço análogo diante da vida. Tentativa tão mais interessante na medida em que o homem de ciência em questão foi aquele que insistiu em proclamar que a ciência é determinista, “que sua fisiologia é determinista e que ele foi o primeiro [...] a ter introduzido o termo *determinismo* na língua dos cientistas e dos filósofos” (Canguilhem, 2018, p. 161). Trata-se de Claude Bernard, que, a despeito da profissão de fé no determinismo universal, não deixou de afirmar algo sintomático para nosso propósito: “Em fisiologia o espírito geométrico é absurdo, é preciso o espírito de fineza” (Bernard, 1942, p. 29).

Mais que uma comparação propriamente dita, que passaria por uma contraposição ponto a ponto entre conceitos bergsonianos e bernardianos, pretendemos verificar desdobramentos científicos de uma atitude – talvez fosse o caso de dizer de um esforço – que poderia simplesmente parecer o monopólio de certa prática filosófica diante da vida, tal qual aquela que Bergson colocou em prática em 1907 ao longo de *L'Évolution créatrice*. O que haveria de análogo, pois, entre o filósofo e o cientista dos quais nos ocupamos, não são conceitos ou concepções propriamente (ainda que pontualmente isso possa ocorrer), mas uma desconfiança com relação a determinada maneira de tornar inteligíveis os fatos orgânicos que se pretende imperiosa, desconfiança que deu origem, porém, a desenvolvimentos que guardam pouca relação direta. O que não impede que comecemos a exposição buscando no próprio Bergson uma

autorização para nosso procedimento, dado que o filósofo da duração não foi indiferente ao valor, para a filosofia, dos desenvolvimentos bernardianos no campo da ciência. Na sequência, amparados nessa licença bergsoniana para o trato de nosso problema, abordaremos o esforço bernardiano em reconhecer à vida – e aos meios de a ela aceder– sua especificidade. O que nos obrigará a levar em conta o modo pelo qual Claude Bernard circunscreve um determinismo de tipo especial ao meio interior ou fisiológico e a distinção que é estabelecida entre os fenômenos de criação e de destruição orgânica. Distinção essa que pode ser lida como uma curiosa consequência da complexificação dos quadros teóricos do fisiologista uma vez reconhecida a necessidade de definir, para além das técnicas experimentais por meio das quais uma inteligência da vida poderá ser alcançada, o que é a vida em questão.

## II

“A física e a química apenas estudam a matéria inerte; a biologia, quando ela trata fisicamente e quimicamente o vivo, apenas considera seu lado de inércia. As explicações mecanicistas apenas englobam [...] uma pequena parte do real” (Bergson, 2008a, p. 353). Pois, prossegue Bergson (2009a, p. 34), ocupando-se do que “há de físico-químico nos fenômenos vitais”, semelhante biologia acabaria por perder de vista “no vivo” o que seria “propriamente vital”. Com essa postura ela bem pode descobrir nos processos de criação orgânica “um número crescente de processos físico-químicos”, isso não implica admitir que “a química e a física devam nos fornecer a chave da vida” (Bergson, 2008a, p. 31). Porque a biologia, em determinado momento de seu desenvolvimento, fornece nesses termos uma inteligência de seu objeto, Bergson o reconhece da seguinte maneira:

A “lei”, no sentido moderno da palavra, é justamente a expressão de uma relação constante entre grandezas que variam. A ciência moderna [...] nasceu no dia em que a álgebra adquiriu força e flexibilidade suficientes para abarcar a realidade e tomá-la na malha de seus cálculos. Primeiramente apareceram a astronomia e a mecânica sob a forma matemática que os modernos lhe deram. Depois se desenvolveu a física – uma física igualmente matemática. A física suscitou a química, ela também fundada sobre medidas, sobre comparações de pesos e de volumes. Depois da química veio a biologia, que, sem dúvida, ainda não tem a forma matemática e sequer encontra próximo de possuí-la, mas que não desejaria menos, por intermédio da fisiologia, conduzir as leis da vida àquelas da química e da física, ou seja, indiretamente, da mecânica. De modo que, definitivamente, nossa ciência [...] visa essencialmente medir; e onde o cálculo ainda não é aplicável, quando ela deve limitar-se a descrever o objeto ou a analisá-lo, ela se arranja para apenas considerar o lado capaz de se tornar mais acessível à medida (Bergson, 2009b, pp. 70-71).

Capturada no interior de uma espécie de tendência irresistível de matematização, a biologia acima condenada por Bergson aparece sob uma forma particular: determinada fisiologia. Quando o fisiologista adota essa resolução ele entende por isso, “consciente ou inconscientemente, que o papel da fisiologia é buscar o que há de físico e de químico no vital, que não poderíamos designar de antemão um termo a essa busca, e que a partir de então seria preciso proceder como se a investigação não devesse ter um termo”. Ora, prossegue Bergson (2008b, p. 116), “ele coloca então uma regra de método; ele não enuncia um fato”. Um fisiologista que assim procede não seria capaz de, pela colocação de uma regra de método em detrimento da enunciação *a priori* de um fato, tomar para com este uma prudência que contrabalançaria os anseios anexionistas que o conduziriam, no limite, à negação da especificidade de seu objeto? Ele não seria capaz de realizar algo análogo, no campo da ciência, ao que Bergson visou no campo da filosofia? Suponhamos válida essa hipótese com uma condição: não se trata, aqui, de qualquer fisiologista.

É à fisiologia de Claude Bernard que Bergson nos convida a remeter. Nela julgamos possível observar o reconhecimento de uma irredutibilidade da vida à físico-química e à causalidade de tipo mecânica que subentende uma explicação desse gênero que transparece de uma maneira singular, pois interior a uma tentativa de tornar o fenômeno vivo acessível à ciência e ao seu axioma determinista; ou seja, interior à tendência que Bergson identificou acima à marcha da ciência. Tendência da qual Claude Bernard julga participar oferecendo sua contribuição, mas também, ao mesmo tempo, assumindo seus limites e obstáculos: admissão valiosa, pois advinda não de alguém que, do exterior – como o filósofo que toma por objeto de reflexão a ciência –, adota uma postura crítica, mas de alguém que tomou para si o desafio de realizar o que se mostrará *a posteriori* problemático.

Ocupado em determinar as condições da fisiologia experimental, Claude Bernard, segundo Bergson (2009a, p. 234), “busca menos definir a vida que a ciência da vida”. Se a primeira tentativa é, por si só, penosa, seja ao homem de ciência – e o será para Claude Bernard –, seja ao filósofo, a segunda, nas mãos de Claude Bernard, não exige menos esforços. Esforços sintomáticos, pois carregam o testemunho, na figura exemplar de Claude Bernard, justamente dos elementos que Bergson tomou por definidores da aspiração positiva da biologia quando localizada no progresso geral da ciência: extensão irresistível dos métodos das ciências físico-químicas ao exame dos fenômenos vitais visando a um horizonte de matematização; impossibilidade de resolução total dos problemas colocados pela vida pelo recurso, sem exame de seu real valor, aos métodos aplicados nos andares inferiores da realidade; por fim, dado o

reconhecimento de algo que denota a especificidade irredutível da vida face ao físico-químico, uma tentativa de considerar, nela, o lado que se presta com maior naturalidade aos anseios anexionistas.

Claude Bernard tem consciência de que a fisiologia experimental deve compartilhar com as outras ciências a crença em um axioma fundamental: “o *determinismo* dos fenômenos”. Pois “*nos seres vivos, tanto quanto nos corpos brutos, as condições de existência de todo fenômeno são determinadas de uma maneira absoluta*”<sup>1</sup> (Bernard, 2008a, pp. 109 e 134). Não se trata de uma necessidade que se impõe do exterior aos desenvolvimentos da ciência, mas de algo que lhe seria consubstancial. De certo ponto de vista inevitável. “O progresso é uma roda imensa, que eleva aqueles que a impulsionam e esmaga aqueles que desejam detê-la”. Ele ocorrerá em medicina e em fisiologia “malgrado vocês, malgrado eu, malgrado todos aqueles que não querem ouvir falar dele, pois é o resultado necessário e fatal da própria evolução da ciência” (Bernard, 2008a, p. 109). Mas eis o ponto. Não há desdobramentos automáticos nessa marcha. A universalidade suposta do determinismo não se traduz em simples generalização, no campo da biologia, dos quadros da física e da química. Como bem observou Canguilhem (2009, p. 31), Claude Bernard ensina e oferece o exemplo de que “o biólogo deve inventar sua técnica experimental própria”.

Isso é visível de duas maneiras. Primeiramente pelo decreto de uma espécie de insularidade do determinismo em biologia – o que é distinto de identificar à vida uma indeterminação que a faria escapar aos desígnios da ciência e que conduziria a um gênero de vitalismo que Claude Bernard sempre combateu – pela introdução da noção capital de *meio interior*. Em segundo lugar pelo cuidado em delimitar o real valor da importação dos métodos e das aquisições da física e da química em biologia. Atitudes que denotam um esforço da parte de Claude Bernard em aliar postulados que se ligam à ciência em geral a imperativos ligados à individuação objetual que o progresso da ciência encontra ao se deparar com fenômenos de complexidade crescente.

1 O experimentador deve buscar, “com a ajuda do raciocínio e da experiência”, ligar “os fenômenos naturais a suas condições de existência” ou “causas próximas”, chegando dessa maneira à “lei que lhe permite tornar-se mestre do fenômeno” (Bernard, 2008a, p. 117). É esse o fim de toda ciência, “todas querem chegar ao conhecimento da lei dos fenômenos de modo a poder prever, fazer variar ou dominar os fenômenos” (Bernard, 2008a, p. 58). Essas considerações, perpassadas pelo cuidado em distinguir as ciências de observação ou passivas das ciências experimentais ou ativas, perdem fôlego quando do trato da biologia, ainda que não seu horizonte normativo. O “*determinismo absoluto* dos fenômenos dos quais temos consciência *a priori* é o único critério ou o único princípio que nos dirige e sustenta. Malgrado nossos esforços nos encontramos ainda muito longe dessa verdade absoluta; e é provável, sobretudo nas ciências biológicas, que ele jamais nos será oferecido à visão em sua nudez absoluta. Mas isso não é razão para nos desencorajar, pois nos aproximamos dele progressivamente” (Bernard, 2008a, p. 113).

Se os fenômenos vitais “têm uma complexidade e uma aparência diferentes daqueles dos corpos brutos eles apenas oferecem essa diferença em virtude de condições determinadas ou determináveis que lhes são próprias”. Os fenômenos da vida apresentam uma dupla condição de existência: o “o organismo no qual se realizam os fenômenos vitais” e “o meio cósmico no qual os corpos vivos, como os corpos brutos, encontram as condições indispensáveis para a manifestação de seus fenômenos”. De modo que “as condições da vida não se encontram nem no organismo nem no meio exterior, mas nos dois ao mesmo tempo” (Bernard, 2008a, pp. 136 e 145). Contudo, essa ligação estreita não deve impedir ao fisiologista a constatação de um fato fundamental. Ao longo da escala dos seres Claude Bernard observa que as formas superiores, notadamente animais de sangue quente, são menos dependentes, nas modificações observáveis em sua constituição interna, das variações que acontecem no meio cósmico geral.<sup>2</sup> “Isso ocorre porque na realidade o *meio interior* que envolve os órgãos, os tecidos, os elementos dos tecidos, não muda”, porque, por calibrados mecanismos de regulação, “as condições físicas do meio interior são constantes para o animal superior; ele é envolvido em um meio invariável que lhe fornece como que uma atmosfera própria no meio cósmico sempre variável” (Bernard, 1878, p. 113).

Um breve parêntese. “As máquinas vivas são então criadas e construídas de tal modo”, afirma Claude Bernard (1878, p. 152), “que se aperfeiçoando elas se tornam cada vez mais livres no meio cósmico geral”. Mas, insiste o fisiologista, “nem por isso deixa de existir o determinismo o mais absoluto no meio interno, que, por consequência desse próprio aperfeiçoamento orgânico, se isolou progressivamente do meio exterior”.<sup>3</sup> O determinismo físico-químico da economia animal é a “condição da liberdade dos organismos superiores” (Grmek, 1997, p. 108). Embora Claude Bernard não enraíze esse condicionamento da liberdade biológica em um esforço de criação, da ordem da evolução, que visa inserir liberdade no terreno da necessidade, impossível não pensar em uma célebre passagem de *L'Évolution créatrice*: trata-se para a vida, dirá Bergson

2 Claude Bernard (1878, p. 67) distingue três formas de vida a partir das relações entre o vivo e as condições ambientes: segundo ele se encontra em “uma dependência completamente estreita das condições exteriores” (vida latente), “em uma menor dependência” (vida oscilante) ou em uma “independência relativa” (vida constante).

3 Se essa elasticidade fisiológica, de uma físico-química especial, “é a ideia de início latente, depois ao fim explícita, de toda a obra científica de Claude Bernard”, sua insistência “por vezes hiperbólica” em proclamar “a jurisdição do determinismo sobre os fenômenos orgânicos” justifica-se pelo cuidado de preservar contra um mal-entendido possível: a saber, “a confusão entre elasticidade e indeterminismo” (Canguilhem, 2002, p. 245). O reconhecimento de uma autonomia do organismo em face do meio, de uma liberdade que diz respeito ao vivo e apenas a ele, uma “espontaneidade de que gozam os seres vivos” que os distingue dos “corpos brutos” (Bernard, 2008a, p. 121) não lança, pois, a vida na direção de um princípio de que se ocuparia o biólogo algures que não no laboratório do fisiologista.

(2008a, p. 264), de “criar com a matéria, que é a própria necessidade, um instrumento de liberdade, de fabricar uma mecânica que triunfasse sobre o mecanicismo e de empregar o determinismo da natureza para passar através das malhas da rede que ele havia estendido”. Dito isso retornemos à importância da noção de meio interior para os anseios do fisiologista. Claude Bernard não hesita em reivindicar para si o primado dessa ideia.

Creio ter sido o primeiro a insistir sobre essa ideia que há para o animal realmente dois meios: um *meio exterior* no qual é colocado o organismo e um *meio interior* no qual vivem os elementos dos tecidos. A existência do ser se passa não no meio exterior, ar atmosférico para o ser aéreo, água doce ou salgada para os animais aquáticos, mas no *meio líquido interior* formado pelo líquido orgânico circulante que rodeia e banha todos os elementos anatômicos dos tecidos; é a linfa ou o plasma, a parte líquida do sangue que, nos animais superiores, penetra os tecidos e constitui o conjunto de todos os líquidos intersticiais, expressão de todas as nutrições locais, fonte confluyente de todas as trocas elementares (Bernard, 2008a, p. 113).

É o meio interior que cabe ao fisiologista conhecer, ou seja, determinar as leis que regem suas manifestações. É ele “que deve se tornar o campo de ação real da fisiologia e da medicina experimental”. Ao passo que “a ciência antiga apenas pôde conceber o meio exterior” é preciso, “para fundar a biologia experimental, conceber também um *meio interior*” (Bernard, 2008a, pp. 146 e 163). Já não se configura como uma novidade que, para Claude Bernard (2008a, p. 151), “o papel do cientista” – físico, químico ou biólogo – “é buscar *definir* e *determinar* para cada fenômeno as condições materiais que produzem sua manifestação”. O determinismo dos fenômenos diz respeito unicamente às suas condições materiais de existência, tratando-se simplesmente “de conhecer a causa próxima ou imediata de um fenômeno, ou seja, um outro fenômeno que lhe precede e do qual ele decorre necessariamente”<sup>4</sup> (Grmek, 1997, p. 100). As ciências da vida compactuam com as demais essa orientação, pois delas não diferem pelo método científico. Mas, em face dessa realidade introduzida no campo das ciências da vida, o *meio interior*, campo de jurisdição do fisiologista que busca percorrer seu determinismo no laboratório, Claude Bernard (2008a, p. 136) vê-se obrigado a admitir que as ciências da vida diferem das demais por seus “fenômenos especiais e por suas leis próprias”. Tudo o que observamos exteriormente no organismo é “o resultado das excitações físico-químicas do meio interior; é aí que o fisiologista deve estabelecer o determinismo real das funções vitais” (Bernard, 2008a, p. 152).

4 Claude Bernard (1878, p. 53) é categórico: “O universo não mostra exceção a essa lei. Toda manifestação fenomenal, quer ela tenha lugar nos seres vivos ou fora deles, tem por substrato obrigatório condições materiais. São essas condições que chamamos as condições determinadas dos fenômenos”.

Dizer do organismo que ele é “uma máquina que funciona necessariamente em virtude das propriedades físico-químicas de seus elementos constituintes” (Bernard, 2008a, p. 173) é coisa distinta de reconhecer ao seu determinismo de tipo especial a tradução interior ao organismo do que a física e a química encontram no mundo inorgânico. Logo, uma vez delimitado o axioma fundamental que permite à fisiologia ser chamada de ciência e a idiosincrasia da tessitura fisiológica de seu determinismo, nada de estranho no fato de Claude Bernard se ocupar da relação que a fisiologia deve guardar não com a ciência em geral, mas com as ciências particulares que ela instrumentaliza. Dado que o que convencionamos chamar de a insularidade do determinismo fisiológico exige e autoriza a adequação da técnica de experimentação ao seu objeto, podemos suspeitar que se tratará de uma relação nuançada, uma atitude para com as ciências físico-químicas que aliou “a reserva à deferência” (Canguilhem, 2002, p. 244).

As ciências físico-químicas são tomadas por “*ciências auxiliares*”. Seu conhecimento prévio não é algo acessório à biologia, mas “essencial e fundamental”, a ponto de Claude Bernard afirmar que sem o recurso a elas “a ciência dos fenômenos da vida é impossível”. Essa necessidade não deixou, contudo, de dar margem a uma série de confusões que entravam os progressos da fisiologia. Há físicos e químicos que, em vez de limitarem-se a tomar nos fenômenos dos corpos vivos “meios ou argumentos próprios para estabelecer alguns princípios de sua ciência, querem absorver a fisiologia e reduzi-la a simples fenômenos físico-químicos”, oferecendo explicações da vida que introduzem nas ciências biológicas “uma falsa direção e erros que é preciso em seguida muito tempo para dissipar” (Bernard, 2008a, pp. 176 e 177). Qual postura então adotar em face de uma necessidade não isenta de riscos, sabendo que se trata de abrir o caminho “de uma ciência nova” e “que não se enfeudará nos métodos triunfantes da mecânica ou da química” (Dagognet, 1998, p. 61)? Eis o que aconselha Claude Bernard (2008a, pp. 246-247): “o fisiologista deve utilizar as noções físico-químicas que lhe são indispensáveis para buscar e estudar a causa dos fenômenos vitais nos seres vivos. Mas, eu o repito, em tudo isso é a vida que é o objetivo e as outras ciências apenas são seus meios de estudo. É preciso antes de tudo ser fisiologista”.

O que significa ser fisiologista? Lembremos do que disse Bergson acerca de uma fisiologia coadunada com os procedimentos bernardianos. Ela enuncia uma regra de método, não um fato. Ela busca definir a ciência da vida, não a vida. Isso não é o sinal de uma impotência, mas talvez signo de prudência diante de um objeto que não se apresenta de saída sem mistérios ao sujeito do conhecimento, de todo modo atenção ao espírito de fineza julgado necessário ao

fisiologista, tudo isso aliado a uma confiança na ciência do futuro, na fisiologia que se trata de fundar. Pois submeter os fenômenos vitais ao determinismo suposto universal não significa buscar neles o determinismo de algures, do físico e do químico. Claude Bernard poderia muito bem definir a vida por meio desse empréstimo seguido de transposição sem crítica prévia de seus limites. Mas ele preferiu, em detrimento de antecipar os contornos de seu objeto, definir a ciência da vida.

É certo que Claude Bernard não abandonará o condicionamento físico-químico dos fenômenos orgânicos para insurgir-se contra as generalizações do que poderíamos designar por mecanicismo em biologia, entendendo por isso o prolongamento, na biologia, de uma causalidade de tipo mecânica importada das ciências físico-químicas, o que, do ponto de vista de Bergson (2008a, p. 353), é já “optar por certa metafísica”, já acreditar em uma espécie de mecanismo universal que, no limite, nos conduziria à jurisdição divina das leis imutáveis da natureza de um mundo tal qual descrito por Descartes. Seu protesto terá uma forma legalista. Tratar-se-á ainda de leis, mas de leis especiais, que não se deixam reduzir a fórmulas indiferentes ao seu conteúdo, que devem ser encontradas pelo fisiologista, não impostas ao organismo em uma suposta indiferença do condicionamento dos fenômenos que lhe seriam interiores ou exteriores. Ora, justamente Bergson, alguém pouco afeito a esse gênero de conceituação acerca do vital, não deixou de atentar para algo que lhe é sintomático na doutrina bernardiana. À medida que se desenvolver “uma filosofia capaz de seguir a realidade concreta em todas as suas sinuosidades”, afirma Bergson, “não mais assistiremos a uma sucessão de doutrinas das quais cada uma, feitas para pegar ou largar, pretende conter a totalidade das coisas em fórmulas simples”. Avançando nessa via “que começamos a trilhar, deveremos sempre nos lembrar que Claude Bernard contribuiu para abri-la” (Bergson, 2009a, p. 237). Bergson desse modo reconhecerá nos cuidados bernardianos um êxito, em sua versão positiva poderíamos dizer, no interior de uma tarefa filosoficamente sentida como necessária.

[...] se Claude Bernard não nos ofereceu, e não quis nos oferecer, uma metafísica da vida, há no conjunto de sua obra certa filosofia geral, cuja influência será provavelmente mais durável e mais profunda do que foi talvez aquela de qualquer teoria particular. Por muito tempo, com efeito, os filósofos consideraram a realidade como um todo sistemático, como um grande edifício que poderíamos, a rigor, reconstruir pelo pensamento apenas com o recurso do raciocínio, ainda que devêssemos, de fato, pedir ajuda à observação e à experiência. A natureza seria então um conjunto de leis inseridas umas nas outras segundo os princípios da lógica humana; e essas leis estariam aí, já prontas, interiores às coisas; o esforço científico e filosófico consistiria em discerni-las raspando, um por um, os fatos que as recobrem, do mesmo modo que se põe a nu um monumento

egípcio retirando a golpes de pá a areia do deserto. Contra essa concepção dos fatos e das leis toda a obra de Claude Bernard protesta. Muito antes que os filósofos tenham insistido no que pode haver de convencional e de simbólico na ciência humana ele percebeu, ele mediu o afastamento entre a lógica do homem e aquela da natureza (Bergson, 2009a, p. 235).

Essas declarações, oriundas de discurso pronunciado por Bergson na comemoração do centenário de Claude Bernard em 30 de dezembro de 1913 no Collège de France, são de grande importância. Elas permitem encontrar no próprio Bergson, no reconhecimento preciso por parte do filósofo da duração dos contornos de uma filosofia geral interior à obra bernardiana, a autorização para a hipótese que guia nossa exposição. Pois nessa filosofia geral – coisa distinta, importante frisar, de uma definição filosófica do vital de conotação metafísica – encontramos justamente, como seus elementos definidores, o essencial de que tratamos até aqui. A saber, a atitude adotada pelo fisiologista ocupado, como disse Bergson, em definir a ciência da vida mais que a vida, ocupado, pois, em justificar a jurisprudência da ciência sobre o fenômeno vital uma vez reconhecido a este seu determinismo de tipo especial, em caracterizar a atitude a ser tomada pelo sujeito do conhecimento em face de seu objeto específico no interior de uma concepção geral da ciência.

Porém, o que chamamos de prudência bernardiana em face do fenômeno vital, correlato do espírito de fineza pleiteado pelo fisiologista, se desdobrará em algo como uma nova circunscrição dominial de sua fisiologia. Não para descaracterizar todo o esforço precedentemente descrito, como se Claude Bernard concluísse pela inanidade do que se esforçou por fundar. Mas pelo fato de, ao flertar com uma definição da vida, Claude Bernard ter reconhecido que ao lado dos precisos limites designados à fisiologia, onde ela é exitosa em seus propósitos e continuará a sê-lo ao preço de um ajuste preciso, há algo que não se oferece com a mesma naturalidade que a tessitura do funcionamento do meio interior ao fisiologista experimental: os fatos relativos à criação no mundo vivo.

### III

Não se tratará, com isso, de flertar com um gênero vitalismo contra o qual Claude Bernard sempre se mostrou severo. Pelo contrário, tratar-se-á novamente, ainda que por curioso desvio, veremos, de apontar ou de preservar o campo de jurisdição de sua fisiologia: o jogo das leis físico-químicas que se desenham no meio interior ou fisiológico, as condições materiais de manifestação dos fenômenos vitais. A bem dizer nada, sejam as pretensões

do vitalismo ou aquelas do materialismo mecanicista em biologia (naquilo que pretendem possuir de definitivo), resistirá aos procedimentos pelos quais se trata de legitimar a fisiologia experimental. Pois a vida “não poderia ser caracterizada exclusivamente”, afirma Claude Bernard (1878, p. 39), “por uma concepção vitalista ou materialista”. E é a ciência que impede dar razão a esses dois sistemas.

[...] encontramos ainda próximo de nós em Bichat e em Lavoisier os representantes das duas grandes tendências filosóficas opostas que observamos desde a antiguidade, na própria origem da ciência, uma buscando reduzir os fenômenos da vida às leis da química, da física, da mecânica, a outra desejando, ao contrário, distingui-las e colocá-las sob a dependência de um princípio particular, de uma potência especial, qualquer que seja o nome que lhe seja dado, alma, arché, psique, mediador plástico, espírito reitor, força vital ou propriedades vitais. Essa luta, já tão velha, não acabou ainda; mas como ela deveria terminar? Uma das doutrinas triunfaria sobre a outra e a dominaria sem partilha? Não o penso. Os progressos da ciência têm por resultado enfraquecer gradualmente, e em uma igual medida, essas primeiras concepções exclusivas nascidas de nossa ignorância. O desconhecido exercendo sozinho sua força, à medida que ele desaparece, as lutas devem cessar, as doutrinas opostas apagam-se, e a verdade científica que as substitui reinar sem rival (Bernard, 1875, p. 331).

É possível adivinhar o que se encontra em jogo na admissão bernardiana de que são os progressos da ciência que darão conta de suplantar o que há de ilusório no vitalismo e no materialismo mecanicista: “Aqui seremos somente fisiologista e, desse modo, não podemos nos colocar nem no campo dos vitalistas nem naquele dos materialistas”. Sabemos o que significa ser fisiologista para Claude Bernard: “Permaneceremos em face dos fenômenos da vida como homens de ciência experimental: observaremos fatos, sem ideia sistemática pré-concebida. Buscaremos determinar exatamente as condições de manifestação dos fenômenos da vida”<sup>5</sup> (Bernard, 1878, pp. 46 e 47).

5 É esse mesmo cuidado que justifica a atitude de Claude Bernard ante uma matemática que se apresenta como horizonte ideal de expressão do determinismo dos fenômenos orgânicos. É “pela determinação quantitativa de um efeito relativamente a uma causa dada que a lei dos fenômenos pode ser estabelecida”, de modo que se “em biologia desejamos chegar a conhecer as leis da vida” não basta observar e constatar os fenômenos vitais, mas também “fixar numericamente as relações de intensidade nas quais eles se encontram uns com os outros”. Nisso a biologia não poderia se configurar como exceção, pois “a aplicação da matemática aos fenômenos naturais é o fim de toda ciência”. Porém o caminho mais útil a seguir é “buscar descobrir fatos novos em vez de tentar reduzir em equações aqueles que a ciência possui”. Não se trata de condenar a aplicação da matemática aos fenômenos biológicos, afinal, “é somente por ela que, na sequência, a ciência se constituirá”. Mas “a equação geral é impossível pelo momento, o estudo *qualitativo* dos fenômenos devendo necessariamente preceder seu estudo *quantitativo*” (Bernard, 2008a, pp. 230 e 231). Lançando ao futuro o que, no estado atual da fisiologia, seria mais um entrave que uma via de progresso, Claude Bernard (2008a, p. 240) conclui: “todas as aplicações do cálculo seriam excelentes se as condições fisiológicas fossem determinadas com exatidão. É então sobre a determinação dessas condições que o fisiologista e o médico devem concentrar pelo momento todos os seus esforços. É preciso primeiramente determinar exatamente

A consequência dessa postura é colocar-se a igual distância – fazendo-os orbitar ao redor do campo onde o fisiologista se coloca para percorrer o determinismo do meio interior – do vitalismo e do materialismo.

À distância do primeiro na medida em que a “*força vital*, qualquer que seja o nome que lhe seja dado, nada poderia fazer por si mesma”, ela “apenas pode agir tomando de empréstimo o ministério das forças gerais da natureza” (Bernard, 1878, p. 46). Essa distância não causa espanto. Após ter afirmado repetidas vezes que o fisiologista apenas pode lidar com as condições materiais dos fenômenos seria estranho apelar a uma força ou princípio vital exterior à físico-química da economia animal. Ao contrário, poderia soar menos natural o afastamento das hipóteses materialistas, de orientação mecanicista. Mas ele se faz presente de uma maneira decisiva. Pois “embora as manifestações vitais permaneçam calcadas diretamente sob a influência de condições físico-químicas, essas condições não poderiam agrupar, harmonizar os fenômenos na ordem e na sucessão que eles ocorrem especialmente nos seres vivos” (Bernard, 1878, p. 46).

Não se trataria, com esses dizeres, de introduzir uma especificidade do vital que excede a mera complexificação do determinismo físico-químico que exigiu a prudência do experimentador em biologia, algo que nos remete à criação do que, até então, na leitura que propusemos, era resolvido no encadeamento rigoroso de um determinismo de tipo especial, doravante cristalização de algo que lhe precede? Claude Bernard admite: “Sem dúvida há para os seres vivos uma força vital que não encontramos algures e que preside sua organização”, mas cuja existência, porém, não anula o fato que a matéria organizada, “uma vez criada, é dotada de propriedades físico-químicas determinadas” (Bernard, 2008a, p. 345). Novamente o respeito à especificidade do objeto vida aliado ao reconhecimento de que não há impostura em tratá-lo de modo determinista no laboratório do fisiologista. Porém, com o reconhecimento de uma especificidade da vida que vai além da insurgência de um determinismo particular com relação a um determinismo que o cientista desavisado tomaria por universal, indiferentemente executado nos meios interior e exterior ao organismo, uma especificidade que exige uma definição da vida e não mais simplesmente precauções metodológicas do homem de ciência.

as condições de cada fenômeno; é essa a verdadeira exatidão biológica, e sem esse primeiro estudo os dados numéricos são inexatos e tão mais inexatos que apresentam números que enganam e impõem uma falsa aparência”. *Exatidão biológica*: decorrência do espírito de fineza da fisiologia ou outro nome, talvez, para o que convencionamos chamar de prudência bernardiana em face da vida.

Afinal, pergunta-se Claude Bernard, após ter afirmado que a vida não poderia ser caracterizada exclusivamente por uma concepção vitalista ou materialista: “Devemos permanecer nessa negação? Não. Uma crítica negativa não é uma conclusão. É preciso que formemos uma ideia, buscar uma característica cujo valor, ainda que não seja absoluto, seja capaz de nos esclarecer em nosso caminho sem jamais nos enganar” (Bernard, 1878, p. 39). Dagognet fala em termos de uma operação interessante: tratar-se-ia de “colar um vitalismo sincero em um mecanicismo real” (Dagognet, 1998, p. 62). Imagem ilustrativa para o que se encontra em questão: reconhecer à vida o que ela tem de especial, não simplesmente de mais complexo com relação aos andares inferiores da realidade e, ao mesmo tempo, oferecer à ciência o que lhe cabe percorrer pelos meios de que dispõe e pelos axiomas que dirigem sua investigação.

Se fosse preciso definir a vida em uma única palavra, que, exprimindo corretamente meu pensamento, colocaria em relevo o único aspecto que, de meu ponto de vista, distingue nitidamente a ciência biológica, eu diria: a vida é a *criação* [...] o que caracteriza a máquina viva não é a natureza de suas propriedades físico-químicas, por complexas que elas sejam, mas sim a criação dessa máquina que se desenvolve aos nossos olhos em condições que lhe são próprias e segundo uma ideia definida que exprime a natureza do ser vivo e a própria essência da vida. Quando um frango se desenvolve em um ovo não é a formação do corpo animal, enquanto agrupamento de elementos químicos, que caracteriza essencialmente a força vital. Esse agrupamento apenas se dá na sequência das leis que regem as propriedades químico-físicas da matéria; mas o que é essencialmente do domínio da vida e o que não pertence nem à química, nem à física, nem a nenhuma outra coisa, é a *ideia* criadora que se desenvolve e se manifesta pela organização. Durante toda a sua duração o ser vivo permanece sob a influência dessa mesma força vital criadora e a morte ocorre quando ela não pode mais se realizar. Aqui, como por toda parte, tudo deriva da ideia que, ela somente, cria e dirige; os meios de manifestação físico-químicos são comuns a todos os fenômenos da natureza e permanecem confundidos confusamente, como os caracteres do alfabeto em uma caixa onde uma força vai buscá-los para exprimir os pensamentos e os mecanismos os mais diversos. É sempre essa mesma ideia vital que conserva o ser, reconstituindo suas partes vivas desorganizadas pelo exercício ou destruídas pelos acidentes e pelas doenças; de modo que é às condições físico-químicas desse desenvolvimento primitivo que será sempre preciso fazer remontar as explicações vitais (Bernard, 2008a, pp. 173-174).

De um lado, portanto, Claude Bernard (2008a, p. 183) encontra as “condições físico-químicas indispensáveis à manifestação da vida”. De outro, “condições fisiológicas evolutivas especiais que são o *quid proprium* da ciência biológica”. Estas dizem respeito a uma “ordenação vital preestabelecida”, a um “desígnio preestabelecido de cada ser e de cada órgão”. Ao mesmo tempo que os fenômenos vitais possuem suas “condições físico-químicas rigorosamente determinadas” eles se subordinam e se sucedem “em um encadeamento e

segundo uma lei fixada de antemão: eles se repetem eternamente, com ordem, regularidade, constância e se harmonizam em vista de um resultado que é a organização e o crescimento do indivíduo”. Trata-se de um arranjo ou ordenação, insiste Claude Bernard, que “não poderíamos deixar à sombra, pois é verdadeiramente o traço o mais saliente dos seres vivos” (Bernard, 1878, pp. 50 e 51).

Claude Bernard (1875, p. 349) precisa os contornos dessa concepção: “Dizendo que a vida é a *ideia diretora* ou a *força evolutiva do ser* simplesmente exprimimos a ideia de uma unidade na sucessão de todas as mudanças morfológicas e químicas realizadas pelo germe desde a origem até o fim da vida”. Recorrendo às noções de ideia criadora ou diretora, força evolutiva<sup>6</sup> que se manifesta e se desenvolve pela organização, pelo ordenamento ou arranjo do que o fisiologista, no laboratório, encontra no plano do funcionamento do organismo marcado com o selo de um determinismo que se resolve em um condicionamento físico-químico, Claude Bernard pode reivindicar para si o título de um vitalismo especial. Entre aqueles “que fazem dos fenômenos vitais alguma coisa de absolutamente distinto dos fenômenos físico-químicos ou alguma coisa de completamente idêntica a eles, há lugar para uma terceira doutrina, aquela do *vitalismo físico*”. Este teria a vantagem de ser capaz de considerar “o que há de especial nas manifestações da vida e o que há de conforme à ação das forças gerais: o elemento último do fenômeno é físico; o arranjo é vital” (Bernard, 1879, p. 524). Donde outra célebre colocação de Claude Bernard que denota todo o esforço de aliar o físico e o vital pela demonstração de sua integração efetiva no desenvolvimento da forma viva.

[...] a observação não nos mostra nada além disso: ela nos mostra um *plano orgânico*, mas não uma *intervenção* ativa de um princípio vital. A única *força vital* que poderíamos admitir apenas seria uma espécie de força legislativa, mas de maneira alguma executiva. Para resumir nosso pensamento, poderíamos dizer metaforicamente: *a força vital dirige fenômenos que ela não produz; os agentes físicos produzem fenômenos que eles não dirigem* (Bernard, 1878, p. 51).

Não se trata com isso de recair em um vitalismo aos moldes de Bichat (1805, p. 01), para quem a força vital é um “princípio permanente de reação”

6 Apelando ao vocábulo evolução para denotar fenômenos de criação orgânica, Claude Bernard não se refere ao sentido que a palavra ganha na biologia evolutiva e no bergsonismo de *L'Évolution créatrice*. A despeito do fato de Claude Bernard falar em termos de tradição orgânica e de hereditariedade em distintas ocasiões para designar a “manifestação na vida do vivo de um imperativo de estruturação da matéria” que é “transmitido pela hereditariedade”, o que ele chama evolução tem um sentido “rigorosamente não-evolucionista, pois trata-se unicamente do desenvolvimento ontogenético” (Canguilhem, 2018, p. 161).

sem o qual os corpos vivos sucumbiriam pela ação que os corpos inorgânicos exercem sobre eles. A razão suficiente de cada ato da vida residia, segundo Claude Bernard (1878, p. 48), para os vitalistas, “nessa força que não tinha necessidade alguma do recurso estrangeiro das forças físicas e químicas”, ou então que, e tal é a posição de Bichat, “lutava contra elas para realizar sua tarefa”. É possível afirmar que Claude Bernard retenha de Bichat, em sua “tentativa de manter, contra as tentativas de redução materialista, a especificidade dos fenômenos biológicos”, uma forma de dualidade. Porém, uma dualidade que não se converte em “oposição” (Canguilhem, 2002, p. 58). Não há, no caso bernardiano, uma relação entre uma vida que resiste e uma físico-química que dissolve. As “investigações fisiológicas ensinam” que força vital “nada pode sem o concurso das condições físicas” (Bernard, 1878, p. 48). Embaralhando o que o vitalismo tinha separado não há dúvida que Claude Bernard resguarda a especificidade do vital, grande anseio do vitalismo, ao mesmo tempo que salvaguarda o campo de ação da fisiologia. Ao fazê-lo, porém, não é errôneo suspeitar que ele esbarre em outro postulado caro a Bichat (1805, p. 01), para quem o princípio da vida, “desconhecido em sua natureza”, apenas pode ser “apreciado por seus fenômenos”.

Pois eis o que afirma Claude Bernard (1878, p. 52): como a ideia criadora ou diretora não é uma força ativa ou executiva, nada fazendo por si mesma, como tudo se manifesta na vida pela intervenção das condições físico-químicas, a consideração dessa entidade inapreensível “não deve intervir na fisiologia experimental”. No limite, pois, não é errôneo reconhecer que Claude Bernard “continuará sendo o fisiologista do organismo constituído e não aquele do organismo em construção” (Prochiantz, 1990, p. 90). No mais, o fisiologista reconhece ao mesmo tempo um fato e um risco em face do aspecto criador do vital. Eis o fato: o *quid proprium* de uma vida que é “uma lembrança e um devir”, a potência evolutiva do ovo, “órgão dotado da memória suprema” (Bernard, 1942, p. 135) e que irá produzir “um mamífero, um pássaro ou um peixe, não diz respeito nem à física, nem à química” (Bernard, 1875, p. 349). Eis o risco: “A força evolutiva do ovo e das células” se tornar “o último baluarte do vitalismo” que, nela se refugiando, se transforma “em uma concepção metafísica” que “rompe o último laço que o une ao mundo físico, à ciência fisiológica”<sup>7</sup> (Bernard, 1878, p. 349).

7 De direito, na verdade, Claude Bernard admite o acesso da fisiologia a esse terreno no qual o vitalismo se encontra sempre pronto a sabotá-la. “Quando se considera a evolução completa de um ser vivo, vê-se claramente que sua organização é a consequência de uma lei organogênica” (Bernard, 1938, p. 150). Mas de fato, como no caso da matematização do fenômeno vivo, trata-se de colocar como um horizonte porvir

Decerto o homem que “reagiu energicamente contra a ideia de uma ordem biológica separada da ordem físico-química, contra a crença na existência de propriedades vitais irreduzíveis” (Canguilhem, 2015, p. 763), não cederá à tentação do vitalismo que ele fez descer das alturas do imaterial para salvaguardar o fato que a vida é criação. Mas ele não pode, igualmente, por um golpe de mestre, fingir se esquecer de que há uma dimensão criadora que preside os fenômenos de que ele se ocupa nas vivissecções que pratica em seu laboratório e que define, em última instância – ou seja, para além da insularidade de um determinismo de tipo especial –, o vivo em sua oposição ao não vivo. Como reconduzir ao campo de ação legítimo da fisiologia uma vida que, reforçada em sua irreduzibilidade ao não vivo para além da insularidade de seu determinismo, mostra-se não absolutamente refratária aos ataques de um vitalismo que, não obstante e em definitivo, não interessa à fisiologia científica de Claude Bernard? O flerte bernardiano com uma definição da vida se acompanha da necessidade de reforçar o espírito de fineza do fisiologista pelo reconhecimento de um duplo expediente que constitui o fenômeno vital: criação e destruição orgânicas. Ao afirmar que a vida de que se ocupa o fisiologista *é também* a morte, observaremos um modo muito particular de reafirmar à fisiologia seus direitos por sobre um gênero de vitalidade que, por um instante, poderia lhe escapar.

#### IV

Segundo Claude Bernard, a existência de todos os seres vivos “se mantém por essas duas ordens de atos necessários e inseparáveis: a *organização* e a *desorganização*”. De um lado, “fenômenos de *criação vital* ou de *síntese*

o percurso experimental do que, no fenômeno orgânico, diz respeito à “ideia pré-concebida” e transmitida “por tradição orgânica de um ser a outro” (Bernard, 1938, p. 150). No plano do funcionamento do organismo as conquistas da fisiologia experimental repousam sobre os procedimentos que modificam os fenômenos visando ao conhecimento de suas leis. É célebre a afirmação bernardiana segundo a qual nas ciências de experimentação ou ativas, distintamente das ciências de observação ou passivas o homem se torna um inventor de fenômenos, um verdadeiro contramestre da criação” (Bernard, 2008a, p. 59). É justamente disso que o fisiologista se encontra longe em se tratando da formação dos organismos, pois tratar-se-ia de “modificar as condições nas quais a vida se manifesta de uma maneira tão profunda que delas resultariam novos seres” (Bernard, 2008b, p. 86). É possível reproduzir fora do organismo “tudo o que é manifestação vital e o que não é vital propriamente falando”, afirma Claude Bernard (2008b, p. 159), mas “jamais faremos um ovo, nem uma célula qualquer, nem um glóbulo de sangue. A criação orgânica nos é interdita” (Bernard, 2008b, p. 159). Se modificações já eram operadas do ponto de vista da zootecnia e da jardinagem, reconhece o fisiologista, elas foram feitas apenas “empiricamente até o momento, do mesmo modo que se praticava outrora a metalurgia ou a ótica empírica antes de possuir sua ciência” (Bernard, 2008b, p. 85).

*organizadora*”; de outro, “fenômenos de morte ou de *destruição orgânica*” (Bernard, 1878, pp. 38 e 41). A criação vital não diz respeito unicamente à geração e ao desenvolvimento do organismo, ela ganha em materialidade nos fenômenos de regeneração ou síntese orgânica, correlatos da usura funcional. Novo modo de reconhecer a correspondência entre a ideia diretora e os fenômenos físico-químicos pelos quais ela se realiza dirigindo-os, já identificada, como vimos, ao arranjo das etapas do desenvolvimento do organismo no encaminhamento a sua forma. Criação e destruição orgânica se produzem simultaneamente no organismo em “um encadeamento que não poderíamos romper”. A desorganização ou a desassimilação “usa a matéria viva nos órgãos em *função*: a síntese assimiladora regenera os tecidos; ela associa os materiais das reservas que o funcionamento deve gastar”, as perdas sendo “reparadas à medida que se produzem”. Semelhante usura funcional, coextensiva ao funcionamento dos órgãos, e semelhante renascimento continuado das partes constituintes do organismo, permitem a Claude Bernard concluir que a existência não é outra coisa senão “uma perpétua alternativa de *vida* e de *morte*, de composição e de decomposição. Não há vida sem a morte; não há morte sem vida” (Bernard, 1878, pp. 127 e 128).

Essa alternância entre vida e morte no plano do funcionamento do organismo, embora capaz de incrustar no cenário físico-químico da economia animal as potências da força organizadora do germe, não é capaz de fazer do fenômeno da criação orgânica algo transparente ao fisiologista – seja em sua dimensão de síntese orgânica que é contraparte da usura, seja em se tratando da criação orgânica *stricto sensu*. E à afirmação segundo a qual não há vida sem morte poderíamos acrescentar: não haveria fisiologia possível sem a morte. Expliquemo-nos. “A vida supõe um movimento no tempo, um começo, um meio e um fim; uma criação, uma morte ou cessação. A substância orgânica, uma vez criada deve se destruir, e sua destruição é o que constitui sua manifestação vital” (Bernard, 2008b, p. 159). Como por toda parte na atividade do organismo “a destruição físico-química é unida à atividade funcional”, Claude Bernard (1875, p. 341) propõe o seguinte “axioma fisiológico [...]: *toda manifestação de um fenômeno no ser vivo é necessariamente ligada a uma destruição orgânica*”.

Podemos medir as distâncias para com a célebre definição da vida de Bichat (1805, p. 01): “*a vida é o conjunto das funções que resistem a morte*”. Identificando vida e morte Claude Bernard não apenas une intimamente o que Bichat separava, tornando constitutivo do organismo, sinônimo de seu funcionamento, o que o eminente vitalista identificava à ação de uma físico-química exógena e dissolvente. Ele circunscreve aquele que é o campo de ação do fisiologista, a físico-química da máquina viva, oferecendo-lhe,

doravante, um aspecto fenomenal preciso. “Os atos de destruição orgânica ou de desorganização se revelam imediatamente a nós; seus signos são evidentes”. Distintamente, “Os atos de assimilação ou de organização [...] permanecem completamente interiores e quase não têm expressão fenomenal”. Logo, conclui Claude Bernard (1875, p. 340), é bem possível que a aparência nos engane: “o que chamamos fenômeno da vida é no fundo um fenômeno de morte orgânica”. Como se todo o esforço bernardiano em demonstrar as razões de legitimidade da fisiologia em percorrer as condições materiais dos fenômenos da vida no meio interior se encontrasse, doravante, suspenso a uma condição: essa vida é uma vida em vias de destruição.

A primeira dessas duas ordens de fenômenos [criação vital] é o único sem análogos diretos; ela é particular, especial ao ser vivo: essa síntese evolutiva é o que há de verdadeiramente vital. – Relembrei a esse respeito a fórmula que exprimi há muito tempo: “*A vida é a criação*”. A segunda, ao contrário, a destruição vital, é de ordem físico-química, o mais das vezes o resultado de uma combustão, de uma fermentação, de uma putrefação, de uma ação, em uma palavra, comparável a um grande número de fatos químicos de decomposição ou de desdobramento. Esses são os verdadeiros fenômenos de morte quando se aplicam ao ser organizado. E, coisa digna de observação, somos aqui vítimas de uma ilusão habitual, e quando desejamos designar os fenômenos da *vida*, indicamos na realidade fenômenos de *morte*. Não somos atingidos pelos fenômenos da vida. A síntese organizadora permanece interior, silenciosa, escondida em sua expressão fenomenal, reunindo sem ruído os materiais que serão gastos [...]. Ao contrário, os fenômenos de destruição ou de morte vital são aqueles que nos saltam aos olhos e pelos quais somos conduzidos a caracterizar a vida. São sinais evidentes, estridentes: quando um movimento se produz, um músculo se contrai, quando a vontade e a sensibilidade se manifestam, quando o pensamento se exerce, quando a glândula secreta, a substância do músculo, dos nervos, do cérebro, do tecido glandular se desorganiza, se destrói e se consome. De modo que toda manifestação de um fenômeno no ser vivo é necessariamente ligada à destruição orgânica; e é o que desejei exprimir quando, sob uma forma paradoxal, disse algures: *a vida é a morte* (Bernard, 1878, pp. 40-41).

Nessa vida que é apreendida indiretamente, por seu desfalecimento, não pelo que a caracteriza em última instância, sua criação e desenvolvimento, Claude Bernard encontra a legitimação última de sua fisiologia. Se “a fórmula *a vida é a criação* é o reconhecimento da especificidade da organização do organizado”, a fórmula “*a vida é a morte* é o reconhecimento do império das leis físico-químicas sobre o que nos organismos é orgânico” (Canguilhem, 2018, p. 161). Trata-se de uma espécie de legitimação que, embora diretamente ligada àquela que definimos como o reconhecimento da insularidade do determinismo dos fenômenos orgânicos, vem acompanhada, como que dela decorrendo, do reconhecimento de uma especificidade da vida que é da ordem da criação. Ou seja, enquanto preservação do domínio legítimo do fisiologista

e do determinismo do qual ele se ocupa, ela se acompanha de algo que poderia parecer paradoxal: de uma admissão explícita dos limites de uma inteligência do fenômeno orgânico nesses termos. De início tínhamos um determinismo especial recortado no interior de um determinismo de direito universal. Temos agora um encadeamento mecânico de fenômenos quando remetidos às suas condições materiais de existência que se restringe ao que, no organismo, não é da ordem da criação, mas da usura, da morte e da destruição.

## V

Não seria errôneo suspeitar que todas as *nuances* do pensamento de Claude Bernard, todo seu esforço de precisão da técnica de experimentação em biologia, todo seu cuidado em não recair no vitalismo que condena – cuja própria possibilidade, aliás, ainda que sob a forma de ameaça à objetividade pleiteada pela fisiologia, é elucidativa de um desconforto com relação ao mecanicismo – advém da incontornável realidade criadora do vital. Bem, desnecessário se alongar acerca do fato que foi também esse aspecto da vida que desconcertou o filósofo da duração. “Que a vida seja uma espécie de mecanismo”, afirma Bergson (2008a, pp. 30 e 31), “eu o concedo”.<sup>8</sup> Porém, “quanto mais a duração marca o ser vivo com seu selo, mais evidentemente o organismo se distingue de um mecanismo puro e simples sobre o qual a duração desliza sem penetrar” (Bergson, 2008a, p. 37).

Falamos em prudência em face do fenômeno vivo e de um espírito de fineza que Claude Bernard julgou necessário aos desenvolvimentos de sua fisiologia, o qual, decerto, pautou toda essa problematização das fronteiras e da legitimidade do conhecimento experimental sobre o vivo. Falamos também

8 Uma observação. Talvez a maneira como conduzimos nossa exposição passe a impressão de que a filosofia biológica de Bergson se caracterizaria por um gênero de vitalismo do qual a fisiologia experimental bernardiana tentou se afastar, um vitalismo que faria pouco caso da matéria na consideração dos fatos orgânicos. Nada mais ilusório. A matéria “provoca e torna possível o esforço” que anima a evolução do mundo vivo, ao mesmo tempo podendo ser caracterizada como seu “obstáculo”, seu “instrumento” e seu “estimulante”, admitiu Bergson (2009b, p. 22). A leitura que Le Roy oferece do evolucionismo bergsoniano, embora marcada por certo otimismo positivista que mereceria uma problematização mais cuidadosa, nos é útil nesse ponto, pois capaz de ilustrar quão longe Bergson se encontra de um vitalismo que reduziria o vital a uma força sem laço possível com a materialidade dos fenômenos. Se a história da vida mostra em série ascendente e multiplamente ramificada “centros de irradiação de onde se destacam, ao redor de uma via principal, muitos ramos laterais”, o que se passa “ao longo” destes desdobramentos laterais, o mecanicismo chegaria a “explicar exaustivamente”, pois nos encontramos diante “da vida que se materializa”. Em contrapartida, “sobre o próprio eixo do progresso”, é um outro fenômeno que se manifesta, “mais raro, mas de uma importância soberana, pois é o fenômeno propriamente vital” e que escapa às reduções materialistas (Le Roy, 1927, pp. 251 e 252). A vida é “*trans-mecânica*”, ela possui uma “função unificante e animadora” com relação aos fenômenos físico-químicos de cujo movimento ela é a “característica de conjunto” (Le Roy, 1927, p. 245).

que se tratou de empreender essa problematização sem ceder às tentações de um vitalismo que daria as costas às condições materiais de existência dos fenômenos que se desenrolam no meio interior. Não podemos, ao fim das contas, falar em uma verificação, nessa problematização continuada que se mostra coextensiva à obra bernardiana, dos limites do mecanicismo em biologia? Será que Claude Bernard contrariaria efetivamente o diagnóstico bergsoniano acerca dos impasses de uma biologia de orientação mecanicista e físico-química em face dos fenômenos de criação orgânica?

Supor, contudo, uma desconfiança análoga para com certo gênero de inteligibilidade oferecida aos processos orgânicos não implicou a elaboração de uma mesma alternativa da parte de Bergson e de Claude Bernard. Claude Bernard se esforçará por fundamentar um uso legítimo, no interior de certos limites cuidadosamente estabelecidos, dos axiomas de uma ciência resolutamente determinista. Bergson, por sua vez, afirmará a necessidade de seguir outra via, de “se colocar no próprio objeto por um esforço de intuição” (Bergson, 2009a, p. 200) pelo qual “a consciência, aprofundando-se cada vez mais [...] por uma espécie de torsão sobre si mesma”, acabará por “se recolocar na direção da natureza” (Bergson, 2011, p. 356). O esforço bernardiano, quando comparado ao bergsoniano e à metafísica da vida que ele pretende embasar, pode parecer pequeno e mesmo inútil.

Porém, quando nos damos conta que ele é fruto de um homem de ciência que, enquanto tal, bem poderia cair na tentação de tudo resolver em mecanismos físico-químicos e em leis de expressão algébrica sem qualquer preocupação de crítica prévia de seus limites, mas que não o fez, detendo assim a irresistível tendência em tudo tratar mecânica e deterministicamente, vemos que esse julgamento não se aplica. A atenção ao espírito de fineza que deve guiar o fisiologista não se mostrou menos severa em seus resultados para com as simplificações anexionistas da ciência que se ocupa do vivo do que a atitude do filósofo que reconheceu entre “*teoria da vida*” e “*teoria do conhecimento*” um laço indissolúvel<sup>9</sup> (Bergson, 2008a, p. IX). Na verdade, a questão aqui não é julgar acerca do valor relativo das atitudes bergsoniana e bernardiana. Simplesmente tentamos mostrar que lidamos com desdobramentos reflexivos em face da vida que não são monopólio da filosofia, tampouco da filosofia

9 Pois não apenas uma teoria da vida que não se acompanha “de uma crítica do conhecimento” corre o risco de aceitar, sem a constatação de seus limites, “os conceitos que o entendimento coloca a sua disposição”, como também “uma teoria do conhecimento que não recoloca a inteligência na evolução geral da vida não nos ensinará nem como se formaram os quadros de nosso conhecimento nem como podemos ampliá-los ou ultrapassá-los” (Bergson, 2008a, p. IX).

bergsoniana. No mais, instrumentalizando dessa maneira o bergsonismo de *L'Évolution créatrice*, visando, por meio dele, colocar em perspectiva a obra do célebre fisiologista do século XIX, tentamos fazer aparecer, *no interior* da obra científica de Claude Bernard, algo cuja significação possível, talvez, sem esse fundo a partir do qual ela ganha relevo, permaneceria na sombra.

## Referências

- BERGSON, H. (1907). “L'Évolution créatrice”. 11<sup>a</sup> ed. Paris: PUF, 2008a.
- \_\_\_\_\_. (1932). “Les Deux sources de la morale et de la religion”. 10<sup>a</sup> ed. Paris: PUF, 2008b.
- \_\_\_\_\_. (1934). “La Pensée et le mouvant”. 16<sup>a</sup> ed. Paris: PUF, 2009a.
- \_\_\_\_\_. (1919) “L'Énergie spirituelle”. 8<sup>a</sup> ed. Paris: PUF, 2009b.
- \_\_\_\_\_. “Écrits Philosophiques”. Paris: PUF, 2011.
- BERNARD, Cl. “Définition de la vie, les théories anciennes et la science moderne”. *Revue des deux mondes*, XLV<sup>e</sup> année, tome IX, 1875, pp. 326-349.
- \_\_\_\_\_. “Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux”, tome I. Paris: Baillièrre, 1878.
- \_\_\_\_\_. “Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux”, tome II. Paris: Baillièrre, 1879.
- \_\_\_\_\_. “Morceaux Choisis”. Paris: Gallimard, 1938.
- \_\_\_\_\_. “Le Cahier rouge”. Paris: Gallimard, 1942.
- \_\_\_\_\_. (1865). “Introduction à l'étude de la médecine expérimentale”. 2<sup>a</sup> ed. Paris: Flammarion, 2008a.
- \_\_\_\_\_. (1947). “Principes de la médecine expérimentale”. 2<sup>a</sup> ed. Paris: PUF, 2008b.
- BICHAT, X. (1799). “Recherches Physiologiques sur la vie et la mort”. 3<sup>a</sup> ed. Paris: Brosson & Gabon, 1805.
- CANGUILHEM, G. (1968). “Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie”. 7<sup>a</sup> ed. Paris: Vrin, 2002.
- \_\_\_\_\_. (1952). “La Connaissance de la vie”. 2<sup>a</sup> ed. Paris: Vrin, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Œuvres Complètes”, tome IV. Paris: Vrin, 2015.
- \_\_\_\_\_. “Œuvres Complètes”, tome V. Paris: Vrin, 2018.
- DAGOGNET, F. “Savoir et pouvoir en médecine”. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1998.
- GRMEK, M. “Le Legs de Claude Bernard”. Paris: Fayard, 1997.
- LE ROY, É. “L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution”. Paris: Boivin & C<sup>ie</sup>, 1927.
- PROCHIANTZ, A. “Claude Bernard: la révolution physiologique”. Paris: PUF, 1990.
- VIEILLARD-BARON, J-L. “Réflexions sur la réception théorique de L'Évolution créatrice”. *Archives de philosophie*, Tome 71, Nr. 2, 2008, pp. 201-217.

## ***WHY DO WE NEED THE NOTION OF WILL?\****

Rafael Graebin Vogelmann\*\*  
<http://orcid.org/0000-0001-9582-8465>  
rafael.vog@gmail.com

**ABSTRACT** *It is commonly held that the goals at which an action aims are specified by the pro-attitude/belief pairs in light of which the action seems appealing to the agent. I argue that the existence of multiple-incentives cases (i.e., cases in which the agent has more than one incentive to act but in which her motive corresponds to only one of these incentives) shows this thesis to be false. In order to account for such cases we have to ascribe to agents the capacity to actively determine the goals at which their actions aim. I refer to this capacity as the agent's "will". Agents endowed with a will are capable not only of determining their own behavior but also their motives. I conclude that the existence of multiple-incentives cases shows that agents have this capacity.*

**Keywords** *Will, goals, motives, desires, incentives.*

**RESUMO** *É comumente sustentado que os fins visados por uma ação são especificados pelos pares atitude/crença à luz dos quais a ação parece atrativa para o agente. Eu argumento que a existência de casos de múltiplos incentivos (isto é, casos nos quais o agente tem mais de um incentivo para agir mas nos quais seu motivo corresponde a apenas um desses incentivos) mostra que essa tese é falsa. De maneira a dar conta desses casos devemos atribuir a agentes a capacidade de determinar ativamente os fins visados por suas ações. Refiro-me a essa capacidade como a "vontade" do agente. Agentes dotados de*

\* Artigo submetido em 12/04/2019. Aprovado em 04/06/2019.

\*\* Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS, Brasil.

*vontade são capazes não apenas de determinar seu próprio comportamento mas também seus motivos. Concluo que a existência de casos de incentivos múltiplos mostra que agentes têm essa capacidade.*

**Palavras-chave** *Vontade, fins, motivos, desejos, incentivos.*

## 1. Introduction

A statement of the form “agent *S* did action *A* with the intention of *G*” informs us about the goal at which action *A* was aimed – it has the same content as “agent *S* did action *A* in order to *G*”. For instance, to say that “she added sage to the stew with the intention of improving its taste” is just to say that she added the sage in order to improve the stew’s taste. It is commonly held that the goal at which an action is aimed is specified by the pro-attitude/belief pair in light of which the action seems appealing to the agent. Thus, “she added the sage to the stew in order to improve its taste” is correct if the agent wanted to improve the taste of the stew and believed that adding sage to the stew would do just that.

This view is strongly associated with Davidson<sup>1</sup> but it is shared by a number of philosophers. As a matter of fact, I shall argue that it is entailed by a widely shared view about motivation. This view is composed by three thesis: (A) we are directly moved by pro-attitude/belief pairs: a pair composed by a pro-attitude towards *G* and the belief that doing *A* is conducive to *G* (i.e., a pro-*A* pair) motivates us to perform *A*; (B) pro-attitude/belief pairs differ in strength and when an agent has several pro-*A* pairs these combine their strengths to produce a stronger motivation to perform *A* (I refer to this as the thesis of *compositionality*)<sup>2</sup> and (C) when faced with appealing but incompatible alternative actions we perform the action that we are more strongly motivated to perform. I refer to this set of thesis as the *Hydraulic Model*<sup>3</sup> of our motivational psychology because it is naturally understood as a way of expressing the view

1 Davidson claims that we can explain an action by indicating “what it was about the action that appealed” to the agent, that we do so by presenting the “primary reason why the agent performed the action” which is nothing but a pro-attitude/belief pair (Davidson, 1980, pp. 3-4) and that to “know a primary reason why someone acted as he did is to know an intention with which the action was done” (Davidson, 1980, p. 7).

2 It is not part of this thesis that compositionality is linear, so that, for instance, if two desires of equal strength combine then the resulting motivation is twice as strong as each of them. All that follows from it is that if desires  $D_1$  and  $D_2$  are equally strong, then the motivation produced by set  $\{D_1, D_2\}$  is to some degree stronger than the one produced by set  $\{D_2\}$ . These sets of desires are what Mele calls the “motivational base” of the motivation to act (see Mele, 1992, pp. 58-60).

3 The phrase comes from McDowell (2002, p. 213) and Wallace (2006, p. 55).

that our behavior is determined by the tug of war between impulses or forces within us.

The Hydraulic Model is explicitly upheld by philosophers such as Frankfurt and Velleman<sup>4</sup> and many others are implicitly committed to it. For instance, this view is what is behind Schroeder's claim that since "your desires are what motivate you to act" you can act according to your moral reasons only to the extent you have a "collection of desires whose strengths match the weights of [your] independently existing reasons" (Schroeder, 2007, p. 169). A case can also be made for the claim that Hume upheld this view, but it is important to notice that the Hydraulic Model is compatible with an anti-Humean theory of motivation. Dancy (2000, pp. 85-7) describes (but does not subscribe to) a view he calls *pure cognitivism*. According to this view beliefs produce motivation directly (and desires are identified with the state of being motivated). The motivations produced by different beliefs, however, differ in strength and when there is a conflict of motivation, we are moved by the strongest one. Pure cognitivism is, therefore, an anti-Humean version of the Hydraulic Model.

My primary goal in this paper is to reject the view that the goals our actions aim at are specified by the pro-attitude/belief pairs that render the action appealing to the agent. My argument is simple: there are *multiple-incentives cases*, i.e., cases in which the agent has more than one incentive to act but in which her motive correspond to only one of these incentives, and the view that our actions' goals are specified by our pro-attitude/belief pairs is incompatible with the existence of these cases. This conclusion has three important consequences. First, if the goals our actions aim at are not passively determined by the pro-attitude/belief pairs that render them appealing, then they must be somehow actively determined by the agent. I refer to the capacity to actively determine the goals one's actions aim at as the agent's "will". If my arguments are successful, therefore, they show that we need the notion of the will in order to account for multiple-incentives cases. Second, as I shall argue, in actively determining the goals their actions aim at agents actively determine their motives. Therefore, the existence of multiple-incentives cases shows that agents are capable not only of determining their own behavior but also of determining their motives. Third, given that, as I shall argue, the view that the goals at which our actions aim are specified by our pro-attitude/belief pairs is entailed by the Hydraulic Model, it follows that we should reject the this model and with it the idea that we are moved by pro-attitude/belief pairs.

4 See Frankfurt (1971, p. 8) and Velleman (1992, p.479). See also Sinhababu (2013).

In section 2, I discuss the notions of motive and incentive and, in section 3, I introduce the notion of multiple-incentives cases. In section 4, I argue that the Hydraulic Model entails the view that the goals our actions aim at are determined by the pro-attitude/belief pairs that render them appealing and that this view is incompatible with the existence of multiple-incentives cases. Sections 5 through 7 address some attempts to avoid the conclusions drawn at section 4. Finally, in section 8, I argue that introducing the notion of the will allow us to account for multiple-incentives cases.

## 2. Motives and Incentives

Attributions of motives usually take the form “person *P* did action *A* because *M*”, as in “she ran because her bus was about to leave” or “she added sage to the stew because it would improve its taste”. Statements of this form ascribe motives when the fact that fills in the *M*-slot renders the action intelligible as an action aimed at a particular goal. If I say something like “she moved her leg because I hit her knee” or “he yawned because the person next to him yawned” I am simply asserting the cause of the action, not ascribing a motive to the agent. Usually the following entailment holds:

MOTIVE-GOAL LINK: If *M* is the motive for which agent *P* did *A*, then *A* aims at a goal *G* and *M* is part of what explains why doing *A* is an effective or necessary means to *G*.<sup>5</sup>

Thus, for instance, if “she ran because her bus was about to leave” is a correct motive ascription, then the action of running aims at a goal and the fact that the bus was about to leave helps explain why running was conducive to that goal. We can easily infer that the action of running was aimed at catching the bus and the fact that the bus was about to leave explains why running was necessary to the achievement of that goal. This connection between motive ascription and the goal at which the action aimed is made even clearer if we pay attention to the fact that both “she ran because the bus was about to leave”

5 When I say that the entailment “usually holds” I mean it. There are a number of exceptions to the motive-goal link. Sometimes an agent’s motive explain her acting with a view to a particular goal instead of rendering intelligible the performance of a particular action in light of the goal it aimed at (that is the case in “she ran because she had an appointment”). And it seems that in cases of error, in which the agent acts under the belief that something is the case when it is not, her motive must be identified with the fact that she had the belief in question (as in “she run because she thought the bus was about to leave”) and this fact does not explain why performing the action was a means to the agent’s goal. Nevertheless, the motive-goal link holds in relation to an important class of motive attributions, namely, those motive attributions in which the motive corresponds to an incentive to act that the agent recognizes. I will introduce the notion of an incentive presently and in what follows I will focus on this class of motive attributions.

and “she ran in order to catch the bus (which was about to leave)” are equally satisfactory and roughly equivalent answers to the question “why did she run?”, even though the latter is not an ascription of motive but simply states the goal at which the action was directed.

The correction of a motive ascription also entails that the agent (i) has a pro-attitude towards the goal  $G$  at which her action  $A$  aims (she either desires, wants, prizes, is inclined towards  $G$ , etc.), (ii) believes that performing  $A$  is either a means to  $G$  or constitutes  $G$  and (iii) *puts that pro-attitude and that belief together* in the appropriate way.<sup>6</sup> Thus, for instance, if “she ran because the bus was about to leave” is a correct motive ascription, then the agent in this example wants to catch the bus and believes running to be an effective means to achieve that goal.<sup>7</sup>

Let me now introduce the notion of an *incentive*:

INCENTIVES: If fact  $I$  is an incentive for agent  $P$  to perform action  $A$ , then  $A$  is an available course of action for  $P$ ,  $P$  has a pro-attitude towards  $G$  and  $I$  is part of what explains why doing  $A$  is an effective or necessary means to  $G$ .

Thus, for instance, the fact that the bus is about to leave is an incentive for the agent in our example to run because she wants to catch the bus and the fact that the bus is about to leave explains why running is a necessary means to catch the bus.

An agent *recognizes an incentive*  $I$  for doing  $A$  when she realizes that, in light of fact  $I$ , doing  $A$  will promote (or is necessary to promote) goal  $G$ , which she happens to desire or want or prize, etc. Thus an agent recognizes the fact that the bus is about to leave as an incentive for her to run when she realizes that, in light of the fact that the bus is leaving, running is a necessary means to catch the bus (which is something she wants to do). If an agent recognizes

6 This view is shared by a number of philosophers, such as Nagel (1978, pp. 29-30), McDowell (1978, p. 15), Smith (1994, p. 116) and Dancy (2000, p. 85). As for the need to *put the attitude and the belief together* see Schueler (2009, pp. 107-8): just as one can believe that  $p \rightarrow q$  and that  $p$  without believing that  $q$  because one has not put those two beliefs together, one cannot perform an action  $A$  with a view to  $G$  if one has not put together the belief that  $A$  is conducive to  $G$  and one's pro-attitude towards  $G$ .

7 What follows from this is that the presence of a corresponding pro-attitude/belief pair is a condition of correction for a motive ascription. It is very common to hold, however, that our motives are always constituted by the corresponding pro-attitude/belief pairs. I will call this the *Foreground View*, in opposition to the *Background View*, according to which the presence of an appropriate pro-attitude/belief pair is a background condition for the correction of a motive ascription although the pair itself does not constitute the agent's motive. The *Foreground View* is problematic, mainly because it entails that the motives for which we act never correspond to the facts that provide us with reasons to act, which usually are not facts about our mental states (see Dancy, 2000, pp. 103-106). The argument of this paper, however, should work even if one holds the *Foreground View*. When pertinent, I will add notes to clarify how the argument should be understood by someone who holds the *Foreground View*.

an incentive  $I$  to perform action  $A$ , then she has a pro-attitude towards  $G$  and a belief that  $A$  is conducive to  $G$  and *puts them together* in the appropriate way.

The motive-goal link holds in cases in which the agent's motive is provided by an incentive she recognizes. There are cases, however, in which despite recognizing several incentives to perform a particular action the agent's motive in performing the action in question corresponds to only one of those incentives.

### 3. Multiple-incentives cases

Consider the following example:

VOLUNTEER WORK: Mary is a really benevolent person. She cares for the well-being of others and does what she can to promote their well-being. One fine day she learns that a local soup kitchen is in need of volunteers. She has a few free hours that she could spend in the soup kitchen. She decides to volunteer there because it will relieve the suffering of people in need. As a matter of fact she also wants to be admitted into the University next semester and believes that volunteering increases her chances of being admitted. She is well aware of that, but that is not why she volunteers.

In this example Mary recognizes two incentives to volunteer at the soup kitchen: the fact that it will relieve the suffering of people in need and the fact that it will increase her chances of being admitted at the University. Her motive corresponds only to the former incentive, however. I will refer to cases such as this, in which the agent recognizes several incentives to perform an action and yet acts for a motive that corresponds to only one of those incentives, as *multiple-incentives cases*.<sup>8</sup>

The existence of multiple-incentives cases may be contested. One may hold that if an agent recognizes more than one incentive to perform action  $A$ , then her motive for doing  $A$  must be a compound-motive that combines all the incentives she recognizes. The correct motive ascription in Mary case would then be “she volunteered at the soup kitchen because it would relieve the suffering of people in need and would increase her chances of being admitted at the University”. And that would entail that her action aimed both at relieving the suffering of people in need and at furthering her admission at the University.

We do, however, assume that multiple-incentives cases are possible. First, is it simply a fact that we usually point out *the* motive for which an agent

8 If one holds the Foreground View, multiple-incentives cases must be understood as cases in which an agent performs an action  $A$ , has more than one pro- $A$  pair and only one of these pairs constitutes the motive for which she performed action  $A$ .

acted even in cases in which the agent had several incentives to act as she did. Just think of how often people say things like “I did not do it for the money” (granted this is very often a false statement, but one that we assume can be true on occasion).

Second, it is often remarked that a truly virtuous person performs virtuous actions for their own sake.<sup>9</sup> A truly benevolent person, for instance, performs a charitable action not because she will get something out of it, but for its own sake. That is not to say that in performing a charitable action the benevolent agent does not aim at a further end (namely, the promotion of the well-being of others). Rather it is to say that the benevolent person’s action does not aim at procuring a personal advantage for herself. Given the motive-goal link, it follows that the motive for which a truly benevolent person performs a charitable action is not provided by the fact that it promotes a personal interest of hers (or by any fact that explains why the action promotes a personal interest of hers). If that is the case, then the benevolent person’s motive to perform a virtuous charitable action is *pure* in that it does not include self-interested incentives and the same should be true of other virtues. But surely a virtuous person can recognize the self-interested incentives she has to perform a virtuous action. Mary is no less benevolent for having a desire to be admitted at the University and believing that volunteering is conducive to that goal (nor, if she falls short of full benevolence, could she come any closer to virtue by losing that desire or the associated belief). Neither self-denial nor ignorance of the advantages that may accrue from moral behavior are conditions of virtue, much less a path to it. Therefore, if virtuous agents do perform virtuous actions for their own sake, then multiple-incentives cases are possible.

Third, we recognize cases in which it is important that we do *not* act for an incentive that is available to us. Suppose you are in a loving relationship with a very rich person. Suppose further that you have a strong interest in financial stability and know that maintaining that relationship is an effective way to guarantee that. That provides an incentive for you to maintain your relationship (which entails the performance of a number of actions). But no one will doubt that it is perfectly intelligible that it should matter to our partner not only that you maintain your relationship out of love or mutual care but also that you do not maintain it out of love *and* financial interest. That is clearly not a demand that you stop caring about your own financial stability nor that you lose your knowledge about your partner wealth. Therefore, it reflects the belief that you

9 Aristotle makes this claim in *Nicomachean Ethics*, II.4.

can act out of love only, even though you have financial incentives to act in the same way. Indeed, it may be the case that an act can be considered a genuine act of love or friendship only if considerations of personal gain play no role in moving the agent to it (as an act of devotion to a person or a cause is one to which no consideration of personal gain is mixed).

Now, if there are multiple-incentives cases, it follows that the motives for which we act are not determined by the incentives we happen to recognize. And this, I shall now argue, entails two things: (i) that the goals at which our actions aim are not passively determined by the pro-attitude/belief pairs we happen to have and (ii) that we are not directly moved by pro-attitude/belief pairs.

#### 4. Multiple-incentives cases, Desires and the Goals of our Actions

If an agent is moved to perform a particular action by her desire for a reward she believes she will get by so acting, then her action aims at getting her that reward. For instance, if one is moved to return a lost dog to its owners by one's desire for money combined with the belief that by returning the dog one is likely to get a reward, then one's action aims at getting that reward. And the same seems to apply to cases in which the agent is moved by several desires or pro-attitudes: if one is moved to perform a particular action by a desire to alleviate the suffering of people in need *and* by the desire to obtain a certain reward, then one's action aims both at relieving the suffering of others and at getting the reward. In general, the following entailment seems to hold:

DESIRE-GOAL LINK: If a pro-attitude towards  $G$  combined with the belief that action  $A$  is conducive to  $G$  is part of what moved agent  $P$  to perform action  $A$ , then  $A$  aims at goal  $G$ .

Now, according to the Hydraulic Model, we are moved by our desires or pro-attitudes, combined with appropriate means-end beliefs. And given the thesis of compositionality, pro-attitude/belief pairs that favor the same action combine in motivating us to perform that action. Therefore, in combination with the desire-goal link, the Hydraulic Model entails that the goals at which a particular action  $A$  aims are determined by the agent's pro- $A$  pairs. If we accept this consequence, however, we cannot account for multiple-incentives cases.

Consider Mary's case. She recognizes two incentives to volunteer: the fact that it will relieve the suffering of people in need and the fact that it will increase her chances of being admitted at the University. Nevertheless, if this is a genuine multiple-incentive case, the correct motive ascription is (i) "she

volunteered because doing so would relieve the suffering of people in need” and not (ii) “she volunteered because doing so would relieve the suffering of people in need *and* would also increase her chances of being admitted at the University”. But why is (ii) incorrect? This requires an explanation and given that Mary wants to be admitted at the University and believes that volunteering contributes to that goal, the only available explanation is this: as a matter of fact, her action does not aim at getting her to be admitted at the University. Given the motive-goal link, it follows that she did not volunteer because it would increase her chances of being admitted at the University, i.e., it follows that (ii) is incorrect.<sup>10</sup>

The problem, of course, is that if the goals an action aims at are determined by the pro-attitude/belief pairs in the agent’s motivational set (i.e., the agent’s set of pro-attitude/belief pairs) that favor the action in question, then this explanation is not available. In multiple-incentives cases the agent recognizes more than one incentive to act as she does. That entails that she has more than one pro-attitude/belief pair that favors the action she performs. If the goals at which our actions aim are determined by those pairs, it follows that the action in a multiple-incentive case aims at more than one goal, each one corresponding to one pro-attitude/belief pair that favors the action. In particular, it follows that Mary’s action does actually aim at getting her to be admitted at the University (in addition to aiming at relieving the suffering of people in need).

The existence of multiple-incentives cases leads, therefore, to two important conclusions. First, that the goals at which action *A* aims are not fixed by the pro-*A* pro-attitude/belief pairs the agent happens to have (or, which is the same, that the goals action *A* aims are not fixed by the incentives to perform *A* the agent happens to recognize). Second, given that the Hydraulic Model, in conjunction with the desire-goal link, entails that the goals at which our actions aim are determined by our pro-attitude/belief pairs, the existence of multiple-incentives cases shows the Hydraulic Model to be false – in particular, it shows that we are not directly moved by our pro-attitude/belief pairs. I elaborate these conclusions further in section 8. In the next sections I address some objections to the argument just presented.

10 If one holds the Foreground View the question is why, given that Mary has two pro-attitude/belief pairs that recommend the action of volunteering, only one of these pairs constitutes her motive. The answer has to be that her action does not aim at the goal corresponding to the pro-attitude/belief pair that does not constitute her motive.

## 5. Davidson Causalism

One could reconcile claim (A) – that we are moved by our pro-attitude/belief pairs – with the claim that there are multiple-incentives cases, while accepting the desire-goal link, by rejecting (B) – the thesis of compositionality, according to which our pro-*A* pairs combine in motivating us to perform an action *A*.

In order to deny (B) one does not have to hold that pro-*A* pairs never combine to produce a stronger motivation to perform *A*, but only that in some cases, such as multiple-incentives cases, they do not combine. That cannot mean, however, that in these cases the agent is left with several isolated motivations to perform *A*: we can make sense of the claim that providing a further incentive makes the agent more motivated to perform an action *A*, but not of the claim that providing a further incentive produces in the agent a further motivation to perform action *A* but does not make her any more motivated to perform *A*. The suggestion must be, then, that in multiple-incentives cases some of the agent's pro-attitude/belief pairs simply do not motivate the agent – they are there, the agent recognizes the corresponding incentive, but they remain inoperative. This would allow one to claim that the goals at which an action *A* aims are determined by the pro-attitude/belief pairs that *actually moved the agent* to perform *A* while at the same time acknowledging the existence of multiple-incentives cases.

According to an interpretation of Davidson's causalism that is exactly his view. Davidson's argument, the interpretation goes, consists in pointing to multiple-incentives cases and claiming that causalism can account for them whereas non-causalism cannot: in these cases only one of the available pro-attitude/belief pairs causes the action.<sup>11</sup> If only one of several pro-*A* pairs caused action *A*, then it alone moved the agent. It must be the case that other pro-*A* pairs the agent had remained inoperative in this case. In that way, the claim that we are moved by pro-attitude/belief pairs can be reconciled with the claim that multiple-incentives cases are possible, even if the desire-goal link is accepted.

One difficulty this view faces is to explain why some of the agent's pro-attitude/belief pairs fail to cause the action: why did they fail to play any part in bringing about the action if they were available and live, did not conflict with the pro-attitude/belief pair that actually moved the agent and, in many cases,

<sup>11</sup> See, for instance, Dancy (2000, pp. 161-2), Wallace (2006, p. 61) and Dickenson (2007, pp. 3-4). Davidson clearly recognized multiple-incentives cases: "[...] you may err about your reasons, particularly when you have two reasons for an action, one of which pleases you and one which does not. For example, you do want to save Charles pain; you also want him out of the way. You may be wrong about which motive made you do it" (Davidson, 1980, p. 18).

would move the agent in the absence of that pair? Given that we only have a genuine multiple-incentives case if the agent actually recognizes multiple incentives, the option of claiming that the agent failed to put together the inoperative pro-attitude/belief pairs is unavailable. And simply claiming that some of the agent's pro-attitude/belief pairs remained inoperative because they did not cause the action is uninformative. Objections along these lines have been put forward in the literature<sup>12</sup> and I do not intend to press them further.<sup>13</sup> Rather, I will argue that this interpretation of Davidson's view has unacceptable consequences concerning multiple-incentives cases, namely, that in these cases the agent's motivation is always out of line with the correct assessment (from her own perspective) of how desirable the action in question is.

According to Davidson a pro-attitude/belief pair rationalizes an action, under a particular description, if the performance of the action is reasonable in light of that pair. In order to explain what it is for an action to be reasonable in light of a set of pro-attitudes and beliefs Davidson appeals to the notion of practical reasoning. According to him, we should think of these attitudes as providing the premises for an argument whose conclusion is that the action is *prima facie* desirable (Davidson, 1980, p. 77). Consider, for instance, the case of someone that adds sage to the stew with the intention of improving its taste: the belief "adding sage to the stew will improve its taste" provides a corresponding premise and the desire to improve the taste of the stew provides the evaluative premise that "it is *prima facie* desirable to improve the taste of the stew" (Davidson, 1980, p. 78). To determine if an action is reasonable in light of set of desires and beliefs we have to weigh the various *prima facie*

12 See, for instance, Dancy (2000, pp. 161-163) and Dickenson (2007, pp. 13-4). Both hold that Davidson cannot provide an informative answer to the question "why did primary reason R1 caused the action and primary reason R2 did not, provided that both were available?". Dickenson suggests that Davidson could give content to that claim by introducing the notion of motivational strength and claiming that which among the agent's pro-A pro-attitude/belief pairs caused her action A is decided by the relative strength of the pairs (2007, pp. 15-6). I discuss this suggestion in the next section.

13 Let me just reject one way in which one could hope to explain how an agent can render a pro-attitude inoperative. Neil Sinhababu holds that a second-order desire to be moved exclusively by a particular first-order desire (what Frankfurt calls a "second-order volition" - see Frankfurt, 1971, p. 10) could effectively prevent other desires from moving the agent (Sinhababu, 2013, pp. 687-8). He holds that one such second-order desire, were it strong enough, could render all pro-A desires except the one it favors inoperative. But this cannot be right. If a second-order desire to be moved to perform A by a particular pro-attitude/belief pair could render other pro-A pairs inoperative, then a strong enough second-order desire *not* to be moved to perform B by a particular pro-attitude/belief pair should be able to render the pro-B pair in question inoperative. That, however, is clearly not the case. Think of someone who is addicted to a drug. This person has a very strong desire to take the drug. Suppose, however, that this person also wants very much not to be moved by that desire - the addiction has ruined her life and the thing she wants more in the world is to overcome it. Her second-order volition not to be moved by the desire for the drug is as strong as can be, but, unfortunately, we know that it is not enough to render the desire for the drug inoperative. In many cases it is not even enough to diminish its strength. And the same goes for non-compulsive desires: the dieter's desire to have one more desert is not silenced by an opposing second-order desire nor is the philanderer's desire to cheat on his wife.

judgments that can be derived from this set. If the *prima facie* judgments that are favorable to the action override the judgments that testify against it, then we can form the unconditional judgment expressed simply as “this action is desirable” (Davidson, 1980, p. 87). Presumably, when comparing incompatible courses of action, we can weigh the *prima facie* judgments favoring each one to determine which is more desirable.

Davidson also accepts thesis (C).<sup>14</sup> He claims that the following principle is self-evident: “if an agent wants to do *x* more than he wants to do *y* and he believes himself free to do either *x* or *y*, then he will intentionally do *x* if he does either *x* or *y* intentionally” (Davidson, 1980, p. 23). In normal, non-akratic cases, therefore, the agent’s motivation to perform an action will track her assessment of how desirable the action is: if actions *A* and *B* are incompatible, an agent takes *A* to be more desirable than *B* and she is not incontinent, then she will perform *A* and not *B* (if she performs either), and that means, given (C), that she is more motivated to perform *A* than *B*.

Now consider Mary’s case. Suppose her concern for the well-being of others provides her with a motivation that is strong enough to get her to volunteer. According to the view we are considering, given that hers is a multiple-incentives case, the pro-attitude/belief pair composed of her desire to be admitted at the University and her belief that volunteering would increase her chances of achieving that goal remains inoperative even though she is well aware of the corresponding incentive. If nothing new comes up she will volunteer and her action will be aimed solely at relieving the suffering of people in need. But she finds out that her volleyball practice was moved to the same time at which she would volunteer at the soup kitchen (suppose that was the only time she could do it). She is quite passionate about volleyball and attending the practice is also a way for her to get in touch with some friends and to stay fit – given these incentives she acquires a motivation to attend the practice that is slightly stronger than the motivation to volunteer derived from her concern for the well-being of others. Now let us suppose that were Mary to weigh *all* the incentives favoring the option of volunteering and the option of attending the practice, she would conclude that the option of volunteering is more desirable. Two things could happen at this point then: Mary could simply be moved by the strongest operative motivation and attend the volleyball practice or she could

14 This is no accident: an agent can have, and often has, pro-attitude/belief pairs that favor incompatible actions and if one holds that we are moved by those pairs it seems that the only way to explain why an agent performed action *A* rather than *B*, given that she had pro-attitude/belief pairs favoring each of the alternatives, is to claim that the pro-attitude/belief pairs favoring *A* were stronger than the ones favoring *B*. This point is endorsed by Mele, another prominent causalist (see Mele, 1992, p. 83).

be prompted to reflect about her options and weigh the available incentives. If the former, she would be led to act in a way that is sub-optimal from the point of view of the incentives she recognizes. If the latter, she would come to declare the option of volunteering more desirable than the option of attending volleyball practice. And then two things could happen: either her motivation to volunteer would fall in line with her assessment of how desirable the action is or it will not. If the latter, then she will act akratically against her best judgment. If the former, she becomes more motivated to volunteer than she was before and that means that her previously inoperative pro-attitude/belief pair becomes operative. This is by itself an odd result: ordinarily, an agent does not become more motivated to do *A* simply because she found out that in order to do it she must give up something she wants almost as much as she wants to do *A*. That, however, seems to be what happened to Mary, for she did not come to recognize new incentives she was previously unaware of nor did she come to a fuller appreciation of the good she could do or of the benefits she could accrue. More importantly, however, since she did not become aware of any new incentives, it follows that her previous, lesser motivation to volunteer, was out of line with the correct assessment, from her own idiosyncratic perspective, of the action's desirability. And that means that the possibility of her acting with a view solely to an altruistic goal rested upon a flawed or incomplete assessment of the desirability of the option of volunteering or upon a *quasi-akratic* misalignment between her motivation and her judgment of desirability. That becomes clearer if we suppose that the volleyball practice is again moved so that now Mary can both volunteer and attend the practice. Now she has already consciously entertained the judgment that volunteering is more desirable than attending the practice, but she will be able to volunteer with a view solely to an altruistic goal only by rendering her self-interested pro-attitude/belief pair inoperative and thus dialing down her motivation, so that as a matter of fact it becomes weaker than her motivation to attend volleyball practice – and then her motivation will be out of line with her judgment.

Surely, however, (i) the possibility of multiple-incentives cases does not rest upon flawed or incomplete assessments of desirability. The benevolent person can perform charitable actions for their own sake even if she is aware of the personal advantages that may result from so acting and correctly assess the balance of incentives – a joyful realization that this balance favors the option of helping others is by no means incompatible with true virtue. And (ii) it is hardly the case that the possibility of multiple-incentives cases rests upon a misalignment between motivation and judgment of desirability. Given thesis (C), Davidson must assume that in normal, non-akratic cases motivation tracks

the agent's judgments of desirability and there is no reason to suppose that multiple-incentives cases deviate from this rule or that in these cases agents present some kind of quasi-akratic flaw in motivation. I conclude, therefore, that Davidson's causalism cannot render the view that we are moved by our pro-attitude/belief pairs compatible with the claim that there are multiple-incentives cases.

## 6. Motivational Strength

A way in which to reconcile the Hydraulic Model with the claim that there are multiple-incentives cases is to deny the desire-goal link. One could claim that the goals at which an action *A* aims at are a function not only of what pro-*A* pairs moved the agent but of how strong they are. In particular, one may hold that the goal *A* aims at does not correspond to the goals associated with each of the pro-*A* pairs in the agent's motivational set but rather to the goal associated with the pro-*A* pair that has some kind of preponderance in that set. A way to cash out that suggestion (and, I believe, the most promising one) is to hold that:

SUFFICIENCY CRITERION (SC): An agent performs an action *A* with a view only to goal *G* even if she is moved by several pro-attitude/belief pairs if, and only if, (i) the agent performs *A*, (ii) the agent desires *G* and believes *A* to be conducive to *G* and (iii) this pro-attitude/belief pair is strong enough to motivate the agent to perform *A* in any counterfactual situation in which the circumstances of action are the same but the agent does not have any of the other pro-attitude/belief pairs that favor the performance of action *A* in her actual circumstances.

This proposal clearly involves the rejection of desire-goal link for it entails that one can be moved by several pro-attitude/belief pairs without it being the case that one's action aims at corresponding goals. And, if it is correct, it provides a way in which to reconcile the claim that the goals at which an action *A* aims are determined by the agent's pro-*A* pairs (particularly by their relative strengths) with the existence of multiple-incentives cases

The appeal of the proposal is clear. Consider the volunteer work case. SC entails that in this case we are authorized to claim that "Mary volunteered because doing so would relieve the suffering of people in need" only if it is true that Mary would have acted in the same manner even if she did not want to be admitted at the University or did not believe that volunteering would increase her chances of admission. And that seems reasonable enough. Nevertheless, SC faces serious problems.

First, it cannot account for some multiple-incentives cases, namely, those in which more than one pro-*A* pair is strong enough to motivate the agent to

perform action *A*. For instance, it may be true that Mary would have acted the way she did even if she did not want to be admitted at the University and thus that, according to SC, her sole goal in volunteering was to relieve the suffering of these in need. But it may be also true that she would have acted in the same way if she did not care for the well-being of others – and, according to SC, that would entail that she volunteered with a view solely to being admitted at the University. In this case, SC would either lead to a contradiction or, in a charitable reading, entail that Mary's action aimed at a compound-goal. We could only claim that she acted with a view to the altruistic goal alone if the self-interested incentive prompting her to volunteer was not strong enough to motivate her to volunteer on its own. And that would be the case only if she had a set of pro-attitude/belief pairs prompting her to perform an action incompatible with the option of volunteering that was stronger than the self-interested pro-attitude/belief pair that prompts her to volunteer. That is to say that whether or not Mary acts with a view to the altruistic goal alone depends on how strong are the pro-attitude/belief pairs that prompt her to perform alternative incompatible actions. This introduces a problem of irrelevance. Suppose that Mary wants to spend more time practicing volleyball (a sport about which she is passionate), that this option is incompatible with the option of volunteering and that she is not considering any other alternative course of action. According to the suggestion under consideration, assuming that her concern for the well-being of others is strong enough to move her on its own, she volunteers with a view to a compound-goal if the set of pro-attitude/belief pairs prompting her to dedicate more hours to volleyball is weaker than the pro-attitude/belief pair composed of the desire to be admitted at the University and the belief that volunteering increases her chances of admission. However, if the former set is stronger than the latter pair, then her action of volunteering aims only at the altruistic goal. This means that her action could go from aiming at a compound-goal to aiming at a pure altruistic goal simply because her desire to dedicate more hours to volleyball became stronger. But that cannot be right: why should the fact that Mary became more passionate about volleyball make it the case that her act of volunteering does not aim at securing a personal advantage for her, if she still recognizes the same incentives and is moved by the same desires?

In order to avoid this problem one could restrict SC to certain goals. For instance, one could hold that we ascribe a pure altruistic goal to an action when the conditions specified by SC obtain because we are willing to ascribe a pure altruistic motive to altruistic actions we deem praiseworthy and, as a matter of fact, we deem altruistic actions praiseworthy when the agent was moved by

an altruistic desire that would have moved her even if she had not recognized the self-interested incentives she did recognize. And, one would continue, for this reason SC holds when goal  $G$  is an altruistic goal but not when it is a self-interested goal. However, even if we restrict SC to altruistic goals in this manner we should reject it for it leads to arbitrary goal attributions.

Consider Mary again. She recognizes two incentives to volunteer at the soup kitchen, one altruistic the other self-interested, and has, therefore, the corresponding pro-attitude/belief pairs. She actually volunteers and, let us suppose, she acts in the same manner in the counterfactual circumstance in which she does not recognize the self-interested incentive. According to the restricted version of SC, therefore, she volunteers in order to relieve the suffering of people in need and her action is commendable. Now consider Megan. She recognizes the same incentives as Mary and, let us assume, the pro-attitude/belief pairs underlying these incentives are exactly as strong as Mary's pro-attitude/belief pairs. Megan also volunteers at the soup kitchen. Nevertheless, Megan does not act in the same way in the counterfactual situation in which she does not recognize the self-interested incentive to volunteer. Let us suppose that in this counterfactual situation Megan decides to spend her few free hours practicing volleyball instead of volunteering. According to the restricted version of SC, therefore, it is not the case that Megan volunteers in order only to relieve the suffering of people in need (at the very least her action aims at a compound-goal that includes a self-interested goal) and, therefore, her action is not as commendable as Mary's. But does that counterfactual difference provides any ground to ascribe different goals to Mary's and Megan's action? What is the actual difference between them that grounds the counterfactual difference? If we are committed to the Hydraulic Model, it must be the case that Mary's altruistic pro-attitude/belief pair was stronger than the set of pro-attitude/belief pairs favoring the option of practicing volleyball, while for Megan the contrary is true. Given the stipulation that the altruistic desire was equally strong in Mary and Megan (and that their beliefs are the same), it must be the case that the set of pro-attitude/belief pairs favoring the option of practicing volleyball is weaker in Mary than in Megan. The fact is then, let us suppose, that Megan is simply more passionate about volleyball than Mary. That means that in deciding to volunteer Megan had to overcome a stronger opposing desire. Other than that, the pro-attitude/belief pairs that moved her were exactly the same that moved Mary and exactly as strong. Why should we say then that they acted with a view to different goals? The natural thing to say is that they acted with a view to the same goals, and for the same motives, although Megan had to overcome a slightly stronger temptation to act otherwise. Our interlocutor

could insist that we ascribe a pure altruistic goal only to Mary because we judge her action more praiseworthy than Megan's on account of the fact that Mary would have acted in the same way even without any self-interested incentive. But, given that the only actual difference between Mary and Megan that a supporter of the Hydraulic Model can identify is that Megan is more passionate about volleyball, that is the only ground on which to claim that her action is less praiseworthy than Mary's. And that is simply absurd: surely Megan's action would not become any more praiseworthy on account of her losing her enthusiasm for volleyball (assuming her concern for others remains the same) nor is it the case that morality requires her to become less passionate about the sport. We should, therefore, reject SC.

### 7. Shaping our Desires

Bernard Williams, in his seminal paper "Internal and External Reasons", claims that our motivational set is highly plastic. Not only can we create new derivative desires by drawing means-end relations and suppress desires by showing that they rest of false beliefs, we can also, for instance, lose or acquire desires by exercising our imagination to get a more concrete sense of what would be involved in satisfying them (Williams, 1981, pp. 104-5). Deliberation, Williams claims, while being controlled by the agent's motivational set, can change it dramatically – it may add and exclude non-derivative elements from it, and, since it can do that, there should be no difficulty in admitting that it can change the relative strength of these elements.<sup>15</sup>

If that is correct, then agents have an active role to play in determining the configuration of their motivational sets and, therefore, in determining their actions, even if we accept the claim that we are moved by our pro-attitude/belief pairs. It is illuminating to attend to the fact that this is not enough to account for the possibility of multiple-incentives cases. If we are moved by pro-attitude/belief pairs and the desire-goal link holds, the fact that our motivational set is highly plastic does not provide an explanation of how one can desire *G*, believe *A* to be an effective means to *G* and yet do *A* without aiming at *G*. It could provide such an explanation only under the assumption that in multiple-incentives cases the agent temporarily suppresses all but one of her pro-*A* attitudes or desires. But that is very implausible: there is no reason to suppose that a benevolent person, for instance, can only perform a benevolent act for its own sake by temporarily ceasing to care for the personal advantages she

15 The view that we can actively shape our motivational sets is also defended by Smith (2003, pp. 32-35) and Mele (see 1992, Ch. 4).

knows will follow from that act. This teaches us an important lesson: in order to account for multiple-incentives cases it is not enough to assume that agents can actively determine their desires and, through them, their own behavior; rather we have to assume that agents can actively determine the goals at which their actions aim (instead of passively letting those goals be determined by the pro-attitude/belief pairs they happen to have).

### 8. Why do we need the notion of Will?

In a multiple-incentives case the agent recognizes more than one incentive to act but the correct motive ascription mentions only one of these incentives. The trouble is to explain why the correct motive ascription does not incorporate the other incentives. Given that the agent recognizes these incentives and, therefore, has the corresponding pro-attitude/belief pairs the only available explanation seems to be this: as a matter of fact, her action did not aim at the goals associated with these incentives. This answer is unavailable as long as we assume that the goals at which our actions aim correspond to the goals associated with the incentives to act we recognize. The first conclusion we can draw from the existence of multiple-incentives cases, therefore, is that the goals at which an action  $A$  aims are not passively determined by the pro- $A$  pairs the agent happens to have. Rather, I will now suggest, we should conceive of agents as endowed with the capacity to actively determine the goals at which their actions are directed and, given the motive-goal link, to actively determine the motive for which they act.

I refer to such capacity as the “will”. An agent’s will determines the agent’s goal in performing a particular action by forming or acquiring intentions. The content of these intentions can be expressed as “I intend to do  $A$ , in circumstances  $C$ , in order to  $G$ ”. The  $G$ -slot specifies the goal action  $A$  aims at when the intention is executed. To say that an agent has the capacity to *actively* determine the goal her action aims at is simply to say that the content of  $G$ -slot is not determined by her pro- $A$  pro-attitude/belief pairs but rather by an exercise of the will. In particular, in multiple-incentives cases, an agent may form the intention of performing action  $A$  in order *only* to  $G$ , even though she recognizes a further incentive to perform  $A$ , associated with goal  $E$ . Mary, for instance, forms the intention expressed by “I intend to do  $A$  in order to relieve the suffering of people in need” and not an intention that incorporates the goal of increasing her chances of being admitted at the University, even though she recognizes both incentives and has the corresponding pro-attitude/belief pairs. According to this view, an incentive becomes an agent’s motive to act only to

the extent the goal associated with it is incorporated into the agent's intention.<sup>16</sup>

To give content to the idea that agents can actively determine the goals at which their actions aim we have to develop a conception of the will and the intentions it produces. A Kantian view identifies the will with practical reason and conceives of intentions as identical with or determined by practical judgments about what we have reason to do. Although I cannot argue here for this claim, I believe this conception is misguided, mainly because it cannot account for the possibility of *akratic* intentions and for the fact that we can form definite intentions in situations in which we cannot arrive at a definite conclusion about what we have, all things considered, reason to do.<sup>17</sup>

A better option is to conceive of intentions as the state of being settled on a plan and of the will as a capacity to settle on plans of action. We may think of plan as an ordered pair {goal; strategy} where the content of strategy-slot represents steps to be taken, in a particular order, to achieve the goal. Having an intention is simply a matter of having the attitude of *being settled on* directed towards a particular plan.<sup>18</sup>

When an agent executes a plan the contents of the strategy-slot guide her action. The possibility of this guidance is dependent upon the agent ability to monitor her action in light of the plan. In order to be able to follow a plan you have to be able to determine whether or not you have performed the step you are endeavoring to perform and whether it achieved the sub-goal at which it was aimed and you must be able to adjust your behavior in light of the feedback you receive (deciding, for instance, whether to go on to the next step, to try to perform the current step again, to modify your plan, to give up, etc.). When something does not go as planned, as when you find that you cannot execute one of the steps of the plan or it fails to produce the expected effect, the execution of the plan stops in its tracks and you have the options of re-executing the step in question, modifying the plan or abandoning it. When agents halt the execution of a chain of actions and adopt one of these measures we have indication that they were monitoring their action in light of a plan and get some insight into the content of the plan. Thus suppose you have a simple

16 The thesis that incentives only become motives when they are incorporated into the agent's intention has a Kantian ring to it. Kant notoriously held that an incentive moves one to action only in so far as it is incorporated into one's maxim (RGV, 6: 24, 73). Herman claims that an incentive becomes a motive only when incorporated into the agent's maxim (Herman, 1993, pp. 11-12). See also Allison (2011, pp. 114-5). It should be noted, however, that Herman and Allison identify incentives with desires and adopt the Foreground View. Furthermore, they hold that one's maxim reflects one's assessment of one's reasons, a view to which I am not committed. See also Wallace (2006, pp. 58-62).

17 For a discussion of these objections see Watson (2003).

18 This view of intentions is defended by Mele (see 1992, p. 150). See also Bratman (1999).

plan: your goal is to read your emails and your strategy is to go to your office, open your notebook, type in our login and password and so on. Suppose you go to your office, grab your notebook, open it and it does not turn on as you expected it would. If you are an able plan-follower you must by now know that you performed a step of your plan and it did not accomplish the expected sub-goal. You must also realize that you cannot move on to the next step and you have to be able to identify the options available to you: you may try to perform the same step again (opening and closing the notebook), or you could modify your plan (say, adding the step of clicking on the notebook's power button) or you could simply give up your goal of accessing your email. Suppose that being a reasonable person you go with the second option and you manage to achieve the sub-goal of turning on the notebook.<sup>19</sup> Being aware of that you move on with your plan and finally you read your emails. At this point an able plan-follower should be in a position to realize she has achieved her goal, register that information and declare her plan a success, which means that she can stop monitoring her behavior in light of that plan.

If we conceive of intentions in this way, then the difference between the intention of doing  $A$  in order to  $G$  and doing  $A$  in order to  $G$  and  $E$  is a difference in the content of the plan on which the agent has settled. If one has the former intention then the plan one has settled on is represented as  $\{G;A\}$ , if the latter then  $\{G \text{ and } E;A\}$ . Now, obviously, as far as the actions performed in executing these plans are concerned, there is no difference between them. But there is a real difference in the way these agents monitor their behavior in light of each of these plans and that gives content to the idea that they are aiming at different goals. The agent that aims at the compound-goal has to monitor whether or not her actions do achieve goal  $E$  and will be prompt to reconsider her plan if her strategy does not succeed in bringing about  $E$ , whereas the same is not true of the agent with the single-goal plan.

If an agent can adopt a single-goal plan even when she knows that the actions she will execute promote another goal she happens to desire, prize or want, then, given the desire-goal link, it follows that she is not directly moved by her pro-attitude/belief pairs, *pace* the Hydraulic Model. This is the second important conclusion we can draw from the existence of multiple-incentives cases. But if one is not directly moved by one's pro-attitude/belief pairs, how is one's behavior determined? One option is to suppose that agents are moved by their pro-attitude/belief pairs but that by setting the goals their actions aim

<sup>19</sup> Notice that there is no need to assume that the agent in this example has consciously formulated the plan in question. That she is following the plan, even if she has not consciously considered it, is indicated by the way in which she monitors her actions and adjusts her behavior in response to unexpected results.

at they can render some of these pairs inoperative. This is suggested by the combination of the idea that the goals our actions aim at are actively determined by an exercise of the will with the desire-goal link: by not incorporating a particular goal into her intention the agent makes it the case that a pro-attitude/belief pair that she has takes no part in moving her, i.e., remains inoperative.<sup>20</sup> But that is an odd consequence: if desires can move us, how can the will render them inoperative?<sup>21</sup> The second, better option, is to assume that pro-attitude/belief pairs do not have intrinsic motivational force: agents endowed with a will are not moved by motivational forces within them, rather they form intentions (i.e., settle on plans) by exercising their will and execute them. There is still room to claim that in a particular situation an agent was moved by a desire, but that claim has to be understood as a motive ascription, which identifies the agent's motive with the fact that she had the desire in question.

Surely, both the conception of the will as a planning capacity and the claim that agent's endowed with a will are not moved by their pro-attitudes but rather execute plans they have settled on have to be further elaborated. How do agents settle on a particular plan? How do desires interfere with the workings of the will?<sup>22</sup> If we are not moved by desires, why do we sometimes fail to execute our plans? These are some of the questions that have to be answered before we can be satisfied with a volitionalist model of agency. But that is a task for another time. The goal of this paper was to argue that the best way to account for the existence of multiple-incentives cases is to conceive of agents as endowed with a will and, thus, as capable of setting the goals for their actions. That much I hope to have accomplished.

## References

- ALLISON, H.E. "Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals". New York: Oxford University Press, 2011.
- BRATMAN, M.E. "Intention, Plans, and Practical Reason". Cambridge: Harvard University Press, 1999.

20 For a suggestion along these lines see Herman (1993, pp. 10-13).

21 Furthermore, this view will lead to the same troublesome consequences discussed in section 5.

22 It may be wise to reject here a particular view about the motivational relevance of desires. One could suppose that even though desires do not move us to action directly, they directly determine what action we intend to perform: the strongest set of pro-attitude/belief pairs leads us to form the intention of performing the action it favors and, through a different process, we incorporate a specific goal to that intention. If this view were correct it would be the case that we are moved to act by all the desires in the strongest set of pro-attitude/belief pairs. But given the desire-goal link and the claim that our intentions set the goals our actions aim at, it would follow that only the desires associated with the goal incorporated into the intention moved us to act. While we hold on to the desire-goal link, therefore, the claim that our intentions are directly determined by the power struggle between our pro-attitude/belief pairs leads to contradiction.

- DANCY, J. "Practical Reality". New York: Oxford University Press, 2000.
- DAVIDSON, D. "Essays on Actions and Events". New York: Oxford University Press, 1980.
- DICKENSON, J. "Reasons, causes, and contrasts". *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 88, 2007, pp. 1-23.
- FRANKFURT, H. "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, Nr. 1, 1971, pp. 5-20.
- HERMAN, B. "On the Value of Acting from the Motive of Duty". In: Herman, B. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge: Harvard University Press, 1993, pp. 1-22.
- MCDOWELL, J. "Non-Cognitivism and Rule-Following". In: McDowell. *Mind, Value and Reality*. Cambridge, Harvard University Press, 2002, pp. 198-218.
- \_\_\_\_\_. "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?". *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 52, 1978, pp. 13-29.
- MELE, A. R. "Springs of Action". New York: Oxford University Press, 1992.
- NAGEL, T. "The Possibility of Altruism". Princeton: Princeton University Press, 1978.
- SCHROEDER, M. "Slaves of the Passions". New York: Oxford University Press, 2007.
- SCHUELER, G. F. "The Humean Theory of Motivation Rejected". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXVIII, Nr. 1, 2009, pp. 103-122.
- SINHABABU, N. "The desire-belief account of intention explains everything". *Nous*, Vol. 47, Nr. 4, 2013, pp. 680-696.
- SMITH, M. "The Moral Problem". Oxford: Blackwell Publishing, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Rational Capacities, or: How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion". In: Stroud, S. & Tappolet, C. (eds). *Weakness of Will and Practical Irrationality*. New York: Oxford University Press, 2003, pp. 17-38.
- VELLEMAN, J. D. "What Happens When Someone Acts?". *Mind*, Vol. 101, 1992, pp. 461-481.
- WALLACE, J. "Normativity and the Will". New York: Oxford University Press, 2006.
- WATSON, G. "The Work of the Will". In: Stroud, S. & Tappolet, C. (eds.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*. New York: Oxford University Press, 2003, pp. 172-200.
- WILLIAMS, B. "Internal and External Reasons". In: Williams, B. *Moral Luck: Philosophical Paper 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 101-113.

# Normas para publicação

## Escopo e política

A revista *Kriterion* publica artigos inéditos em filosofia ou que tenham relevância filosófica. Os artigos são submetidos ao exame cego de dois pareceristas. Todos os artigos publicados são julgados por pareceristas, exceto quando o editor convida algum filósofo a participar com um artigo na revista.

A atual política editorial da *Kriterion* é alternar números reunindo artigos diversos entre os submetidos continuamente para apreciação pelo Conselho Editorial e números especializados, versando sobre temas e áreas filosóficas de relevo.

## Processo de análise e aprovação de artigos: *Peer review*

Uma vez que o artigo foi recebido e o editor o julgou adequado para ser encaminhado para um parecerista, indicado por consulta aos membros do conselho editorial, o texto é despersonalizado e enviado aos pareceristas, com vistas à impessoalidade do processo de análise e aprovação. O parecerista deverá preencher um formulário uniforme e objetivo. É concedido o prazo de três meses para a emissão do parecer. Contudo, não é possível estabelecer com exatidão os prazos para o processo em razão da disponibilidade dos pareceristas. No caso dos artigos julgados inadequados em uma triagem inicial de pertinência filosófica, o editor justificará aos autores a recusa do conselho editorial.

A aceitação poderá ser parcial (no caso de o parecerista e/ou o editor requerer modificações no artigo) ou total (aprovação sem ressalvas). O editor permanecerá em contato com os autores para dirimir controvérsias que resultem do processo de análise e esclarecer o parecer negativo.

• • •

## Scope and policy

*Kriterion* publishes articles on philosophy or that have philosophical relevance, in any philosophical field.

*Kriterion* is published biannually, with one issue dedicated to articles on general philosophy (June) and the other to articles on a common theme (December) edited by one or more professors who teach at the Philosophy Department and who invite contributors.

## Process analysis

All submitted articles are peer reviewed, refereed by anonymous expert readers, including a fluent speaker of the language of the article. Once the paper has been received by the editor, if it is considered inadequate, it is mailed back to the author

with the reasons for refusal. Referees may take around three months to send in their review sheets; depending on the availability. Acceptance or refusal letters are sent to authors, accordingly, with reasons / arguments for either one.

• • •

### **Exigências quanto à forma e preparação de manuscritos**

O **artigo** deve ser inédito, tanto por meio impresso quanto por meio digital. Por meio digital entende-se um artigo indexado/ISSN, quer em algum periódico eletrônico, quer em atas de congressos.

O tema deve ser pertinente e atual na área de interesse do trabalho submetido. Os objetivos devem ser claramente expostos e a conclusão contemplar os propósitos iniciais.

A bibliografia deve ser atualizada e demonstrar um profundo conhecimento das pesquisas atuais da área.

Contribuições que sejam apenas uma lembrança do estágio atual das pesquisas não serão aceitas.

**Exigências para submissão:** *O texto deverá ser adequado às normas abaixo para efeito de submissão. Uma vez aprovado para publicação, deverá ser adequado às normas para publicação.*

Os **artigos** podem estar escritos em português, inglês, francês, espanhol, italiano ou alemão. As exigências quanto à forma e preparação dos manuscritos se aplicam integralmente a autores estrangeiros ou a contribuições de autores brasileiros em língua estrangeira.

Os originais deverão ser digitados em espaço 1,5 e deverão obedecer aos limites mínimo e máximo de 15 e 20 páginas, respectivamente, com a fonte Times New Roman tamanho 12.

O artigo deverá apresentar um pequeno resumo (*abstract*) de seu conteúdo no idioma em que foi escrito e em português (quando redigido neste último idioma, o segundo resumo deverá ser em inglês). Logo abaixo do resumo, deverá ser feita a indicação das palavras-chave (entre três e seis) em português e inglês.

As **resenhas** deverão tratar de um livro publicado recentemente, ter o número máximo de cinco páginas e obedecer às especificações acima indicadas para formatação do texto.

*As submissões podem ser feitas por meio do formulário de submissão eletrônica disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> ou por e-mail [kriterion@fafich.ufmg.br](mailto:kriterion@fafich.ufmg.br), informando os seguintes dados para fins cadastrais: filiação institucional, último grau acadêmico, endereço para correspondências, telefone e e-mail.*

**Exigências para publicação:** *O texto, uma vez aceito para publicação, deverá ser estandardizado conforme o disposto abaixo.*

### Referências

Os textos consultados deverão estar listados no final do artigo, conforme o exemplo:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Detalhes de traduções, edições, reedições etc. deverão ser mencionados.

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Integrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

Para trabalhos reeditados, os detalhes acerca da edição original devem ser informados, mas é permitido que conste apenas a paginação da reedição.

WALZER, R.R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962. pp. 142-163.

Livros contendo artigos deverão ser citados separadamente dos últimos.

P. Horwich (ed.). “World Changes”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.

EARMAN, J. “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”. In: P. Horch (ed.), 1993. pp. 9-36.

*Pede-se cuidado redobrado com pontuação da referência. A referência deve dispor os dados da publicação de modo completo.*

### Citações

Autor seguido de data entre parênteses deve ser usado para citações internas ao texto, como em:

Vide Comte (1929).

Deve haver vírgula após a data, tal como em:

Foucault (1975, pp. 90-99) anuncia uma espécie de decálogo, com o qual os reformadores tentam influenciar com eficácia universal os comportamentos sociais da política criminal.

Citações curtas podem aparecer apenas entre aspas duplas. Citações longas devem aparecer com recuo, precedido e sucedido por um espaço de linha, e não devem estar entre aspas. As informações sobre a referência devem constar ao final do texto citado, de acordo com o exemplo:

“Assim como a mercadoria é a unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o processo de produção, o processo de produção de mercadoria, é a unidade imediata do processo de trabalho e do de valorização. Como mercadorias, isto é como unidade imediata de valor de uso e valor de troca, como resultado, como produto, aparecem ao processo {aus dem prozess herauskommen}, então como um elemento constituinte dele” (Marx, RuP, p. 11).

### **Citações de obras clássicas**

Para obras clássicas, os autores podem usar uma abreviatura em vez da data. Por exemplo, um autor, referindo-se a “O Capital” de Karl Marx, poder-se-ia escrever “De acordo com Marx (RuP, p. 11) ...”. A abreviatura utilizada deve ser mencionada na seção de referências bibliográficas, como esta:

MARX, K. “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess”. In: *Das Kapital*. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel, Archiv sozialistischer Literatur, 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.

Artigos clássicos podem ser citados pelo título entre aspas:

Kant, em a “Crítica da razão pura”, estabelece a diferença entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Citações de periódicos eletrônicos seguem o seguinte exemplo:

STEVENSON, O. “Genericism & specialisation: the story since 1970”. *British Journal of Social Work*, 35, julho de 2005 [Online]. Disponível em: <http://bjsw.oxfordjournals.org/> (Acessado em 05 de setembro de 2008).

### **Aspas**

Aspas individuais devem ser usadas para referir uma palavra ou símbolo, como em

Por ‘Cícero’ refiro-me ao homem que denunciou Catilina.

Para mencionar uma expressão dentro de outra que já esteja entre aspas simples, utilize aspas duplas. Caso contrário, aspas duplas devem ser usadas apenas para citar, ou sugerir usos especiais (ironia etc.). Pede-se colocar sinais de pontuação fora das aspas.

### Notas de rodapé

Para inserir notas, utilize notas de rodapé (numeradas com algarismos arábicos), mas não notas finais. Citações dentro de notas de rodapé seguem as convenções acima.

Reconhecimento em nota de rodapé: Se o autor decidir incluir uma nota de reconhecimento, isto deve ser referenciado no título, por meio da indicação de um “\*” (o que significa nota não numerada).

Notas de rodapé não devem ser utilizadas para citações normais. Deve-se utilizar, no texto, a convenção *autor (data)*. Nas citações de notas de rodapé, a data deve constar da publicação original, e não da reedição, ainda que as referências de páginas sejam da reimpressão.

Assim, um autor referindo-se a de Putnam “Matemática sem fundamentos” (publicado originalmente em 1967), com a segunda edição reimpressa em livro de matemática de Putnam, “Matemática, matéria e método” (publicado em 1979) citará da seguinte maneira: (Putnam, 1967, p. 43).

### Palavras estrangeiras

Palavras estrangeiras devem estar em itálico.

• • •

## Article format and presentation guidelines

Submitted papers must be originals (not having been published either in print or in any digital form, meaning indexed articles (ISSN) published either in electronic journals or in congress proceedings). Paper themes must be pertinent and up to date in specific areas; objectives should be clearly stated and conclusions refer back to initial purposes. Papers that limit themselves to exposing the state of the art will not be accepted. References should be up to date and show knowledge of recent research.

**Requirements for submission:** *The text should be adequate to the rules below for the purposes of submission. Once approved for publication, it should observe the appropriate standards for publication.*

The languages of the journal are Portuguese, Spanish, English, French, Italian and German. Admission criteria apply equally to Brazilian as well as to foreign contributors.

Originals must be typed in Times New Roman, font size 12, 1,5 spacing, limited between 15 and 20 pages. Quotes should refer to references in footnotes.

Abstracts should be provided in two languages (text in Portuguese / abstract in English or text in other languages / abstract in Portuguese). The same goes for keywords (up to six).

Full bibliographical references should be given at the end of texts.

Modifications and/or corrections suggested by referees as to the composition (spelling, punctuation, syntax) or to the content of submitted texts will be sent to respective authors. A short deadline will be established for corrections to be made.

**Reviews** should refer to recently published books, have a maximum of five pages, and comply as well with recommendations indicated above for text formatting.

### **Manuscripts submission**

*Submissions may be made through the website <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> application or sending an e-mail to [kriterion@fafich.ufmg.br](mailto:kriterion@fafich.ufmg.br) informing the following data for registration purposes: institutional affiliation, last academic degree, mailing address, telephone and email.*

**Requirements for publication:** *The text, once accepted for publication, should be standardized as provided below.*

### **References**

All works quoted in the text should be listed at the end of the article, according to the following sample:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2<sup>a</sup> ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Details about translations, editions, reprints, etc., should be mentioned:

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Intégrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

For reprinted works, the details about the original edition should be given, but the pages can be just those of the reprinted edition:

WALZER, R. R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962. pp. 142-163.

Books containing articles are cited separately:

P. Horwich (ed.). “World Changes”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.  
 EARMAN, J. “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”. In: P. Horch (ed.), 1993. pp. 9-36.

Follow carefully the punctuation convention as in the samples above, and be as complete as possible regarding the facts of publication.

### **Quotations**

The *author (date)* convention should be used for quotations internal to the text, as in:

“Vide Comte (1929)”.

Further details follow a comma after the date, as in:

Foucault (1975, pp. 90-99) anuncia uma espécie de decálogo, com o qual os reformadores tentam influenciar com eficácia universal os comportamentos sociais da política criminal.

Short quotations may appear just enclosed in double quotation marks. Longer quotations should appear as indented material, preceded and succeeded by a line space, and should not be enclosed in quotation marks. The information about the source of the reference should appear as part of the indented material, after the full stop, according to the following sample:

“Assim como a mercadoria é a unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o processo de produção, o processo de produção de mercadoria, é a unidade imediata do processo de trabalho e do de valorização. Como mercadorias, isto é como unidade imediata de valor de uso e valor de troca, como resultado, como produto, aparecem ao processo {aus *dem prozess herauskommen*}, então como um elemento constituinte dele” (Marx, RuP, p. 11).

### **Quotation of Classical Works**

For classical works, authors might prefer to use an abbreviation instead of the date. For example, an author referring to Marx’s *Capital* could write “According to Marx (RuP, p. 11)...”. The abbreviation used should be mentioned in the reference section at the end, as in

MARX, K. “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess”. In: *Das Kapital*. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel, Archiv sozialistischer Literatur, 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.

Classical articles may be quoted by their name, enclosed in quotation marks:

Kant, em a “Crítica da razão pura”, estabelece a diferença entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Quotes for online journals follow this model:

STEVENSON, O. "Genericism & specialisation: the story since 1970". *British Journal of Social Work*, 35, July 2005. [Online] Available at: <http://bjsw.oxford-journals.org/> (Accessed 5th September 2008).

Quotation marks:

Single quotation marks should be used for mentioning a word or symbol, as in By 'Cicero' I shall mean the man who denounced Catiline.

Double quotation marks should be used only for quoting, or to suggest special usage (irony, etc). Please place punctuation signs outside the quotation marks.

### **Footnotes**

For notes, please use footnotes (numbered with arabic numerals), and not endnotes. Quotations within footnotes follow the same conventions above.

Footnotes should not be used for normal quotations; these should be incorporated in the text, using the *author (date)* convention. For all articles or books quoted, the date used in the text should be the one of the original publication, and not the one of the reprint, even if the page references are to the reprint.

Thus, an author referring to Putnam's "Mathematics without foundations" (originally published in 1967), using the second reprinted edition in Putnam's book *Mathematics, Matter and Method* (published in 1979) would quote from the first page of the article in the following way: "(Putnam 1967, p. 43)".

### **Foreign words**

Foreign words (to the language in which the article is written, of course) should be italicized.



Esta revista, composta na fonte Times New Roman, corpo 11/13,  
papel Off-Set 90g e capa em Supremo 250g.