

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 LXII

Nº 148 janeiro a abril / 2021

ISSN 0100-512 X

KRITERION B.HORIZONTE V.LXII Nº 148 p. 1-312 Jan. a Abr./2021

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

ARTIGOS	7
FOCAL DEPENDENCE, LOGICAL PRIORITY AND THE UNITY OF ARISTOTLE’S METAPHYSICS Gastón Robert	7
ESSENCIALISMO MEREOLÓGICO, CORPOS E PESSOAS Pedro Santos	29
NOT-AT-ISSUE CONTENT IN THE REFLEXIVE-REFERENTIAL THEORY Eduarda Calado Barbosa	55
ÜBER DIE TECHNISCHE SELBSTBESTIMMUNG DES MENSCHEN. EIN BEGRIFFLICHER UND PHÄNOMENOLOGISCHER BEITRAG ZUR ERKLÄRUNG DER FRAGEN NACH EUGENIK, TRANSHUMANISMUS, UND DGL Andrea Altobrando	77
ACTUALIDAD DE GEORG SIMMEL. UN ESTUDIO EN TORNO A SU CONCEPTO DE <i>STIMMUNG</i> Francisco Garcia Chicote	107
A FENOMENOLOGIA SEM ORIGEM: GÊNESE E ACONTECIMENTO André Dias de Andrade	129
EN TORNO A LA MATERIALIDAD DE LAS IMÁGENES Y SUS SATURACIONES AFECTIVAS Pedro Eduardo Moscoso Flores	153
VEJO, ENTENDO, AJO: UM SILOGISMO TENAZ NA COMUNICAÇÃO ESTÉTICA Stéphane Huchet	171
<i>A CARTA SOBRE A TOLERÂNCIA</i> DE JOHN LOCKE: CONSIDERAÇÕES SOBRE A LAICIDADE Flavio Fontenelle Loque	193

IMAGINATION, RELIGION, LANGUE TROIS VECTEURS DE LA RÉVOLUTION PÉDAGOGIQUE FICHTÉENNE DES <i>DISCOURS À LA NATION ALLEMANDE</i>	211
Manuel Tangorra	
DEMOCRATIC PUBLIC REASON AND RELIGIOUS PUBLIC REASONS	235
Sebastián Rudas	
<i>O OUTRO TAMBÉM PODE TER RAZÃO</i> – PARA ALÉM DE ELE TER APENAS SEUS DIREITOS RECONHECIDOS	259
Luiz Rohden	
THE GROUNDS OF KNOWLEDGE: A COMPARISON BETWEEN KUHN’S PARADIGMS AND FOUCAULT’S EPISTEMES	277
Paulo Pirozelli	
Normas para publicação	305

ARTIGOS

FOCAL DEPENDENCE, LOGICAL PRIORITY AND THE UNITY OF ARISTOTLE'S METAPHYSICS*

Gastón Robert**

<http://orcid.org/0000-0002-9110-5187>

gastonrobert@gmail.com

ABSTRACT *A long-standing problem in Aristotelian scholarship concerns the question of how to reconcile Aristotle's twofold description of metaphysics as ontology (the universal science of being qua being) and theology (the science of the changeless and separate substance). An important attempt to answer this question (advanced first by G. Patzig) consists in saying that the changeless and separate substance is focally prior to (or the focal meaning of) substance and therefore to being in general (since substance is focally prior to being in general). This article aims to refute this kind of approach to the problem of the unity of Aristotle's metaphysics by arguing that (i) relations of focal meaning entail the logical (definitional) priority of the prior items over the dependent items standing in such relations; (ii) the changeless and separate substance is not logically prior to the other types of substances distinguished by Aristotle; and, therefore, (iii) the changeless and separate substance is not focally prior to (the focal meaning of) substance.*

Keywords *Metaphysics (unity of), logical priority, focal meaning.*

RESUMO *Um problema de longa data na erudição aristotélica diz respeito à questão de como reconciliar a dupla descrição de Aristóteles da*

* Article submitted on 13/11/2019. Accepted on 13/03/2020.

** Universidad Adolfo Ibáñez, Facultad de Artes Liberales. Santiago, Chile.

metafísica como ontologia (a ciência universal do ser enquanto ser) e teologia (a ciência da substância imutável e separada). Uma tentativa importante de responder a esta questão (iniciada primeiro por G. Patzig) consiste em dizer que a substância imutável e separada é focalmente anterior (ou o significado focal da substância e, portanto, de ser em geral (uma vez que a substância é focalmente anterior a ser no geral). Este artigo visa refutar esse tipo de abordagem para o problema da unidade da metafísica de Aristóteles, argumentando que (i) as relações de significado focal implicam a prioridade lógica (definição) dos itens anteriores sobre os itens dependentes situados em tais relações; (ii) a substância imutável e separada não é logicamente anterior aos outros tipos de substâncias distinguidas por Aristóteles; e, portanto, (iii) a substância imutável e separada não é focalmente anterior à (o significado focal de) substância.

Palavras-chave *Metafísica (unidade de), prioridade lógica, significado focal.*

I

A long-standing problem in Aristotelian scholarship concerns the question of how to reconcile the apparently conflicting characterizations of metaphysics provided by Aristotle in *Met* Γ 1 and *Met* E 1. In the former, he characterises metaphysics as a science devoted to the study of ‘being *qua* being’ (*to on hê(i) on*) (1003a21), one of whose distinctive feature is that, unlike special sciences, it investigates all beings insofar as they are. In *Met* E 1, however, Aristotle identifies metaphysics – now referred to as ‘first philosophy’ (1026a24) – with theology (*theologiké epistémē*), a science which does not deal with all beings, but rather singles out a particular kind of object as its subject of investigation, namely the ‘changeless and separate’ substance – the unmoved mover of *Met* Λ (henceforth S_1).

Aristotle was not unaware of the tension. After having identified first philosophy with theology in *Met* E 1, he explicitly contends that given this identification, ‘one might indeed raise the question whether first philosophy is universal *or* deals with one genus, i.e. some one kind of being’¹ (1026a24-5; emphasis added).² Nor was he doubtful, however, about how the tension could be resolved:

1 Quotations from *Met* are from Ross’ translation.

2 This, to my mind, should be enough evidence against the view – defended for example by Merlan (1968) – according to which ‘being *qua* being’ is a semantic unity whose function is to denote a single object, namely the

[T]he science of this [sc. the unmovable substance] must be prior and must be first philosophy, and universal in this way, because it is first (*kathólou... hōti próte*). And it will belong to this [sc. theology] to consider being *qua* being'. (1026a30-31)

However brief, this passage suggests at least one thing, namely that the clue to solve the tension between Aristotle's characterizations of metaphysics lies in the concept of priority: it is in virtue of its being 'first' (*próte*)³ – as he tersely points out – that first philosophy, even if it is concerned with one particular being, can nonetheless coincide with the universal science of being *qua* being.

In a justly famous article, Günther Patzig (1979) took this suggestion seriously and claimed to find a way to reconcile Aristotle's conflicting accounts of metaphysics in the priority relations holding between being, substance and S_1 . The main insight governing his position is captured by the following argument:

(P1) Substance is the primary/focal meaning⁴ of being.

(P2) S_1 is the primary/focal meaning of substance.

Hence,

(C1) S_1 is the primary/focal meaning of being.

Now,

(P3) theology is the science of S_1 .

Therefore, given (C1), it follows that

(C2) theology is the science of being in general.

divine substance itself. As Wedin (2009, p. 139) rightly points out, the mere fact that Aristotle saw a *problem* in his twofold account of the metaphysical science and, even more – as we shall immediately see –, that he explicitly offered a solution to this problem precludes the plausibility of this strategy. As many commentators have noted (see e.g., Wedin, 2009, p. 126; Shields, 2012, p. 374), the *qua*-locution featuring in Aristotle's characterisation of metaphysics as a science which 'studies being *qua* being' (*theôrei tò òn hē(i) òn*) does not qualify the first occurrence of 'being' (as Merlan's reading implies), but the verb '*theôrein*': 'that-it-is' is the particular perspective through which metaphysics studies 'that-which-is'. For a criticism of Merlan's position, see also Vigo (2007, pp. 145-6), to whom I am indebted in this footnote.

3 Hereafter 'first' (*prôtos*) and 'prior' (*próteros*) will be taken as equivalent terms. Support for this is found in Bonitz (1870) 652b31.

4 Owen's (1960) terminology of 'focal meaning' will be briefly discussed in section II. Although Patzig does not use this terminology in the original version of his article (Patzig, 1960), in his 1979 version he welcomes Owen's account of *pros hen* homonymy in terms of focal meaning. See Patzig (1979, p. 49).

Thus, Aristotle's accounts of metaphysics in *Met* Γ and E, despite their prima facie inconsistency, would in fact turn out to be two descriptions of the same unitary science; or so Patzig and his followers think.

The aim of this paper is to assess the viability of this kind of approach to the problem of the unity of metaphysics in Aristotle. While the issue has been subject to much debate among Aristotle scholars, here I shall focus on (P2), the premise that S_1 is the primary/focal meaning of substance. To this effect, I shall adopt the following strategy. Patzig-type interpretations combine two main ideas: that substance – as (P1) states – is the primary/focal meaning of being, and that S_1 – as (P2) claims – is the primary/focal meaning of substance. Besides the term 'substance', (P1) and (P2) have one further element in common: both claim for their terms – 'substance-being' in (P1) and ' S_1 -substance' in (P2) – to stand in the *same kind of relation*, namely that of 'focal priority' (or 'focal dependence', if seen the other way around). Ultimately, this seems to be the crucial claim on which Patzig-type strategies rest, for they intend to reconcile Aristotle's twofold characterization of metaphysics precisely by extending the focal priority model from the level of 'substance-being' to the level of ' S_1 -substance'. This suggests that a good test for assessing the viability of (P2) is to analyse, first, the conditions for there to be a relation of the focal priority type between the pair 'substance-being', and then ask whether these conditions can be satisfied in the case of the type of relation connecting the ' S_1 -substance' pair. I shall call this test the Replicability Test.

The core of my argument runs as follows. First, in Section II, I analyse (P1). I argue that the focal-priority type of relation at the level 'substance-being' entails for substance to enjoy not only ontological priority but also *logical priority* over the non-substantial categories of being.⁵ With the analysis of focal priority at hand, Section III applies the Replicability Test to (P2): for (P2) to be true (i.e., for S_1 to be the primary or focal meaning of substance), S_1 must satisfy the strong condition of being *logically* prior to the other types of substance, and not only, as some commentators have believed, ontologically prior to them. I evaluate one line of argument for the view that S_1 does meet the requirement

5 As a first approximation, x is logically prior to y if the definition or account (*logos*) of y presupposes or includes that of x . Thus, the notion of 'tree' is logically prior to that of 'chestnut', for the definition of the latter includes the notion of tree (for references and some of Aristotle's examples, see below). Ontological priority, on the other hand, refers to priority in being or existence, which can mainly be interpreted in two senses: in terms of inheritance and in terms of cause (in any of its four senses). See e.g., *Met.* 1017b13, 1019a2 ff. and *Cat.* 14b19-22. In both cases, however, the idea is that x is ontologically prior to y if x can exist independently of y but not *vice versa*. A magisterial treatment of Aristotle's notion of priority and all the senses in which it is used can be found in Vigo (2006, pp. 23-54). I owe much of the original impetus for pursuing the topic of this article to reading his works.

of logical primacy. I argue, however, that it is unpersuasive. A final section concludes the article by summarizing its main theses and by contrasting them with a different approach to the issue of the relationship between theology and the general science of being.

One additional remark is in order before moving on. As I mentioned, the unity of Aristotle's metaphysics is an old topic, one which has exercised philosophers for centuries.⁶ Moreover, Patzig's article was written forty years ago,⁷ and several scholars have commented on it since then (whether for or against).⁸ If so, why to address these issues again? The answer is simple: the view I will question in this article continues to be with us. Thus, in a recent monograph devoted to the concept of priority in Aristotle's metaphysics, Michail Peramatzis (2011) has argued that, for Aristotle, there is a parallel (an exact one-one correspondence) between the definitional (i.e. logical or conceptual) order and the ontological order: 'Schematically speaking, my interpretation introduces the idea of an ontological hierarchy every level of which corresponds to a parallel level of a coordinate definitional or conceptual hierarchy' (Peramatzis, 2011, p. 2). This implies that, for every item x and for every item y , if x is ontological prior to y , then x is logically prior to y . And this in turn implies that S_1 – the primary substance – is logically prior to the other types of substance (for S_1 is of course ontologically prior to the other types of substance). That is precisely the view I aim to refute.

II

Met Γ 2 opens by observing that 'being' is spoken of in several ways, but that this does not turn 'being' into an instance of unqualified ambiguity or homonymy, in which the graphical and phonetic identity of the terms is purely accidental and no semantic connection can be found between them. Although 'being' is predicated in various ways, they are in fact connected with one another insofar as they 'make reference to' or 'point towards' (*pros*) 'one thing' (*hen*) (1003a33-4), namely substance (*ousía*) (1003b5-10). Owen (1979) famously explained this doctrine by contending that 'being' has a 'focal meaning', which is the sense in which substances are said to be – in contrast

6 Classical sources include Thomas Aquinas, *In Met Ar Comm*, Proemium; Duns Scotus, *Quaest Met Ar*, Lib. 1, q. 1, 43; Suárez, *Disp. Met*, disp. I, Sec. 1, 8-26 (esp. 8-13 and 26); Albertus Magnus, *Metaphysica*, Lib. 1, Tract. 1, Cap. 2, among others.

7 In fact, the first version of Patzig's article was published almost sixty years ago, in 1960.

8 In favour of Patzig's main insight are Frede (1987), Ludwig (1989), Fraser (2002), Vigo (2007, pp. 146-149). Against it are Berti (1975), Berti (2001), Duarte (2007), Wedin (2009), Shields (2012) and what follows.

with the non-substantial categories of being, which are always said to be in a derivative sense or ‘in relation to’ the substantial way of being.

This idea plays an important role in Aristotle’s metaphysical enterprise. Two points are important for the purposes of my argument in this section.

(1) First, Aristotle’s account of ‘being’ as a case of *pros hen* homonymy allows him to solve a pressing problem concerning the possibility of a science of being. Briefly, the problem is this. In *APo* A 28, Aristotle states that every science has a subject genus (87a37). The genus is that which the science is about and constitutes a condition of its unity. But something which is said in many ways is not a genus, for a genus is predicated univocally (this is in fact the reason it can bestow unity on the science which takes it as its subject). Hence, given that, for Aristotle, being is not a genus,⁹ it seems that there can be no science of being. By introducing the *pros hen* homonymy apparatus, however, Aristotle is able to weaken the condition for scientific unity stated in *APo*, and to argue that not only those things which have ‘one common genus’ can pertain to one science, but also those which ‘are related to one common nature’ (1003b12-14), as is the case of being in relation to substance. The following formula captures Aristotle’s idea:

Possibility Statement 1:

There is a science S such that S studies $x \wedge y \leftrightarrow$ (i) $x \wedge y$ fall under one common genus
 \vee (ii) $x \wedge y$ are said ‘in relation to’ one common nature.¹⁰

(2) Secondly, from the identification of substance as the primary instance of being, Aristotle is able to draw a conclusion that significantly affects the way in which the theory of being must be understood and that constitutes one of the most relevant upshots of (P1): the science of being *is* essentially a theory of substance. This does not mean that the study of being entails the study of being-substantial as one of its programmatic parts. More strongly, it means that the study of being *coincides* with a theory of substance. As Aristotle famously put it: ‘the question which, both now and of old, has always been raised, and

9 Although Aristotle refers to this thesis with some frequency (see e.g., *Met* 998b22-27, 1045a33-b7, 1059b24-34; *APo* 92b14; *Top* 121a16, b6-8), he gives only one explicit argument for it. See *Met* B 3, 998b22-27 (and its shorter version in *Met* K 1 1059b24-34). For a brief explanation of B’s argument, see Berti (2001, pp. 189-93).

10 With slight variations, I take this formulation from Wedin (2009, p. 128). I will come back to it shortly.

always been the subject of doubt, viz. what being is (*tí tò ón*) is just the question what is substance (*tís he ousía*)' (1028b4).¹¹

Having established these two points, we can now turn to the main issue of this section: what means for substance – as (P1) affirms – to be focally prior to being? In other words, how exactly should we interpret the content of the expression 'being related to' (*pros*) so that substance, in being so related to the non-substantial categories of being, can be said to be focally prior to them? What is at stake here are the conditions that must be satisfied for focal priority to obtain. In the remainder of this section, I will first state my interpretation of Aristotle's position on this matter. Then I will try to justify it.

As I see it, Aristotle's position as to the conditions of focal priority (FP) can be expressed in the form of the following biconditional statement:

FP: An item x is prior in the focal sense \leftrightarrow (i) x is ontologically prior to the non-focal items which are said 'in relation to' $x \wedge$ (ii) x is logically prior to the non-focal items which are said 'in relation to' x .

Taken together, (i) and (ii) form the *definiens* of the focal sense of priority. Taken separately, they are its necessary conditions. For reasons of space, I will leave condition (i) aside and focus on condition (ii) alone, which is precisely the point – as we will see in section II – that will prove to be problematic for Patzig-type accounts of the relationship between theology and ontology.

There are a number of places in which Aristotle explains the concept of logical priority (*tó(i) logô(i) prôtos*). In all these places, its basic sense is the same: 'the primary [in the logical sense] is that of which the *definition* is contained in the definition of all' (*EE* 1235a20-21).¹² We can formulate this idea as follows:

11 See also *Met* Γ 2, 1003b16-19. On the reduction of the theory of being to a theory of substance or 'ousiology' see Reale (1979, pp. 122-5) and Vigo (2007, pp. 142-148). See also Owen's remarks quoted in footnote 15.

12 Another clear definition of priority 'in logos' is given in *Met* M 2, 1077a36-b11: 'things are prior in formula out of whose formulae the formulae of other things are compounded'. See also *Phys* 265 a22-24; *Met* 1049b11-17, 1034b20-32; *PA* 641b1-4. Surprisingly, as Vigo (2006, pp. 45-46) points out, the concept of priority 'in logos' does not appear either in *Met* V 11 or in *Cat* 12, the two *loci classici* where Aristotle presents the four fundamental senses in which 'prior'/'first' is predicated. With respect to this last point, note that logical priority (in the specified sense of definitional inclusion) is not equivalent to the notion of priority 'with respect to logos' (*katà logon*), which is indeed mentioned in *Cat* 12, 1018b31-37 (see Vigo 2006, pp. 45-46). It should also be distinguished from Aristotle's notion, developed in *Apo* I 4, of that holding or belonging to another 'in itself' (*kath' autô*), although both notions are closely related. In particular, the in-itself relation *implies* priority in account, but is not equivalent to it, for it also implies ontological priority. See *Apo* I 14, 73a34-b2.

(LP) A term T is prior in the logical sense \leftrightarrow T's definition (formula, account, *lógos*) is contained in the definitions (*lógoi*) of those terms which are said in 'relation to' T, and not *vice versa*.

Logical priority is therefore conceived of as definition-inclusion or formula- containment. Primary in this sense, for instance, are the right angle over the acute angle – for an account of the latter can only be given in terms of the former (*Met M* 8, 1084b10-14; *Met Z* 10, 1034b30-33) – and letters over syllables – because the definition of syllable includes that of letter (*Met Z* 10 1034b28-29). And logical primacy is ascribed to substance over the other categories too. For 'in the formula of each term the formula of its substance must be present' (*Met Z* 1, 1028a35-b1; see also *Z* 13, 1038b23-29).

Now, that logical priority is entailed by focal priority seems to be already suggested by the particular terms in which Owen paraphrases Aristotle's doctrine that being is a case of *pros hen* homonymy, terms which I have already introduced but for which no justification has been given so far. In fact, by rephrasing Aristotle's idea in terms of 'focal meaning', Owen infuses, as Ferejohn (1980, p. 118) points out, an *intentional* character to the *pros hen* homonymy model, which places the model at an explicitly *semantic* level and, therefore, seems to accommodate the idea of definitional inclusion described above: substance, in Owen's view, is the primary sense of being *in terms of which* the non-substantial senses of being must be defined. Thus, Owen explains that a term is primary in the focal sense insofar as 'its definition reappears as a component' in the definitions of those terms referring to it: 'all the senses of *on*', therefore, 'must be defined *in terms of ousia*' (Owen, 1979, p. 17).

But while Owen's semantic interpretation of focal priority can of course be viewed as a plausible one, it is not immediately obvious that it must be correct. One could argue, for example, as Ferejohn (1980, pp. 118 ff.) himself does, that Aristotle's way of theorising about language and reality is not usually concerned with such items as meanings and senses, and that his ontology, instead, usually moves within the limits of a domain comprising nothing but pieces of language (word and phrases) and extra-linguistic entities that *stand for*, or are denoted by, them. Or, more simply, one could argue that the expression '*pros*' ('make reference to', 'point towards' or 'be in relation to') connecting the 'substance-being' pair is neutral enough to involve only a relation of ontological or 'natural' priority (some sort of causal dependence, for instance) between items standing at two different levels, but nothing of the sort of the *intrinsic, conceptual* dependence demanded by the idea of logical primacy. The fact that Aristotle, as I pointed out earlier, explicitly says that

substance is logically prior to the non-substantial categories of being does not help here, for it is not immediately obvious whether it is precisely *this* sense of being prior the one which is relevant for grounding a connection of focal reference.¹³

So why must logical priority be included in FP? In addressing this question, little progress can be made by concentrating on the *pros hen* model in isolation. Rather, attention must be drawn to what Aristotle *does* with it. And it is here that the two points established at the beginning of this section enter into play. The *pros hen* model, we saw, enables Aristotle (1) to offer an alternative to the subject-genus condition for the unity of science advocated in *APo*, and (2) to give an account of the science of being in terms of a science of substance. Now, if we concede these points, it follows that the primacy which substance enjoys (and which allows to ground a relation of the focal type) must be such that, in having this priority, substance must be capable of fixing (though not *in genere*) the domain of inquiry of metaphysics. Further, it follows that the particular way in which substance fixes this domain must be such that it permits to reduce the general theory of being to a theory of substance. But it is hard to understand how this could be so if the focal priority of substance over the non-substantial categories were of an ontological sort only. By this I do not mean to suggest – as Owen sometimes does –¹⁴ that ontological priority is irrelevant in this connection. However, it seems clear to me that the mere fact that different items are ontologically related (through connections of ontological inherence, for instance) does not suffice for grounding the kind of strong unity that focal priority is supposed to ground. What is needed is a principle of unity that can serve as a genuine *alternative* to the model of unity in genus (which implies relations of conceptual inclusion), and, more strongly, that can make possible for the science of being to be concerned with *one* item in its domain (sc. the focally primary item: substance), without putting the other items (sc. the focally dependent items: the non-substantial categories of being) outside this domain. Only a conceptual, definitional dependence of the non-substantial categories upon substance can guarantee this possibility.¹⁵ Hence, logical priority is a necessary component of focal priority.

13 Nor does it help, and for the same reason, the thesis that substance is prior in *every* sense of priority (i.e. ontologically, logically, in the order of knowledge, and temporally), for this does not specify *which* of these senses is actually relevant for focal priority to arise. For the thesis that substance is prior in every sense of priority, see *Met Z* 1, 1028a33-b3.

14 See Owen (1979, p. 19).

15 Owen's reading of *pros hen* homonymy in *Met A* as focal meaning is based on similar considerations. He writes: "The claim of *Met IV* that 'being' is an expression with focal meaning is a claim that statements about non-substances can be reduce to – translated into – statements about substances." But this is only possible if

Besides this systematic line of argument, there is also textual evidence for the view I am defending. To my mind, particularly explicit is a passage in which Aristotle rephrases what I called earlier *Possibility Statement 1*. In *Met* Λ 2, 1004a24-25, he writes:

[A] term belongs to different sciences not if it has different senses, but if its *definitions* (i) neither are identical (ii) nor can they be referred to one central *meaning*.

In positive terms, the point can be put as follows:

Possibility Statement 2:

There is a science S such that the terms $x \wedge y$ belong to it \leftrightarrow (i) the *definitions* of $x \wedge y$ are identical \vee (ii) the *definitions* of $x \wedge y$ can be ‘referred to (*pros*) one central meaning.’

Condition (i) corresponds here to those items which in Possibility Statement 1 were said to ‘fall under one common genus’ (i.e., synonymous or univocal terms). Condition (ii), on the other hand, refers to those items (such as ‘being’) which were said to be spoken of ‘in relation to (*pros*) one common nature’. Unlike Possibility Statement 1, however, this formulation of the conditions for the possibility of science does not leave unspecified the nature of the *pros*-relation in (ii): the focally prior item is a semantic focus, a central meaning which, having *definitional* primacy over the items which point towards it, can gather them together so that they can fall under the scope of one unitary science.

III

Hitherto I have argued that logical priority is a necessary component of focal priority. With this thesis in place, we are now in a position to apply the Replicability Test to Patzig-type strategies – and particularly to (P2) of their argument, the premise that S_1 (the primary substance) is focally prior to the other types of substance. Given the results of the foregoing discussion, the

the non-substantial categories are, as he puts it, ‘logical shadows of substance’ (1979, p. 25). This, as Owen (1979, p. 25) remarks, is enough evidence for rejecting those interpretations which read Aristotle’s *pros hen* theory in *Met* Λ as a doctrine of ‘analogy of being’ (in the Aristotelian sense): focal meaning amounts to a relation of definitional inclusion and internal connection of meaning, whereas (Aristotelian) analogy consists in arranging certain terms in a scheme of proportion.

challenge for these strategies is this: they must show that the focal item within the domain of substance – S_1 – is both (i) ontologically and (ii) *logically* prior to the non-focal items within this domain.¹⁶

As in the previous section, condition (i) will be assumed. In fact, that S_1 is ontologically prior to the other types of substance (at least in the causal sense of ontological priority)¹⁷ is uncontroversial: it is well established in Aristotle's texts¹⁸ and sufficiently agreed upon in the literature.¹⁹ The same cannot be said of condition (ii), however. True, most interpreters agree that a relation of focal priority within the intra-substantial domain must entail (as I have argued in relation to the 'substance-being' pair) the logical priority of S_1 over the other types of substance.²⁰ Patzig himself agrees with this, for he explicitly recognizes that 'the concept of an *ousía* other than the *ousía* of the prime mover *logically presupposes the concept* of the first mover' (1979, p. 42). However, it is by no means obvious how exactly the move from ontological priority to logical primacy can actually be done.²¹ In this section I will discuss one line of argument which has been advanced in favour of S_1 's logical priority. If this line of reasoning succeeds, then Patzig-types strategies would prove to pass the Replicability Test. Yet I will argue it has some problems.

In order to argue for the view that the intra-substantial domain is organised according to relations of logical dependence, a first point that must be shown is that, as in the case of 'being', there are different senses in which 'substance' itself is said, and that these senses are focally dependent on one which is primary; put differently, a *second level* of homonymy of 'being' must be introduced: just as 'being' is said in many senses but all of them in relation to 'substance', so 'substance' must be spoken of in many senses, all of which are interrelated by

16 A further condition is that the different types of substances cannot be reducible to one common genus. For if substance is a genus to which all kinds of substances can be reduced, then substance would be predicated univocally, which would in turn eliminate the possibility of proper homonymy, whether accidental or non-accidental, within the intra-substantial domain. This might seem controversial, for substance is a category and categories are usually conceived of as genera of being (cf. e.g. *Phys* 189a14, 189b23-24; *DA* 412a6). For the sake of Patzig's argument, however – and following Berti (1975, p. 56-9) – I will assume that a case can be made for the view that substance is not a genus. This is borne out by *Met X* 2 1053b22-24, where Aristotle says that 'the one cannot be a genus, for the same reasons that being *and substance* cannot be genera' (translation in Berti 1975, p. 56; my emphasis).

17 For ontological priority as causal dependence, see *Cat* 14b19-22. Though in a slightly different sense, also *Met Δ* 11 (1019a2 ff.) characterises ontological priority (*katà tēn phúsin kai ousían*) as causal dependence (in the sense of dependence in existence).

18 See, e.g., *Met Λ* 1072b 13-14; *Met E* 1026a17-18 and *De Cael* I 9, 279a28-30.

19 For a detailed account of the ontological priority of S_1 , see specially Cleary (1988, pp. 79 ff.). See also Vigo (2006, pp. 84-5), Berti (1975, pp. 59-61).

20 See e.g., Berti (1975), Wedin (2009, p. 140), Vigo (2007, pp. 418 ff.), Frede (1987, p. 88). Cf. Shields (2012, p. 353).

21 See Wedin (2009, p. 140).

reference to one prior sense of ‘being-substantial’. Now, for this to be so, it is not enough to say that the substances distinguished by Aristotle are different kinds or types of beings. Human beings, horses and chestnuts, for example, are different types of beings. Yet this does not amount to a proper distinction between the *senses* in which they are said to be: all of them are in the sense in which matter-form compounds are²² and therefore take the predicate ‘being substantial’ univocally. So, type-distinctions are not the relevant point here. What is needed, rather, is that the different types of substances distinguished by Aristotle be different *ways of being substance*.

Such a reading has been defended by Frede.²³ His view can be divided into three main steps:

Step 1: The first step consists in saying that, as I have just explained, the different types of substances are substances in different senses, one of which is the focal sense of being substance (1987, p. 85).

Step 2: The second step, based on Aristotle’s position in *Met Z* (see 1029a5-7, 1041b7-9), identifies the focal sense of substance with the notion of ‘form’. The form is that in virtue of which things are said to be ‘something this’ or ‘determinate’ (*tóde ti*) and ‘separate’ (*choristón*) (= ‘existing in itself’, as opposed to ‘existing in other’) (1037a29-30). Since, according to *Met Z* 3 (1029a27-28), ‘individuality’ and ‘separability’ are the fundamental criteria of substantiality, it follows that that in virtue of which things are ‘separate and determinate’, i.e., the form, is the primary meaning of substance, the sense which focally unifies the other ways in which ‘substance’ is predicated (1987, p. 89).

Step 3: Finally, the third step consists in saying that the object(s) of theology, particularly S_1 , enjoys the way of being that Step (2) claims to be the most proper way of being substance: unlike the other substances, S_1 is ‘pure actuality, and thus form, and thus substance, and thus being in a *paradigmatic* way’ (1987, p. 90; my emphasis).²⁴

22 See Frede (1987, p. 87).

23 See esp. Frede (1987). See also Frede (2000) and (2000a).

24 Frede formulates this in the plural (‘separate substances...are pure actualities’). This does not affect my argument, since Frede explicitly says that he is primarily thinking in the unmoved mover of *Met Λ*: ‘separate substances, in particular the unmoved mover, are pure actualities, etc.’

Now, according to Frede, Steps 1-3 allow us to conclude that S_1 , insofar as it is 'pure form', is 'the focal way or sense of being in terms of which all other beings have to be explained' (1987, p. 87). As the phrase 'in terms of which' suggests, the dependence of substances (and thereby of being in general) on S_1 would not only be ontological, but also logical or conceptual: S_1 is *logically* presupposed for the explanation of the way in which the other substances are substances (Frede, 1987, p. 88; cf. Wedin, 2009, p. 140). If so, since the conditions for focal dependence – including logical priority – are met at the level 'S₁- substance', (P2) of the Patzig-type argument for the unity of metaphysics passes the Replicability Test.

Or does it?

The entire burden of Frede's argument rests on a transition from the premise that the form is the focal meaning of substance to the conclusion that S_1 is the focal meaning of substance and hence notionally required for explaining the concept of substance. The linking premise that would allow us to make this transition is that the form, as instantiated by S_1 , enjoys some sort of especial status, a status which is given by the fact that S_1 is 'pure' form: unlike the other substances, S_1 lacks all matter and potentiality, is pure actuality and thus *nothing but* form. We can put Frede's reasoning as follows:

- (P1) Form is the focal meaning of substance (=Step 2)
- (P2) S_1 is pure form, the form *par excellence* (=Step 3)
- (C) S_1 is the focal meaning of substance

I have nothing to say against (P1) of this reasoning, evidence for which can be found in the doctrine of *Met Z* summarized in Step 2. Yet (P2), I think, does not allow passing from (P1) to (C). In particular, what I want to suggest is that for the transition from (P1) to (C) to be justified, one must show that *pure form*, i.e., form as it is instantiated by S_1 , is focally prior to the *formal way of being itself*. That is, what is needed for the conclusion to follow is a *third level of homonymy of being*: substance, first, is the primary meaning of, or focally prior to, being; the form, furthermore, is the primary meaning of, or focally prior to, substance; and the form, thirdly, as it is exhibited in S_1 – as pure form – is the primary meaning of, or focally prior to, form itself. Yet to say, as Frede's (P2) states, that the form, as instantiated by S_1 , is pure form, a form separated from all material principle, does not suffice for this purpose.

Why?

The point can be appreciated by drawing a contrast between S_1 and matter-form compounds, the kind of ‘separate and perishable’ substance which occupies the sublunary region in Aristotle’s cosmological scheme. S_1 , we have seen, is pure form. Sublunary substances, by contrast, are composites that ‘have’ an enmattered form. But the contrast between these two types of substances is not based on different *senses* in which the formal principle itself is predicated. For the form of a matter-form compound substance does not differ *qua form* from the form as exhibited in S_1 . Matter-form compounds do in fact differ from the simple, immaterial substance. But, as Wedin (2009, p. 141) rightly points out, it seems hard to understand why one should think of the form of a form-matter compound as having a *different way of being* from a pure form just because the *compound itself* differs from the simple, immaterial substance. Rather, the difference between them lies in that compounds *have* forms, while S_1 *is* a form;²⁵ or in that the former are material beings with an indwelling form, while S_1 is itself a form. It does not lie, however, in the formal way of being itself. As far as form as such is concerned, the form as exhibited in S_1 is just as form as the form of matter-form compounds. Hence, pure form is not the focal sense of form. Therefore, S_1 is not the focal sense of substance.

That the form in which S_1 consists does not differ *qua form* from the form of a sensible substance can be appreciated by reconsidering the reason Aristotle claims that the form is the primary sense in which ‘substance’ is predicated. As seen in Step 2, what leads Aristotle to consider form as the primary sense of substance in *Met Z* is that the form is the cause for which a thing is what it is, i.e. a ‘determinate and separate’ entity, which constitutes (according to *Met Z*) the fundamental criterion of substantiality.²⁶ Now, if the form in which S_1 consists were different from the form of the composite *qua form*, then one would expect S_1 to be ‘separate’ in a higher degree than the matter-form composite. However,

25 That S_1 is a form is Frede’s claim. It is, however, a controversial claim, which many interpreters have rejected (See Wedin 2009, p. 141 for discussion). In fact, Aristotle never says that the divine substance is a form, neither in those texts dealing explicitly with the existence and nature of the divine substance/prime mover (*Met* Λ 6-10 and *Phys.* VIII 5-6) nor elsewhere. On the other hand, however, there are some reasons to think that, as Frede believes, S_1 is a form for Aristotle. For example, in *Met* Λ 6 Aristotle says that a substance of the kind of the divine substance must be not only eternal, but also lack matter (1071b20-22), which suggests it should be pure form. In any case, we need not resolve this issue here. For if it could be demonstrated that, for Aristotle, S_1 is not a form, then Frede’s view would be flawed from the outset. For the sake of his argument, therefore, I will assume that S_1 is a form for Aristotle.

26 As is well known, this is not the only criterion of substantiality that Aristotle distinguishes. See especially *Cat.* 2 and 5.

in *Met E* 1 (1026a13-16) 'separation' is said to belong to the same extent to both types of substance.²⁷

This last argument might seem too specific, so let me reinforce my main claim by looking at it from a more general angle. Frede, recall, contends that S_1 is the focal meaning of form (and hence the focal meaning of substance, and hence the focal meaning of being in general) because S_1 is *pure* form. Yet I wonder whether 'purity' is relevant here. For purity indicates a *degree*. And differences of degree do not amount to differences in sense or way of being.²⁸ Consider something which exemplifies the colour purple in its purest expression – call it 'primordial purple'. Now think of a shade of purple. Would we say that primordial purple and the shade of purple have different ways of being? No, because they are both *qualities*, and quality is *one* way in which being is spoken of. Whatever falls under the category of quality is predicated as just that: quality. A distinction of degree is not, then, a distinction of sense, but rather *cuts across* one sense in which being is predicated – the category of quality, in the present argument.²⁹ So, it is false that pure form, because it is pure, is the focal meaning of form.

To be clear, the arguments I have been developing do not aim to invalidate (P1) of Frede's argument: form *is* the focal meaning of substance and, as such, it enjoys logical primacy. However, that which is prior (both in an ontological and logical sense) is the form of the compound with respect to the *compound itself*, not S_1 in relation to the compound. As the formal cause of the compound substance, the form is ontologically prior to *it*; and, insofar as it is included in the compound's definition, the form is logically prior to *it* as well. But S_1 is neither the formal cause of a concrete composite, nor it is included in its definition. The same point can be made, as Berti (1975, p. 63) remarks, if we shift the focus from the concept of form to the concept of actuality. Compound substances differ from S_1 in that the latter is pure actuality, while compounds contain matter and hence potentiality. And actuality, Aristotle says, is logically (and ontologically) prior to potentiality (see e.g., *Met* Θ 8, 1049b11-17). However, this does not mean that S_1 , which is the pure actuality, is conceptually included in the account of compounds: what is logically (and ontologically)

27 As noted by Berti (1975, p. 68, n. 44). That the form in hylomorphic compounds and in separate substances has the same meaning or sense is also supported by the opening lines of *Met Z* 17, where Aristotle states that the study of the (nature of) sensible substances may help us have 'a clear view of that substance which exists apart of sensible substances' (1041a6-9). I am grateful to an anonymous referee for drawing my attention to this passage.

28 Beyond Aristotelian scholarship, this thesis has been defended by McDaniel (2009) and (2013).

29 The argument can of course be extended to other categories, for quality is not the only category that admits degrees.

prior to potentiality is the actuality of *that which is in potentiality*, not the actuality of S_1 .³⁰

Concluding remarks

Patzig-types strategies aim to unify ontology and theology by organizing S_1 and the other types of substance in accordance with relations of focal dependence, which implies the logical priority of S_1 . I have argued that while such a relation obtains at the horizontal, inter- categorical level of ‘substance/ non-substantial categories of being’, it cannot be extended to the vertical, intra-substantial level of ‘ S_1 /other types of substances’. For even if the form can be considered as the primary sense in which ‘substance’ is predicated, it does not follow from this that S_1 , *qua* pure form and pure actuality, is the focal sense of form, that in terms of which all other substances (and thereby being in general) must be accounted for. Since logical priority cannot be ascribed to S_1 , Patzig-type strategies fail the Replicability Test.

But if this is so, how are we to understand the relationship between ontology and theology? A full treatment of this question would of course require extended exposition, well beyond what is feasible in the present context. However, I should like in closing to briefly sketch the outline of an approach to the problem of the unity of Aristotle’s metaphysics which is different from and, I want to suggest, more promising than the Patzig-type strategy we have been discussing. At the same time, this will allow me to underscore and further clarify, by way of contrast, some of the main ingredients of that strategy.

As we have seen, Patzig-type accounts attempt to explain the relationship between theology and ontology by relating the different types of substances in accordance with a model of conceptual or definitional inclusion. What this model claims to be prior is prior in the logical, definitional sense of priority. Thus, S_1 would be notionally included in the concepts of ‘sensible and perishable’ and ‘sensible and non-perishable’ substance. The main methodological upshot of

30 In a more recent paper, Berti (2001) has strongly criticised Patzig-type interpretations on more general grounds. According to him, the thesis that S_1 enjoys logical priority over the other types of substance introduces the idea of ‘exemplaristic and paradigmatic’ causation, an idea which gets Aristotle’s metaphysics too close to Platonism (2001, pp. 202–4). For the way in which a logically or definitionally prior item unifies a derivative multiplicity is precisely the way in which Platonic Forms unify the particular instances falling under them, that is, by being ‘common to’, and appearing in, the definitions of these instances, which in turn fall short of purely and unqualifiedly instantiating the Forms to which they relate (in this connection, recall that, as some interpreters believe, Platonic Forms can be seen as the end-point at which Socrates’ search for definitions – i.e. for proper answers to questions of the form ‘what is X’ – arrives. See Sedley (2013, p. 114)). To use Plato’s words, a Form is a ‘one-thing that holds of all’ (*Meno*, 73cd) or ‘what is the same over all’ (*ibi*. 75a) and that is ‘present in all’ (*Phd*, 100d).

this model is that, in keeping with Aristotle's tenet that 'science deals chiefly with that which is primarily' (*Met* 1003b16), it would allow us to reduce a multiplicity to the primary meaning which is included in that multiplicity as its semantic nucleus, and which logically unifies it. On the Patzig-type view, S_1 is not an external term of reference but something 'in terms of which' any substance other than S_1 must be accounted for: the changeless and separate substance features in the definition or account of finite beings. Now, if this is so, to offer an account of S_1 is all that is needed in order to offer an account of substance (and, via substance, of being in general): in studying S_1 , one also studies substance in general and thereby being in general. Frede expressly endorses this idea when he writes that 'a study of the way of being of separate substances outside theology would, to a large extent, *just reduplicate* the study of the theologian' (1987, p. 92). One this view, therefore, the primary, proper object of metaphysics is the divine substance.

Like this line of thought, the interpretation advanced by many Latin commentators of Aristotle³¹ acknowledged the pivotal place that the divine substance occupies within the context of metaphysical inquiry. Yet, unlike Patzig-types accounts, the approach favoured by them conceived of S_1 as the *external* explanatory principle in which the program of an inquiry into being as being finds its final consummation. On this view, S_1 is not that way of being on which the metaphysician must primarily focus and whose understanding would enable him to understand the other, dependent ways of being. Rather, this approach puts things the other way around. The proper object of metaphysics is being *qua* being. And, in keeping with Aristotle's tenet that metaphysics is a kind of wisdom dealing with 'first principles and causes' (*Met* 982b8-9), it turns out that, in studying being as being, it 'ascends' towards S_1 as the ultimate cause of being: S_1 is the *ad quem* term towards which metaphysics points; it is not that 'from' and 'through' which it explains everything else.³²

But it is not only in relation to the order of inquiry that this interpretation differs from Patzig-type strategies. Another, perhaps more fundamental difference concerns the kind of knowledge of S_1 that each of these conceptions

31 See next note for references.

32 See e.g., Aquinas, *In Met Ar Comm*, Proemium, where he claims that although metaphysics does investigate the divine substance, it does not investigate it 'as its subject (*ut subiectum*): its proper subject is 'only being in general (*ens commune*)'. The reason for this, he points out, is that the 'subject of a science is the genus (*genus*) whose causes and attributes' one seeks, not 'the causes themselves (*ipsae causae*)' of the genus (Note that 'genus' here must not be taken in the strict logical sense: like Aristotle, Aquinas rejected that the '*ens commune*' is a genus [see *In Met Ar Comm*, Lib. III, Lec. 8, c. 433]); Duns Scotus, *Quaest Met Ar*, Lib. 1, q. 1, 43, where he argues that the reason why metaphysics is said to be about the 'highest causes and divine substance' is because it is 'about God not as its subject but rather as the cause of its subject (*de Deo non tamquam de subiecto sed tamquam de causa subiecti*)'; Suárez, *Disp. Met*, disp. I, Sec. 1, 8-26 (esp. 8-13 and 26); Albertus Magnus, *Metaphysica*, Lib. 1, Tract. 1, Cap. 2.

thinks metaphysics can yield. For Patzig-type interpretations, and especially in Frede's view, metaphysics focuses on the 'way of being' or nature of S_1 . For Aristotle's Latin commentators, by contrast, the knowledge of the nature of the divine substance – i.e., of its attributes and specific way of being – does not formally pertain to the metaphysical enterprise. As part of metaphysics, 'natural theology' does of course make reference to the divine substance. Yet, as these commentators see things, this reference is not to S_1 's nature and specific way of being. Rather, the divine substance is taken into consideration only under a particular respect: insofar as it is a *cause*.³³ The primary task of the metaphysician is to account for beings from the perspective of their being beings. In accordance with the strictures of Aristotle's conception of scientific knowledge, this entails searching for those causes which pertain to being considered as being. And this in turn requires, in the end, a reference to S_1 as the ultimate cause on which everything else depends. But no knowledge of the intimate essence of the divine substance is formally implied by this reference: what is known of S_1 is the (more modest) fact that it-is-a-cause.³⁴ The identification of the divine substance as a cause makes possible to know scientifically those beings which depend on the cause, yet not (primarily) the nature of that which is cause.

Acknowledgements

I want to thank Dr. Joachim Aufderheide and Dr. Jorge Torres for their helpful comments and advice throughout the writing of this article.

References

I. Primary sources:

I. A. Aristotle:

"Aristotle's De Anima (Books II and III)". D. W. Hamlyn (trans.). Oxford: Clarendon Press, 1968 [=DA].

"Aristotle. Eudemian Ethics". B. Inwood, R. Woolf (trans. & eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2013 [=EE].

³³ See e.g., the passages from Aquinas and Scotus quoted in the previous note.

³⁴ This does not mean that an account of the nature of the divine substance is necessarily excluded from natural theology. The point is that such an account does not constitute its 'formal' object or proper subject. What the metaphysician can say about the nature of the divine substance are only those things that can be known of it when considered under the particular respect 'that it is the cause on which everything else depends'.

- “Aristotle. On the Heavens”. W. K. C. Guthrie (trans.). Cambridge MA: Harvard University Press, 1939 [= *De Cael*].
- “Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione”. L. Minio-Paluello (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1974.
- “Aristotle’s Metaphysics”. D. Ross (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1924.
- “Aristotle’s Physics Books I and II”. W. Charlton (trans.). Oxford: Clarendon Press, 1992 [= *Phys*].
- “Categories”. J. L. Ackrill (trans.). In: *The Complete Works of Aristotle (Vol. 1)*. J. Barnes (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1995 [= *Cat*].
- “Metaphysics”. D. Ross (trans.). In: *The Complete Works of Aristotle (Vol. 2)*. J. Barnes (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1995 [= *Met*].
- “Parts of Animals”. W. Ogle (trans.). In: *The Complete Works of Aristotle (Vol. 1)*. J. Barnes (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1995 [= *PA*].
- “Posterior Analytics”. J. Barnes (trans.). In: *The Complete Works of Aristotle (Vol. 1)*. J. Barnes (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1995 [= *Apo*].
- “Topics”. W. A. Pickard-Cambridge (trans.). In: *The Complete Works of Aristotle (Vol. 1)*. J. Barnes (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1995 [= *Top*].

I.B. Other quoted primary sources:

- ALBERTUS MAGNUS. “Metaphysica”. B. Geyer (ed.). Colonia: Monasterium Wesfalorum, 1960.
- DUNS SCOTUS. “Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis”. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gal *et al.* (eds.). New York: Franciscan Institute Publications, 1997 [= *Quaest Met Ar*].
- SUÁREZ, F. “Disputationes Metaphysicae”. S. Rábade, S. Caballero, A. Puigcerver (eds.). Madrid: Gredos, 1960 [= *Disp Met*].
- THOMAS AQUINAS. “In Metaphysicam Aristotelis Commentaria”. M.-R. Cathala (ed.). Taurini: Marietti, 1926. [= *In Met Ar Comm*].

II. Secondary Literature:

- ADEMOLLO, F. “Plato’s conception of forms: some remarks”. In: R. Chiaradonna and G. Galluzzo (eds.) 2013, pp. 41-86.
- ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.). “A Companion to Aristotle”. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- BARNES, J., SCHOFIELD, M., SORABJI, R. (eds.). “Articles on Aristotle. 3. Metaphysics”. London: Duckworth, 1979.
- BERTI, E. “Multiplicity and unity of being in Aristotle”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series – v. CI, 2001, pp. 185-207.
- _____. “Logical and ontological priority among the genera of substance in Aristotle”. In: J. Mausfeld and L. M. de Rijk (eds.) 1975, pp. 55-69.

- BONITZ, H. "Index Aristotelicus" (with addenda et corrigenda by O. Gigon), Berlin, 1870.
- CHIARADONNA, R., GALLUZZO, G. (eds.). "Universals in Ancient Philosophy". Pisa: Scuola Normale Superiore, 2013.
- CLEARY, J. "Aristotle on the many senses of priority". Southern Illinois University Press, 1988.
- DUARTE, S. "Aristotle's theology and its relation to the science of Being *qua* Being". *Apeiron* 40/3, 2007, pp. 267-318.
- FEREJOHN, M. "Aristotle on focal meaning and the unity of science". *Phronesis*, 25/2, 1980, pp. 117-128.
- FRASER, K. "Demonstrative science and the science of being *qua* being". *Oxford studies in ancient philosophy*, 22, 2002, pp. 43-82.
- FREDE, M. "Introduction". In: M. Frede, D. Charles (eds.), 2000, pp. 1-52.
- _____. (2000a): "Metaphysics Λ 1". In: M. Frede, D. Charles (eds.), 2000, pp. 53-80.
- _____. (1987): "The unity of general and special metaphysics: Aristotle's conception of metaphysics". In: FREDE, M. (ed.). *Essays in ancient philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1987. pp. 81-95.
- FREDE, M., CHARLES, D. (eds.). "Aristotle's 'Metaphysics' Lambda. Symposium Aristotelicum". Oxford: Oxford University Press, 2000.
- LUDWIG, W. "Aristotle's conception of the science of being". *The new scholasticism*, 4, 1989, pp. 379-404.
- MANSFELD, J., DE RIJK, L. M. (eds.). "Kephalaion: Studies in Greek philosophy and its continuation offered to Prof. C. J. de Vogel". Anseen: Van Gorcum, 1975.
- MCDANIEL, K. "Ways of Being". In: CHALMERS, D., MANLEY, D., WASSERMAN, R. (eds.). *Metametaphysics: New Essays in the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- _____. "Degrees of Being". *Philosophers' Imprint*, Vol. 13, Nr. 19, 2013, pp. 1-18.
- MERLAN, P. "On the terms 'Metaphysics' and 'Being *qua* Being'". *Monist* 52, 1968, pp. 174-194.
- OWEN, G. E. L. "Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle". In: J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), 1979, pp. 14-32.
- PATZIG, G. "Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysics*". In: J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), 1979, pp. 33-49.
- _____. "Theologie und Ontologie in der *Metaphysik* des Aristoteles". *Kant-Studien*, 52, 1960, pp. 185-205.
- PERAMATZIS, M. "Priority in Aristotle's *Metaphysics*". Oxford: Oxford University Press, 2011.
- REALE, G. "The concept of first philosophy and the unity of the Metaphysics of Aristotle". New York: State University of New York, 1979.
- SEDLEY, D. "Plato and the One-over-Many Principle". In: R. Chiaradonna, G. Galluzzo (eds.) 2013, pp. 113-138.

- SHIELDS, Ch. "Being qua being". In: Ch. Shields (ed.) 2012, pp. 344-371.
- _____. (ed.). "The Oxford handbook of Aristotle". Oxford: Oxford University Press, 2012.
- VIGO, A. "Aristóteles: una introducción". Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007.
- _____. "Estudios Aristotélicos". Pamplona: Eunsa, 2006.
- WEDIN, M. V. "The science and axioms of being". In: G. Anagnostopoulos (ed.), 2009, pp. 125-143.



ESSENCIALISMO MEREOLÓGICO, CORPOS E PESSOAS*

*Pedro Santos***

<https://orcid.org/0000-0002-7624-2618>

pedromrfs@gmail.com

RESUMO *A ideia de reduzir o discurso sobre corpos ao discurso sobre agregados é motivada por meio de uma série de problemas metafísicos envolvendo a noção de corpo. Em seguida, duas estratégias de redução são apresentadas. Na primeira, cada corpo é identificado a uma construção lógica envolvendo mundos possíveis e instante do tempo. Na segunda, corpos são tratados como ficções lógicas. A viabilidade de ambas as estratégias é defendida. Embora uma decisão sobre qual das duas é preferível não seja tomada, um aspecto relevante para a comparação é salientado: a segunda abordagem conduz a uma encruzilhada desagradável quanto à natureza das pessoas.*

Palavras-chave *Essencialismo mereológico, essência, objeto material, pessoa.*

ABSTRACT *The idea of reducing the discussion on bodies to a discussion on aggregates is motivated by a number of metaphysical issues involving the notion of body. Two reductive strategies are then presented. The first one identifies bodies to logical constructions based on possible worlds and a moment in time. The second one treats bodies as logical fictions. Then, feasibility of both strategies is defended. Even though a final decision about which is preferable is not reached, one relevant comparative aspect is emphasized: the second approach leads to an unpleasant choice regarding the nature of people.*

Keywords *Mereological essentialism, essence, material object, person.*

* Artigo submetido em: 22/10/2019. Aceito em 31/03/2020.

** UNIFESP. São Paulo, SP, Brasil.

1. Paradoxos da corporeidade

Pode parecer óbvio que muitos objetos têm partes não-essenciais, i.e., partes que eles poderiam existir sem ter. Meu piano, por exemplo, nem sempre teve exatamente os mesmos martelos que têm hoje. Ora, os martelos de um piano parecem ser partes do piano. E se o piano de fato existiu sem ter um certo martelo como parte, então certamente ele *pode* existir sem tê-lo como parte. Mas mesmo no caso de um piano que tenha exatamente os mesmos martelos do início ao fim da sua existência, parece claro que ele *poderia ter tido* um martelo trocado em algum momento e que, portanto, ele *poderia ter existido* sem ter aquele martelo como parte.

Já outros objetos materiais parecem ter todas as suas partes essencialmente. Por exemplo, considere a massa de água dentro de um copo num determinado instante. Parece claro que se eu retiro, acrescento ou substituo qualquer quantidade de água do copo, então, ao final, eu não tenho mais, estritamente falando, *a mesma água* dentro do copo. E como a identidade das moléculas de água, isto é, das partes mínimas de água, também parece depender da identidade das *suas* partes, e assim por diante, segue-se que *todas* as partes de uma massa de água são essenciais para ela.¹

Vamos chamar de *agregados* os objetos materiais deste segundo tipo e de *corpos* aqueles objetos materiais que têm partes não-essenciais.

O mundo parece conter tanto corpos quanto agregados. Notadamente, paus e pedras, mesas e cadeiras, plantas e animais, ou seja, as “coisas”, tanto naturais quanto artificiais, tanto vivas quanto inanimadas, parecem ser corpos. Mas, apesar de intuitiva, a ideia de que alguns objetos materiais são corpos também pode facilmente parecer paradoxal. Suponha que algo *x* pudesse existir com uma certa parte *A a menos*. Então parece se seguir que ou bem duas coisas distintas podem ter exatamente as mesmas partes num determinado instante, ou bem que algo pode se tornar idêntico a uma parte própria sua. Mas a primeira ideia é altamente controversa e a segunda é absurda: coisas distintas não podem se tornar idênticas. (Esse argumento remete ao antigo paradoxo de Dion e Theon. Cf. Long & Sedley (1987), pp. 171-172; Burke (1994)).

Um outro tipo de problema surge quando nós nos perguntamos que partes do objeto seriam não-essenciais. Um certo carro poderia ter sido criado com outra embreagem, mas será que ele poderia ter sido criado com outro motor? Aparentemente, não; mas qual o princípio para distinguir as partes essenciais

1 Esse exemplo é infeliz, pois é costumeiro pensar em moléculas como sendo capazes de perder a ganhar partes. A ideia que eu pretendia introduzir aqui é a ideia de *massa de matéria*, que será empregada mais adiante.

das não-essenciais? Similarmente, um carro parece poder sobreviver a uma troca de embreagem, mas não a uma troca de motor; mas como distinguir as partes substituíveis das outras? Suponha que todas as partes possam ser trocadas, desde que a troca seja “gradual”. Se, depois que todas as partes do carro tiverem sido trocadas, as partes originais forem remontadas, qual dos dois carros será idêntico ao carro original? Não parece muito atraente dizer que essas questões não têm uma respostas determinada, tampouco que elas têm uma resposta, mas que ela é incognoscível para nós. (Essas perguntas remetem, é claro, ao problema do navio de Teseu mencionado por Plutarco (*Vida de Teseu*, 23. 1) e refinado por Hobbes em *De Corpore*, 11.7.)

Partes não-essenciais também parecem conflitar com o princípio bastante plausível de que duas coisas distintas do mesmo tipo não podem *coincidir*, i.e., ocupar o mesmo espaço ao mesmo tempo. Pois suponha que um objeto possa perder uma de suas partes. Por que nós não deveríamos reconhecer igualmente a existência de um outro objeto, com as mesmas partes do primeiro, mas que *não* poderia perder aquela parte? Por exemplo, um piano parece poder perder uma de suas cordas. Mas nós podemos dizer que algo é um *piano-completo* se, e somente se, ele é um piano e está com todas as cordas. Com base em que nós poderíamos rejeitar a ideia de que pianos-completos são um *tipo de instrumento* que, ao contrário de pianos, *não* podem perder nenhuma corda? Talvez o conceito de piano-completo não seja muito “natural”; mas tampouco o conceito de piano representa alguma “espécie natural”; e, de todo modo, atrelar a existência das entidades do universo aos conceitos que parecem naturais a uma determinada espécie habitando uma galáxia qualquer cheira a “chauvinismo metafísico”. Mas se não há uma base para rejeitar pianos-completos como um tipo de coisa, segue-se que onde quer que haja um piano com todas as cordas, há, na verdade, dois instrumentos musicais coincidentes: o piano e o piano-completo, com condições distintas de identidade e persistência. E é claro que nós não precisaríamos parar em dois: há o piano 1-completo, que pode perder apenas a primeira corda, o 2-completo, etc. Ou seja, não apenas o princípio da não-coincidência é falsificado, como há uma multiplicação indefinida de entidades coincidentes. (Cf. o exemplo semelhante em Van Cleve (1986)).

Há basicamente duas maneiras de tentar resolver esses problemas. A primeira consiste em se aferrar à intuição de “senso comum” da existência de partes não-essenciais e em rejeitar alguns dos outros princípios envolvidos neles. Por exemplo, no caso do problema inicial com a perda de partes, nós podemos negar que a parte “x menos A” já exista como uma “parte não-separada” no mundo atual. Alternativamente, pode-se sustentar que as partes de “x menos A” compõem um todo nos dois mundos, mas não o *mesmo* todo.

Ou, ainda, podemos aceitar a possibilidade de que corpos distintos tenham as mesmas partes num determinado momento. Um problema com esse tipo de abordagem, além da implausibilidade intrínseca que pode haver na rejeição dessas teses, é que ela dificulta consideravelmente o desenvolvimento de uma mereologia modal, i.e., uma teoria geral da relação parte/todo que leve noções modais e temporais em consideração. (A primeira resposta é defendida, por exemplo, por Van Inwagen (1990, 2006). A segunda parece ter sido o tipo de resposta preferida do próprio Crisipo (Long; Sedley, 1987, pp. 171-172) e foi retomada por Burke (1994). A terceira ideia aparece em vários autores, por exemplo Wiggins (1968)).

Uma segunda abordagem consiste em concluir que, estritamente falando, todas as partes de um todo são essenciais e em tentar dar alguma explicação das aparências em contrário. Em outras palavras, nessa abordagem nós adotamos o princípio do chamado essencialismo mereológico, formulado por Chisholm (1976) da seguinte maneira:

Essencialismo mereológico

Necessariamente, para quaisquer objetos x e y : se x é em algum momento parte de y , então, necessariamente, x é parte de y quando quer que y exista.²

É evidente que, na presença do essencialismo mereológico (daqui por diante apenas ‘essencialismo’), a construção de uma mereologia modal fica substancialmente simplificada. Mas é evidente também que isso seria de pouco valor se essa teoria não pudesse de algum modo se aplicar às “coisas”. É simplesmente *óbvio* que, em algum sentido, é verdade que um piano pode ter suas peças trocadas, que uma pessoa não troca de corpo a cada respiração, etc. Não é possível acreditar realmente numa teoria que simplesmente negue essas “platitudes do senso comum”, e nós certamente queremos poder acreditar na nossa filosofia.

Mas aceitá-las *não* equivale a aceitar a ontologia mais imediatamente *sugerida* por elas. Aceitar que $2 + 2 = 4$ não equivale a aceitar o platonismo matemático, embora essa seja a ontologia mais imediatamente sugerida pela

2 Vemos, assim, que o essencialismo mereológico pode ser motivado “negativamente”, como uma reação aos “paradoxos da corporeidade”. Mas há também ao menos um argumento “positivo” importante a seu favor. Em linhas bem gerais, argumenta-se, em primeiro lugar, que o único princípio razoável de composição é o princípio universalista (“Dadas certas coisas, *sempre* há um todo que elas compõem.”) e, em seguida, que o único “perfil modal” razoável para os todos, dado o universalismo, é justamente o essencialismo mereológico. Para uma defesa da primeira tese ver Lewis (1986), p. 210. Para uma defesa da segunda, cf. Van Inwagen (1990) p. 72. Esse argumento me parece essencialmente correto.

nossa maneira de descrever esse fato. Do mesmo modo, aceitar que carros podem ter suas peças trocadas não equivale a aceitar uma ontologia de corpos. Mas tampouco é imediatamente evidente como construir uma interpretação dessas platitudes consistente com o essencialismo. Assim, a tarefa central do essencialista é descrever uma tal interpretação ou, em outras palavras, formular uma *redução ontológica* do discurso sobre corpos ao discurso sobre agregados.

Neste artigo, eu não me proponho a decidir entre essas duas alternativas, mas apenas a explorar a opção essencialista. (Uma decisão responsável só poderá ser tomada uma vez que as duas possibilidades tiverem sido exploradas a fundo e o essencialismo é claramente sub-explorado.) Discutirei uma estratégia de redução “proxy” (em que cada corpo é identificado a um certo agregado) e uma estratégia “não-proxy” (em que a referência a corpos é definida “contextualmente”). Eu concluo que ambas as estratégias são viáveis, embora envolvam uma série de dificuldades, muitas das quais não poderão ser abordados aqui. A estratégia não-proxy é ontologicamente mais parcimoniosa (com essa economia ontológica sendo paga, como de costume, na moeda da ideologia) e rejeita de modo mais decidido os casos de coincidência. Ela conduz, porém, a uma encruzilhada difícil quanto à natureza das pessoas, que as formas proxy de redução evitam. (Para uma apresentação geral da distinção entre reduções proxy e não-proxy, ver Fine (2003). Eu explorei a possibilidade de uma análise não-proxy da referência a proposições em Santos (2008)).

2. Duas estratégias essencialistas

Apesar de contra-intuitivo, o essencialismo mereológico tem uma longa e distinta tradição, que remonta às origens da filosofia. Considere, por exemplo, a tese heraclítica de que “não é possível entrar duas vezes num mesmo rio, pois outras águas estão sempre fluindo”.³ Essa tese certamente aponta para a tese mais geral de que um objeto não pode ser constituído por massas diferentes de matéria em instantes diferentes do tempo. E esta última é sem dúvida muito próxima do essencialismo, pois parece difícil conceber alterações de constituição material sem alterações mereológicas; inversamente, se as partes materiais de um objeto podem se alterar, então a matéria que o constitui pode se alterar também.

3 São muitas as fontes dos “fragmentos fluviais” de Heráclito e há uma grande controvérsia sobre quais são confiáveis. Mas pouco importa aqui se a tese do “fluxo universal” era do próprio Heráclito ou de Crátilo ou de algum outro. A citação acima se encontra em Plutarco, *Questiones Naturales*, 912a.

Ao considerar as discussões mais antigas, é bom ter em mente que, a rigor, o essencialismo precisa ser distinguido de uma tese mais fraca, que podemos chamar de *eternalismo mereológico*. O eternalismo afirma que as partes de um objeto não podem se alterar de um instante para o outro, mas deixa em aberto a possibilidade de alteração de um mundo possível para o outro. Mais precisamente: o eternalista afirma apenas que, em qualquer mundo em que x exista, ele tem as mesmas partes ao longo de toda a sua existência; fica em aberto a possibilidade de as partes (permanentes) de x em um mundo w_1 serem distintas das partes (permanentes) de x em um mundo w_2 . Se essa última possibilidade é afirmada, temos um *eternalismo não-essencialista*.

O eternalismo não-essencialista tem alguma plausibilidade no caso específico dos eventos: como eventos são estendidos no tempo, não faria nem mesmo muito sentido qualificar temporalmente a relação de parte entre um evento e os sub-eventos que o compõem. Por exemplo, não parece fazer sentido perguntar *quando* a Batalha de Stalingrado é parte da II Guerra Mundial: um evento simplesmente “é” parte do outro. Mas, ainda assim, é possível sustentar que a II Guerra Mundial *poderia* ter ocorrido, e, portanto, existido, sem que uma certa batalha tivesse ocorrido.

Portanto, se todos os objetos temporais puderem ser reduzidos a eventos, o eternalismo não-essencialista torna-se uma posição geral possível. Na tradição, porém, essa possibilidade é geralmente ignorada, em parte porque a distinção entre tempo e modalidade não era feita de maneira tão explícita quanto hoje, em parte porque a ideia de extensão temporal não havia sido ainda claramente articulada. Nós vamos retornar mais abaixo à distinção entre eternalismo e essencialismo. Por enquanto, vamos assumir a posição tradicional de que os objetos temporais são todos “continuintes”, i.e., que eles existem “inteiramente” em cada momento da sua existência. Dada essa suposição, o eternalismo não-essencialista não parece ter nenhuma plausibilidade: se um continente pode existir sem uma parte, porque ele não poderia perdê-la? Note que a posição inversa, o essencialismo não-eternalista, é claramente incoerente: se x não pode existir sem ter y como parte, então certamente não é possível que x tenha y em alguns instantes da sua existência e não em outros.

Na filosofia moderna, a distinção entre essencialistas e não-essencialistas não segue a divisão entre empiristas e racionalistas. De fato, Locke, no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, fez uma distinção clara entre *massas de matéria*, que ele considerou mereologicamente imutáveis, e seres vivos, que ele considerou mereologicamente mutáveis (Locke, 1689, II, xxvii). Na nossa terminologia, Locke pode ser considerado o *locus classicus* da tese de que o mundo contém tanto agregados quanto corpos. Tanto Leibniz quanto Hume,

no entanto, eram essencialistas mereológicos. Nos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, Leibniz nos diz que todos os “corpos” (‘coisas’, na nossa terminologia), *orgânicos ou não*, “permanecem o mesmo apenas em aparência” e que “nós não podemos dizer, com completa fidelidade à verdade das coisas, que o mesmo todo continua a existir se uma parte se perde” (II, xxvii). Hume, por sua vez, afirma no seu *Um Tratado sobre o Entendimento Humano* que “na nossa maneira comum de pensar”, nós tomamos como um mesmo objeto persistente o que na verdade é “uma sucessão de objetos relacionados” (I, IV, 6).

Assim, Leibniz e Hume parecem concordar não apenas quanto ao essencialismo – a rigor quanto ao eternalismo, mas estamos supondo que as duas teses são equivalentes –, mas também quanto à explicação das nossas intuições em contrário: para ambos, o fato de que diversos objetos estão relacionados espaço-temporalmente de uma certa maneira é “confundido” com o fato de que um mesmo objeto persiste de um instante para o outro. E Hume sugere uma razão pela qual essa confusão ocorre: a transição de um objeto para outro não é, em geral, perceptível.

Em outras palavras, Leibniz e Hume estão não apenas afirmando o essencialismo mereológico, mas também propondo um certo modo de reduzir corpos a agregados. Para eles, se eu afirmo que a mesa sobre a qual eu estou escrevendo neste momento é a *mesma* sobre a qual eu escrevi ontem, isso não é, estritamente falando, verdade; mas há um certo fato “próximo” que minha afirmação até certo ponto captura: o fato de que o agregado em forma-de-mesa sobre o qual eu escrevo agora está espaço-temporalmente relacionado da maneira adequada ao agregado em forma-de-mesa sobre o qual eu escrevi ontem. Na terminologia contemporânea, a sugestão é que mesas são “ficções lógicas” construídas com base em uma multiplicidade de objetos que tem “forma-de-mesa” em diferentes instantes. Como não há, no fim das contas, um objeto único real correspondendo a cada mesa, também se diz atualmente que essa seria uma redução “não-proxy” do discurso sobre mesas.

Essa ideia foi retomada recentemente por Chisholm (1976) e, em parte, por Van Inwagen (1990). Nós voltaremos a ela mais abaixo. É importante notar, porém, que essa estratégia redutiva não é a única à disposição do essencialista. É possível também tentar identificar cada corpo a algum agregado, redefinindo a relação de parte de modo correspondente. Em outras palavras, é possível adotar uma estratégia proxy de redução. Na filosofia contemporânea, essa estratégia tem sido, mais popular do que a estratégia heraclítico-lebniziana. Vamos em seguida examinar uma maneira específica pela qual ela pode tentar ser implementada.

3. Corpos como funções

Em *The Philosophy of Logical Atomism* (1918) Russell diz que ‘Piccadilly’ é, à primeira vista, o nome de uma porção da superfície terrestre, mas que “se você quiser defini-la, você teria que defini-la como uma série de classes de objetos materiais, a saber aqueles que, em diversos momentos, ocupam aquela porção da superfície da terra” (p. 191).

Uma maneira de reconstruir o raciocínio implícito nessa passagem envolve o essencialismo mereológico. Por que a rua Piccadilly precisaria ser identificada a uma série de classes de objetos materiais, e não a um único objeto material? Uma resposta possível é que, nesse caso, Piccadilly seria um corpo, i.e., o tipo de objeto material cujas partes podem se alterar ao longo do tempo. Se supusermos agora que Russell não tinha simpatia pela ideia de flexibilidade mereológica, fica fácil entender por que ele desejaria ter uma análise da relação entre Piccadilly e seus objetos constituintes que revelasse uma constância e uma estabilidade subjacentes.

Mas se é essa a ideia, então há um problema com a noção geral de “objeto material” empregada por Russell. Suponha que nós queiramos dizer que Piccadilly é feita de paralelepípedos. Ora, intuitivamente, paralelepípedos são corpos. Assim, o problema colocado por Piccadilly surge novamente para os “objetos materiais” que a constituem nos vários instantes. A mesma estratégia precisaria, agora, ser aplicada aos paralelepípedos, e assim por diante, até atingirmos um nível de objetos materiais que sejam agregados. Um tal nível parece ser atingido quando chegamos às moléculas e átomos. Assim, para simplificar, nós poderíamos identificar Piccadilly com uma série de classes de átomos.⁴

Mas pode não parecer adequado atar a análise metafísica dos corpos a uma certa concepção empírica de matéria. Além disso, átomos são, intuitivamente, o tipo de agregado cuja existência depende não apenas da existência das partes, mas também do modo como elas estão relacionadas. Se o elétron deixa de orbitar o próton num átomo de hidrogênio, o átomo parece deixar de existir. Seria desejável ter uma teoria ainda mais simples, em que os agregados são todos “livres”, no sentido de que o arranjo das suas partes é irrelevante para a sua existência.

Eu sugiro, então, que nós empreguemos a noção de *massa de matéria*. Se a matéria é atomística, uma massa é a soma mereológica de certas partículas

4 É duvidoso se moléculas e átomos, no sentido científico do termo, são realmente agregados. Parece que Russell precisaria levar a análise até o nível dos átomos no sentido etimológico de entidades sem partes.

fundamentais. Se, por outro lado, a matéria for uma substância homogênea, então uma massa é simplesmente uma parte qualquer, coesa ou espalhada, dessa substância. Seja como for, massas são agregados livres: elas existem necessariamente e sempre que suas partes todas existirem. Piccadilly pode agora ser identificada com a série das massas de matéria que a constituem nos vários instantes do tempo. Mais precisamente, podemos identificar Piccadilly à *função* que leva dos vários instantes do tempo para a massa de matéria que, intuitivamente falando, constitui Piccadilly naquele instante (e para o conjunto vazio, digamos, nos instantes nos quais Piccadilly não existe fisicamente).

Generalizando, nós poderíamos tentar definir um *corpo* como uma função de instantes do tempo para porções de matéria que existam no dado instante (o conjunto vazio sendo considerado uma espécie de “porção nula” de matéria que existe sempre). E nós poderíamos, então, definir uma relação de “parte temporalmente flexível” entre corpos:

o corpo f é uma *parte temporalmente flexível* do corpo g em t sse $f(t) \leq g(t)$.

(Aqui, ‘ \leq ’ está expressando uma relação básica *atemporal* de parte. A mesma ideia poderia ser implementada tomando-se como base uma relação triádica ‘ $x \leq t y$ ’ (x é parte de y em t) para a qual o eternalismo fosse explicitamente assumido. Nesse caso, a relação triádica temporalmente flexível seria equivalente a ‘ $f(t) \leq g(t)$ ’). É fácil ver que, nesse sentido, é possível que um corpo tenha uma certa parte flexível em t_1 e não em t_2 , sem que isso implique que, no sentido fundamental, as coisas possam trocar de partes. Ao distinguir dois sentidos de ‘parte’, um fundamental e um derivado, a análise compatibiliza (até certo ponto, como já veremos) o essencialismo mereológico com a existência de corpos.

A ideia de constituição material também pode ser facilmente analisada. Uma massa de matéria x *constitui* um corpo f em t sse $x = f(t)$. E podemos dizer que um corpo f *existe* em t sse $f(t)$ não é o conjunto vazio.⁵

Até certo ponto é fácil ver, também, como, nessa visão, os paradoxos que listamos inicialmente seriam respondidos. Considere, como exemplo, o caso da perda de uma parte. Na visão russelliana, nada perde realmente uma parte. (As partes de uma função, quaisquer que elas sejam exatamente, são sempre

5 Essas definições têm a consequência de que quaisquer dois corpos são partes flexíveis um do outro nos instantes em que nenhum dos dois existe, pois nesse caso ambos são constituídos pela “massa vazia” de matéria e tudo é parte de si mesmo. Essa consequência pode se evitar se revisarmos ligeiramente a definição de parte flexível, exigindo que os dois objetos existam no instante em questão. Nada no que se segue, porém, depende dessa diferença.

as mesmas.) O que ocorre é que um corpo f é constituído por uma massa ou porção de matéria x em um instante t_1 e uma por sub-massa de x em um instante posterior t_2 . Há também um *outro* corpo g que já era constituído por essa sub-massa em t_1 e continua a ser constituído por ela em t_2 . Em t_2 , f e g “coincidem”; mas essa ideia agora pode ser explicada em termos não problemáticos: a coincidência de dois corpos f e g em um instante t é simplesmente o fato de que $f(t) = g(t)$.

É importante não confundir nossa noção técnica de corpo com o sentido comum desse termo, no qual ele significa aproximadamente o mesmo que ‘coisa’. Uma coisa é um corpo no qual os valores da função estão “unificados” de uma maneira apropriada. Quine (1950) fala em uma relação de “co-fluvialidade” que relacionaria as diversas partes temporais momentâneas de um rio. Um análogo dessa relação, no contexto russelliano, seria a relação ‘ $\langle m_1, t_1 \rangle$ é co-fluvial a $\langle m_2, t_2 \rangle$ ’, onde m_1 e m_2 são massas de matéria. Um corpo f é um rio se $\{ \langle m, t \rangle : f(t) = m \}$ é um conjunto de pares maximalmente inter-relacionados pela relação de co-fluvialidade, isto é, um conjunto em que todos os pares são co-fluviaes a si mesmos e aos outros pares no conjunto e que não está propriamente contido em nenhum outro conjunto de pares co-fluvialmente inter-relacionados.⁶

A mesma estratégia pode agora ser aplicada ao “sortal limite”, a saber ‘coisa’. A relação de unificação, nesse caso, poderia ser expressa por ‘ $\langle m, t_1 \rangle$ é equi-coisal a $\langle m, t_2 \rangle$ ’. Normalmente, massas equi-coisais vão cair também sob algum sortal mais restrito; mas é possível imaginar um corpo que muda radicalmente de forma ao longo do tempo, mas de maneira “contínua”, de modo que nós quereríamos dizer que há uma mesma *coisa* presente ao longo da mudança, sem saber classificá-la sob algum sortal mais restrito.

Mas se essa construção lida bem com a flexibilidade temporal, ela claramente falha no caso modal. Se uma casa é simplesmente uma função de instantes do tempo para massas de matéria, então, para que a casa pudesse não *ter tido* um tijolo como parte em t , teria que ser possível que uma certa função não *tivesse tido* um certo valor para um certo argumento. Como funções são conjuntos, isso significa que conjuntos teriam que poder ter membros diferentes em mundos possíveis diferentes, uma ideia extremamente implausível. Entre rejeitar a rigidez do pertencimento e rejeitar a rigidez da relação de parte, a segunda opção seria claramente preferível.

6 Cf. a definição paralela para pessoas em Lewis (1976). Se e como essas relações podem ser analisadas será discutido mais abaixo. Mas vale notar que parece um pouco injusto exigir do essencialista uma análise de “co-fluvial” mas não exigir do filósofo do senso comum uma análise de “rio”.

Uma solução viável para esse problema é introduzir uma ontologia de *mundos possíveis* e definir um *corpo modal* como uma função de mundos possíveis para corpos no sentido acima (nos mundos em que, intuitivamente, o corpo não existe, a função pode dar como resultado o conjunto vazio). Ou, mais convenientemente, poderíamos definir um corpo modal como uma função de pares $\langle w, t \rangle$ para massas de matéria, onde a massa associada ao par $\langle w, t \rangle$ existe no instante t do mundo w . Assim, podemos definir uma noção de parte modalmente flexível (também chamada às vezes de “parte cósmica”), análoga à noção de parte temporalmente flexível:

o corpo f é uma *parte modalmente flexível* do corpo g no instante t do mundo w sse $f(\langle w, t \rangle) \leq g(\langle w, t \rangle)$.

(Estamos supondo que o essencialismo é explicitamente assumido para a relação básica de parte). Nesse sentido, é fácil ver que o tijolo pode ser uma parte modalmente flexível da casa no instante t em um mundo w_1 , mas não no mesmo instante em um mundo w_2 : a massa que constitui o tijolo em $\langle w_1, t \rangle$ é parte da massa que constitui a casa em $\langle w_1, t \rangle$; mas a massa que constitui o tijolo em $\langle w_2, t \rangle$ não é parte da massa que constitui a casa em $\langle w_2, t \rangle$.⁷

Vemos assim que parece ser possível identificar os corpos a certas construções lógicas feitas a partir de massas de matéria, portanto a partir de agregados. Vale notar que a redução acima é *neutra* com relação às diversas concepções de mundos possíveis e também com relação às duas concepções dominantes de persistência, i.e., o perdurantismo e o endurantismo. Pois nada na noção de um corpo modal impede o perdurantista de analisar massas de matéria como somas de fatias temporais, muito embora uma vez que a presente teoria tenha sido adotada, talvez não haja razão suficiente para fazê-lo.⁸

Mas é claro que há diversas objeções filosóficas que podem ser levantadas contra essa construção. Por exemplo, ela será claramente inaceitável para um cético sobre conjuntos ou mundos possíveis. Por um cético, aqui, não me refiro a alguém que não acredite na existência de tais entidades, mas a alguém que ache que não é possível nem mesmo *fazer sentido* do discurso sobre

7 Mais uma vez, para obtermos uma noção minimamente realista de “coisa” as diversas massas, nos diversos mundos, teriam que estar “unificadas”. Mas não apenas isso: a relação de unificação teria que “coordenar” as massas nos diversos mundos de tal modo a refletir o que nós julgamos ser possibilidades reais para as “coisas”. Nós teríamos que ter relações como $\langle m_1, t_1, w_1 \rangle$ é co-fluvial a $\langle m_2, t_2, w_2 \rangle$.

8 A neutralidade dessa construção com relação às diversas concepções de mundo possível é duvidosa, em realidade. Se um mundo possível for pensado como um conjunto maximalmente possível de estados de coisa, como sugere Plantinga (1978), e se o estado de coisas de que Piccadilly é agradável é algo que tem Piccadilly como um constituinte, então o emprego de mundos na construção de Piccadilly seria circular.

conjuntos ou mundos. Mas, mesmo deixando o ceticismo de lado, podemos ver que esse tipo de construção liga o estatuto ontológico dos corpos ao estatuto ontológico de “entidades platônicas” como conjuntos e mundos possíveis. O próprio Russell (1918) observa que como, para ele, “classes têm a natureza das ficções lógicas”, Piccadilly também será, no fim das contas, uma ficção lógica. Essa conexão entre corpos e entidades metafísicas parecerá certamente indesejável para muitos. O tipo de redução que discutiremos em seguida promete fazer essencialmente o mesmo que faz Russell, mas sem identificar corpos a conjuntos ou a somas de “fatias temporais”.

Uma segunda objeção à redução que acabamos de esboçar diz respeito aos supostos casos de coincidência mereológica. Nós vimos que o russelliano pode dar uma explicação de como dois corpos distintos podem ter exatamente as mesmas partes e ocupar exatamente o mesmo lugar num determinado instante: cada um deles é na verdade uma função de instantes para massas de matéria e ocorre de ambos terem a mesma massa como valor em um determinado instante. Nesse aspecto, o russelliano se assemelha ao perdurantista, para quem dois corpos coincidem em t se a fatia de um em t é idêntica à fatia do outro em t . Pode-se objetar, porém, que ambos esses tratamentos produzem resultados aberrantes quanto à contagem de corpos. Por exemplo, se nós nos imaginarmos diante de Dion após a amputação do pé, tanto o russelliano quanto o perdurantista parecem obrigados a reconhecer que nós estamos diante de três coisas em forma de homem-com-o-pé-esquerdo-amputado, a saber, Dion, Theon e uma certa massa de matéria. Mas para muitos sem dúvida parece óbvio que há apenas uma coisa presente. Ou, se considerarmos um caso em que uma pessoa se divide em duas, parece que ambos teriam que dizer que antes da fissão havia duas pessoas presentes: o perdurantista porque os estágios anteriores à fissão são comuns às duas pessoas; e o russelliano porque as massas constituintes anteriores à fissão são as mesmas para ambos. Como veremos, numa redução não-proxy esse problema é evitado.⁹

4. Corpos como ficções lógicas

Leibniz e Hume, como vimos, pareciam pensar que uma análise “ficcional” dos corpos era possível. No capítulo III de *Person and Object* (1976), Chisholm

⁹ Sider (2001) usa esse tipo de objeção em favor da sua “stage theory”, i.e., em favor da ideia de que nós nos referimos cotidianamente não a somas mereológicas de várias fatias temporais, mas a fatias temporais individuais. A teoria que consideraremos a seguir é uma espécie de versão tri-dimensionalista (ou, mais precisamente, neutra) da “stage theory”.

tenta desenvolver com algum rigor essa ideia. Ele chama de *entia successiva* as entidades que podem ser constituídas por massas diferentes de matéria em instantes diferentes do tempo. E ele afirma que “nós podemos expressar as informações que nós temos sobre o *ens successivum* em enunciados que se referem apenas às coisas particulares que os constituem (*‘do duty for them’*)” (p. 98).

Temos aqui, portanto, um enunciado explícito da ideia que encontramos prenunciada em Leibniz e Hume. A ideia de Chisholm é empregar os recursos da lógica moderna para mostrar de modo mais claro que essas paráfrases dos enunciados sobre *entia successiva* são sempre possíveis. E dado que nossas afirmações podem ser parafraseadas em termos que se referem apenas aos agregados que, intuitivamente falando, constituem os corpos nos diversos momentos de sua existência, os corpos eles mesmos, como entidades que existem “para além” desses diversos agregados, podem ser dispensados da nossa ontologia.

Chisholm formula uma série de definições interessantes e as usa para analisar algumas frases sobre tipos específicos de corpo, como mesas. Sua ideia é que esses exemplos são suficientes para nos convencer de que uma paráfrase adequada é sempre possível.¹⁰ Mas surge então a questão de se é possível formular, de modo geral, certas condições que garantam que todos os enunciados sobre corpos podem ser parafraseados numa linguagem que se refira apenas a massas de matéria. Até certo ponto podemos ver que a resposta é afirmativa. Suponha que, na linguagem dos corpos, nós estejamos dispostos a fazer as duas seguintes afirmações:

- 1) Para todo corpo *c*, existe ao menos uma massa *m* e um instante *t* tais que *m* constitui *c* em *t*.
- 2) Para toda massa *m* e todo instante *t*, existe no máximo um corpo *c*, tal que *m* constitui *c* em *t*.

Se a nossa “teoria ingênua de corpos” contiver essas duas afirmações, então estariam dadas as condições mínimas para uma redução não-proxy (*contextual, frase-por-frase*) das afirmações sobre corpos a afirmações sobre massas. Em *A Subject with no Object* (1997) Burgess & Rosen ilustram essa situação com o caso dos organismos e das espécies biológicas. Para toda espécie

10 Ao menos no caso dos corpos inanimados. Como veremos, no caso das pessoas Chisholm (1976) tinha uma visão radicalmente diferente e suponho que ele quisesse estender essa visão ao menos para as espécies superiores de animais.

há (presente, passado ou futuro) algum organismo daquela espécie; e todo organismo pertence a exatamente uma espécie. Assim,

- 3) Há exatamente duas espécies de carnívoro vivendo nesta casa

pode ser reformulada como

- 4) $\exists x \exists y$ (x e y são animais carnívoros não-co-específicos vivendo nesta casa & $\forall z$ (z é um animal carnívoro nesta casa \rightarrow (z é co-específico a x \vee z é co-específico a y))).

Nós só precisamos, é claro, aceitar a relação de co-especificidade, cujo significado intuitivo é que duas coisas “pertencem a uma mesma espécie”, como uma relação compreensível *independentemente* da quantificação sobre espécies. Essa relação de co-especificidade será empregada sempre que a identidade entre espécies estiver em questão. É importante notar que se um organismo pudesse pertencer a *mais de uma* espécie, essa tradução falharia: 4) poderia ser verdade e ainda assim poderia haver mais de duas espécies vivendo na casa.

No caso dos corpos, a situação é ligeiramente mais complicada, porque a relação de constituição material que empregamos acima não relaciona corpos e massas, e sim corpos e massas *em instantes do tempo*. Por isso, para facilitar a leitura, vamos introduzir algumas convenções. Vamos empregar variáveis a, b, c,... para corpos; variáveis α , β , γ , ... para massas; variáveis t, t1, t2 para instantes do tempo e ‘ α C^t y’ para significar ‘ α constitui a em t’. Assim, 1) e 2) podem ser simbolizadas como

$$1*) \forall a \exists \alpha \exists t \alpha C^t a$$

$$2*) \forall \alpha \forall t \sim \exists a \exists b (\alpha C^t a \ \& \ \alpha C^t b \ \& \ a \neq b)$$

Correspondendo à noção de co-especificidade nós precisamos agora de uma relação de equi-corporeidade ou “parentesco corporal” entre “massas-em-instantes”, ‘ $\alpha^t P \beta^{t1}$ ’, cujo significado intuitivo é ‘ α constitui um corpo em t e β constitui um corpo em t1 e eles são idênticos’. É claro que essa caracterização é apenas heurística e que nós precisamos assumir que a noção é compreensível independentemente da quantificação sobre corpos.¹¹ Na presença de 2) o

11 Falar em “massas-em-instantes” é apenas uma conveniência e não há compromisso ontológico com tais entidades aqui. O que nós temos é uma relação quaternária R(α , t, β , t’).

significado intuitivo da relação de parentesco garante que ela se comporta como uma relação de equivalência, no sentido de que a) toda massa *que constitui um corpo em um instante t* é “parente” de si mesma em t; b) se α em t é parente de β em t1, então β em t1 é parente de α em t e, por fim, c) se α em t é parente de β em t1 e β em t1 é parente de γ em t2, então α em t é parente de γ em t2. (É apenas na prova de c) que 2) é empregada).

Se existem β e t1, tais que $\alpha^t P \beta^{t1}$, nós dizemos que α é corpórea em t (Ca^t).

A relação de parentesco suscita diversas questões difíceis. Antes de entrarmos nelas, vejamos um exemplo do uso dessa noção na análise de enunciados sobre corpos. Uma característica central da noção de corpo é que corpos podem persistir ao longo de alterações na sua constituição material. Os enunciados 5) e 6) abaixo refletem essa característica e podem ser analisados como 5*) e 6*):

- 5) Este corpo aqui agora é o mesmo que estava aqui há uma hora.
- 5*) Esta massa aqui agora é parente da massa que estava aqui há uma hora.
- 6) Existem dois corpos a e b, tais que: a é parte de b em t e a não é parte de b em t1.
- 6*) $\exists \alpha \exists \beta (Ca^t \& C\beta^{t1} \& \alpha \leq \beta \& \exists \gamma \exists \delta (\gamma^{t1} P \alpha^t \& \delta^{t1} P \beta^{t1} \& \sim \gamma \leq \delta))$

É claro que no dia a dia nós raramente falamos propriamente em corpos, mas sim em corpos de *tipos específicos*, como mesas, cadeiras, organismos de várias espécies, etc. Mas esses conceitos não parecem introduzir dificuldades fundamentalmente novas. Se a noção de parentesco corporal é legítima, então as diversas noções “sortais” de parentesco (“co-mesalidade”, “co-pessoalidade”, etc.) serão legítimas também. No caso da noção de pessoa (e, de fato, de qualquer tipo de objeto material consciente), há problemas adicionais, é claro, pois a identificação de uma pessoa com o seu corpo é controversa. Mas ao menos a noção de “constituir o mesmo corpo de pessoa” parece que estaria assegurada. Nós retornaremos à questão da identidade pessoal mais abaixo.

Quanto às noções que expressam propriedades e relações entre corpos, elas parecem poder ou bem ser “diretamente transferidas” para massas, ou bem ser analisadas em termos de propriedades diretamente transferíveis. Assim, por exemplo, “é vermelho” é um predicado diretamente transferível: um corpo é vermelho em um instante se, e somente se, a massa que o constitui naquele instante é vermelha; “foi vermelho do passado” pode ser analisado em termos

de “é vermelho”: um corpo foi vermelho no passado se, e somente se, alguma massa parente num instante passado da massa que o constitui hoje é vermelha naquele instante, etc. E se um predicado de corpos, F , resistir a toda definição natural, resta sempre a possibilidade de assumir como básico um predicado F' de massas cujo significado intuitivo é ‘constitui um corpo que é F ’.

Nós podemos ver agora como os casos de coincidência seriam tratados nessa abordagem. Considere o célebre exemplo do pedaço de barro adquirido na segunda e moldado em forma de estátua na terça. Na terça, todo corpo que é parte do pedaço é parte da estátua e vice-versa. O que isso significa, porém, é que qualquer massa corpórea que for (eternamente) parte da massa que constitui o pedaço na terça é também parte da massa que constitui a estátua na terça, e vice-versa. Ou seja, para o sentido básico de ‘parte’ continua valendo o princípio de extensionalidade: se dois objetos têm as mesmas partes, eles são idênticos. Até aí, a presente abordagem não vai além das reduções proxy que vimos anteriormente. Mas, ao contrário do perdurantismo e do russellianismo, na redução não-proxy não há nenhum sentido literal em que se pode dizer que há dois corpos diante de alguém que contemple a estátua na terça. Há apenas uma entidade material diante da pessoa, a saber, uma certa massa de matéria. Essa massa *constitui o mesmo pedaço de barro* que outras massas em outros momentos, assim como *constitui a mesma estátua* que outras massas em outros momentos; mas, estritamente falando, não há uma entidade “pedaço de barro” nem uma entidade “estátua”. Há apenas massas em diversas relações de constituição com outras massas.

Mas nem tudo são rosas. Quando nós consideramos enunciados *modais* sobre corpos, surgem dificuldades. Considere

7) Algum corpo vermelho agora poderia não ser vermelho agora.

O melhor que nós podemos fazer com o aparato que introduzimos até aqui parece ser:

$$7^*) \exists \alpha \exists t (C\alpha^t \ \& \ V\alpha^t \ \& \ \diamond \sim V\alpha^t),$$

onde $V\alpha^t$ significa ‘ α é vermelho em t ’. Supondo que haja algum corpo vermelho agora, 7) e 7*) são ambas verdadeiras; mas 7*) não é exatamente o que nós quereríamos dizer. Pois ela afirma que *a massa* que constitui o corpo agora poderia não ser vermelha, e isso pode ocorrer com essa massa constituindo um outro corpo. Se, *per impossibile*, todo corpo vermelho fosse necessariamente vermelho, 7) seria falsa mas 7*) poderia ainda ser verdadeira, porque a massa

poderia ser não-vermelha ao constituir um *outro* corpo. O que nós quereríamos realmente dizer é algo como: ‘Alguma massa α corpórea e vermelha em um instante t é tal que, possivelmente, alguma massa não-vermelha constitui em t o mesmo corpo que α *atualmente* constitui’.

O conceito de identidade produz casos ainda mais problemáticos. Considere

8) Se dois corpos são idênticos, eles são necessariamente idênticos.

Nenhuma das duas paráfrases a seguir seria correta:

8a*) $\forall \alpha \forall t \forall \beta \forall t1 (\alpha^t P \beta^{t1} \rightarrow \Box \alpha^t P \beta^{t1})$

8b*) $\forall \alpha \forall t \forall \beta \forall t1 (\alpha^t P \beta^{t1} \rightarrow \Box \forall \gamma \forall \delta \forall t2 \forall t3 ((\gamma^{t2} P \alpha^t \ \& \ \delta^{t3} P \beta^{t1}) \rightarrow \gamma^{t2} P \delta^{t3}))$

8a*) falha porque qualquer massa corpórea α poderia nem mesmo ser corpórea e, nesse caso, obviamente não constituiria o mesmo corpo que nenhuma outra massa. 8b*) falha porque massas equi-corpóreas não são necessariamente equi-corpóreas. O que nós queríamos dizer é algo como “Se duas massas ‘constituem o mesmo corpo’ num determinado instante, então, necessariamente, qualquer massa que constitua o mesmo corpo que a primeira *atualmente* constitui, constituirá o mesmo corpo que qualquer massa que constitua o mesmo corpo que a segunda *atualmente* constitui’.

Esses problemas significam que as condições 1) e 2) não são suficientes para a redutibilidade do discurso sobre corpos? Sim e não. 1) e 2) garantem que um certo teorema de redutibilidade das afirmações de primeira-ordem sobre corpos e massas para afirmações só sobre massas pode ser provado. (Ver Burgess; Rosen (1997): I.B.3.). Assim, as afirmações modais podem ser capturadas se elas forem, primeiramente, traduzidas para a linguagem de primeira-ordem dos mundos possíveis. Nesse caso, ao invés da relação quaternária ‘ $\alpha^t P \beta^{t1}$ ’ nós teríamos uma relação de seis lugares ‘ $\alpha^{t,w} P \beta^{t1,w1}$ ’ que relaciona massas em instante de mundos possíveis. Mas essa solução torna a análise ontologicamente “pesada” e, conseqüentemente, elimina uma das vantagens centrais que nós esperávamos que ela tivesse sobre as análises proxy aventadas na seção 3.¹²

12 Há também que se considerar a ideia de aplicar uma redução atualista não-proxy à tradução dos enunciados modais sobre corpos para a linguagem dos mundos possíveis. Quanto à possibilidade de uma tal redução do discurso possibilista, cf. Fine (2003).

Uma outra ideia é tomar como legítima a noção ‘ α^t é parente de β^{t1} tal como β^{t1} atualmente é’ ($\alpha^t P@ \beta^{t1}$). A ideia intuitiva, é claro, é que $\alpha^t P@ \beta^{t1}$ sse α^t constitui o mesmo corpo que β^{t1} constitui *no mundo atual*. Fora de contextos modais essa alteração não faria diferença; mas na presença de operadores modais ela nos permitiria dizer o que nós quereríamos dizer nos casos problemáticos acima sem, contudo – essa é a esperança, de todo modo – nos comprometermos com uma ontologia de mundos possíveis. Eis como ficaria a paráfrase de um enunciado central da nossa concepção intuitiva sobre corpos.

9) Algum corpo a é parte de um corpo b agora mas poderia não ser.

9*) $\exists \alpha \exists t \exists \beta (C\alpha^t \& C\beta^t \& \alpha \leq \beta \& \diamond \exists \gamma \exists \delta (\gamma^t P@ \alpha^t \& \delta^t P@ \beta^t \& \sim \gamma \leq \delta))$

Ou seja, a ideia de que um corpo é parte de outro num determinado momento mas poderia não ter sido parte naquele momento torna-se a ideia de que uma massa corpórea $m1$ é parte de outra massa corpórea $m2$ em um instante t , mas que, possivelmente, alguma massa que, em t , “constitui o mesmo corpo” que $m1$ *atualmente* constitui em t , *não é parte* de alguma massa que, em t , “constitui o mesmo corpo” que $m2$ *atualmente* constitui em t .

Vale notar que, estando ou não implicitamente comprometida com a existência de mundos possíveis, esta nossa última paráfrase parece constituir um claro avanço com relação à proposta de Chisholm (1976). Pois Chisholm afirma: “*To say, then in the loose and popular sense, that my car could now be a thing having a certain tyre will be to say that something that now constitutes a part of my car could be joined with something that now constitutes the tyre*” (p. 156).

Essa proposta parece produzir resultados errados: o que agora constitui uma certa parte do meu carro (uma certa massa) poderia estar ligado (*joined*) ao que agora constitui Júpiter. Podemos imaginar que as duas massas constituem em algum momento um planeta muito parecido com Júpiter neste momento. Mas obviamente não é correto afirmar que meu carro poderia se tornar algo que tem Júpiter como parte. Além disso, parece que meu carro poderia ter um certo pneu como parte agora *sem* que a massa que constitui parte dele agora estivesse ligada à massa que constitui o pneu agora, já que ele e o pneu poderiam estar constituídos por outras massas agora.

A ideia de Van Inwagen (1990) para lidar com enunciados modais sobre artefatos é mais próxima da nossa, mas também é insatisfatória. Ele considera, como um exemplo, a afirmação ‘Esta casa poderia ter sido maior’ e sugere a paráfrase “*Estas coisas arranjadas em forma-de-casa (arranged housewise)*

são os objetos de uma história de manutenção que é tal que ela poderia ter tido objetos que coletivamente ocupassem mais espaço do que essas coisas de fato ocupam” (p. 133).

Uma “história de manutenção”, ele nos explica, é um evento complexo constituído pelas atividades de um grupo de seres inteligentes, que agem de acordo com certas regras a fim de manter o arranjo de certos objetos. Essa ideia se aproxima da nossa na medida em que os objetos da história de manutenção no mundo atual são, por assim dizer, comparados a objetos possíveis da mesma história num outro mundo. Mas, em primeiro lugar, ela não é realmente compatível com o essencialismo, porque essas histórias claramente teriam partes não-essenciais, já que elas poderiam envolver objetos distintos e, portanto, consistir de ações distintas. Isso não é um problema para Van Inwagen, claro, mas é um problema para nós. Além disso, a ideia se aplica apenas a artefatos. Ela não nos diz nada sobre outros corpos, nem mesmo sobre outros corpos naturais não-vivos como pedras, o que seria de se esperar. Estranhamente, em (1990) Van Inwagen discute apenas a paráfrase de enunciados sobre artefatos. Podemos também notar, incidentalmente, que a ideia parece ser incompatível com a mereologia do próprio Van Inwagen. Pois esses eventos parecem ser algum tipo de objeto complexo não-vivo, justamente o que o seu princípio de composição proíbe.

5. Duas objeções

Há ao menos duas objeções importantes que podem ser levantadas contra as paráfrases que acabamos de propor. Em primeiro lugar, pode-se objetar que a suposição 2) acima é falsa.¹³ Quando um pedaço de barro é moldado na forma de uma estátua, por exemplo, haveria dois corpos, uma estátua de barro e um pedaço de barro, sendo constituídos pela mesma massa de matéria. A razão para essa conclusão é simples: a estátua e o pedaço de barro parecem ter propriedades diferentes. O pedaço existia antes da moldagem, por exemplo, mas não a estátua. Não me proponho a entrar aqui numa discussão longa sobre exemplos desse tipo. Observarei apenas que, em primeiro lugar, para muitos filósofos a ideia de que dois corpos possam ocupar o mesmo lugar num dado instante soa extremamente implausível. Além disso, esses exemplos podem ser resistidos e explicados, independentemente de qualquer visão essencialista

13 1) parece ser bem pouco controversa.

sobre a relação parte/todo. Por exemplo, Van Inwagen (1990), que não é de modo algum essencialista, sugere que a propriedade de ser uma estátua é simplesmente uma propriedade possuída pelo pedaço de barro quando quer que este tenha “a forma apropriada” (p. 126). Essa me parece ser uma ideia bastante natural. Nesse sentido, a estátua, isto é, este corpo com “forma-de-estátua”, já existia antes de receber essa forma, embora evidentemente ele não existisse *como* uma estátua anteriormente à modelagem. Há um sentido em que ‘Esta estátua já existia antes de ser uma estátua’ é uma afirmação contraditória, pois esta coisa não era uma estátua antes de receber a forma de estátua. Mas há também um sentido em que a afirmação pode ser verdadeira, pois esta coisa, que é uma estátua agora, poderia já existir antes de receber a sua forma atual, portanto antes de ser uma estátua.

A tese 2) pode também ser questionada com base em casos de fusão e fissão. Se uma ameba se divide em duas, uma “filha” da direita e uma “filha” da esquerda, num instante t , alguém poderia sugerir que uma certa massa, que constitui a ameba antes de t , constitui *um* mesmo corpo tanto que alguma massa que constitui a filha da direita, quanto que alguma massa que constitui a filha da esquerda. Mas essa sugestão é implausível. Dependendo das especificidades do caso, o mais natural será dizer que o corpo que se divide ou bem sobrevive como um dos dois “filhos” ou bem deixa de existir em algum momento da divisão. No caso da ameba, e da divisão celular de modo geral, o mais natural é, sem dúvida, dizer que havia um único corpo originalmente e que ele deixa de existir em algum momento do processo de divisão. (Cf. Van Inwagen (1990), Cap. 14).

Uma segunda objeção sustentaria que o emprego das noções de parentesco não é legítimo, na medida em que elas só podem ser *realmente* compreendidas por meio da quantificação sobre corpos. Essa objeção se aplica, na verdade, a ambas as estratégias de redução consideradas acima.

De um certo ponto de vista filosófico, isso pode não parecer um grande problema. Quine, por exemplo, insiste em diversos pontos da sua obra que qualquer noção, por mais intuitivamente complexa que seja, pode ser vista como uma noção básica, desde que sua complexidade interna seja tratada como meramente acidental e nenhum uso lógico seja feito dela.¹⁴ Mas, ainda que, do ponto de vista formal, não haja dúvidas de que ele tenha razão, do ponto de vista filosófico parece desejável que nossas noções básicas sejam *naturais* e

14 Sua famosa eliminação dos nomes próprios, por exemplo, consiste em manobrar todas as ocorrências de um nome N para a posição ‘= N ’ para, em seguida, “re-analisar” essas expressões como “termos gerais indissolúveis”. Cf. Quine (1960), pp. 178-179.

que nós tenhamos a sensação de que elas podem *realmente* ser compreendidas por si mesmas, ou ao menos independentemente do que vier a ser definido em termos delas. Um exemplo simples que ilustra bem esse ponto é o das funções de verdade. É possível tomar ‘nem p nem q’ como uma noção básica e definir, por exemplo, negação e conjunção em termos dela; mas é muito mais *natural* definir ‘nem p nem q’ como ‘não-p & não-q’. É difícil escapar da impressão de que ‘nem p nem q’ tem uma análise *conceitualmente correta* em termos de ‘e’ e ‘não’.

Outro exemplo interessante é o do sistema do *Aufbau* (1928) de Carnap. Carnap assume uma única relação como básica. No entanto, do ponto de vista conceitual, essa relação é evidentemente muito complexa: ela obtém entre x e y sse x e y são experiências e são reconhecidas como sendo similares por meio de uma comparação de y com uma memória de x (p. 170). Talvez seja possível definir, por exemplo, um predicado ‘ x é uma memória’ a partir dessa relação; mas embora a definição possa ser perfeita do ponto de vista formal, é difícil de evitar a sensação de que haveria uma circularidade *conceitual* envolvida nela.

Surge, então, a questão de saber se as relações de parentesco podem receber uma explicação natural, que não envolva quantificação sobre corpos. A ideia tradicional nesse ponto é tentar explicá-las em termos de relações de *continuidade espaço-temporal* entre massas. Podemos imaginar uma mesa, por exemplo, como um *enxame* de pequenas partículas. Ao longo do tempo, essas partículas vão sendo substituídas. Se nós considerarmos dois momentos próximos, as massas constituintes terão muitas partículas em comum. Se consideramos momentos mais distantes, por outro lado, as massas podem não ter mais nenhuma partícula em comum, mas elas estarão ligadas por uma série de massas em grande medida coincidentes. (Cf. Broad, 1949, p. 393; Russell, 1948, p. 488; Chisholm, 1976, cap. III.)

Mas aqui surgem diversos problemas difíceis. Há uma grande controvérsia sobre se alguma análise da persistência em termos de continuidade pode realmente ser bem-sucedida. (Shoemaker, 1979, por exemplo, sustenta que essa análise são, no fim das contas, *circulares*.) Entre aqueles que acreditam em tais análises, há uma divisão entre os que pensam ser possível suprir uma análise da persistência das coisas em geral e aquele que pensam que isso só pode ser feitos para conceitos “sortais” mais restritos.¹⁵ Evidentemente não há

15 Cf., por exemplo, a discussão em Hirsh (1976). Essas discussões são normalmente formuladas em termos de partes temporais, mas em grande medida elas podem ser facilmente transpostas para o nosso esquema de massas-em-instantes.

espaço para abordar todas essas controvérsias aqui. Vou me limitar a discutir brevemente um problema diretamente relevante para a estratégia não-proxy.

Nós queremos explicar a relação de parentesco corporal, ‘existe um corpo que α constitui em t e β constitui em $t1$ ’, em termos de uma relação de continuidade espaço-temporal entre as massas α e β . Mas nós vimos que, no caso específico da estratégia não-proxy, parece ser necessário assumir também que uma massa não constitui *mais de um* corpo em um dado momento. Em outras palavras, não pode ser possível que α constitua em t o mesmo corpo tanto que β em $t1$ quanto que γ em $t2$, sem que β em $t1$ constitua o mesmo corpo que γ em $t2$. Como a relação de parentesco é claramente simétrica e reflexiva, essa exigência equivale à exigência de que ela seja também *transitiva*.

O problema é que a explicação da ideia de parentesco em termos da ideia de continuidade ameaça tornar a relação intransitiva. Pois em casos de fusão e fissão parece claramente haver continuidade. Se a minha mesa se dividisse em duas como uma ameiba, parece que seria possível conectá-la passo a passo tanto à filha da direita quanto à filha da esquerda.

Nós podemos esclarecer a natureza desse problema comparando-o com uma discussão bem conhecida sobre identidade pessoal. Lewis (1976) introduz duas relações entre objetos momentâneos: o que ele chama de “relação I”, a saber, a relação em que dois objetos momentâneos estão se, e somente se, eles são fatias *de uma mesma pessoa*, e a “relação R” que relaciona dois objetos momentâneos se, e somente se, eles são *mentalmente contínuos e conectados*. E Lewis afirma que as duas relações são necessariamente equivalentes. Ou seja, a persistência de uma pessoa no tempo pode ser explicada em termos de uma relação de continuidade *mental*. Essa explicação, porém, tem como consequência a possibilidade de um objeto momentâneo ser uma fatia *de mais de uma pessoa*. Se, agora, transpusermos isso para o presente esquema, em que fatias são substituídas por massa-em-instantes, teremos uma violação da tese 2).

Não parece haver muito que o essencialista não-proxy possa fazer aqui, a não ser suplementar sua análise com alguma cláusula que impeça que a relação obtenha em casos de fusão e fissão. Essas cláusulas são conhecidas na literatura como “non-branching clauses”. A definição de “constituir a mesma mesa que” proposta por Chisholm (1976, Cap. III) inclui uma cláusula non-branching, mas por razões que não discutirei aqui ela não me parece ser bem-sucedida. Uma ideia simples, proposta por Brueckner (1993), se adaptada ao caso dos corpos, produziria o seguinte (onde, para simplificar a leitura, escrevemos ‘ α ’ ao invés de ‘ α em t ’):

$\alpha^t P \beta^{t1} = \text{df.}$ α^t e β^{t1} são espaço-temporalmente contínuos e, além disso, não há γ e $t2$, tal que (α^t é contínuo a γ^{t2} & β^{t1} não é contínuo a γ^{t2}) ou (β^{t1} é contínuo a γ^{t2} e α^t não é contínuo a γ^{t2}).

Dado que a relação de continuidade é simétrica e reflexiva, essa definição garante a transitividade da relação de parentesco.¹⁶

6. Pessoas na estratégia não-proxy

Há um problema adicional que surge, nessa segunda estratégia, com respeito à noção de pessoa. Pois, se pessoas são corpos, a abordagem não-proxy torna sua persistência no tempo tão fictícia quanto a persistência de mesas e cadeiras. Nesse ponto, Leibniz e Hume voltam a discordar, como de costume. Leibniz responde à objeção postulando uma alma *simples*, que seria o que cada um de nós realmente é.¹⁷ Hume, por outro lado, parece simplesmente negar que nós tenhamos qualquer ideia de um “eu”, mesmo como algo momentâneo.¹⁸

Nenhuma das duas opções, porém, é muito atraente. A perplexidade com uma posição como a de Hume é evidente, pois embora ele não negue a existência de estados subjetivos (“impressões”, “percepções”), ele parece negar a existência de um *sujeito* desses estados. Mas mesmo uma posição atenuada, na qual nós nos enganamos apenas quanto à *persistência* dos sujeitos, não quanto à sua existência, parece extremamente problemática. O antigo “paradoxo do devedor” é um exemplo do tipo de problema que teríamos que enfrentar: ao ser cobrado, o devedor nega que tenha sido *ele* quem contraiu a dívida, pois nós somos corpos e a persistência dos corpos de um instante para o outro é ilusória. Ao reclamar do murro que recebe em resposta, seu credor lhe diz que, pelo mesmo motivo, não foi *ele* quem o agrediu. Ou seja, que sentido faz

16 Para uma crítica dessa definição e uma proposta mais complicada de cláusula non-branching, cf. Gustafsson (2019). Note que nós teríamos também que considerar a extensão desse tipo de relação de continuidade para a versão modalizada que empregamos acima nas paráfrases das afirmações modais sobre corpos.

17 “Organization or configuration alone, without an enduring principle of life which I call ‘monad’, would not suffice to make something remain numerically the same, i.e. the same individual. [...] But as for substances which possess in themselves a genuine, real, substantial unity, and which are capable of actions which can properly be called vital; [...] one can rightly say that they remain perfectly ‘the same individual’ in virtue of this soul or spirit which makes the I in substances which think.” *Novos Ensaios*, xxvii. Ver também Wittgenstein (1921): 5.5421: “Uma alma composta não seria mais uma alma.”; 5.64: “O eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele”. Chisholm (1991), como de costume, segue Leibniz. Ver também Swinburne (1986).

18 “If any one, upon serious and unprejudiced reflection thinks he has a different notion of himself, I must confess I can reason no longer with him. All I can allow him is, that he may be in the right as well as I, and that we are essentially different in this particular. He may, perhaps, perceive something simple and continued, which he calls himself; though I am certain there is no such principle in me.” *Tratado*, I, IV, VI.

responsabilizar alguém por suas ações se a persistência das pessoas consiste, na verdade, de uma série de pessoas distintas se sucedendo?

Chisholm (1976, p. 108) formula um problema semelhante. Que sentido faria eu me preocupar mais com a dor que *eu* sentirei no futuro do que com as que *outros* sentirão, se quem sentirá as “minhas” dores futuras é realmente outra pessoa *relacionada* a mim de certo modo e não, literalmente falando, eu mesmo? Ou então: que sentido faz eu me preocupar mais com a minha sobrevivência do que com a de algum outro, se a “minha” sobrevivência é simplesmente uma questão de haver uma outra pessoa no futuro relacionada a mim de uma certa maneira?

Um autor para quem esses problemas são menos sérios do que parece é Parfit. Parfit (1971) defende que as questões importantes que envolvem identidade pessoal podem ser “separadas” da questão da identidade e que “depois que nós tivermos feito isso [...] a questão sobre identidade não tem mais importância” (p. 9). Por exemplo, segundo Parfit “o que importa” na sobrevivência é apenas a “continuidade psicológica”. O que nós queremos é que haja um “eu futuro” psicologicamente contínuo ao nosso “eu atual”. Não importa se esses dois “eus” são literalmente idênticos. Do mesmo modo, o meu interesse especial no que ocorrerá comigo no futuro derivaria inteiramente do meu desejo de que meus desejos presentes se realizem.

Mas se o que importa não é identidade, então não haveria nenhum grande problema em identificar as pessoas a seus corpos e dar um tratamento “ficcional” à identidade corporal ao longo do tempo. Duas pessoas seriam “a mesma” se, e somente se, duas massas em forma-de-pessoa estivessem numa relação de “continuidade pessoal”, como quer que essa relação fosse compreendida. Falar em uma mesma pessoa existindo ao longo do tempo seria falar em diversas massas co-pessoais se sucedendo. Estritamente falando, eu estaria me referindo a algo distinto a cada vez que dissesse ‘eu’; mas isso não seria razão para desespero, já que o que importa na sobrevivência e nas nossas motivações para agir não é a identidade *stricto sensu*, mas apenas a identidade no sentido frouxo em que duas massas co-pessoais são “a mesma pessoa”.

Mas, sem dúvida, a ideia de que não é a identidade *stricto sensu* o que importa em questões de sobrevivência e motivação vai parecer claramente errada a muitas pessoas. Aqui, portanto, o reducionista do tipo proxy parece levar alguma vantagem. Pois sejam quais forem os detalhes da sua redução, ao menos haverá uma *entidade* com a qual ele pode se identificar. Ou, ao menos, uma entidade com a qual ele pode identificar seu corpo. Se, ainda assim, ele quiser negar que pessoas sejam, estritamente falando, idênticas a seus corpos, não será porque, estritamente falando, corpos não existem. Numa redução

não-proxy, como a sugerida por Leibniz e Hume, por outro lado, parece que nós teríamos que escolher justamente entre as posições deles a respeito das pessoas e da identidade pessoal: ou bem elas seriam entidades simples, como pensava Leibniz, ou bem a persistência pessoal seria uma ilusão, como pensava Hume. Se é essa a escolha, então me parece que nós deveríamos optar pela posição leibniziana; mas não é uma escolha muito agradável. Em todo caso, não é correto afirmar que o redutivismo a respeito de corpos e o essencialismo mereológico implique, por si mesmo, uma concepção inaceitável da natureza das pessoas e da identidade pessoal. Se a concepção leibniziana for julgada tão inaceitável quando a humeana, o que se segue, no máximo, é que a versão não-proxy da ontologia dos corpos tem consequências inaceitáveis.

Referências

- BROAD, C. D. “Scientific Thought”. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1949.
- BRUECKENER, A. “Branching in the psychological approach to personal identity”. *Analysis*, Vol. 65, Nr. 228, pp. 294-301, 1993.
- BURGESS, J. P., ROSEN, G. “A Subject with No Object”. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- BURKE, M. “Dion and Theon: An Essentialist Solution to an Ancient Puzzle”. *Journal of Philosophy*, 91, pp. 129-139, 1994.
- CARNAP, R. (1928). “The Logical Structure of the World”. Rolf A. George (trad.). La Salle: Open Court, 2003.
- CHISHOLM, R. “Person and Object”. La Salle: Open Court, 1976.
- CHISHOLM, R. “On the Simplicity of the Soul”. *Philosophical Perspectives*, 5, pp. 167-181, 1991.
- FINE, K. “The Problem of Possibilia”. *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Michael J. Loux & Dean W. Zimmerman (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2003.
- GUSTAFSSON, J. E. “Non-branching personal persistence”. *Philosophical Studies*, 176, pp. 2307-2329, 2019.
- HUME, D. (1739). “A Treatise on Human Understanding”. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- KRIPKE, S. “Philosophical Troubles: Collected Papers Volume I”. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- LEIBNIZ, G. W. (1765). “New Essays on Human Understanding”. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- LEWIS, D. (1976). “Survival and Identity”. In: Amelie O. Rorty (ed.). *The Identities of Persons*, University of California Press. Reimpresso em David Lewis, *Philosophical Papers vol. I*, New York: Oxford University Press, 1983.
- LEWIS, D. “On the Plurality of Worlds”. Oxford: Blackwell, 1986.
- LOCKE, J. (1689). “An Essays Concerning Human Understanding”. A. D. Woozley (ed.), New York: Meridian, 1974.

- LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. “The Hellenistic Philosophers”. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- PARFIT, D. “Personal Identity”. *The Philosophical Review*, Vol. 80, Nr. 1, pp. 3-27, 1971.
- PLANTINGA, A. “The Nature of Necessity”. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- QUINE, W. V. O. (1950). “Identity, Ostension, and Hipostasis”. In: *From a Logical Point of View*. 2ª ed. revista. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
- QUINE, W. V. O. (1960). “Word and Object”. Cambridge: The MIT Press, 2013.
- RUSSELL, B. (1918). “The Philosophy of Logical Atomism”. In: *Logic and Knowledge*, Robert Charles Marsh (ed.). London: Routledge, 1997.
- RUSSELL, B. “Human Knowledge, Its Scope and Limits”. New York: Simon and Schuster, 1948.
- SANTOS, P. “Some Remarks on the Elimination of Propositions”. *Manuscrito*, 31, pp. 601-634, 2008.
- SANTOS, P. “Quinean Worlds: Possibilist Ontology in an Extensionalist Framework”. *Gazer Philolophische Studien*, 98, pp. 205-228, 2014.
- SHOEMAKER, S. “Identity, Properties and Causality”. *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 4, Nr. 1, pp. 321-342, 1979.
- SIDER, T. “Four-dimensionalism”. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- SWINBURNE, R. “The Evolution of the Soul”. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- WIGGINS, D. “On Being in the Same Place at the Same Time”. *Philosophical Review* 77, pp. 90-95, 1968.
- WITTGENSTEIN, L. (1921). “Tractatus Logico-Philosophicus”. Luiz Henrique Lopes dos Santos (trad.). São Paulo: Edusp, s.d.
- VAN CLEVE, J. “Mereological Essentialism, Mereological Conjunctivism, and Identity through Time”. In: *Midwest Studies in Philosophy, Volume XI, Studies in Essentialism*. Peter A. French, Theodore E. Uehling, jr. E Howard K. Wettstein (eds.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- VAN INWAGEN, P. “Material Beings”. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- VAN INWAGEN, P. “Can Mereological Sums Change Their Parts?”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 103, Nr. 12, pp. 614-630, 2006.
- ZIMMERMAN, D. “Theories of Masses and Problems of Constituion”. *The Philosophical Review*, Vol. 104, Nr. 1, pp. 53-110, 1995.

NOT-AT-ISSUE CONTENT IN THE REFLEXIVE-REFERENTIAL THEORY*

*Eduarda Calado Barbosa***

<https://orcid.org/0000-0002-2478-9670>

eduardacaladobarbosa@gmail.com

ABSTRACT *The Reflexive-Referential Theory is a multi-content approach to utterance interpretation. Its main proponent, John Perry, assumes that utterances of sentences with singular terms express several contents, depending on how their utterers and interpreters harness information from the situations in which they are produced. However, the theory says little to nothing about implied content, like presuppositions. Here, I discuss the possibility of including presuppositions, defined in terms of the concept of not-at-issue content, in this view. I begin with a brief characterization of the Reflexive-Referential theory in what regards its theoretical motivations and main thesis, followed by a study case of presuppositional not-at-issue content associated to a specific class of singular terms, proper names. To conclude, I ponder over a few consequences of this overall project of theoretical expansion.*

Keywords *Content. Reference. Reflexivity. Presupposition. Not-at-issue content.*

RESUMO *A Teoria Reflexivo-Referencial pode ser definida como uma abordagem multiproposicional da interpretação de enunciações. Nesse sentido, seu proponente principal, John Perry, sustenta que enunciações de frases com termos singulares expressam vários conteúdos, a depender de como falantes/intérpretes exploram a informação provida pelas situações nas quais elas são*

* Article submitted on 12/09/2019. Accepted on 25/03/2020.

** Instituto de Investigaciones Filosóficas / Sociedad Argentina de Analisis Filosófico / CONICET. Buenos Aires, Argentina.

produzidas. Entretanto, a teoria Reflexivo-Referencial diz muito pouco sobre conteúdos implicados, como pressuposições, por exemplo. Aqui, discuto a possibilidade de incluir pressuposições, definidas em termos do conceito de not-at-issueness, no quadro da posição. Começo com uma breve caracterização de suas motivações e principais teses, seguida por um estudo de caso do conteúdo pressuposicional not-at-issue expresso por um tipo específico de termo singular; os nomes próprios. Para concluir, pondero acerca de algumas consequências desse projeto geral de expansão teórica.

Palavras-chave *Conteúdo. Referência. Reflexividade. Presuposição. Conteúdo not-at-issue.*

Introduction

Perry (2001) tackles two objections to Referentialism: 1) the *problem of coreference*, concerning the cognitive significance of coreferential terms; and 2) the problem of *no-reference*, that is, accounting for the meaningfulness of singular terms that fail to refer¹. With the purpose of addressing these objections, Perry advances a multi-content approach to singular reference, the Reflexive-Referential Theory (RRT), claiming, basically, that assertions with singular terms express several truth-conditional contents. One of them is the singular proposition expressed or the *referential content of the utterance*, of which the referent is a constituent. Another one is the *reflexive content*, which carries information purely from linguistic conventions and the production of the token; and, finally, *incremented reflexive content*, which contains partial information about the referent, but is still essentially about the utterance itself. In this view, an utterance of (1), for example,

(1) Barack Obama was the first African American president of The United States.

expresses not only the singular proposition (P1), but also the reflexive truth-conditions in (P^r1) below, alongside incremented versions of it².

1 Perry is an affiliate of the Referentialism advocated by the New Theories of Reference. These theories are characterized mainly by their criticism of descriptivist satisfactional semantics for proper names. I offer a more detailed characterization of the position in section 1.

2 I offer examples of incremented truth-conditions in section 3.

(P1) that **Barack Obama** was the first African American president of **The United States**. (where the words in boldface represent the contribution of the referential term to the truth-conditions)

(P^r1) that *the individual to whom the permitting naming convention associated to 'Barack Obama' in (1) refers* was the first African American president of **The United States**. (in which the italics represent conditions of identification of the referent)

In Perry's view, reflexive content is pivotal to solve both objections to Referentialism. As we will see in the next section, it accounts for content individuation and cognitive significance – which arise from the objection in 1) –, without compromising central tenets of the position, such as direct reference. Also, according to the RRT, the information provided by a speech situation³ is loaded into reflexive rules⁴, the most basic level of semantic interpretation, in an incremental process up to higher levels of semantic specificity, the highest being the singular proposition expressed (Perry, 2000, pp. 194-199). This notion of incrementation will be particularly elucidating to solve the objection in 2), as well as to explain the meaningfulness of utterances in situations with scarce information about the referent.

According to a recent trend in pragmatic studies, originally proposed by Craige Roberts (1996), assertions express not only truth-conditional content, like referential or reflexive, but also implied content with a regulative function on conversations. Defenders of this new framework call it *not-at-issue content*. Content that, unlike those Perry (2001) focuses on, is implicit, backgrounded, and projectable.

Here, I will discuss the concept of content presented by the RRT relatively to instances of the no-reference problem. The idea is twofold. First, I intend to show that there is a relation between regulative not-issue content (presuppositions) and asserted content in informationally defective conversational interactions. Secondly, that shedding light on this relation can help explain kinds of asserted content. I do not mean to revise core notions of Perry's RRT, though. Rather, my most general point is to highlight issues that Perry left untouched in his initial

3 In Barwise and Perry's situational semantics (Barwise & Perry (1983)), situations represent cognitively accessible limited parts of the real world. What I call a speech situation is simply a situation of information exchange in which language is used.

4 They are conditions of identification that tokens of sentences inherit from the type-expressions they contain. Reflexive rules have the form of linguistic rules, but they are about the token itself (García-Carpintero, (2000)).

project of an incremental semantics⁵. In particular, the role of conversations, the most common kind of human interaction for information exchange⁶, in utterance interpretation. I will begin by presenting a more detailed description of the concept of content itself in the next section. In section 2, I will deal with presuppositional content associated to proper names and define it in terms of the at-issue/not-at-issue distinction. Finally, in section 3, I end with a few observations about the impacts of the notion of *not-at-issueness* to the RRT framework.

1. Motivating the RRT

What has been called the *Cognitive Constraint on Semantics (CCS)*⁷ is the assumption that an adequate semantic theory must explain the cognitive significance of expressions (words and sentences), aside from offering an account of their conventional meanings and truth-valueness. Commitment to CCS, thus, imposes an extra demand on the semanticist, namely, that she provides an explanation of how interpreters cognize utterances: how utterances impact their mental organization and, ultimately, reflect into action.

As a theoretical concern, CCS relates to the more general philosophical question of *how expressed content is to be individuated* from a cognitively appropriate perspective for consistently coreferential terms, like ‘Hesperus’ and ‘Phosphorus’, for example; and also, for uses of different expression-types that only occasionally come to co-refer, like ‘I’, ‘he’ and ‘Barack Obama’ in (2), (3) and (1), respectively:

- (2) I was the first African American president of The United States. (said by Barack Obama).
- (3) That was the first African American president of The United States. (said by a speaker pointing at Barack Obama).

Referentialism would allegedly fail to account for the intuitive difference between the contents expressed by utterances of (1), (2) and (3) because its defenders tend to commit to four main tenets: a) Millianism about proper names; b) the claim that sentences with singular terms express singular propositions;

⁵ Perry is very unclear about how incrementation occurs and the various sources that can provide information for the process. My point is to expand his theory with a more specific treatment of the issue. With that purpose in mind, I looked for the best theory in the market concerning conversations and content, namely, Roberts’ theory. The idea I will argue for here is to combine these two frameworks: the RRT and the AI/NAI distinction.

⁶ In a broader sense, communication exchange usually happens in dialogical settings.

⁷ See Wettstein (1986) and Taylor (1995).

c) the thesis that names are rigid designators; and d) that some singular terms – namely, indexicals, demonstratives and names – refer directly.

In what respects a), referentialists endorse one or another version of non-satisfactional semantics⁸ for names, inspired by Millian intuitions. As it is well-known, Mill held that proper names function as tags relatively to their *designata*, that is, they do not connote their referents in any way. An important motivating intuition here is that one cannot reasonably ask for the meaning of a name. For instance, the answer to the question “what is the meaning of ‘Barack Obama?’” is not any form of connotation associated to Barack Obama, but the individual himself.

Tenet b), on its turn, ascertains that singular terms contribute to singular propositions with individuals. Notably, in Perry’s Referentialism, singular propositions are structured, complex entities with constituent parts. So, a sentence such as (1) expresses a proposition that combines two parts: the property expressed by the predicate ‘being the first African American president of the United States’ and the semantic value of the word ‘Barack Obama’, namely, Barack Obama⁹.

Lastly, tenets c) and d) characterize the mechanism by means of which proper names refer. According to referentialists, the reference of a name is independent of the attributes that the name-bearer may instantiate. Reference is a conventional and direct mechanism of designation that depends on intentions of recovering causal chains of coreference. These ideas were developed firstly by Kripke (1980) and Kaplan (1989) and since then have been an important element of the Referentialist orthodoxy (Michaelson & Reimer (2019)).

In dealing with the apparent complications raised by his subscription to Referentialism, then, Perry (2001) takes off with a distinction, borrowed and developed from Marti (1995), between three modes of designation: demonstrating, naming and describing. For the cases of (1), (2) and (3), according to his position, each sentence involves a different *mode of designating* Barack Obama, a different way of picking up the same referent. And this will determine different outcomes for semantic interpretation in what concerns the cognitive and epistemic aspects estimated by the CCS.

For example, compare (1) and (2). In hearing an utterance of (2), an interpreter that is ignorant of who she is talking to will come to know that her

8 In a non-satisfactional semantics, the contribution of a singular term is determined by a causal connection with the referent, as opposed to a descriptive condition that the referent happens to satisfy.

9 This approach on propositions faces a few problems concerning the relation between sentential components and propositional constituents. See Crimmins (1992) and Bealer (1982; 1993), Recanati (2002), Cappelen and Lepore (2007) and Sennet (2011).

interlocutor was the first African American president of The United States, but not that he is named Barack Obama. If Barack Obama himself utters (1) to the same interpreter, without any indication that he is the referent of ‘Barack Obama’, the interpreter will not acquire the information that her interlocutor was the first African American president of The United States, though she will come to know that someone named Barack Obama was. Similarly, if asked about who the utterer of (2) was, she could rightly answer that he was the first African American president of The United States, something that she is not entitled to declare about the utterer of (1) in the above-mentioned case.

A more pragmatically oriented approach to the matter of cognitive significance and content individuation is offered by Perry in his more recent contribution with Kepa Korta (in Korta & Perry (2011)). In discussing referential intentions, the authors present the concept of *cognitive burden* (or cognitive fix). Their idea is that, in information exchange, speakers make *plans to refer* to the objects they wish to talk about. Such plans are guided by what they call *target intention*: ‘a vague intention of the type of cognitive fix on that object that H [the interlocutor] should have, in order to be in a position to have whatever further thoughts and actions S [the speaker] has in mind for him; that is, an apt cognitive fix’ (Korta & Perry, 2011, p. 43). Modes of designation will play an important role in the accomplishment of plans of referring, in the sense that the mechanisms they involve – denotation via descriptive conditions, for descriptions, and reference via convention, for names, for example – reflect how the interpreter is required to cognize the *designatum*. But I will return to this topic in sections 3 and 4.

For now, it is important to have in mind only that Perry’s *semantic* theory, in accordance with CCS, predicts that the reflexive counterparts of singular terms will *make a difference* for the rational reconstruction of cognitive states. One among Perry’s motivation for establishing a theoretical commitment to CCS has to do with his idea that semantics and agency are irrevocably related. Semantic content explains how agents navigate the world and understand each other’s minds and reasons for acting; and the cognitive significance of language emerges as a relevant matter because it sheds light on the conditions under which information regarding meaning and reference impact mental states, on the one hand, and rationality, on the other. The analysis of examples (1), (2) and (3), purports to show precisely that, in the RRT, reflexive content is what accounts for the felt difference between the contents expressed by the utterances, given that reflexivity is the semantic level that properly explains away potential adjustments in the interpreters’ mental organizations. That is one of the reasons why the reflexive/referential distinction is necessary.

The other is to explain the meaningfulness of utterances in which reference is unsuccessful, as (1), when the interpreter is ignorant of who Barack Obama is. In this case, she will have information mainly from linguistic encoding, competence and behavior to make sense of what has been said by the utterer. Reflexive truth-conditions will then help explain another strong intuition: that such utterances still convey *something*, even when reference cannot be established in the face of informational discrepancies that hinder incrementation.

Hence, in the RRT, reflexive content has as one of its theoretical functions to explain how interpreters approach their interlocutors' belief states and actions under rational assumptions, even when information is scarce¹⁰. In generalizing this last claim, we have that any sentence *n* with a singular term expresses a *system of contents* composed by (Pn), (P^rn) and potentially various (Pⁱn), as illustrated by table 1.

Table 1. Kinds of expressed content and when they are used

Kinds of content	When they are used to interpret utterances with singular terms
Reflexive truth-conditional content (P^rn)	When the interpreter is unable to determine reference.
Referential content (Pn)	When the referent is identified
Incremented truth-conditions (Pⁱn)	When facts other than just the linguistic conventions are available, but the referent is not determined.

I mentioned earlier, however, that the RRT does not include implied content, like presuppositions, in its architecture. In the remaining of this work, I intend to contribute to the development of the framework by discussing what place this form of implied content would occupy in a multi-content system of utterance interpretation.

10 The concept of classification may be important here. According to Perry, we, humans, are information-content harnessing beings. So, in navigating the world and interacting with each other, we are constantly extracting, storing and sharing information from (and within) situations. The way this is achieved is by classificatory practices of discrimination and categorization that order experience and enable folk psychological states, such as beliefs (O'Rourke & Washington (2007)).

2. Presuppositions and not-at-issue content

Contemporary linguists adopt at least two different strategies in dealing with presuppositions. One, which I will call the Projection Strategy, is to enlist lexical items and syntactic constructions that carry associated implicit propositions as *presupposition triggers*, and then test them for *projection* patterns in embedment. Typically, this is done with *Family of sentences tests*, exemplified below with sentences from (4) to (6).

- (4) Was Barack Obama the first African American president of The United States? (interrogative)
- (5) If Barack Obama was the first African American president of The United States, then he was important for his country. (conditional)
- (6) Barack Obama was not the first African American president of The United States. (negation)
- (E) Barack Obama exists.

The example purports to test if the existential presupposition (E), presumably triggered by the proper name ‘Barack Obama’, is projectable. Identifying the projective character of an exemplar of implied content is considered a good way of determining if it is presupposed rather than implicated (cf. Simons et al (2010)). The idea is that if (4)-(6) presuppose (E), like (1) does, we have evidence that (E) is conventionally triggered by ‘Barack Obama’. Thereupon, we have grounds to add proper names to the list of presupposition triggers.

Nonetheless, important objections have been raised to the predictions of global projection suggested by Family of sentences tests since the 1970s at least. For example, by Kempson (1975) and Soames (1989), who show that some disjunctions and conditionals cancel the existential presuppositions associated to definite descriptions and proper names. Take (7) and (8),

- (7) Either the queen of Tonga rules despotically or there is no Queen of Tonga.
- (8) If Ellery Queen has crossed America on a monocycle, Ellery Queen must exist.¹¹

In these instances, the existential presuppositions that are associated to the singular terms are incompatible with what is asserted by the corresponding subordinate clauses, generating a cancellation effect. Much of the discussion on projection, as a matter of fact, has focused on attempts to unveil the contextual and/or phrasal elements that block or remove presuppositions. Some, by offering compositional treatments, like Karttunen (1971a; 1971b; 1973; 1974). Others, by trying to put forward more flexible criteria that still allow for prediction but

¹¹ These examples are taken from Wilson (1975).

cannot be grasped by algorithms. Nevertheless, projection continues to be used as a form of identifying presuppositions.

The other strategy commonly used to explain presuppositions is to look at *accommodation* in discourse. This path has been adopted primarily by Common Ground accounts of assertion (Stalnaker, 1973; 1974; 2002; 2014) and theories of Discourse Information Structure, such as in Van der Sandt (1992) and Beaver (1992). These theorists test pragmatic reactions to the appropriateness of new assertions and the repairing mechanisms that maintain collaboration. In this line of analysis, they investigate how presuppositions affect the information flow of a conversational common ground, and their normative role relatively to new contributions.

The notion was first developed in philosophical literature by Lewis (1979), who defines conversational interactions with an analogy to scores of baseball matches. He claims that each move or contribution in a conversation has an abstract normative dimension. Talking to other people is not simply a matter of information exchange but it requires applying rules, placing the participant in an evaluative function. Accommodation is one of such rules. It determines that if a presupposition is necessary for the success of a conversational move, participants, as scorekeepers, will charitably add it to the set of propositions of the context, basically to avoid an infringement or the ultimate collapse of the conversation.

Though projection and accommodation still appear as defining features of presuppositions, new works have started to treat presupposed content in contrast with the notion of *at-issueness*. Roberts et al (2009), for example, agree that expression-types have components which exhibit projective behavior. However, they sustain that, contrary to what is assumed by Projection Strategies, projection is not by itself fine-grained enough to count as a criterion of demarcation for presuppositions. They offer convincing empirical data showing that other forms of implicit content also project, like Horn's assertorically inert entailments¹², and conventional as well as some conversational implicatures. This conclusion led them to propose that projective behavior is the ultimate distinctive property not only of presuppositions, but of implied content in general, what they call *not-at-issue* (NAI) content.

The distinction between *at-issueness* and *not-at-issueness* developed by Roberts et al (2009) takes up from Roberts (1996). A summarized version of the position appears in the following fragment.

¹² Semantically entailed material that is outside the scope of what is asserted. They are assertorically inert and transparent to NPI-licensing. For discussion, see Xiang, Grove, and Giannakidou (2015).

The model is a simple one, taking information exchange to be the principal goal of discourse. There are two basic types of discourse move: questions (which establish immediate discourse goals) and assertions (which move the discourse towards accomplishment of these goals). All speech acts, or discourse moves, including assertions, are subject to a constraint understood as a consequence of Gricean Relevance: they must in some way address whatever question has most recently been accepted as the immediate goal of the discourse. This question Roberts calls the current Question Under Discussion, or QUD. Within this framework, we construct a distinction between what we will call at-issue and not-at-issue content of an utterance. At-issue content is content which is intended by the speaker to accomplish a conversational move i.e. to address the QUD or to raise another QUD which is relevant to the present one. (Roberts et al., 2009, p. 4)

The distinction between AI (at-issue) and NAI content is thus built on the assumption that, in conversational settings, speakers are scorekeepers that evaluate moves relatively to how they contribute to the accomplishment of common goals (stipulated by the set of participants). Such common goals, on their own turn, can be identified in terms of *questions under discussion* (QUDs): questions that the conversational interaction aims at responding. Expressed content that does not directly address the most recent QUD of a given conversation will exhibit the semantic profile that characterizes NAI content, i.e., it will be projectable and backgrounded. Moreover, it will be evidenced by the following tests:

- i. Direct denial/confirmation tasks: because QUDs constraint possible conversational moves, at-issueness and not-at-issueness are most commonly tested with speakers being asked yes or no questions about the QUD.
- ii. Tests of indirect denial of the Hey! Wait a minute! Type: These tests are lengthily discussed by von Stechow (2004), who proposes to diagnose the presence of existential presuppositions exploring pragmatic reactions to spurious uses of definite descriptions. According to him, the proper reply to an utterance of the classic example of ‘The present King of France is bald’ is a request for context revision, such as, ‘Hey! Wait a minute! I didn’t know that France was a monarchy’. Supposedly, the possibility of Hey! Wait a minute replies evidence that there is a discrepancy between what is being presupposed by the conversational participants in what respects the referent’s existence.
- iii. Intuitions of truth-value gap: presuppositional not-at-issue content affects contexts of evaluation, generating intuitions of truth-value gap. An occurrence of the sentence ‘The king of France is bald’ nowadays is again a good example: it is a meaningful assertion that cannot be evaluated at present times as either true or false¹³.

13 The tests in ii. and iii. are inspired by Strawson’s account of referential failure for definite descriptions (Strawson (1950)). He holds that only agents using definite descriptions refer, not the definite descriptions themselves. In his theory, different uses determine different *aboutness*. Speakers may nevertheless use definite descriptions spuriously, for instance, when talking about nonexistent individuals, like the king of France. The outcome in such cases is a “feeling of squeamishness”, spurred by the violation of the presupposition that the referent of

- iv. Finally, appropriateness of new moves in-the-context, according to principles of rational cooperation (Roberts (2015)).

Tests to identify presuppositional not-at-issue content would therefore encompass not only projection, but also intuitions of context-revision and truth-value gap, along with responses the QUDs. In the next part of this section, I will discuss two types of not-at-issue content that I take to be associated to uses of *proper names* and show tests that ground this diagnosis.

2.1. *What we presuppose when we use names*

In this sub-section, I will discuss a few examples of conversations in which proper names are used, exploring intuitions of presence/absence of presupposition, according to suggestions from Roberts et al (2009). Subsequently, I will present a compact analysis of what I take the obtained results to indicate about uses of proper names.

Let us start with C1, a conversation between Jack and Jim, two teenagers whose school assignment is to form a list of famous Russians together.

C1

Jack: (9) Anna Karenina is Russian.

Jim: But Anna Karenina doesn't exist, she is from a book.

Jack: The teacher didn't say that we had to name only real people. Anna Karenina is famous and Russian!

As we can see, in C1, Jack has a plan of referring to Anna Karenina *by means of the use of the name 'Anna Karenina'*. Now, Jim's response to (9) is an attempt to make explicit something that is presupposed by Jack's utterance¹⁴, namely, a presupposition to the effect that Anna Karenina exists. This piece of information is backgrounded in the sense predicted by Roberts's NAI tests, as 1 and 2 below show.

the definite description exists. Strawson then explains referential failure in terms of presupposition failure and intuitions of truth-value gap.

14 As suggested by Simons (2001; 2005), presuppositions might have different sources. In the case of C1, the existential presupposition is also related to the assignment itself, namely, the task of naming individuals. The idea of the example is to show that Jim and Jack have different understandings of what is presupposed in the task, but also that they are authorized to discuss the presuppositions that are sanctioned by the uses they make of the proper name 'Anna Karenina'.

1. *Hey! Wait a minute test*: Implies, by means of an indirect denial, that Anna Karenina is not real and thus (9) does not count as an appropriate move in C1.

Indirect denial in C1:

‘[Hey! Wait a minute!] Anna Karenina is not real; she is from a book’.

2. *Current QUD in C1*: Is Anna Karenina a famous Russian?

Direct denial: replying ‘Yes’ or ‘No’ commits one to *e*.

e: Anna Karenina exists.

Moreover, by uttering (9) in C1, Jack indicates that he takes for granted that Jim knows to whom ‘Anna Karenina’ refers. This assumption that the interlocutor is familiar with the referent¹⁵, which I will identify as a presupposition, seems to function as a kind of requirement for the completion of the agent’s plan of referring. To better understand this claim, take C2, a conversation about the same school assignment.

C2

Jack: (9) Anna Karenina is Russian.

Jim: (10) Who is that?

Jack: She is the main character of a famous Russian book.

Now, tests 3 and 4 below show that the presupposition of familiarity with the referent is also backgrounded in the sense predicted by Roberts.

3. *QUD in C2*: Is Anna Karenina a famous Russian?

Direct denial: replying ‘Yes’ or ‘No’ commits one to *f*.

f: one knows to whom ‘Anna Karenina’ refers.

4. *Hey! Wait a minute test*: Implies that the interlocutor does not know to whom ‘Anna Karenina’ refers.

Indirect denial in C2:

‘[Hey! Wait a minute!] Who is that?’.

¹⁵ What I call the presupposition of familiarity with the referent of a proper name (the presupposition of familiarity, for short) is inspired by the notion of *weak familiarity* put forward by Roberts (2003). One of the cases in which a referent can be said to be weakly familiar is if ‘the entity referred to is globally familiar in the general culture or at least among the participants in the discourse, although not mentioned in the immediate discourse’ (Roberts, 2003, p. 304). In this sense, in C1, Jim acts as someone who takes the referent of ‘Anna Karenina’ as familiar to his interlocutor.

Tests 1-4 show that the two presuppositions, existence and familiarity with the referent, are NAI contents, whose projective behavior can be evidenced by intuitions regarding questions under discussion and reactions to controversiality (the Hey! Wait a minute! replies).

My suggestion is that, from a semantic standpoint, this imposed cognitive burden can be partially explained by some properties of the type-expression, and, from a pragmatic¹⁶ standpoint, it can be explained by the pragmatic principles of retrievability and non-controversiality, which I will define in what follows.

First, consider the semantic standpoint. The mechanism through which names pick their *designata*, at least according to Referentialism, is essentially direct. Causal theories of reference state that objects are named according to permitting naming conventions that link the name to the name-bearer, allowing speakers to refer to the same thing cross-contextually, in a syntactic-lexically ordered way that is independent of non-linguistic contingent attributes that the referent may instantiate (Taylor (2015))¹⁷.

The distinctive features of naming are best seen if we compare it to another conventional mode of designation, like demonstrating. It is well accepted that, in the successful cases of demonstration, a salient individual becomes a *demonstratum* when it satisfies certain conditions that have to do with perception and are built in the demonstrative's conventional meaning. Naming will differ from demonstrating, among other reasons, because it is not context-dependent in the same sense. So, it seems that the choice of a conventional mode of designation in a plan of referring will depend, in part, on how the type-expression *relates to the context of utterance*. In using a proper name, for instance, the speaker will typically assume (or presuppose) that her interlocutor has a previous route of access to the referent that is not perceptually anchored in the context.

Consider now the pragmatic standpoint, which I take to be more relevant to our explanatory purposes. Typically, the accomplishment of a plan of referring follows what is established by the pragmatic principle of retrievability, viz.: 'in order for an utterance to be a rational, cooperative act in a discourse interaction D, it must be reasonable for the speaker to expect that the addressee can grasp the speaker's intended meaning in so-uttering in D' (Roberts, 2012, p. 75). In respecting retrievability thus the speaker commits to taking her

16 I use the contrast between the semantic and the pragmatic here to mark a distinction between what is conventional and what is conversational.

17 Taylor (2015) claims that semanticists have mistakenly focused too much energy on explaining reference in terms of word-world relations, thus neglecting word-word relations, where the key to solving many classical problems, such as coreference, really is. Furthermore, Taylor argues that names work as *anaphoric devices*.

interlocutor's informational status into consideration, that is, to acknowledge what her interlocutor already knows before her assertion. This step will prevent conversational contributions that are either too informative or not informative enough. In the case of a proper name, as in the utterance of (9) in C2, Jack, for example, is blatantly violating his addressee's expectation of grasping his intended meaning.

The principle of non-controversiality (Grice (1981) and Abbott (2000; 2008)) is important here too¹⁸. According to it, an information can only be presupposed if it is not controversial; otherwise, it must be asserted. Jim's utterance of (10) in C2 can be seen as a request of context revision caused by the violation of both retrievability and non-controversiality, since the information of who the referent is is not uncontroversial to the interlocutor, requiring, thence, explicit articulation.

Now, in what regards the presupposition of existence, proper names are considered presupposition triggers in the classical sense¹⁹. As showed before, they pass a simple family of sentences test. That might initially suggest that the existential presupposition is semantic (conventional), but we also have evidence that non-semantic factors can block it. Consider metafictional discourse, for example. In C3 below, Jack and Jim are asked to make a list of Russian literary characters.

C3

Jack: (9) Anna Karenina is Russian.

Jim: But Anna Karenina doesn't exist, she is from a book.

Jack: That's exactly why she should be on the list. Didn't you understand the assignment?

Jim's comments on Jack's utterance of (9), in C3, is inadequate because he asserts something that was already presupposed, violating non-controversiality. The intuitions about the dialogue indicate that the linguistic behavior of the presupposition of existence is sensitive to pragmatic aspects. After all, the proper name is being used to talk about fiction, a non-veridical linguistic interaction²⁰ that authorizes the expectation that the token of 'Anna Karenina' does not refer to an existing individual. In the last part of this work, I will

18 Though I take the principles of non-controversiality and retrievability as key Gricean notions, conversational maxims, such as relevance, are part of Roberts' framework too (see Roberts (2012)). They influence the determination of the QUD.

19 Familiarity with the referent does not seem to exhibit the same projective behavior as the presupposition of existence in Family of sentences test, specifically in the scope of conditionals and interrogatives.

20 See Walton (1990) and Friend (2006) for more about metafictional discourse and make-believe practices.

discuss the idea of combining Perry's framework and the at-issue/not-at-issue distinction in dealing with proper names.

3. NAI content in the Perryan system of contents

Perry's theory is about how the linguistic and the information contents conveyed in speech situations adjust to one another to allow for the interpretation of utterances. As I pointed out in section 1., the architecture of contents he proposes is meant to explain the co-reference and no-reference problems, according to a principle of cognitive adequacy (the CCS). In what concerns the no-reference problem particularly, his theory serves the purpose of explaining those situations in which the content expressed by an utterance is not equivalent to the content the speaker intended to express. I presented this idea with examples like the utterance of (1) – Barack Obama was the first African American president of The United States – when the interpreter is ignorant of who Barack Obama is. In cases such as these, the interpreter acquires a belief whose content is reflexive, as predicted by the CCS, and not referential (the intended final content in paradigmatic cases).

Nevertheless, the system of contents predicted by the RRT does not seem to be exhausted by the reflexive-referential classification if we take conversations into consideration. Firstly, the reason to include conversations is commonsensical: they are the most common site of human communication and information exchange. In discussing the pragmatics of reference in his book with Korta, Perry himself acknowledges that fact, even though he and Korta approach the role of conversations in interpretation from an agential perspective (in explaining acts of *referring*) (Korta & Perry, 2010, pp. 12-15; pp. 24-28).

The observations I am putting forward here arise in the context of implementing the incremental semantics of the RRT not from an agential standpoint solely, but mainly from a discursive one. As I tried to show in section 2., conversations include what speakers presuppose – partly in virtue of the lexical items that they choose to use – and how these presuppositions regulate new contributions and the contents they express. In this last section, I will argue that informationally defective conversations in which the no-reference problem is manifested can also be explained in terms of discourse information structure in conjunction with the concept of QUD and the AI/NAI distinction.

With that in mind, consider table 1 again. It purportedly shows that there are three kinds of content expressed by assertions: reflexive, incremented and referential. Now, we will add the conversational interactions C1, C2 and C3 in order to establish the asserted and implied contents expressed in each case.

Remember that in C1, Jim, though familiar with who the referent of ‘Anna Karenina’ is, replies to Jack that Anna Karenina is a fictional character. In C1 then familiarity is a satisfied condition. As for existence, it is triggered in both C1 and C2, but its status as a common ground presupposition is different in each conversation: while, in C1, Jim states its falsehood, in C2, its truth-value is not brought up as relevant. Finally, in C3, familiarity is a satisfied condition and existence is blocked²¹. These considerations are shown in table 2²²:

Table 2. Asserted and implied contents in conversational settings

Content	Not-at-issue content		Contribution of the Proper Name	Conversational interaction
	Familiarity with the referent	Existence of the referent		
Reflexive content (P^rn)	Not satisfied	Triggered	<i>The individual to whom the permitting naming convention associated to the token of the proper name x in (n) refers.</i>	C2
Incremented truth-conditions (Pⁱn)	Satisfied	Either false or blocked	<i>The individual to whom the permitting fictional naming convention associated to the token of the proper name x in (n) purports to refer.</i>	C1; C3
Referential content²³ (Pn)	Satisfied	True	The individual	Cases of referential success

21 This example involves fiction, but increments may have various sources. For example, the contribution of a demonstrative in cases in which a distracted speaker points at an empty spot will be an indexed location.

22 In what concerns the formulation of the contribution of the fictional name to the (Pⁿ) in table 2, I use the notion of ‘purport to refer’, which I borrow from Taylor (2015), to differentiate purport to refer from referential success.

23 Take the example of (1). Referential content (P1) will be the content expressed if the reference of ‘Barack Obama’ can be determined.

The new table suggests that when the reference of a proper name cannot be determined for reasons having with hoe information is harnessed and, in addition, one of the two presuppositions is either blocked or not satisfied²⁴, the content expressed will *not* be referential. When familiarity is not satisfied, the content expressed will typically be reflexive, as in C2. When existence is either false or blocked, but familiarity is satisfied, the content expressed will be incremented, as in C1 and C3²⁵.

Still, table 2 needs to be taken cautiously. Firstly, because it is incomplete. On the one hand, it explores only a subset of possible combinations between at-issue (truth-conditional) and not-at-issue contents. On the other, there might be other not-at-issue regulative assumptions linked to proper names, such as uniqueness and rigidity²⁶, with different degrees of conventionality, that I am simply not considering here. Secondly, because I am not assuming that there is a relevant causal relation between kinds of truth-conditional content and the regulative assumptions I identified as presuppositional not-at-issue content. Rather, I am suggesting that the QUD and the NAI contents expressed by an utterance in a conversation can be used to explain what content was asserted by the utterer.

Take one last example. Suppose that you are part of the conversation about fictional characters from Russian literature, C4, and you hear (9). Let us assume that you are not familiar with the name 'Anna Karenina'. In this case, you know that only assertions about fictional characters from Russian literature count as acceptable moves, that is, as moves that answer the QUD. This authorizes you to infer that Anna Karenina, whoever she is, does not exist²⁷. The utterance will, thus, inform you (Pⁱ9)²⁸.

(Pⁱ9) that *the individual associated to the fictional permitting naming convention 'Anna Karenina' used in (9) is Russian.*

24 In C1, the presupposition is false. This fact is made explicit by Jim's reply to (9). In C3, a conversation involving metafictional discourse, the presupposition was supposed to be blocked. So, one of the reasons why Jim's reply to (9) in C3 is inadequate is because it is about a presupposition that was supposed to be blocked.

25 It is important to remark, however, that while all three conversations, C1, C2 and C3, exemplify problems with information harnessing and cooperation, 'Anna Karenina' is a fictional name and, therefore, ultimately fails to refer successfully – for lexical-semantic reasons (that are independent from discourse information structure). The explication of C1-C3 that I presented here focuses not on referential failure, but on *presupposition failure* (when the presupposition is false or blocked): when participants make different assumptions regarding the QUD – as in C3 – or fail to identify what NAI contents are mutually manifest at a certain point – as in C1 and C2. I take both referential failure and presupposition failure to be instances of the no-reference problem.

26 For example, informational uniqueness (Roberts (2003)). For presuppositions related to rigidity, see Maier (2009).

27 Notice that it is the QUD, constrained by conversational principles of rational cooperation, that ultimately determines what content will be expressed.

28 In this scenario, which is not included in table 2, the truth-conditional content expressed is incremented, but the presupposition of familiarity is not a satisfied condition.

There is a clear sense in which the common communicative goals of the conversation restrict how you cognize the utterance of (9). To be more precise, you will assume that the permitting naming convention by means of which ‘Anna Karenina’ purports to refer is fictional. Knowing which presuppositions are blocked will, in cases such as this (of metafictional discourse), impact your belief states as an interpreter. The interesting consequence here is thus to show how the QUD will determine which NAI contents are informative for the rational reconstruction of the agent’s cognitive state. Consequently, similarly to the original version of the RRT, the implemented version I am arguing for here, satisfies the demands of the CCS. The semantic contents it predicts are cognitively adequate relatively to conversational interactions.

If we take one last look at table 2 and the example of C4, then, we will arrive at the more general conclusion that it is the QUD that ultimately determines how the NAI contents affect classificatory practices and semantic content. This would be a definitive motivation to include a description of how conversations, understood in terms of QUDs and NAI content in a multi-content approach, affect the determination of singular reference.

4. Conclusion

I tried to show here that, because RRT seeks to defend Referentialism from important objections as well as to preserve a cognitive constraint on semantics, it leaves out some nuances in what concerns kinds of content. I focused especially on the distinction between the at-issue and not-at-issue (AI/NAI) contents conveyed by assertions of well-formed sentences with proper names. As I hope to have shown in applying the tests involving QUDs in section 2., uses of proper names convey NAI contents, such as an existential presupposition and the presupposition that the interlocutor has familiarity with to whom the proper name purports to refer. I held that these presuppositional NAI contents can be recruited to account for the expressivity of utterances in informationally defective situations. In section 3, I claimed that the RRT was forged to deal with utterance situations and not with the normative features of interpretation within conversations. The benefit that can be drawn from my suggestion of implementing the RRT with the AI/NAI distinction is to account for the special kind of incrementation that depends on communicative goals (stipulated by QUDs). Though the purposes of this work are scenic, it tries to point out new directions for the RRT, recognizing the merits of its appealing central idea: that utterances are interpreted in terms of an architecture of truth-conditions that depends on information harnessing and rationality.

References

- ABBOTT, B. "Presuppositions as non-assertions". *Journal of Pragmatics*, Vol. 32, Nr.10, pp.1419–1437, 2000.
- _____. "Issues in the semantics and pragmatics of definite descriptions in English". In: GUNDEL, J. K., HEDBERG, N. (eds.). *Reference: Interdisciplinary Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 61-72.
- BEALER, G. "Quality and Concept". Oxford: Clarendon Press, 1982.
- _____. "A Solution to Frege's Puzzle". *Philosophical Perspectives*, Vol. 7, Language and Logic, pp. 17-60, 1993.
- BEAVER, D. "The kinematics of presupposition". In: DEKKER, P., STOCKHOF, M. (eds.) *Proceedings of the Eighth Amsterdam Colloquium*. Amsterdam: ILLC, University of Amsterdam, 1992. pp. 17-36.
- CAPPELEN, H.; LEPORE, E. "The myth of unarticulated constituents". In: O'ROURKE, M., WASHINGTON, C. (eds.). *Situating semantics: Essays on the philosophy of John Perry*. Cambridge, MA: MIT Press, 2007. pp. 199-214.
- CLARK, H. H., WILKES-GIBBS, D. "Referring as a collaborative process". *Cognition*, Vol. 22, Nr. 1, pp.1-39, 1986.
- CLARK, H. H. "Arenas of language use". Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- CRIMMINS, M. "Talk About Beliefs". Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- FRIEND, S. "Believing in stories". In: CURRIE, GM KIERAN, M., MESKIN, A., ROBSON, J. (eds.) *Aesthetics and the Sciences of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2014. pp. 227-248.
- GARCIA-CARPINTERO, M. "Token-Reflexivity and Indirect Discourse". In: HINTIKKA, A., NEVILLE, R., SOSA, E., OLSON, A. (eds.) *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*. Bowling Green, Ohio: Philosophy Documentation Center, 2000. pp. 37-56.
- GRICE, H. P. "Presupposition and conversational implicature". In: COLE, P (ed.) *Radical Pragmatics*. New York: Academic Press, 1981. pp. 183-198.
- HORN, L. "Toward a Fregean Pragmatics: Voraussetzung, Nebengedanke, Audeutung". In: KECSKES, I., HORN, L. (eds.) *Explorations in Pragmatics: Linguistic, Cognitive and Intercultural Aspects*. Berlin: Mouton de Gruyter, 2007. pp. 39-72.
- KAPLAN, D. Demonstratives. In: ALMOG, J., PERRY, J., WETTSTEIN, H. (eds.) *Themes from Kaplan*. Oxford University Press, 1989. pp. 481-563.
- KARTTUNEN, L. "Implicative verbs". *Language*, Vol. 47, Nr. 2, pp. 340-358, 1971a.
- _____. "Some Observations on Factivity". *Papers in Linguistics*, Vol. 4, Nr. 1, pp. 55-69, 1971b.
- _____. "Presuppositions of Compound Sentences". *Linguistic Inquiry*, Vol. 4, Nr. 2, pp. 167-193, 1973.
- _____. "Presuppositions and Linguistic Context". *Theoretical Linguistics*, Vol. 1, Nr. 1-3, pp. 181-194, 1974.
- KEMPSON, R. "Presupposition and the Delimitation of Semantics". Cambridge UK: Cambridge University Press, 1975.

- KORTA, K., PERRY, J. "Critical pragmatics: An inquiry into reference and communication". Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- KRIPKE, Saul A. "Naming and necessity". Cambridge MA: Harvard University Press, 1980.
- LEWIS, D. "Scorekeeping in a language game". *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 8, Nr. 1, pp. 339-359, 1979.
- MAIER, E. "Proper names and indexicals trigger rigid presuppositions". *Journal of semantics*, Vol. 26, Nr. 3, pp. 253-315, 2009.
- MARTI, G. "The essence of genuine reference". *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 24, Nr. 3, pp. 275-289, 1995.
- MICHAELSON, R., REIMER, M. "Reference". In: ZALTA, N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (spring 2019 edition). Accessed on July, 2019.
- O'ROURKE, M., WASHINGTON, C. "Situating Semantics: Essays on the Philosophy of John Perry". Cambridge MA: MIT Press, 2007.
- PERRY, J. "The problem of the essential indexical and other essays". Palo Alto: CSLI Publications, 2000.
- _____. "Reference and reflexivity". Palo Alto: CSLI Publications, 2001.
- RECANATI, F. "Unarticulated constituents". *Linguistics and Philosophy*, Vol. 25, Nr. 3, pp. 299-345, 2002.
- ROBERTS, C. "Information Structure in Discourse: Towards an Integrated Formal Theory of Pragmatics". In: YOON, J., KATHOL, A (eds.) *OSU Working Papers in Linguistics No. 49: Papers in Semantics*. The Ohio State University. Updated version of 1998 at: <http://www.ling.ohiostate.edu/~croberts>, 1996.
- _____. "Uniqueness in Definite noun phrases". *Linguistics and Philosophy*, Vol. 26, Nr. 3, pp. 287-350, 2003.
- _____. "Information structure: Afterword". *Semantics and Pragmatics*, Vol. 5, Nr. 7, pp.1-19, 2012.
- _____. "Accommodation in a Language game". In: LOEWER, B., SCHAFFER, J. (eds.) *A Companion to David Lewis*. Chichester: Wiley Blackwell, 2015. pp. 345-366.
- ROBERTS, C; SIMONS, M.; BEAVER, D., TONHAUSER, J. "Presupposition, conventional implicature, and beyond: a unified account of projection". In: KLINEDIST, N., ROTHSCHILD, D. (eds.). *Proceedings of the ESSLLI 2009 Workshop New Directions in the Theory of Presupposition*, Bourdeaux, 2009. pp. 1-15.
- SENNET, A. "Unarticulated constituents and propositional Structure". *Mind and language*, Vol. 26, Nr. 4, pp. 412-435, 2011.
- SIMONS, M. "Presupposition and relevance". In: SZABÓ, Z. G. (ed.). *Semantics vs. Pragmatics*. Oxford: Oxford University Press, 2005. pp. 329-355.
- SIMONS, M., TONHAUSER, J., ROBERTS, C., BEAVER, D. "What projects and why". In: LI, NAN, LUTZ, D. *Semantics and linguistic theory (SALT) 20*. Ithaca, NY: CLC Publications, 2010. pp. 309-327.
- SOAMES, S. "Presupposition". In: GABBAY, D. M., GUENTHENER, F. *Handbook of philosophical logic*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1989. pp. 553-616.

- STALNAKER, R. "Presuppositions". *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 2, Nr. 4, pp. 447-457, 1973.
- _____. "Pragmatic Presuppositions". In: STALNAKER, R. (ed.). *Context and Content*. Oxford: Oxford University Press, 1974. pp. 47-62.
- _____. "Common Ground". *Linguistics and Philosophy*, Vol. 25, Nr. 5-6, pp. 701-721, 2002.
- _____. "Context". Oxford: Oxford University Press, 2014.
- STRAWSON, P. F. "On referring". *Mind*, Vol. 59, Nr. 235, pp. 320-344, 1950.
- TAYLOR, K. "Meaning, reference and cognitive significance". *Mind & language*, Vol. 10, Nr. 1-2, pp. 129-180, 1995.
- _____. "Names as devices of Explicit co-reference". *Erkenntnis*, Vol. 80, Nr. 2, pp. 235-262, 2015.
- VAN DER SANDT, R. "Presupposition projection as anaphora resolution". *Journal of semantics*, Vol. 9, Nr. 4, pp. 333-377, 1992.
- VON FINTEL, K. "Would you believe it? The king of France is back! Presuppositions and truth-value intuitions". In: REIMER, M., BEZUIDENHOUT, A. *Descriptions and Beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2004. pp. 269-296.
- WALTON, K. "Mimesis as make-believe: On the foundations of the representational arts." Cambridge MA: Harvard University Press, 1990.
- WETTSTEIN, H. "Has Semantics Rested on a Mistake?". *Journal of Philosophy*, Vol. 83, Nr. 4, pp. 185-209, 1986.
- WILSON, D. "Presupposition and Non-truth-conditional Semantics". Cambridge: Academic Press, 1975.
- XIANG, M., GROVE, J., GIANNAKIDOU, A. Dependency-dependent interference: NPI interference, agreement attraction, and global pragmatic inferences. *Frontiers in psychology*, 2013. Available at: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00708>.

**ÜBER DIE TECHNISCHE
SELBSTBESTIMMUNG DES MENSCHEN**
*Ein begrifflicher und phänomenologischer
Beitrag zur Erklärung der Fragen nach Eugenik,
Transhumanismus, und dgl.**

Andrea Altobrando**

<https://orcid.org/0000-0001-6531-2361>

andalt@gmail.com

ABSTRACT *Especially after the disasters of WWII, the relationship between human nature and technology has mainly been discussed in “Promethean” terms. That is to say, it has been discussed as it concerns the capacity, and perhaps the necessity, of humans to think and act technically, i.e., by means of technical devices, as well as to technically transform the environment. Now, as a consequence of the more recent, impressive advancements and achievements in biotechnology, pharmaceuticals, etc. the new questions in this field seem more reminiscent of the story of Icarus. The enigmatic core of this myth concerns the capacity to somehow change the human nature, the need to do so, and, aside from just the risks, what the goals of such modifications would be. In this article, a simultaneously conceptual and phenomenological analysis will be carried out regarding the relationship between technical capacities, technical products, human needs, and human desires. Although such an analysis should allow one to better frame also current questions concerning the ethical sides of technical (self-)interventions into human “nature”, the aim of this article*

* Article submitted on 13/11/2019. Accepted on 08/04/2020.

** China University of Political Science and Law. Beijing, China.

is just to contribute to the clarification of the link between being human and technology.

Keywords *Self-determination, human nature, technology, self-modification.*

ABSTRAKT *Insbesondere nach den Katastrophen des Zweiten Weltkriegs wurde die Beziehung zwischen menschlicher Natur und Technologie hauptsächlich in „Promethean“-Begriffen diskutiert. Es wurde entsprechend diskutiert, da es darum geht, die Fähigkeit und möglicherweise die Notwendigkeit des Menschen, technisch zu denken und zu handeln, d. h. mit Hilfe technischer Geräte. Dies betrifft ebenso die menschliche Möglichkeit, die Umwelt technisch zu verändern. Infolge der letzteren, beeindruckenden Fortschritte und Errungenschaften in den Bereichen Biotechnologie, Pharmazie usw., beziehen sich die neuen Fragen, die an diese Felder gestellt werden können, eher auf die Geschichte von Ikarus. Der rätselhafte Kern dieses Mythos entspricht der Fähigkeit, die menschliche Natur irgendwie zu verändern, sowie die Notwendigkeit, dies zu tun, und, abgesehen von den Risiken, die Ziele solcher Modifikationen. In diesem Artikel wird eine gleichzeitig begriffliche und phänomenologische Analyse hinsichtlich der Beziehung zwischen technischen Fähigkeiten, technischen Produkten, menschlichen Bedürfnissen und menschlichen Wünschen, durchgeführt. Obwohl eine solche Analyse es ermöglichen sollte, aktuelle Fragen ebenso zu den ethischen Seiten technischer (Selbst-) Eingriffe in die menschliche „Natur“ besser zu erfassen, soll dieser Artikel nur dazu beitragen, den Zusammenhang zwischen Menschsein und Technologie zu klären.*

Schlüsselwörter *Selbstbestimmung, menschliche Natur, Technik, Selbstmodifizierung.*

I. Einleitung

Die Frage nach der Beziehung zwischen Technik und menschlicher Natur ist gewiss nicht neu. Die neueren und zunehmend mächtigeren Erfindungen der Technik – vor allem in den Gebieten der Biotechnologie, Gentechnik, Pharmakologie, usw. – haben aber eine gewisse neue Dringlichkeit und Sachlichkeit dieser Frage verleiht. Nach dem II. Weltkrieg wurde die Zerstörungs- und (eventuell) Überwachungskraft der Technik am meisten diskutiert. Seit den 80. Jahren des letzten Jahrhunderts wurden aber Worte und Begriffe wie Biopolitik, Posthumanismus, Anthropotechnik, Human Enhancement und derer Verwandten immer mehr ins Zentrum von akademischen sowie extra-

akademischen Debatten gezogen. Die sich daran knüpfende Hauptfrage wird dann, ob und inwiefern der Mensch sich selbst technisch gestalten darf – oder sogar muss. Wenn wir in der Tat einer gewissen Tradition folgen, der zufolge der Mensch wesentlich mit der Technik verbunden ist, könnte man sogar behaupten, dass der Mensch sich selbst technisch gestalten muss, um Mensch zu bleiben. Wir werden im Folgenden sehen, wie das genau zu verstehen ist.

Die Frage nach der Legitimität einer technischen Modifizierung eines Menschenwesens wurde von Jürgen Habermas in seinem bekannten Aufsatz »Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung«¹ in Bezug auf die gentechnische Manipulation von Menschenkindern behandelt. Was Habermas bezüglich der moralischen Handlung der Eltern – und einer Menschengeneration überhaupt – gegenüber ihren (zukünftigen) Kindern sagt, sollte m.E. auch in Bezug auf die Selbst- und Heterobestimmung von Erwachsenen beachtet werden. Kurz gesagt, sollte man die genannte Frage als eine Frage nach der technischen Selbstmodifizierung des Menschen im Allgemeinen auffassen.² Habermas unterscheidet zwischen dem ethischen Selbstverständnis des Menschen und seiner moralischen Bestimmung. Habermas Meinung nach gäbe es ein gewisses Selbstverständnis aller Menschen, das ihnen erlaubt, sich als moralische Personen zu verstehen, d.h. sich als Subjekte irgendeiner Moral zu sehen bzw. zu fühlen. Die modernste Technik – besonders die Gentechnik – erlaubt eine angeblich technische »Produktion« von Kindern, welche das erwähnte ethische Selbstverständnis potentiell gefährden würde. Man kann nicht ausschließen, dass gentechnisch hervorgebrachte Kinder keine sich ethisch selbstbestimmenden Wesen mehr wären. Und selbst wenn sie doch noch selbstbestimmende Wesen wären, könnten sie möglicherweise ihre Selbstbestimmung nicht ethisch auffassen. Das bedeutet, dass die neueste Gentechnik eine Selbstmodifizierung der Menschengattung theoretisch erlauben könnte, die die Anerkennung zwischen den Individuen als ethischen und moralischen Wesen – und auch innerhalb eines Individuums, d.h. einer Person mit sich selbst – ausschließe. Angesichts dieser Möglichkeit bzw. diesem Risiko versucht Habermas Klarheit unter einer Menge von vermischten Intuitionen zu schaffen.³

1 Vgl. Habermas (2001).

2 Ob eine genetische Modifikation eines Erwachsenen tatsächlich möglich ist, oder ob sie eher reine Sciencefiction ist, ist für die Fragestellung des vorliegenden Beitrags irrelevant, insofern es sich mit der *de jure* Frage nach den Möglichkeitsbedingungen einer technischen Selbstmodifizierung des Menschen und deren möglichen Konsequenzen im Allgemeinen beschäftigt.

3 Vgl. Habermas (2001), 55.

Mit diesem Artikel möchte ich einen weiteren Beitrag einigermaßen in dieselbe Richtung von Habermas anbieten. Genauer gesagt, möchte ich die Frage nach einer technischen Selbstmodifizierung erhellen. Zu diesem Zweck werde ich sowohl begriffliche als auch phänomenologische Analysen anwenden. Wie angedeutet, werde ich aber die Sachlage szs. aus einer allgemeineren Perspektive als Habermas betrachten. Ich werde nämlich die spezifisch technische Selbstbestimmung des Menschen nicht so sehr in Bezug auf die intergenerationellen Beziehungen der Menschengattung behandeln, welche tendenziell technische Heteromodifizierungen unter gesonderten Individuen betreffen, sondern die technische Selbstmodifizierung bzw. -gestaltung in Bezug auf eine streng genommene Modifizierung bzw. Gestaltung des Menschenwesens *von sich selbst* berücksichtigen, – abgesehen davon, ob es eine Selbstbestimmung der Gattung oder des Individuums ist. Der reflexive Aspekt einer solchen Handlung liegt also im Mittelpunkt meiner Überlegungen. Ich werde die Möglichkeit im Allgemeinen betrachten, dass der Mensch bzw. ein Mensch sich technisch auf eine Weise selbstbestimmt, die möglicherweise seine »Natur« ändert. Meine Absicht ist mit folgenden Punkten zu erhellen: 1. Wie die (Selbst-)Instrumentalisierung der biologischen Konstitution des Menschen prinzipiell möglich ist, und 2. ob die damit verbundenen Selbstmodifizierung des Menschen *notwendig* oder nur eventuell möglich ist. Dabei sollte sich auch 3. ein gewisser Beitrag zur Erklärung der Frage, wie und warum ein Individuum einer solchen Neigung bzw. einem solchen Begehren nach Selbstmodifizierung fällig sein könnte, ergeben. Ich möchte also sowohl die phänomenologischen Strukturen und Bedingungen eines sich selbst technisch und bewusst bestimmenden und modifizierenden Wesens, als auch das Gefüge seines Bedürfnisses von Selbstmodifizierung erhellen. Damit hoffe ich 4. eine klarere Einsicht sowohl in die Grenzen der technischen Selbstmodifizierungen als auch in einige möglichen Bestrebungen nach der Überwindung solcher Grenzen im Allgemeinen zu gewinnen. Zu diesem Zweck werde ich schließlich eine einigermaßen extreme Form von Selbstbestimmung betrachten, nämlich die Möglichkeit einer technischen Bestimmung der eigenen »naturwüchsigen« bzw. »gegebenen« Bedürfnisse bzw. Begierde. M.E. wird ein solches Verfahren in der Tat erlauben, sowohl die theoretische Möglichkeit einer technischen Selbstaufhebung des Menschen als solchen, als auch ihre möglichen und spezifisch technischen Selbstgestaltungen einzuschätzen.

Dieser Artikel befasst sich jedoch nur mit der allgemeinen Frage nach der Beziehung zwischen menschlicher Natur und Technik. Er befasst sich nicht direkt mit ethischen Fragen und zielt nicht darauf ab, einen Beitrag zur Philosophie der Technik als solcher zu leisten. Ich werde eine allgemeine,

jedoch präzise Definition der Technik erarbeiten, die mir ermöglichen wird, Folgendes zu untersuchen: 1. wie ein Wesen im Allgemeinen sein muss, um fähig zu sein, technologisch zu denken und zu handeln; und 2. in welchem Umfang und in welchem Sinne der Mensch eben Technik braucht, um seine Identität als Mensch zu bewahren.⁴

Es ist doch sattsam bekannt, dass der Mensch seit der Antike durch seine »technische« Fähigkeit vom Tier zu unterschieden sei. Bevor diese Idee in der Philosophie überlegt und analysiert wurde, wurde sie schon im Mythos, bekanntlich in dem Mythos von Prometheus,⁵ dargestellt. Im Mythos kommt die technische Fähigkeit von den Göttern, und ist meistens mit der Idee verbunden, dass der Mensch eine Art schwaches Wesens ist, d. h. ein Mängelwesen. Diese ist auch eine Idee, die später in der Philosophie aufgenommen worden ist.⁶ Mit dieser Auffassung des Menschen ist noch eine weitere verbunden: Der Mensch ist ein »nicht-festgestelltes Tier«, wie Nietzsche sagte.⁷ Wie diese Auffassung mit dem Begriff der Technik zusammenhängt, ist leicht zu sehen. Der genannten Auffassung zufolge bestehe das Unterscheidungsmerkmal des Menschen von anderen Lebewesen darin, dass er technisch handeln kann und muss. Die Technik ist das, was den Menschen aus dem Naturzustand herausführt – und im Naturzustand kann der Mensch als Mensch angeblich nicht überleben. Folglich könne der Mensch auf keine feste Natur zurückgeführt werden. In diesem Sinne kann man sagen (und ist gesagt worden), dass die »Natur« des

- 4 Auf der Grundlage von Mitcham (1994) besteht heute die Tendenz, zwischen „humanities philosophy of technology“ und „engineering philosophy of technology“ zu unterscheiden. Dieser Artikel könnte wahrscheinlich als der ersten Tradition zugehörig angesehen werden. Er beschäftigt sich gar nicht mit Analysen von spezifischen Technologien und technischen Handlungen. Darüber hinaus sieht es so aus, als ob man in der „analytischen Philosophie der Technik“ nicht so einfach von einem allgemeinen Begriff von Technik sprechen kann; vielmehr führt man konzeptuelle Analysen darüber durch, was in verschiedenen technologischen Praktiken und insbesondere in der Arbeit von Ingenieuren geschieht. In dieser Hinsicht behaupten Franssen, Lockhorst, van de Pol (2018), dass »Humanities philosophers of technology tend to take the phenomenon of technology itself largely for granted; they treat it as a 'black box', a given, a unitary, monolithic, inescapable phenomenon«. Ich finde eine solche Charakterisierung sehr zweifelhaft, aber das ist nicht der Ort darüber zu sprechen. Ich möchte hier nur die These verteidigen, dass eine allgemeine Definition – was man phänomenologisch auch eine Wesensbeschreibung – irgendwelches Phänomens nicht unbedingt einer Reduktion desselben zu einem monolithischen und unausweichlichen entspricht. Wie auch immer, werde ich hier eine ganz allgemeine Definition von Technik erarbeiten und billigen, von der aus ich mich mit der Frage nach der technischen Selbstbestimmung des Menschen auseinandersetzen werde. Darüber hinaus möchte ich ohne Umschweife sagen, dass ich nicht einmal behaupte, dass dieser Artikel im spezifischen Bereich Philosophie der Technologie gelten soll. Er gehört vielmehr dem Gebiet der philosophischen Anthropologie.
- 5 Für eine philosophisch tiefgehende Auslegung des Mythos von Prometheus und seiner Bedeutung für das griechische (und im Allgemeinen westliche) Menschenbild vgl. Kerényi (1959).
- 6 Der klassische Bezugspunkt für die philosophische Verarbeitung des Prometheus-Mythos ist natürlich Platon *Protagoras*. Im 20. Jahrhundert wurde die Idee des Menschen als Mängelwesen besonders von Arnold Gehlen vertreten und ausgearbeitet, der sie aus Herders *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* nahm.
- 7 Vgl. Nietzsche (1886), Drittes Hauptstück, §62. Auch diese Idee wurde von Gehlen wiederaufgenommen und ausgearbeitet.

Menschen darin besteht, sich selbst immer wieder bestimmen zu müssen.⁸ Selbst die »übersinnliche« Bestimmung des Menschen ist vor allem (mehr oder weniger sinnvoll) denkbar, weil er in der Natur keinen festen Ort und keinen festen, präetablierten Werdegang hat.

Man kann also sagen, dass der Mensch sein eigenes Leben zumindest *auch* durch die Technik gestalten muss. Heißt das aber auch, dass der Mensch *sich selbst* durch die Technik gestalten muss? Ich sage hier absichtlich »muss« und nicht »soll« oder »darf«. Bevor man eine ethische Frage stellen kann, muss man verstehen, ob und inwiefern *notwendig* ist, dass der Mensch nicht nur die eigene Welt, sondern auch sich selbst durch die Technik gestaltet. Um das zu verstehen, muss man aber vorher festlegen, worin die Bedeutung von Technik besteht, und was es heißt, dass der Mensch technikfähig und technikbedürftig ist – nämlich ob und inwiefern der Mensch das »natürliche« Bedürfnis hat, (auch) sich selbst technisch zu gestalten. Auch dies Problem ist nicht neu. Man findet es spätestens im Mythos von Daidalos und Ikaros symbolisiert. Eine begriffliche *und* phänomenologische Erhellung des enigmatischen Kerns dieser Ikone des »Human Enhancements« wird bei den Debatten zur Biopolitik, Bioethik, Post-Humanismus, usw. behilflich sein.

Des Öfteren haben sich Philosophen darauf konzentriert, das Risiko von »Entmenschlichung« der technischen Modifizierung des Menschen hervorzuheben und zu diskutieren.⁹ Diese Positionen sind gewiss tendenziell konservativ, da sie irgendwelche Form von Erhaltung der menschlichen Natur anstreben. An sich wäre aber ein solcher Konservatismus wahrscheinlich vernünftig und verständlich. Er würde einer vernünftigen Besonnenheit entsprechen. Das Problem ist eher, dass diese Art von Konservatismus eine naturalistische Position bezüglich des Wesens des Menschen impliziert, die dann aber die moralischen Ansprüche zur Erhaltung des Menschenwesens, so wie er gerade ist, erheblich abschwächt. Die Transhumanisten haben es dann einfach zu zeigen, dass die Natur selbst des Menschen keiner festen Gestalt entspricht, und dass es theoretisch, oder sogar rechtlich, keine »natürlichen« Grenze zu seiner Modifizierung gesetzt werden können.¹⁰

Wie schon gesagt, möchte ich in den folgenden Paragraphen einen Beitrag zur Aufklärung der altbekannten und heutzutage aufdringlicheren Frage nach

8 Vgl. z. B. Virno (2010), der die »rekursive« und unaufhörliche Selbstbestimmung des Menschen auf seine Sprachfähigkeit zurückführt, und seine daraus folgende *syntaktische* Beziehung zu der eigenen Erfahrung und deren Inhalten zählt. Virno nimmt so Ideen und Theorien von Lew Semjonowitsch Wygotski und Noam Chomsky über Sprache, Denken und Erfahrung wieder auf.

9 Vgl. z.B. Mehlman (2012).

10 Vgl. z.B.: Engelhardt (1990); Bostrom (2003).

der technischen Bestimmung des Menschen bzw. der menschlichen Natur anbieten, der sich auf sowohl begriffliche als auch phänomenologische Analysen einer technischen Handlung, eines technischen Artefaktes und eines technischen Bewusstseins stützt. Auf der Basis sowohl einiger allgemeinen Begriffsklärungen zur Sache der Technik, als auch einer »Husserlschen« systematischen Analyse der Stufen des Bewusstseins möchte ich hier vornehmlich zeigen, dass die Frage nach der technischen Gestaltung bzw. Modifizierung des Menschen zunächst und vor allem keine Frage nach der Natur des Menschen oder nach den Bedingungen eines menschlichen Lebens, sondern eine Frage nach den Bedürfnissen und Begierden sein sollte, die eine solche Gestaltung bzw. Modifizierung anfordern. Anstatt sich auf die Frage nach der Verbesserung oder Verschlechterung der menschlichen Natur zu konzentrieren, sollte man genauer bedenken, welche Gesellschaft bzw. Welt sich man sich wünscht, indem man sich mit solchen (möglichen wie auch unmöglichen) Modifizierungen auseinandersetzt. In dieser Hinsicht könnte dieser Artikel gewissermaßen als ein Beitrag innerhalb der von Habermas entworfenen Forschungs- und Fragestellungsrichtung verstanden werden. Die Frage nach der technischen Selbstbestimmung des Menschen ist zuletzt eine politische Frage und keine bloß moralische Frage. Sie betrifft in der Tat immer (auch) das Miteinandersein des Menschen – inklusiv das Mit-sich-selbst-Sein. In dieser Hinsicht können natürlich auch Fragen der Bioethik erst auf der Basis von Klärungen unserer Menschenbegriffen mittels einer Unterscheidung ihrer Identitätskriterien kritisch und rationell durchgeführt werden. Quante (2002) hat wichtige Beiträge in diese Richtung geleistet.¹¹ Hiermit hoffe ich, durch phänomenologisch-husserlsche Analysen des Geistesbegriffes, der Beziehung zwischen verschiedenen Technikbegriffen, und deren Verhältnissen mit spezifischen Strukturen des menschlichen Geistes der weiteren Erhellung der begrifflichen Basis heutiger ethischen, bioethischen, rechtlichen und politischen Debatten über die Natur des Menschen und derer Modifizierung beizutragen.

Ich werde hier keine konkreten bzw. empirischen, weder politischen noch rechtlichen Fragen nach technischen Interventionen behandeln, sondern nur einige allgemeinen Elemente und Strukturen zu erhellen versuchen, die bei allen rationalen Überlegungen zu den technischen Interventionen auf die »menschliche Natur« berücksichtigt werden sollten. Meine Frage ist also

11 Siehe auch Quante (2010). Obwohl diese sich als eine Studie über Hegel präsentiert, zeigt Quante (2011) wie die Klärung des Geistesbegriffes fundamental ist, um Fragen der Ethik und der Bioethik sinnvoll und *wirklich* zu diskutieren. In der Tat könnte das ganze Buch als eine Vorbereitung zur Auseinandersetzung mit den Themen seiner zwei letzten Kapitel sehen, nämlich mit den Fragen nach personaler Autonomie und ihren Grenzen.

nicht, ob der Mensch sich selbst technisch gestalten darf, oder soll, sondern ob er sich selbst technisch gestalten *muss*. M.a.W. setzte ich mich hier mit der Frage auseinander, ob der Mensch, wenn nicht individuell zumindest als Spezies, zwangsläufig die eigene »natürliche« Konstitution durch irgendwelche Technik umgestalten und modifizieren muss. Meine ist offensichtlich keine Frage nach einer »zweiten Natur«, d.h. einer geistlichen bzw. gesellschaftlichen und kulturellen Natur des menschlichen Tiers, sondern spezifischer nach einer szs. »materiellen Natur«, die durch technische Interventionen – in dem im Folgenden näher bestimmten Sinne – hervorgebracht wird. Die Hauptfrage dieses Artikels kann also auch folgendermaßen ausgedrückt werden: Ist das Wesen des Menschen unausweichlich zur technischen Selbstmodifizierung bzw. -gestaltung bestimmt, sodass jedes Widerstreben gegen ein solches Schicksal eine Art von Unterdrückung der »Urnatur« des Menschen ist? Oder wird das Streben nach der Modifizierung des Menschen jeweils von gewissen szs. empirischen und akzidentellen Faktoren verursacht, die auch gerade gegen die »Urnatur« des Menschen (als sowohl technisch als auch nicht-technisch selbstbestimmungsfähigen Wesens) gerichtet sein könnten?

Ich werde mit einigen allgemeinen Differenzierungen des Technikbegriffs anfangen, die für das Verständnis der technischen Qualifizierung eines beliebigen Wesens, einer beliebigen Handlung, und eines beliebigen Produkts notwendig sind (Par. II). Folglich werde ich die Beziehung zwischen Technik, Bedürfnissen, und Nutz problematisieren (Par. III und IV). Das Resultat dieser Überlegung wird die Feststellung sein, dass ein technisch handelndes Wesen nicht nur der Zwecke und der Mittel seiner (technischen) Handlung, sondern auch der Bedürfnisse, wozu man die technische Handlung selbst hervorbringt, bewusst sein muss. Um die Struktur eines solchen Wesens systematisch zu begreifen, werde ich dann Husserls Analysen bezüglich der verschiedenen Stufen des Bewusstseins heranziehen (Par. V). Das wird zur Erhellung führen, dass das technisch handelnde Wesen notwendigerweise ein »geistiges« Wesen ist, denn nur ein solches Wesen kann seine Handlung richtig *planen*, und dazu sich selbst als Teil seines Plans betrachten. Ich werde also die Beziehung zwischen geistigen Fähigkeiten und Technik weiter hinterfragen (Par. VI und VII), und damit werde ich schließlich in der Lage sein, die Frage zu betrachten, ob und wie der Mensch als technisches Wesen auch *sich selbst* technisch modifizieren und gestalten *muss* (Par. VIII). Zum Schluss werde ich hervorheben, 1. wie man die Beziehung zwischen Bedürfnissen und ihrer technischen Befriedigung auf der Basis der hervorgehenden Paragraphen verstehen sollte, und 2. dass die Frage nach der technischen Bestimmung des Menschen unausweichlich die Untersuchung der dahinterstehenden Bedürfnisse bzw. Begierde – oder Interessen – impliziert (Par. IX).

II. Technik als Prozess und Technik als Produkt

Das Wort »Technik« ist (zumindest) doppeldeutig: Einerseits bedeutet es einen Prozess bzw. eine Handlung, andererseits ein »Ding«. ¹² Im ersten Sinne ist Technik die Hervorbringung von Produkten auf der Basis eines Designs bzw. Plans im Hinblick auf ein Ziel; im zweiten Sinne bedeutet Technik ein Artefakt, das zur Befriedigung gewisser Bedürfnisse bzw. Anforderungen dient.

Die zwei Bedeutungen sind offensichtlich miteinander verbunden: Wir können nur das als technisches Artefakt anerkennen, was auf der Basis eines Plans zu einem gewissen bzw. *bewussten* Zweck hervorgebracht worden ist; und eine Erzeugung ist nur dann technisch, wenn sie auf ein Produkt abzielt, das einem Zweck dient.

Ein wichtiges Merkmal der sowohl als Prozesses als auch als Produkts verstandenen Technik besteht darin, dass sie nicht nur einem Zweck dient, sondern dass dieser Zweck bewusst ist. Mit anderen Worten: Dinge und Prozesse sind nur insofern *als technisch* erkenntlich, wenn sie als zielgerichtet anerkannt werden. Sie sind wesentlich mit *Zweckrationalität* bzw. *Planmäßigkeit* verbunden. ¹³ Sowohl technische Dinge als auch technische Prozesse müssen »nützlich« sein, und ihren Sinn nicht *in sich selbst* erschöpfen. Ein Beispiel kann hier hilfreich sein: Ein Pfirsich kann als nützlich angesehen werden, wenn er nämlich dazu dient, den Hunger zu stillen; in diesem Fall erschöpft sich aber der Nutzen des Gegenstandes in der Nutznießung desselben. Bei einem technischen Ding und bei einem technischen Prozess ist das nicht der Fall: Der technische Gegenstand bzw. die technische Handlung ist insofern technisch, als er bzw. sie für das Erreichen von etwas Anderem da ist. Die Befriedigung, die eine technische Aktivität und ein technisches Ding bei ihrer Anwendung verursachen, ist in dieser Hinsicht ein Nebenerzeugnis bzw. eine Nebenwirkung. Sie gründet also nicht im Wesen der Technik. Dieses besteht vielmehr darin, dass Technik ein zweckmäßiges Mittel ist.

Dass der Mensch technikfähig ist, bedeutet also, dass er Mittel erzeugen kann, die der Befriedigung von Bedürfnissen dienen.

12 Vgl. Bunge (1966), 329-347.

13 Vgl. dazu die klassischen Studien von Skolimowski (1966) und Simon (1969). Beide Autoren unterscheiden Wissenschaft und Technik dadurch voneinander, dass in der Wissenschaft gesagt wird, was und wie die Wirklichkeit ist (*what is*), während in der Technologie darüber nachgedacht wird, wie sie sein soll (*what is to be*). Es könnte in Frage gestellt werden, ob eine so klare Trennung gemacht werden kann, um den Phänomenen gerecht zu sein. In diesem Artikel gehe ich davon aus, dass die Sache gewiss komplizierter ist, aber man muss eine deutliche begriffliche Unterscheidung machen, um die Dynamik und die Bedingungen der Möglichkeit einer technischen Selbstbestimmung des Menschen zu erhellen.

III. Natürliche Bedürfnisse und technische Mittel

Ziehen wir ein weiteres Beispiel heran. Ein Mensch hat Zahnschmerzen. Sein Bedürfnis ist, die Zahnschmerzen loszuwerden. Damit sie aufhören, muss er eine Handlung begehen. Eine Handlung ist aber im hier dargestellten Sinne nur sofern technisch, wenn sie *nicht auf direkter Weise* zur Entfernung führt, sondern etwas hervorbringt bzw. verursacht, das seinerseits der Entfernung dient. Man könnte nun fragen: Wenn ein Lebewesen etwas isst, das die Entfernung verursacht, begeht es einen technischen Prozess? Nein. Aus dem bisher Gesagten ist eine solche Handlung kein *technisch* produktiver Prozess, weil sie keinen Gegenstand auf der Basis eines Plans produziert, der *dann* zur Befriedigung des Bedürfnisses führt. Ein technischer Prozess erzeugt ein Zeug, das zu einer weiteren Handlung führt bzw. für eine weitere Handlung zur Verfügung steht. In diesem Rahmen könnten wir das Essen eines gewissen Dinges als technisch verstehen, nur indem wir die Befriedigung selbst als *Werkzeug* sehen. Und so kommen wir zu dem wahrscheinlich wesentlichsten Problem der »technischen Selbstbestimmung« des Menschen oder irgendeines Lebewesens.

Wir haben schon erwähnt, dass die Zweckhaftigkeit maßgebend ist, um etwas als technisch anzuerkennen. Die Zweckmäßigkeit ist also ein Hauptmerkmal der Technik. Der Zweck muss aber bewusst sein. Sowohl ein technischer Prozess als auch ein technisches Ding sind *Mittel* und kein Zweck. Insbesondere ist ein Prozess technisch, wenn er etwas hervorbringt, das einem gewissen Zweck dient, und nicht selber Zweck ist. Ein technischer Prozess ist also eine Produktion von Mitteln und nicht die Realisierung von Zwecken. Wenn wir aber eine Befriedigung als Produkt eines technischen Handelns ansehen, wird die Befriedigung ein Mittel. Die unentbehrliche Frage ist dann folgende: »ein Mittel *wofür?*«.

Lassen wir momentan diese Frage offen. Gehen wir zurück zur Idee des Menschen als technikfähigen und technikbedürftigen Wesens.

IV. Technik und Nutz

Dass der Mensch technikfähig ist, bedeutet, dass er ein Wesen ist, das zielgerichtet planen kann. Eine technische Handlung ist also nicht nur eine zielgerichtete Handlung, sondern auch eine denkegeleitete Handlung. Technisch handeln bedeutet, dass man eine Einsicht in die verfügbaren Dinge, Elemente, Situationen hat, und dass diese Einsicht in der Lage ist, solche »Sachen« als *nützlich für die Hervorbringung von etwas* anzuerkennen, das einem gewissen Zweck dient. Das Planen geht mit dieser Einsicht zusammen: Man nimmt

praktisch nur wahr, was man benutzen kann, um ein Artefakt zu produzieren, und nicht direkt, was Befriedigung verursacht.

Offensichtlich ist diese Sachlage nicht so einfach. Man sollte sich in der Tat fragen, wie man etwas als nützlich ansehen kann, wenn man im Voraus kein Modell von den zu erzeugenden Artefakten hat. Diese ist aber eine Frage, die wir hier nicht behandeln können, weil sie zu weit weg von unserem Hauptproblem führen würde. Sagen wir einfach, dass das technikfähige Wesen in der Lage ist, Sachen, d.h. sowohl Dinge als auch Prozesse, als Baumaterialien zu sehen.

Diese Art von »Anschauung« setzt die Fähigkeit zu denken voraus, bzw. fällt mit einem Modus des Denkens zusammen. Man muss nämlich in der Lage sein, Dinge und Sachen im Allgemeinen, also auch Ereignisse, Prozesse usw., nicht nur wahrzunehmen, sondern sie in einen Plan bzw. in ein »technologisches« Bild einzuordnen. Diese Fähigkeit, Sachen außerhalb ihres wahrnehmungsmäßigen Zusammenhangs zu sehen und sie in einen anderen einzubilden, setzt die »normale« Wahrnehmung voraus. Aber nicht nur das. Sie impliziert auch, dass man seiner Bedürfnisse bewusst ist. Und die Bedürfnisse müssen gegeben sein.¹⁴ Wäre das nicht der Fall, wäre man also der Zwecke nicht bewusst, würde man nicht in der Lage sein, technisch zu handeln.

V. Husserls Bewusstseinsstufungen und der technikfähige Geist

Um die Situation ein wenig zu erhellen und einige Hauptfaktoren herauszuheben, können einige Analysen Husserls zu den verschiedenen Bewusstseinsarten und ihren gegenseitigen Beziehungen hilfreich sein, die er u. a. im zweiten Buch der *Ideen* darstellt.¹⁵

Für die Zwecke dieses Beitrags ist es von Bedeutung, insbesondere drei Hauptstufen des Bewusstseins zu unterscheiden: 1) die ästhesiologische Stufe, 2) die seelische Stufe und 3) die geistige.

1. Das »bloß« ästhesiologische Bewusstsein besteht ausschließlich aus »primären Inhalten«,¹⁶ d. h. aus Sinnesempfindungen und Trieben bzw. Drängen. Eine genaue Beschreibung dieser Bewusstseinsstufe ist zu den Zwecken dieses Beitrags nicht notwendig.¹⁷ Es reicht hervorzuheben, dass die ersten

14 Selbst wenn wir Bedürfnisse annehmen, die »künstlich« hervorgebracht worden sind, müssen sie ein anderes Bedürfnis als »Grund« ihrer Produktion als dasjenige haben, für dessen Befriedigung es benutzt wird. In diesem Sinne sind auch die technisch produzierten Bedürfnisse für die jeweilige technische Anschauung und das entsprechende technische Planen *gegeben*.

15 Vgl. Husserl (1952), insbesondere §§ 18-61.

16 Vgl. Husserl (1976), 192.

17 In dieser Hinsicht könnte man sagen, dass auch dieser Beitrag technisch fortgeht: Das Ziel ist die Befriedigung des Bedürfnisses, die Beziehung zwischen menschlicher Natur und Technik zu verstehen. Alles wird zu

und fundamentalsten Bedürfnisse des Bewusstseinslebens auf dieser Ebene liegen. Wir werden später diskutieren, ob es möglich ist, dass es Bedürfnisse gibt, die nicht hier stattfinden. Jedenfalls kann man schon bemerken, dass alle Befriedigung, wenn sie stattfindet, etwas Sinnliches sein muss. Sogar eine »intellektuelle« Befriedigung ist etwas Sinnliches. Sie ist ein »Gefühl«, wenn man so will. Dass sie intellektuell genannt wird, hängt davon ab, dass sie durch eine gedankliche Aktivität hervorgebracht wird. Es sind also die Aktivitäten oder die Ursachen, die andersartig sein können, also auf verschiedenen Ebenen des Bewusstseinsstroms liegen, aber nicht die Befriedigung: Sie ist immer eine Art von Empfindung, also *sinnlich* erlebt.

Unter den Empfindungen sind auch die Kinästhesen zu zählen, d. h. die Empfindungen der Bewegung des eigenen Körpers.¹⁸ Sie sind ein notwendiges Moment des lebendigen Organismus, weil Kinästhesie im Grunde auch schon mit dem Moment der Reaktion auf Stimuli identifiziert werden kann. Auf dieser Stufe finden sie auf eine im Grunde fast »mechanische« Weise statt: Wenn A passiert, bewegt sich das Subjekt unmittelbar B-weise. Da wir aber von einer Bewusstseinsanalyse sprechen, sollen wir nicht an eine bloß chemische bzw. physikalische Reaktion denken. Die Reaktion ist *erlebt*. Diesem Erlebnis entspricht die Kinästhesie. Was man aber bemerken muss, ist die Tatsache, dass sie einfach erlebt ist, aber nicht vom Subjekt im eigentlichen Sinne »gesteuert«.¹⁹ Der Bewusstseinsfluss besteht hier einfach aus einer Folge von Anregungen, Reizen, Sinnesempfindungen und Kinästhesen. Ein echtes Bewusstsein des eigenen Körpers ist aber eigentlich noch nicht da. Das passiert nur, wenn die Kinästhesen mindestens zum Teil als spontan gesteuerten erfahren werden. Auf diese Weise werden sie konstitutiv für das, was Husserl den Körper als Organ nennt, und der *auch als Mittel* der Subjektivität erlebt wird.²⁰ Dafür braucht man eine gewisse Befreiung von dem unmittelbaren Reaktionsmechanismus. Und das passiert auf der nächsten, oberen Stufe des Bewusstseins, die als

2. seelische Stufe bezeichnet werden kann. Die Bewusstseinsseinheit, die wir hier finden, bestimmt das Gedächtnis. Das heißt, dass ein »seelisches Subjekt« nicht einfach auf die Anregungen der Sinnlichkeit reagiert, die jeweils

diesem Zweck »gesehen«. Das Endprodukt ist die Einsicht, und sie wird instrumentell zum Zwecke der »intellektuellen« Befriedigung verstanden.

18 Vgl. Husserl (1973a), 91-93, 154-163. Vgl. dazu auch Claesges (1973), XXIIIff. Innerhalb der Grenzen dieses Beitrags kann ich den phänomenologischen Unterschied zwischen Leib und Körper nicht genau verfolgen. Generell könnte man behaupten, dass der Leib mit der ästhesiologischen Ebene übereinstimmt, und dass nur die darauffolgenden Bewusstseinsstufen eine Objektivierung des Leibes als Körpers implizieren.

19 Das hängt u. a. davon ab, dass man hier eigentlich keine Trennung zwischen Subjekt und Handlung hat, d. h., das Subjekt *ist* alle Erlebnisse: Es besteht aus dem, was »spontan« hervorgerufen, als auch aus dem, was »passiv« erleidet wird. In einem gewissen Sinne ist hier eigentlich alles *erleidet*.

20 Vgl. Husserl (1973b), 541.

stattfinden, sondern es trägt in sich die Spuren von vergangenen Anregungen und auch von den eigenen Reaktionen darauf.²¹ Anders als die ästhesiologische Einheit kann das seelische Subjekt Akte vollziehen, die keine bloßen Reaktionen auf die jeweiligen Reize sind, sondern die Akte werden von einer seelischen Einheit von innerlichen Gesetzen abhängig, die sogar die zeitlichen Abläufe der Erfahrungen verzeichnen.

Das bedeutet eine Abhängigkeit des seelischen Subjekts von sich selbst. Die jetzigen Erlebnisse sind nicht nur von den jetzigen Umständen abhängig, sondern auch von vergangenen Erlebnissen. Man kann hier also eine erste Stufe der »Selbstbestimmung« des Bewusstseinsganzen finden: Auch dank der vergangenen Erfahrung wird eine jetzige Handlung bestimmt. Das setzt aber voraus, dass es die Möglichkeit gibt, spontane, d. h. »innerlich gesteuerte« Erlebnisse hervorzurufen. Diese »Selbststeuerung« ist einerseits durch die Fähigkeit ermöglicht, Anregungen und Situationen »im Zeichen« von vergangenen Erfahrungen zu sehen. Wenn A passiert, erinnert man sich, dass B folgt. Deswegen spricht Husserl auch von einem System des »wenn-dann«:²² Das Subjekt erlebt nicht nur Triebe und Anregungen, sondern auch eine Art von Projektion von vergangenen Erlebnisse auf die gegenwärtigen. Die Reaktion wird also auch von den Vergangenheitserlebnissen abhängig. Es entsteht immer noch keine »frei« gesteuerte kinästhetische Reaktion, aber jetzt sind die Kinästhesen von der Unmittelbarkeit einigermaßen befreit. Es entstehen folglich *Habitualitäten*, die eine Art von »Reserve« von Reaktionen konstituieren. Da sie nicht nur von den jeweilig gegenwärtigen Umständen abhängig sind, können diese Reaktionen auch als *mögliche* bzw. *potentielle* Aktionen betrachtet werden. Durch »innere« Motivationen können sie »freigeschaltet« werden. Das seelische Subjekt kann aber noch nicht wirklich frei entscheiden. Die Spontaneität selbst steht unter einer instinktiven Gesetzmäßigkeit, also unter primären Trieben, die letztlich entscheiden, welche kinästhetischen Abläufe stattfinden. Mit anderen Worten, das Ziel der Reaktion wird nicht gewählt, sondern sie passiert je nachdem, welcher Trieb jeweilig stärker ist. Es gibt also noch keine bewusste Distanz zwischen Anregung und Antwort. Die Umwelt des Subjekts ist breiter als die jeweilige »gegenwärtige« Empfindungswelt, und man kann von einer »inneren Kausalität« sprechen. Um eine »freie« Selbstbestimmung zu leisten, braucht man aber noch

3. ein »geistiges« Bewusstsein. Nur hier finden wir jene Bewusstseinsselemente (d. h. Erlebnisse), die eine solche Selbstbestimmung

21 Vgl. Husserl (1952), insbesondere §§ 29 und 32.

22 Vgl. Husserl (1952), 57-58.

ermöglichen, welche gleichzeitig eine Bestimmung der eigenen Ziele ist. Diese Elemente sind:

- a) ein reflexives Selbstbewusstsein, also eine Art von Bild von sich selbst;
- b) ein Bewusstsein der verschiedenen möglichen Reaktionen, die man angesichts einer besonderen Situation freischalten kann;
- c) ein Bewusstsein der möglichen Folge dieser Reaktion.

Demzufolge gehöre einem geistigen Subjekt auch das Bewusstsein zu, dass zumindest ein Teil von dem, was sich ereignet, von der eigenen Reaktion abhängt. Das Subjekt wird m. a. W. verantwortlich für das eigene Tun.²³ Das Subjekt vollzieht jetzt nicht nur Reaktionen, sondern echte Handlungen. Diese Idee der Handlung schließt ein, dass die Aktion vom Subjekt (zumindest prinzipiell) »frei« vollzogen wird. Das Subjekt entscheidet, was passiert, d. h. welche Kinästhesen stattfinden.²⁴ Dem Subjekt sind gleichzeitig sowohl die Folgen der kinästhetischen Abfolge als auch die Tatsache, dass die jeweils gewählten Reaktionen nicht die einzigen möglichen kinästhetischen Abläufe sind, bewusst. Ihm ist also bewusst, dass das, was passiert, *auch* von seiner Entscheidung bzw. von seiner Zusage zu einer oder anderer der möglichen Antworten abhängt. Es gibt also eine Distanz zwischen Anregung und Antwort, der eine Phase von Unbestimmtheit entspricht. Es ist im Grunde das Moment der Beurteilung, in dem man überlegt und eine Kette von »virtuellen« Abläufen betrachtet.

Wir lassen hier die spezifische Frage nach dem freien Willen beiseite. Es ist dann leicht zu sehen, dass das gerade Dargestellte das ist, was eine technische Handlung und ein technisches Produkt ermöglicht. Nur hier kann man etwas haben, das bewusst als Mittel zu gewissen Zwecken produziert und gesehen werden kann. Nur hier ist das eigentliche *Planen* möglich. Gerade daraus folgt die abgedroschene Charakterisierung des Menschen als Wesens, das in der Offenheit lebt, oder, aus einer phänomenologischen Perspektive besser gesagt, das die Offenheit *erlebt*.²⁵

23 Vgl. Husserl (1952), 257.

24 Deswegen spricht Husserl an einigen Stellen von der »Resistenz« als erster Handlung, weil sie das Moment ist, wo die kausal-automatische Reizreaktionskette unterbrochen wird, und den Raum für eine »gewählte« Handlung schafft. Die Resistenz wäre in dieser Hinsicht die erste Antwort der »Freiheit« bzw. die erste »aktive« Antwort.

25 Der erste »Phänomenologe«, der die menschliche Natur durch die »Weltoffenheit« kennzeichnet, ist wahrscheinlich Max Scheler: Vgl. Scheler (1976).

VI. Technik und Geist

Wenn wir also die Idee verfolgen, dass der Mensch ein technikfähiges Wesen ist, müssen wir anerkennen, dass der Mensch zumindest *auch* ein geistiges Wesen ist. Nur so kann ein Wesen den Zusammenhang zwischen Mittel und Ziel als solchen sehen, und auf der Basis dieser Anschauung handeln, d. h. die eigene Aktion bestimmen. Ein nicht-geistiges Wesen könnte theoretisch in der Lage sein, Instrumente zu benutzen und einigermaßen zu erzeugen, aber ihm würde das Bewusstsein der Möglichkeit verschiedener Ziele fehlen. Diese wären einfach vorausgesetzt und, banal gesagt, nicht »reflektiert«. In diesem Fall gäbe sozusagen einen Mangel an Distanz zwischen dem triebhaften Fühlen und dem Tun.

Erst der Mensch als geistiges Wesen erweist sich also technikfähig. An sich impliziert das dennoch nicht, dass er auch technikbedürftig ist. Theoretisch wäre ein geistiges Wesen möglich, das technikfähig ist, aber die Technik nicht braucht, um zu überleben oder die eigenen Bedürfnisse zu befriedigen. Lassen wir aber beiseite, was für ein Wesen das wäre, und auch inwiefern beim Menschen die Technik bis zu einem gewissen Grad notwendig ist. Wir können uns hier mit der Feststellung begnügen, dass, der Mensch seine Bedürfnisse durch die Technik befriedigen kann, indem er technikfähig ist. Er *muss* aber es nicht unbedingt tun. Wenn es ein Bedürfnis gibt, das mit den vorhandenen Dingen und Umständen nicht gestillt werden kann, *denkt* das geistige Subjekt an eine Lösung. Es *kann* also etwas zu diesem Zweck erzeugen, *muss* es aber *nicht*. Es gibt m. a. W. keine unvermeidliche *Not* zum technischen Handeln. Ob das Leben des Menschen im Ganzen ohne Technik möglich wäre, können wir hier jedoch nicht erörtern.²⁶

Wie wir schon gesehen haben, ist es wichtig hervorzuheben, dass wir von einer Handlung als technischer Handlung sprechen dürfen, nur indem sie ein Produkt zur Folge hat, das nicht direkt die Befriedigung eines Bedürfnisses ist, sondern ein *Mittel* zu dieser Befriedigung. Wenn ich z. B. Durst habe und zum Getränkemarkt gehe, um ein Bier zu kaufen, habe ich nicht »technisch« gehandelt. Es ist bestimmt selbstverständlich, dass ich von technischen Produkten profitiere, aber meine Handlung erzeugt an sich kein Artefakt. Man könnte vielleicht dagegen einwenden: Die ganze Reihe von Aktionen, die du

26 Da der Mensch als Mensch *auch* als technikfähig zu bestimmen ist, ist es jedenfalls wahrscheinlich, dass ein Teil seines Wesens verloren ginge, wenn er niemals technisch handeln würde, weil er sich damit auch das technische Denken abgewöhnen würde. Darüber hinaus, wie wir noch sehen werden, ist die Technik stark mit dem symbolischen Erleben des Menschen als Mensch verbunden. Das könnte bedeuten, dass der Mensch mit der Technik auch den symbolischen Aspekt seines Daseins verlieren würde. Die Frage, ob er dann noch ein Mensch wäre, müssen wir aber offenlassen. Vgl. dazu Cassirer (2004).

vollzieht, um eine Bierflasche in deinen Händen zu halten, ist dein Artefakt. So würde man aber zu breit die Bedeutung von Artefakt verstehen.²⁷

Wenn wir zugeben, dass ein Mensch technikfähig ist, sagen wir, dass er zumindest teilweise dazu beiträgt, seine Bedürfnisse durch Handlungen zu befriedigen, die aber zum Ergebnis nicht die Befriedigung, sondern das Mittel zur Befriedigung haben. Wenn wir kein Ding als Endprodukt einer Handlung haben, können wir eventuell von einer »Strategie« sprechen, also von etwas, das durch Pläne und Zwecke geleistet wird. Ein Spezifikum der Technik in dem hier diskutierten Sinne ist aber die Materialität des Produktes. Wenn wir behaupten würden, dass eine Handlung selbst das technische Produkt ist, das hervorgebracht wird, um etwas zu erreichen, würden wir alles durcheinanderbringen.²⁸ Es scheint sinnvoller zu sagen, dass Artefakte nur *materielle* Dinge sind. Also wenn ich z. B. ein Gefäß aus einer Kokosnuss mache, um Wasser zu sammeln, dann habe ich technisch gehandelt. Damit will ich sagen, dass eine Handlung nicht als Produkt angesehen werden kann. Auf diese Gedankenspur kommen wir auf das eigentliche »Problem« unserer Überlegungen, d. h. die technische Bestimmung des Menschen.

Und so kommen wir zur Ausgangsfrage zurück. Der Mensch als geistiges Wesen hat u. a. ein Bewusstsein von sich selbst. Dieses Bewusstsein kann mehr oder weniger klar und richtig sein, aber es ist da.²⁹ Folglich findet der Mensch auch *sich selbst* unter den verschiedenen Baumaterialien, die zur Verfügung stehen, um Ziele zu erreichen. Die eigentlich eigene Handlung, also die *körperliche*, ist eine der Unterlagen, die benutzt werden können, um Ziele zu erreichen. Nicht nur: Der Mensch kann auch die eigenen Handlungen zu gestalten versuchen, so wie sie nach einem gewissen Plan sein sollen. Aber das

27 Die ontologische Debatte über Artefakte ist in der neueren analytischen Philosophie sehr lebendig, und es gibt keine Einstimmigkeit darüber, was ein Artefakt ist (vgl. z. B. Margolis – Laurence (2007)). Trotz der Verschiedenheit der Meinungen und Theorien scheint es mir jedenfalls, dass es keine Stimme für die Einbeziehung von Handlungen und Prozesse in die »Kataloge« der Artefakte gibt.

28 Dazu kann man bemerken, dass auch rein formal gedacht, also auch abgesehen von der Materialität des Produktes, die Mittelbarkeit der Technik auf diese Weise vergessen wird. Wenn die Handlung als Produkt gesehen wird, dann sollte die Handlung als Produkt einer anderen Handlung gesehen werden, ansonsten ist sie kein technisches Produkt, also kein Ergebnis einer reflektierten Handlung. Man kann gewiss sagen, dass man Handlungen hervorrufen kann, um damit gewisse Zwecke zu erreichen, aber der Handlungsprozess wäre in diesem Fall durch eine andere bloß »gedankliche Handlung« geplant und als Ergebnis dieser Handlung gesehen. Es wäre m.a.W. eine Programmierungshandlung. Es scheint mir also weniger irreführend, nur *materielle* Dinge als technisch anzuerkennen. Obwohl, wie wir sehen werden, wir einigermaßen an eine Objektivierung und technische Intervention auf psychische Sachen wie die Bedürfnisse denken könnten, sollte man möglicherweise in diesem Fall von einer Art von Materialisierung der Bedürfnisse anerkennen. Offensichtlich entsprechen dieser sehr groben Vorstellung heutzutage die Neurointerventionen und -medikamente.

29 Wie bekannt steht die sowohl epistemologische als auch ontologische Problematizität des Selbstbewusstseins heute immer noch im Zentrum verschiedener Debatten in der Philosophie des Geistes. Hier kann auf das Problem nicht eingegangen werden.

bedeutet, dass der Mensch seine eigene Körperlichkeit und sein körperliches Verhalten zur Verfügung hat, um Ziele zu erreichen. Darüber hinaus, da der Mensch den verschiedenen Handlungsmöglichkeiten angesichts einer Situation bewusst ist, und einigermaßen über sie herrscht, kann er auch entscheiden, welches Ziel er jeweils verfolgt. Das heißt, dass der Mensch entscheiden kann, welches Bedürfnis zu befriedigen.

Aber wenn es so ist, und wenn der Mensch die eigene Konstitution, vor allem die *leibkörperliche*, ändern bzw. bestimmen kann, sollte man dann auch zugeben, dass der Mensch in der Lage ist, die eigenen Bedürfnisse zu erzeugen, d. h. sie *technisch* zu bestimmen? Die Frage, ob das der Fall ist, d.h. ob die Bedürfnisse und Triebe tatsächlich technisch erzeugt werden können, werden wir hier offenlassen. Sie betrifft im Grunde das Problem der Naturalisierbarkeit der Gefühle und der Impulse bzw. Triebe, der im Rahmen dieses Beitrags im Grunde eine Objektivierung bzw. »Verkörperlichung« des Leibes entspricht. Nehmen wir einfach an, dass der Mensch die Überzeugung bzw. den Verdacht haben kann, es zu können, und fragen wir: Zugunsten welchen Bedürfnisses würde es geschehen?

VII. Technisches Bewusstsein und Selbstobjektivierung: Von den Trieben zu den Zeichen

Das geistige Subjekt ist eine obere Stufe des Bewusstseins. Das heißt, dass das geistige Erleben auf den zwei vorherigen Stufen fundiert ist, also auf der ästhesiologischen und auf der psychischen.³⁰ Das geistige Bewusstsein besteht in der Tat nicht nur darin, denken zu können, sondern auch sich selbst und der eigenen Handlungsmöglichkeiten bewusst zu sein. Ohne dieses Bewusstsein, und also ohne das entsprechende Korrelat, d.h. den *Leibkörper* als Organ, hätte der Geist kein »Material« zu bestimmen.³¹ Es ist also klar, dass ohne die »unteren« Stufen ein instrumentelles Bewusstsein unmöglich wäre. Man braucht erst etwas »Gegebenes«, um es nachher als Instrument aufzufassen. Ein technikfähiges Subjekt braucht also Aisthesis, Kinesis und Psyche, um sich technisch zu betätigen.

Aber neben den »Sachen«, die durch die unteren Stufen gegeben werden, nämlich Wahrnehmungs- und Erinnerungsobjekten, hat der Geist auch ein

30 Ich beziehe mich hier auf die Theorie der Fundierung, die Husserl in der dritten *Logischen Untersuchung* darstellt (vgl. Husserl (1984), S. 281ff). Vgl. dazu Rota (1999).

31 Vgl., e.g., Husserl (1973b), 136: »Zum geistigen ‚Menschen‘ gehört formal notwendig ein Leib, ein Organismus, der sein System von Wahrnehmungsorganen hat«.

reflexives Bewusstsein von sich selbst und seinen Aktivitäten, Eigenschaften, Fähigkeiten.

Das geistige Bewusstsein hat also die »unteren« Stufen als »Basis«, aber gleichzeitig auch als intentionales Korrelat. Wenn sie tatsächlich als Korrelat erfasst werden, wenn sie also »objektiviert« werden, kann der Geist sie auch als Baumaterial erfassen. Wie schon angedeutet, wird die Selbstbestimmung hier deutlich anders, als sie in der psychischen Sphäre ist, weil das Subjekt hier »wählen« kann, welches Bedürfnis es zu befriedigen versuchen möchte. Zum Zwecke einer Befriedigung kann das Subjekt Teile von sich selbst als Instrument zur Erreichung der Befriedigung verwenden. Das Subjekt kommt aber bis zu dem Punkt, wo es sein ganzes Sein (zumindest das, von dem es explizites Bewusstsein hat) als Instrument sehen kann. Das heißt, dass es sein ganzes Sein, oder zumindest seinen ganzen Leibkörper und seine Handlungen, als funktionell zur Verfolgung eines Zwecks erfassen kann. Aber welchen Zweck?

Es ist klar, dass diese »totale« Selbstobjektivierung die ganzen Reden über den Menschen als »Instrument« Gottes bzw. eines göttlichen Designs ermöglicht. In der psychischen Sphäre werden die Triebe usw. einfach erlebt, und sie wirken, ohne als Funktionen zu einem Zweck erfasst zu werden. Indem sie aber funktionell verstanden werden, verlieren sie den ursprünglichen Sinn, d. h. sie brauchen jetzt einen Sinn, zu dem sie dienen oder dienen können. Eine Hauptalternative zu der theologischen bzw. übersinnlichen Auffassung der Triebe wäre eine (naiv teleologische) naturalistische, wo gesagt würde, dass die Triebe im Dienste des Grundsatzes der Selbsterhaltung stehen. Da die Triebe aber auch gegen das »Interesse« des Individuums sind, oder sein können (denn sie können auch zu seiner Destruktion führen),³² sollte man aber zumindest eine Gattungsteleologie annehmen, was nicht unproblematisch ist.³³

Diese sind auf jeden Fall altbekannte Probleme, die spezifisch die Philosophie der Biologie und die Evolutionstheorie betreffen, und die für unsere Hauptfrage nicht wirklich wesentlich sind. Man sollte hier vielmehr sagen, dass durch die Fähigkeit des Subjektes, sein ganzes bewusstes Selbst als Gegenstand zu haben, die »Unbestimmtheit« des Menschen als Menschen hervortritt. Wenn es sich selbst zum Gegenstand hat, und es technikfähig und -denkend ist, kann das Subjekt nicht nur sich selbst als Baumaterial erfassen, sondern auch die »natürlichen« Zwecke, also die »spontane« Neigung, Triebe bzw. Appetite zu

32 Vgl. z.B. Maturana – Varela (1992), 197.

33 Gegen die teleologische Auffassung der Evolution vgl. z.B. Monod (1970); Dawkins (1986).

befriedigen, nicht mehr als »Wirkursache« oder als »Endursache«, sondern als Mittel sehen. Sie sind auch etwas *Materielles*, das manipuliert werden kann.³⁴

Wenn man aber weder an eine natürliche noch an eine übersinnliche Teleologie glaubt, dann wäre es die wahrscheinlich einzige vernünftige Einsicht in diese Sachlage, dass es die Triebe selber sind, die sinnstiftend sind, in dem Sinne, dass ihre Befriedigung das Ziel jeglicher Handlung ist. Gilt das aber wirklich auch für die technische Handlung und ihre Produkte? Mit anderen Worten: Kann man sicher sein, dass die technische Handlung unbedingt die Befriedigung eines Triebes oder mehrerer Triebe anstrebt? Die Antwort *muss* ja sein, ansonsten könnte man nicht mehr von »technischer Handlung« sprechen, denn ohne die Befriedigung eines Bedürfnisses als Zweck ist weder eine Handlung noch ein Produkt technisch. Das eigentliche Problem ist vielmehr, dass der Mensch nicht nur *auch* ein symbolisches Wesen ist, sondern wesentlich *eine zeichenhafte bzw. signitive Beziehung* sowohl zu den Sachen und Dingen als auch zu sich selbst und der Welt im Allgemeinen hat.³⁵ Die symbolische Seite wurde gerade im letzten Jahrhundert ausgehend von der Psychoanalyse viel diskutiert. Aber für unsere Frage ist die signitive Seite noch entscheidender, weil man signitiv auf »Dinge« abzielen kann, die es eigentlich nicht gibt und nicht geben kann.³⁶ Denken wir an das runde Viereck: Man könnte das ganze Leben (und tatsächlich haben ganze Generationen von Mathematikern es getan) mit dem Versuch einer »Quadratur« des Vierecks verbringen, obwohl niemand so etwas jemals erfahren hat. Wo kommt also das Bedürfnis her, so was zu erreichen? Aus dem signitiven Denken, dem auch Bedeutungen vorschweben, die keine eigentliche Realisierung befähigen.

Wenn wir diese Fähigkeit, unrealisierbare bzw. unerfüllbare Bedeutungen zu denken, zusammen mit den verschiedenen Symboliken, die das Leben des

34 Gewiss sind sie keine Dinge im engeren Sinne von dreidimensionalen Körpern, aber doch sind sie etwas Sinnliches und mehr oder weniger Situerbares und, obwohl vielleicht prozessual, Verharrendes, und nicht einfach Ereignisse bzw. Geschehnisse.

35 Auf die »signitive Natur« des Menschen hat Carlo Sini besonders insistiert: Vgl. Sini (1981), (1989), (1991).

36 Es geht hier offensichtlich um die sogenannten »Vorstellungen ohne Gegenstände« bzw. um die »nicht-existierenden Gegenstände«, ein Thema, das besonders in der Brentano-Schule viel diskutiert wurde, und in den letzten Jahren auch gerade in Bezug auf jene Tradition wieder aufgenommen worden ist: Vgl. u.a. Benoist (2001); Benoist – Courtine (2003). Ich vertrete hier eine eher nominalistische Theorie, die in Anknüpfung an Berkeleys Empirismus (vgl. insbesondere Berkeley (1710)) behauptet, dass man zeichenhafte Vorstellungen im Sinne von meinenden Ausdrücken aufbauen kann, denen aber kein einheitlicher Sinn bzw. keine (auch nur imaginative) Anschauung entsprechen kann. Ihre Gegenstände sind also sozusagen reine *flatus vocis*. Die Beziehung zwischen symbolischem Bewusstsein und Technik sollte dazu auch mit Hans Blumenbergs Theorie kritisch ergänzt werden, der zufolge der menschliche Geist immer wieder mit Mythen besessen sein wird, solange die Menschheit einer Wirklichkeit ausgesetzt ist, die ihren Wünschen widersteht. In dieser Hinsicht ist der Prometheusche Geist des Menschen eine Art von Reaktion auf den »Absolutismus der Wirklichkeit«: Vgl. Blumenberg (1979). Leider geht eine adäquate Auseinandersetzung mit Blumenbergs These über die Grenzen dieses Beitrags hinaus.

Menschen auffüllen, und gemeinsam mit der Phantasiefähigkeit betrachten, sehen wir ganz klar, dass der Mensch schon die Neigung haben kann, sich selbst zu ändern, um etwas zu erreichen, das seine »natürliche« Konstitution nicht ermöglicht. Die Bedürfnisse, deren Befriedigung eine technische Handlung als Zweck haben kann, können auch jenseits der »primären« Triebe sein. Ich kann mir vorstellen, dass es ganz schön wäre, die Sonne zu streicheln, obwohl das wahre Erlebnis wahrscheinlich nicht so erfreulich wäre. Das wäre auf jeden Fall ein Ziel, das aus Anreizen hervorgeht, die noch sinnhaft sind. Ihm liegt in der Tat immer noch eine »ästhetische« Vorstellung zugrunde, selbst wenn es sich um etwas Phantastisches handelt. Den eigentlichen Unsinn hat man, wenn man auf die Befriedigung von Bedürfnissen abzielt, die keine Erfüllung erlauben, sei es auch nur eine phantastische. Und das betrifft nicht nur intellektuelle Rätsel wie die Idee eines runden Vierecks, sondern gerade auch unsere Ausgangsfrage, nämlich ob der Mensch sich ändern *muss*.

VIII. Das Bedürfnis zur Selbstbestimmung und die Bestimmung der Bedürfnisse

Dass das gerade Erörterte nicht so weit von unserem Ausgangsproblem liegt, nämlich ob und zu welchem Zweck der Mensch sich selbst und vor allem und sogar seine Bedürfnisse ändern muss, ist leicht gezeigt.

Aus dem vorher Gesagten sollte klargeworden sein, dass die Fähigkeit, sich selbst bewusst zu ändern, ein Spezifikum des Menschen – und, allgemeiner, geistigen Wesens – ist. Der Mensch kann »das Ganze« anschauen, also auch die Beziehung zwischen seiner Handlung und ihren Ergebnissen. Der Mensch entscheidet in diesem Sinne (zumindest partiell) die eigene Teleologie. Er bestimmt, in welche Richtung er geht. Ob das gelingt, ist eine andere Frage. Wichtig ist, dass der Mensch sich eine technische Handlung und ein technisches Produkt erdenken kann, um die Verfolgung einer von ihm selber bestimmten Richtung zu verwirklichen. Der Mensch kann also die ganze Welt, das ganze »Vorhandene« als »Zuhandenes« verstehen.³⁷ Aber wozu? Das kann man nicht sagen. Und es gibt einen prinzipiellen Grund, weshalb man das nicht sagen kann.

Man könnte zunächst einfach behaupten, dass es nicht *einen* einzigen Zweck gibt. Der Zweck wird von Mal zu Mal gewählt. Das heißt natürlich nicht, dass der Mensch den Zweck erfindet bzw. schöpft, sondern nur, dass

37 Der Hinweis ist hier natürlich auf Heidegger (1927), § 66.

er jedesmal entscheidet, welchen unter den verschiedenen zur Verfügung stehenden bzw. ihm andrängenden Bedürfnissen er befriedigt. Folglich gibt es nicht *ein einziges* Motiv, um das Ganze als Zuhandenes zu verstehen. Man könnte sagen, dass ein Bedürfnis jedes Mal gewählt wird, zu dessen Gunsten alles als Baumaterial verstanden wird.

Das wäre aber eine knappe Antwort. In der Tat, wenn *alles als Zuhandenes* verstanden wird, bleibt gar nichts übrig, das als befriedigungswürdig angesehen werden kann. *Dieses* ist der richtige und wesentliche Grund, warum man nicht sagen kann, zu welchem Zweck alles als Zuhandenes verstanden werden kann. Man befindet sich in dem Teufelskreis, den man im 20. Jahrhundert so oft und wiederholt erörtert hat.³⁸ Es geht *in summa* um die Technisierung der Welt, der Menschen, der Natur und alles Möglichen – nämlich um die sogenannte Technokratie.³⁹ Darüber brauchen wir hier nicht zu sprechen. Beschränken wir uns lieber auf die Frage nach der technischen Bestimmung des bloßen Menschen.

Das, was wir bis jetzt gesehen haben, zeigt ziemlich deutlich, dass keine Notwendigkeit besteht, dass der Mensch sich technisch gestaltet. Das technische Handeln erfordert ein bewusstes Subjekt, das frei entscheiden kann, was zu tun, also auch, ob in etwas technisch einzugreifen ist oder nicht. Wenn der Mensch sich technisch manipulieren will, setzt das voraus, dass er ein Bedürfnis befriedigen *will*. Wie gesagt, das könnte davon abhängen, dass er einen symbolisch bzw. phantastisch erzeugten Traum hat, dessen Verwirklichung die eigene Konstitution nicht ermöglicht. Das bildet aber kein allzu großes Problem. Rationell gesehen, also auf eben derselben Ebene des technischen Denkens, kann man einfach bestimmen bzw. berechnen, ob das Ziel tatsächlich erreichbar ist, und durch die Einschätzung des Verhältnisses von Risiko und Nutzen ganz utilitaristisch entscheiden, ob es sich lohnt, eine technische Handlung einzurichten.

Ein schwierigeres Problem haben wir, wenn man sogar die Bedürfnisse ändern möchte.⁴⁰ Hier hat man in der Tat einen einigermaßen »konkreteren« Teufelskreis. Warum sollte man ein Bedürfnis manipulieren? Man kann sich

38 Vgl. z.B. Horkheimer – Adorno (1947); Ellul (1954); Anders (1956 und 1980); Heidegger (1962); Bense (1966); Illich (1975); Severino (1979).

39 Vgl. Allen (1933); Gurvitch (1949).

40 Offensichtlich ist das der Fall nicht nur in magischen Welten, wo man z. B. Zaubersprüche erzeugt, die mehr oder weniger wollüstige Liebe verursachen, sondern auch in unserer aktuellen Welt, wo man Arzneimittel produziert, die zur Beseitigung gewisser sozial oder gesetzlich unannehmbaren Dränge gerichtet sind – man denke z. B. an die »chemische Kastration« –, und theoretisch auch Genmanipulationen anstreben kann, die eventuell neue »biologischen« Instinkte produzieren. Man könnte auch trivialerweise an Medikamente denken, die das Verschwinden gewisser Bedürfnisse wie das Bedürfnis zu Rauchen bewirken.

vorstellen, ein Bedürfnis zu beseitigen. Wenn das passiert, folgt aber eine Verdrängung, eine Sublimierung oder eine Zerstörung des Bedürfnisses. Das Bedürfnis wird nicht befriedigt und folglich darf man nicht sagen, dass jenes das Bedürfnis ist, dessen Befriedigung der Endzweck der technisch eingerichteten Handlung bzw. des technischen Produktes war. Das Verschwinden eines Bedürfnisses kann nur der Zweck eines anderen Bedürfnisses sein. Und dann müsste man verstehen, was für ein Bedürfnis das ist. Wie bekannt, kann man den Verdacht anstellen, dass es ein selbstzerstörerisches Prinzip ist, das die Bedürfnisse verstummen lässt.⁴¹ Aber diesseits solcher »psycho-kosmologischen« Überlegungen muss man sich einfach fragen, ob man wirklich darüber im Klaren ist, was man verfolgt, indem man ein Bedürfnis verändern will. Verfolgt man wirklich etwas »Sinnvolles« im Sinne von einer Vorstellung, die kein bloßes *flatus vocis* ist?

Diese Frage können wir im engen Rahmen dieses Beitrags nicht beantworten. Wir haben aber schon angedeutet, dass es Bedeutungen gibt, die objektlos sind. Also ist es theoretisch doch möglich, dass man Zwecke verfolgt, die prinzipiell unerreichbar sind, weil es das ihnen Entsprechende im Grunde nicht gibt und nicht geben kann. Auf die empiristische Weisheit stützend, sollte man sich immer fragen, ob man in der Verfolgung der Realisierung einer Situation, die zunächst nur verbal angedeutet wird, nicht auf eine Summe von Ideen abzielt, die miteinander unverträglich sind. Es ist so, als ob man sich z.B. darauf fixieren würde, ein hölzernes Eisen zu realisieren oder eine (sinnliche) Berührung mit etwas Unsinnlichen zu erreichen. Generell soll unsere Hauptfrage jedenfalls sein, welchem Bedürfnis die Manipulierung eines Bedürfnisses dient.

Darüber hinaus sollte es jetzt klar sein, dass es keine Notwendigkeit einer technischen Selbstbestimmung des Menschen gibt. Es ist gewiss – obwohl wahrscheinlich nur in Grenzen – möglich, die »menschliche Natur« technisch zu bestimmen. Gerade die Natur der Technik macht es aber unmöglich, eine solche Modifizierung für notwendig zu halten. Zumindest ist sie nicht als *Selbstmodifizierung* möglich. Wie gesehen setzt die technische Handlung ein geistiges Bewusstsein in der Tat voraus. Ein geistiges Bewusstsein ist u. A. dadurch charakterisiert, dass es den Kurs und die Richtung seiner Handlung wählt. Das heißt auch, dass das geistige Wesen prinzipiell immer die Möglichkeit hat, von Mal zu Mal zu entscheiden, welchem Bedürfnis bzw. Interesse nachzugehen ist. Die menschliche Natur – zumindest was seine geistige Ebene

41 Vgl. Freud (1920).

betrifft – scheint also ein Bedürfnis zur Selbstbestimmung einzuschließen. Dies szs. »natürliches« Bedürfnis impliziert aber keineswegs, dass man sogar die eigenen Bedürfnisse bestimmt, und noch weniger, dass sie technisch modifiziert werden. Nichtsdestotrotz gibt es offensichtlich eine gewisse Neigung zum Selbstenhancement, die naiv als bloße Neigung zur Selbstverbesserung gesehen werden könnte. Die unentbehrlichen ethischen und politischen Aspekte von Enhancementshandlungen – sowie auch von transhumanistischen Idealen – sind besonders in den letzten Jahrzehnten reichlich untersucht und debattiert worden. Der Beitrag der obigen Analysen zu diesen und damit verwandten Themen betrifft besonders die Beziehung zwischen Bedürfnis nach technischer Selbstbestimmung und Bestimmung der eigenen Bedürfnisse. Diese Beziehung soll jetzt im Schlusswort behandelt werden.

IX. Schlusswort: Technik und natürlichen Bedürfnisse

Als *exergo* seines oben erwähnten Aufsatzes zitiert Habermas eine Behauptung von Andreas Kuhlmann:

Wenn die künftigen Eltern ein extensives Maß an Selbstbestimmung einklagen, dann wäre es doch nur recht und billig, auch dem künftigen Kind die Chance zu garantieren, ein autonomes Leben zu führen.⁴²

Angesichts der obigen Analysen sollten wir sagen, dass alle Menschen und jeder Mensch sich fragen sollte, ob die jeweilige technische »Selbst«-Intervention ein autonomes Leben, d.h. eine selbstbestimmende Lebensweise verbürgt oder nicht, und ob man ein solches Leben will oder nicht. M.a.W. sollte man berücksichtigen, ob das artefakte Selbst die Bewusstseinskomponente und die betreffenden Zusammenhänge noch enthält, die wir mit Husserl als notwendige für ein (auch technisch) sich bewusst selbstbestimmendes Wesen anerkannt haben.

Wir haben hier gesehen, dass die technische (Selbst-)Modifizierung des Menschen kein Schicksal ist, und dass sie eigentlich auch nicht notwendig ist, um die menschliche Natur zu bewahren. Es gibt keine natürliche und unentbehrliche Not zur technischen Selbstmodifizierung bzw. -gestaltung des Menschen – umso weniger zur technischen Selbstaufhebung der »menschlichen Natur«. Aber es kann gewiss ein mehr oder weniger gefühltes Bedürfnis danach geben. Diesbezüglich sollte man immer berücksichtigen, dass die technische

42 Kuhlmann (2001), 18.

Selbstmodifizierung des Menschen eine Möglichkeit ist, die nach den jeweiligen Wünschen, Begierden, und Interessen eines oder einiger Menschen (oder sogar einer Gesellschaft) angeregt wird. An sich ist diese Bemerkung ziemlich trivial. Die hier ausgeführten Analysen können aber die Elemente, die im Spiel sind, und auch einige allgemeine Grundregeln des Spiels selbst, aufsteigen lassen.

Die technische Selbstgestaltung ist kein fundamentaler bzw. wesentlicher Trieb bzw. Instinkt des Menschen, der Gattung „Mensch“, noch der menschlichen Gesellschaft als solchen. Prinzipiell dürfte man also kein Argument für die technische Modifizierung der menschlichen Natur benutzen, das an das technische Wesen des Menschen in den oben diskutierten Sinnen appelliert: Die technikfähige und technikbedürftige Natur des Menschen bietet an sich nämlich kein Argument für die technische Modifizierung des Menschen an. Wenn man also für eine technische Selbstmodifizierung des Menschen plädiert, oder wenn man das Bedürfnis zur technischen Selbstgestaltung erfährt, soll man sich immer fragen, was für ein allgemeines, d.h. sowohl individuelles als auch gesellschaftliches Leben man damit erreichen möchte. Dabei darf man nicht für abgemacht halten, dass es ein solches Streben zum Wesen des Menschen als Menschen gehört.

Im Allgemeinen können wir also sagen, dass die technische Bestimmung des Menschen eventuell bedeuten könnte, dass der Mensch immer auch technisch handeln muss, und technische Artefakte zu seiner Selbsterhaltung und Selbstentwicklung braucht, solange er Mensch bleibt; aber das bedeutet noch nicht, dass er die technische Modifizierung seines Selbst benötigt, um »Mensch« zu bleiben, oder einem inneren »naturwüchsigen Drang« zur Selbstaufhebung treu zu sein. Keine technische Selbstmodifizierung ist unvermeidlich – weder normativ noch deskriptiv –, um die »menschliche Natur« als solche zu bewahren. Da aber ein technikfähiges Wesen notwendigerweise auch reflexiv selbstbewusst ist, und folglich auch sich selbst – zumindest partiell – unter seinen eigenen Objekten hat, ist es selbstverständlich, dass er auch sich selbst als Baumaterial eines technischen Verfahrens und zum Aufbau eines Artefaktes sehen kann. Nur in dieser Hinsicht ist die *Möglichkeit*, aber gar nicht die Not, einer technischen Selbstgestaltung des Menschen notwendigerweise immer da, solange der Mensch Mensch ist. Die technische Selbstgestaltung ist eine wesenhafte Möglichkeit des Menschen – vielleicht aber nicht eines Post-Menschen. Es gibt in diesem Sinne kein technisches Schicksal der menschlichen Selbstgestaltung, aber doch eine Grenze seiner Modifizierung, solange man noch gerade seine Möglichkeit und Macht zur echt technischen Selbstbestimmung bewahren will. Anders gesagt, es gehört zum menschlichen Sein die Möglichkeit einer Selbstaufhebung zu verwirklichen,

der einer Entmündigung statt einer Ermächtigung entspricht, da man gerade die Fähigkeit zur bewussten technischen Selbstmodifizierung verlieren könnte. Man sollte dann fragen, wieso man so was anstreben könnte. Wenn man genauer ein solches Szenarium bedenkt, kann man sogar eine mögliche Neigung zur Verantwortungsfucht vermuten.

Die Art und Weise der eventuellen Aktualisierung einer technischen Selbstgestaltung hängt von den jeweiligen Begierden, Wünschen und Interessen ab, die man zu befriedigen entscheidet. Die Selbstgestaltung ist eine Macht des Menschen, d.h. sie ist Teil dessen, was der Mensch prinzipiell kann, aber nicht von dem, was er unbedingt muss. Im Gegenteil impliziert die Macht zur Selbstmodifizierung die Macht der Resistenz gegen jede – und eventuell alle – Selbstmodifizierung. Die obigen begrifflichen und phänomenologischen Überlegungen zeigen also, dass die Fragen nach der technischen Selbstgestaltung des Menschen keine bloße anthropologischen, existenziellen oder psychologisch-psychoanalytischen Fragen sind. Sie sind auch keine bloß moralischen Fragen, sondern sie konstituieren eine gesellschaftliche und vor allem politische »Sache« – Habermas würde vielleicht eine *ethische* sagen. Die Bestimmung des menschlichen Seins durch Technik ist eine Bestimmung der Welt, die man sich *als* Mensch – aber eigentlich nicht unbedingt *für* die Menschen bzw. für *alle* Menschen – wünscht.

In Bezug auf die Fragen nach der gentechnischen Bestimmung von zukünftigen Kindern schreibt Habermas: »Wie wir mit menschlichem Leben vor der Geburt (oder mit Menschen nach ihrem Tode) umgehen, berührt unser Selbstverständnis als Gattungswesen. Und mit diesem gattungsethischen Selbstverständnis sind die Vorstellungen von uns als moralischer Personen eng verwoben.«⁴³ Was Habermas hier sagt, ist überhaupt für die allgemeine Frage nach der technischen Selbstbestimmung und -modifizierung auch eines erwachsenen Menschen gültig. Die technische Intervention auf seine eigene »Natur« entspricht in der Tat der Wahl der Person, die man sein will, und das impliziert auch ihre Offenheit oder Verslossenheit gegenüber den Anderen – d.h. sie betrifft sein Mitsein und sein Für-andere-sein. Die Vorstellung von sich selbst, die man durch die Selbstmodifizierung bzw. -Gestaltung anstrebt, ist letzten Endes mit der Vorstellung der Beziehungen oder Nicht-Beziehungen verwoben, die man sich mit anderen Subjekten – sich selbst als objektiviertem Selbst eingeschlossen – wünscht.⁴⁴ Es ist in der Tat klar

43 Habermas (2001), 115.

44 Die Frage nach der technischen (Selbst-)Bestimmung des Menschen ist evidenterweise auch mit der Frage nach seiner Ent- und Verfremdung verbunden. Neben den Untersuchungen über Entfremdung in der

ersichtlich, dass viele technischen Modifizierungen des Menschen – vor allem im Bereich der Neuropharmakologie – auch eine Modifizierung seiner »naturwüchsigen« Bedürfnisse betrifft. Diesbezüglich sollte man dann fragen, ob solche Bedürfnisse als Beschränkung der menschlichen Freiheit oder als schädlich für den Menschen selbst, oder für irgendeine menschliche, natürliche, oder göttliche Weltgesundheit gesehen werden sollen. Es besteht nämlich die Möglichkeit, dass die Entfernung gewisser Bedürfnisse einem Drang zur Überwindung der menschlichen Grenzen als solchen entspricht.

Die Moral der Geschichte, die die obigen Analysen und Überlegungen darstellen, könnte also wie folgt zusammengefasst werden: Wenn man technische (Selbst-)Modifizierungen des Menschen abwägt, sollte man immer (zumindest auch) die Wünsche und die Bedürfnisse erwägen, die man damit befriedigen bzw. erfüllen will. Man muss vor allem sich immer darüber klar sein, dass ein Bedürfnis grundsätzlich *nie* durch seine technische Modifizierung befriedigt werden kann, denn die Befriedigung eines Bedürfnisses ist gerade Zweck und nicht Mittel einer Technik. Alles, was als *Teil* des Endproduktes einer technischen Handlung gesehen wird, kann mit dem Zweck weder der Handlung noch des Artefaktes gleichgesetzt werden. Wenn jemand also behaupten würde, dass die Befriedigung eines Bedürfnisses das *Produkt* seiner technischen Handlung ist, würde er implizit auch sagen, dass er das Bedürfnis selbst als Baumaterial seines Schaffens benutzt.⁴⁵ Der Zweck ist also nicht wirklich die Befriedigung jenes Bedürfnisses, sondern die Modifizierung bzw. die Auslöschung des Bedürfnisses selbst. Wenn jemand aber denkt, dass man durch die Modifizierung bzw. Beseitigung eines Bedürfnisses Befriedigung erreichen kann, muss man immer fragen, die Befriedigung welchen *anderen* Bedürfnisses man dabei verfolgt.

marxistischen Tradition sollte man hier vor allem die phänomenologischen Untersuchungen von Bernhard Waldenfels erwähnen: Vgl. insbesondere Waldenfels (2002). Innerhalb der Grenzen dieses Beitrags kann man nur die Frage aufwerfen, aber nicht beantworten, ob und wie die unausweichliche Verfremdung und Entfremdung des Menschen ein notwendiges Bedürfnis zur technischen Selbstmodifizierung impliziert, und ob die Begierde nach einer solchen Modifizierung eine Offenheit oder eher eine Verslossenheit angesichts des Fremden darstellt. Ebenfalls wäre die neulich wieder aufgenommene und diskutierte Hegelsche Idee des Geistes als »zweiter Natur« (vgl. Menke 2013) in diesen Problemrahmen einzubeziehen. Man kann das hier aus Raumbegrenzungen nicht tun. Es sollte reichen herauszuheben, dass die technische Modifizierung des Menschen die Bedingungen einer zweiten Natur erhalten und ermöglichen muss, wenn man noch vom Menschen sprechen will. Das impliziert nach unseren obigen Überlegungen u. A. die Fähigkeit zur Selbstbestimmung. Konzeptuell würde der Transhumanismus in dieser Hinsicht nicht unbedingt ein solches Erfordernis erfüllen, d.h. eine Transhumanistin könnte theoretisch eine Überwindung des Menschen als Doppelwesen durchweg beanspruchen. Wenn eine Transhumanistin das nicht tut, dann beansprucht sie nicht wirklich ein jenseits des Menschen, sondern nur eines Teils desselben.

45 Man könnte einen solchen Fall so ausdrücken: Wenn ich so und so mein Bedürfnis X modifiziere, werde ich Y erreichen. Die Erreichung von Y ist also die Endursache von der technischen Arbeit an X.

Wenn man also sich selbst oder einen Teil von sich selbst als Baumaterial (s)einer technischen Handlung fasst, soll man fragen, wozu der Bauprozess selbst verfolgt wird, wozu das artefakte Selbst dient, und welche Art von Mitsein – oder eventuell von »unmitseinlichem« Selbst – das erlaubt. Da wir berechtigterweise sagen dürfen, dass es keine naturhafte Not einer jeglichen »technischen Selbstmodifizierung des Menschen« gibt, und diese immer der »freien« Entscheidung des Menschen selbst als reflexiv selbstbewussten Wesens gelassen ist – oder werden soll –, können wir jetzt vielleicht auch deutlicher begreifen, dass jede Frage nach einer jeweiligen willentlichen Modifikation des Menschen eine Frage ist, die mit der politischen Natur des Menschen zu tun hat, und d.h. eine Frage nach der Art seines Zusammenseins.⁴⁶

Literatur

- ALLEN, R. „What is technocracy?“. New York, 1933.
- ANDERS, G. „Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution“. München, 1956.
- _____. „Die Antiquiertheit des Menschen. Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution“. München, 1980.
- BENOIST, J. „Représentations sans objet. Aux origines de la Phénoménologie et de la philosophie analytique“. Paris, 2001.
- BENOIST, J., COURTINE, J.-F. (Hg.). „Husserl. La représentation vide“. Paris, 2003.
- BENSE, M. „Ungehorsam der Ideen. Abschließender Traktat über Intelligenz und technische Welt“. Köln, 1966.
- BERKELEY, G. „A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge“. 1710.
- BLUMENBERG, H. „Arbeit am Mythos“. Frankfurt a/M., 1979.
- BOSTROM, N. „Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective“. *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 37, Nr. 4, pp. 493-506, 2003.
- BUNGE, M. „Technology as applied science“. *Technology and Culture*, Nr. 7, pp. 329-347, 1966.
- CASSIRER, E. „An Essay on Man“. New Haven, 1944.
- _____. „Form und Technik“. In: _____. *Gesammelte Werke. Bd. 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*, hg. v. B. Recki, Hamburg, 2004. pp. 139-183.

46 Die erste Anregung zur Verfassung dieses Beitrags kam durch die freundliche Einladung von Benedetta Bisol und Christoph Asmuth zur Tagung „Translating Doping“, die an Villa Vigoni in 2011 stattfand. Bei Benedetta und Christoph möchte ich mich hier ganz herzlich bedanken. In den folgenden Jahren hatte ich das Glück, weitere Diskussionen über das Thema mit Alice Pugliese, Haojun Zhang und Nicola Liberati führen zu dürfen. Auch ihnen möchte ich meinen Dank für die vielen Hinweise und Ratschläge ausdrücken. Zwei anonymen Gutachtern bin ich für viele hilfreichen Anregungen auch dankbar. Endlich möchte ich mich bei der Redaktion von Kriterion und Thomas Doyon für die sorgfältige sprachliche Korrektur herzlich bedanken. Die Endverfassung dieses Beitrags wurde dank der Unterstützung vom National Social Science Fund of China (Grant No. 17BZX085) ermöglicht.

- CLAESGES, U. „Einleitung des Herausgebers“. 1973. In: Husserl (1973a), XIII-XXVIII.
- DAWKINS, R. „The Blind Watchmaker“. New York, 1986.
- ELLUL, J. „La technique ou l'enjeu du siècle“. Paris, 1954.
- ENGELHARDT, H. T. „Human Nature Technologically Revisited“. *Social Philosophy and Policy*, Vol. 8, Nr. 1, pp. 180-191, 1990.
- FRANSSSEN, M., LOKHORST, G.-J., VAN DE POEL, I. „Philosophy of Technology“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/technology/>.
- FREUD, S. „Jenseits des Lustprinzips“. Leipzig, 1920.
- GURVITCH, G. (Hg.). „Industrialisation et technocratie“. Paris, 1949.
- HABERMAS, J. „Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung“. In: _____. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*. Frankfurt a./M., 2001.
- HEIDEGGER, M. „Die Technik und die Kehre“. Pfullingen, 1962.
- _____. „Sein und Zeit“. Tübingen, 1927.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W. „Dialektik der Aufklärung“. Amsterdam, 1947.
- HUSSERL, E. „Ding und Raum. Vorlesungen 1907“. *Husserliana XVI*, hg. v. U. Claesges, Den Haag, 1973a.
- _____. „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution“. *Husserliana IV*, hg. v. M. Biemel, Den Haag, 1952.
- _____. „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie“. *Husserliana III/1*, hg. v. K. Schuhmann, Den Haag, 1976.
- _____. „Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis“. *Husserliana XIX/1*, hg. v. U. Panzer, Den Haag, 1984.
- _____. „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928“. *Husserliana XIV*, hg. v. I. Kern, Den Haag, 1973b.
- ILLICH, I. „Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik“. Reinbek, 1975.
- KERÉNYI, K. „Prometheus“. Hamburg, 1959.
- KUHLMANN, A. „Politik des Lebens – Politik des Sterbens. Biomedizin in der liberalen Demokratie“. Berlin, 2001.
- MARGOLIS, E., LAURENCE, S. (Hg.). „Creations of the Mind. Theories of Artifacts and Their Representation“. Oxford/New York, 2007.
- MATURANA, H. R., VARELA, F. J. „The Tree of Knowledge. The biological Roots of Human Understanding“. Boston, 1992.
- MEHLMAN, M. J. „Transhumanist Dreams and Dystopian Nightmares“. Baltimore, 2012.
- MENKE, C. „Hegel's Theory of Second Nature“. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, Vol. 17. Nr. 1, pp. 31-49, 2013.

- MITCHAM, C. „Thinking Through Technology: The Path Between Engineering and Philosophy“. Chicago, 1994.
- MONOD, J. „Le Hasard et la Nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie modern“. Paris, 1970.
- NIETZSCHE, F. (1886). „Jenseits von Gut und Böse“. München, 1988.
- QUANTE, M. „Personales Leben und menschlicher Tod“. Frankfurt am Main, 2002.
- ROTA, G.-C. „Fundierung as a Logical Concept“. *The Monist* 72/1., pp. 70-77, 1999.
- SCHELER, M. „Die Stellung des Menschen im Kosmos“. In: _____. *Gesammelte Werke. Bd. IX: Späte Schriften*. Bern/München, 1976.
- SEVERINO, Em. „Techne. Le radici della violenza“. Mailand, 1979.
- SIMON, H. „The sciences of the artificial“. Cambridge (Massachusetts)/London, 1969.
- SINI, C. „I segni dell’anima“. Rom-Bari, 1989. (dt. *Die Zeichen der Seele*. Würzburg, 1995).
- _____. „Il simbolo e l’uomo“. Mailand, 1991.
- _____. „Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica“. Mailand, 1981.
- SKOLIMOWSKI, H. „The structure of thinking in technology“. *Technology and Culture*, 7, pp. 371-383, 1966.
- VIRNO, P. „E così via, all’infinito. Logica e antropologia“. Turin, 2010.
- WALDENFELS, B. „Bruchlinien der Erfahrung“. Frankfurt a/M., 2002.

ACTUALIDAD DE GEORG SIMMEL. UN ESTUDIO EN TORNO A SU CONCEPTO DE STIMMUNG*

Francisco Garcia Chicote**

<https://orcid.org/0000-0002-3267-390X>

fgchicote@gmail.com

RESUMEN *Interesado en los motivos que impulsaron la recuperación de Georg Simmel como sociólogo de la modernidad, el artículo indaga el rol que desempeña en su ensayística el concepto de estado de ánimo (Stimmung), de probada relevancia en la tradición filosófica alemana, pero escasamente estudiado para el caso de Simmel. Se sostiene que el carácter radicalmente subjetivista que asume la Stimmung condiciona su comprensión de la dialéctica entre sujeto y objeto. Para demostrar tal hipótesis, el artículo recorre el desarrollo de la noción en la obra de Simmel: esta comienza en la reflexión sobre la representación artística del paisaje, pasa a constituir un modo de valoración estrictamente subjetivista y termina desempeñando un rol considerable en la metafísica de la modernidad, lo que fomenta elementos apologeticos.*

Palabras clave *Filosofía de la vida, Primera Guerra Mundial, Subjetivismo.*

ABSTRACT *The article examines a heretofore rather unattended aspect of Georg Simmel's writings: the concept of mood (Stimmung). It claims that Simmel's radically subjective concept of Stimmung conditions his insights on the dialectics of subject and object. To sustain such a claim, the article intends to shed light upon the development of the notion throughout Simmel's intellectual life. In his early essays, mood emerges as a category of landscape theory, it*

* Article submitted on 16/11/2019. Accepted on 10/03/2020.

** Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

then constitutes a mode of strictly subjective valuation, and finally it plays, towards the end of the philosopher's life, a decisive role in his metaphysics of modernity, entailing apologetic factors.

Keywords *Philosophy of Life, First World War, Subjectivism.*

Todo lo que se puede probar puede ser también cuestionado.
 Incuestionable es solo lo que no puede ser probado.
 Georg Simmel, 1915 (GSG 17, p. 132)

1. Introducción. Simmel como sociólogo de la modernidad

El creciente interés suscitado por Simmel en los últimos treinta años contrasta en tal medida con el silencio que en torno a su obra se había guardado desde la República de Weimar hasta la década de 1970, que se ha hablado, acaso sensatamente, de un “Simmel-Renaissance”.¹ En efecto, Heinrich Brinkmann aún precisaba hacia 1974 en su monografía sobre *Methode und Geschichte* en Georg Simmel justificar por qué la atención sobre un “filósofo casi olvidado” no obedecía a “intereses de anticuario” (1974, p. 1).² Hasta entonces, la obra de Simmel habría transcurrido por dos vías generales: o bien una “siniestra por ser secreta” subsunción de elementos simmelianos en la teoría crítica (Müller: 2018, p. 13), o bien un interés “limitado a partes específicas, como por ejemplo su teoría del conflicto”, aisladas de su propuesta general (Blegvad, 1988, p. 205). Otthein Rammstedt (2016) indica dos puntos de inflexión simultáneos a comienzos de los años 80 del siglo pasado que revirtieron el destino de un escritor que casi no había sido objeto de edición desde la dictadura nazi:³ el inicio del proyecto de publicación de sus obras completas (llevado a cabo a lo largo de tres décadas por Suhrkamp) y las jornadas “La actualidad de Georg Simmel”, realizadas durante el verano septentrional de 1982 en la Universidad de Bielefeld, Alemania, que dio un impulso significativo a la investigación

1 El concepto fue cuestionado tan pronto como surgió (cf. Schnabel, 1984).

2 En lo que sigue, se intenta recurrir a traducciones existentes para las citas. Cuando esto resulta imposible, o bien porque no hay edición en español, o bien porque esta es irremediablemente defectiva, la traducción pertenece al autor de este artículo.

3 Cf. Rammstedt 2016, p. 1053. En la lista de publicaciones de Simmel en alemán confeccionada por propio Rammstedt, Angela Rammstedt y Erwin Schuller no hay registro de ediciones entre 1931 y 1950, y sólo a partir de 1957 comienzan tímidamente a reeditarse sus ensayos (cf. GSG 24, p. 541ss.).

académica sobre el autor (2016, pp. 1054 y 1058). Desde entonces, como ha señalado Ralph Leck (1998, p. 104), “al igual que la bolsa de valores, el capital cultural de Simmel ha ido en alza”, al punto de que ya se torna indiscutible el derecho del filósofo al panteón de la sociología. Se conoce, en este sentido, el peculiar epíteto con el que David Frisby (1985) sanciona la relevancia de Simmel: “primer sociólogo de la modernidad”. Donald Levine (1991) pone en entredicho el ostracismo al que fuera condenado el filósofo de Frankfurt por Talcott Parsons en *La estructura de la acción social*; concluye en efecto que “el analista social puede beneficiarse alternando las dos perspectivas al considerar un conjunto particular de fenómenos” (1991, p. 1114).⁴ Y Hans-Peter Müller, editor del *Simmel-Handbuch*, da por inválidos los motivos que Jürgen Habermas esgrimió para quitarle a Simmel la paternidad de la sociología:

De hecho, Jürgen Habermas [...], *spiritus rector* de la segunda generación de la teoría crítica y el primer intelectual en la antigua República Federal Alemana, llevó a conceptos una vez más la apreciación común del gremio alemán en los años 80 cuando declaró que “Simmel no ha llegado a ‘clásico’”, ha sido “más bien un estimulante que un sistemático, más bien alguien que hace diagnósticos de la época en el plano filosóficos con matices de las ciencias sociales que un sólido filósofo y sociólogo arraigado en la ocupación científica”. Pero esta valoración podría hoy bien ser historia, pues Simmel se ha finalmente impuesto contra toda resistencia y a pesar de toda crítica justificada e injustificada (2018, p. 14).

Se trata de escasas menciones en un universo tan grande como en buena medida heterogéneo. En ciertos casos, los esfuerzos ecuménicos por la rehabilitación de Simmel como gran pensador de la modernidad han dado frutos de extraño sabor, tal vez por la abstracta sobrevaloración de su originalidad en detrimento de un riguroso estudio del campo intelectual socio-históricamente determinado en cuyo seno el filósofo nació, creció y murió.⁵

Acaso deba analizarse la recepción de Simmel no en su elemento meramente cuantitativo-acumulativo, sino en la pregunta por su *actualidad*, lo que confiere a su vez un criterio para el análisis crítico de la obra del filósofo.

4 En un estudio de 2000, José M. González García desarrolla una tesis análoga para los casos Weber y Simmel. Afirma en este sentido que “a pesar de todas las diferencias metodológicas, es posible interpretar los intentos de ambos como complementarios y no como antagónicos” (2000, p. 94).

5 Así, por ejemplo, Robert William Button (2012, p. 58s.) propone que la aplicación simmeliana de la categoría estética de destino al ser social constituye “un sutil reencantamiento” del “mundo social y cultural” que “impulsa una conciencia de responsabilidad social compartida”. En la misma dirección, la revista *Science and Peace* ha llamado a colaborar en su número de 2018, dedicado al centenario del ensayo “El conflicto de la cultura moderna”, bajo el presupuesto de que el “método simmeliano llama implícitamente a una racionalidad no violenta, dedicado a alcanzar un ‘nivel modesto de conflicto’ o tolerancia, con el fin de preservar un grado relativamente ‘suficiente’ de paz o integración social” (<https://scienzaepace.unipi.it/index.php/en/submit/call-for-papers/georg-simmel.html>, 12 de junio de 2018).

Pues como señala José Sazbón en ocasión del problema de la historia en Walter Benjamin, la cuestión de la actualidad supone una “reciprocidad latente, y aún de compromiso, entre cierto pasado y cierto presente” (2009a, p. 321). De modo que la fecundidad de una obra – en este caso, la simmeliana – para problematizar intelectualmente segmentos socialmente relevantes de la vida contemporánea no ha de analizarse simplemente en la presencia de *contenidos* aislados, sino en la *forma* que asume la configuración de sus temas. O, dicho de otro modo, acaso *una* de las claves para comprender la anatomía de la actualidad de Simmel sea el punto que su concepción de sujeto se acerca a la que predomina, en los últimos treinta años, en las ciencias sociales y las humanidades y que se caracteriza, como sostiene el mismo Sazbón en otro contexto, por la afirmación de una supuesta prioridad subjetiva, fragmentaria y diversa, en las prácticas judicativas:

Se trata más bien de la instauración de un perspectivismo generalizado que devuelve al sujeto su capacidad de ordenamiento y retención de significados y, simétricamente, pone en entredicho la aptitud reguladora del objeto como *prius* ontológico y término de validación del ejercicio interpretativo. En el límite, de un eslabón en otro, se legitima la soberanía de la perspectiva y, con ello, un pluralismo de las operaciones de constitución, cuya contrapartida, según los casos, puede ser bien una objetividad negociada y transitoria, bien una objetividad irrelativa (en el “mundo externo”) o autoconfigurada (por la perspectiva del sujeto) (Sazbón, 2009b, p. 136s.).

Aquí solo puede hablarse de cierta afinidad y preguntarse si acaso el subjetivismo que subyace la obra de Simmel se encuentra a tono con la convicción contemporánea hegemónica de que las formas judicativas remiten en última instancia a factores de las subjetividades y las consecuencias que lógicamente derivan de tal convicción: el recurso a categorías estéticas para el ejercicio teórico, la suspicacia acerca de la legitimidad de los géneros, la adopción de herramientas de retórica para la (de)construcción de verdades relativas a la arbitrariedad del sujeto o, a lo sumo, a “régimenes de verdad”. Se torna ineludible para este tipo de interrogante la remisión a quien fuera uno de los discípulos – y críticos – más prominentes de Simmel: György Lukács. En la obra sobre la génesis del irracionalismo que el filósofo húngaro redacta durante la segunda posguerra, surge como elemento fundamental de la corriente ideológica de la que Simmel y Wilhelm Dilthey serían sus más típicos representantes – la Filosofía de la vida – la posición de un “pseudobjetivismo”, una subjetivización de la dialéctica sujeto-objeto que socavaría la signatura preeminente de la realidad objetiva, independiente de la conciencia, en la existencia humana. En relación con el modo en que aparece este problema en Dilthey, Lukács afirma:

en la filosofía clásica alemana, el lado objetivo de la identidad pensante sujeto-objeto abarca toda la realidad, al paso que el sujeto-objeto diltheyano es, simplemente, la equiparación de vivencia y vida, con una marcada preponderancia de la primera sobre la segunda. En aquella, nos encontramos pues con una especie de objetividad, aunque lleve consigo toda la problemática propia de la misma esencia del idealismo objetivo, mientras que la de Dilthey no pasa de ser, necesariamente una pseudo-objetividad (1972, p. 339).

En las siguientes páginas se intentará analizar este emplazamiento de un ser no objetivo en la ensayística de Simmel a través de un caso concreto: *el concepto de estado de ánimo, o Stimmung*. Se trata de una categoría relevante para el curso del pensamiento alemán desde el siglo XVIII, pero escasamente abordada por la crítica dedicada al filósofo berlinés. Adviértase que no se busca aquí explicar la *Stimmung* simmeliana desde el punto de vista del desarrollo histórico del concepto; se aspira, en cambio, a dilucidar el valor que asume la noción en el *interior* del pensamiento simmeliano; de ahí que se parta del supuesto de que la *Stimmung* puede asumir, una vez que sea correctamente abstraída, el rol de aquello que en Marx recibe el nombre de “determinación simple” (1982, p. 21) y en Charles Wright Mills “punto estratégico de intervención” (1960, p. 15).

Se defiende la siguiente hipótesis. Inicialmente circunscripto al problema de la paisajística, el concepto de estado de ánimo asume un rol creciente en el pensamiento de Simmel: llega finalmente a condicionar el fundamento de la dialéctica sujeto-objeto. Dado que dicho concepto posee en Simmel las características de una “interioridad radical”, que no reconoce ningún condicionamiento objetivo, el carácter crítico del pensamiento es socavado y asumen elementos apologéticos.

2. Esquemática definición de *Stimmung*

La polisemia del término *Stimmung* no impidió que este no fuera objeto, en los últimos 60 años, de estudios filológicos y propios de la historia intelectual.⁶ De manera esquemática y *únicamente a efectos del análisis aquí propuesto*, puede decirse que subyace al significado general de *Stimmung* un sentido de armonía, de consonancia universal que – como indicó Leo Spitzer en su conocido estudio de 1944 – posee “una constante connotación musical”, que opera como “*basso ostinato* que acompaña la connotación de unidad” (Spitzer, 1944, p. 413). David E. Wellbery (2003, p. 708ss.) afirma que hacia fines del siglo XVIII, el

6 Cf. los trabajos de Leo Spitzer (1944), David E. Wellbery (2003) y Arlenice Almeida da Silva (2016), de los que se nutre esta sección del artículo.

elemento musical del término es dejado de lado, y el concepto se modifica para designar una condición de posibilidad del juicio estético – como armonía entre imaginación y entendimiento en Kant – o un estado existencial que el espíritu ha de adquirir en su formación y que Schiller denomina “estético” y que se caracteriza por el equilibrio entre sensibilidad y razón.⁷ Paralelamente a esta apropiación humanista del término, este se asocia al ámbito de la *interioridad*. Así aparece en Fichte en 1795, en tanto determinación esencial de una supuesta autoactividad que se afirma con total independencia del mundo exterior. Y, sin que forzosamente implique la suposición de una “interioridad radical” (íd.), el término contribuye asimismo a comienzos del siglo XIX en la delimitación conceptual de los géneros dramáticos, narrativos y líricos: estos últimos tendrían como marca distintiva el tematizar la *Stimmung*.⁸ A esta situación, ya conceptualmente inestable y evanescente, caben agregar aún dos factores: por un lado, el hecho de que la *Stimmung* se vincule con la percepción del *entorno* – “el paisaje, la naturaleza, el prójimo”, apunta Spitzer (1944, p. 412) – como complemento de una unidad armoniosa con el individuo. Por el otro, que hacia el fin del siglo XIX, el concepto ganara, como señala Almeida da Silva (2016, p. 60), una dimensión histórica en manos del historiador del arte Alois Riegl: “por primera vez el concepto [...] recibe un abordaje histórico, en la medida en que ya no es atemporal o abstracto, pero el contenido específico del arte moderno”.

Así, pues, este término, que en virtud de un rango semántico que se extiende desde “el emocionalismo subjetivo a la comprensión objetiva del mundo” resulta “intraducible” (Spitzer, 1944, pp. 413 y 411), presenta a los

- 7 En las *Cartas*, Schiller formula este equilibrio en los siguientes términos: “el ánimo pasa de la sensación al pensamiento en virtud de una *Stimmung* intermedia en la que la sensibilidad y la razón actúan *simultáneamente*, pero precisamente por eso anulan recíprocamente su poder determinante, y por medio de esta contraposición dan lugar a una negación. Esta *Stimmung* intermedia, en la que el ánimo no se ve coaccionado ni física ni moralmente, y sin embargo actúa de ambas maneras, merece ser considerada como una disposición libre, y si llamamos físico al estado de determinación sensible, y lógico y moral al estado de determinación racional, habremos de denominar, pues, *estético* a ese estado de determinabilidad real y activa (1990, pp. 283 y 285).
- 8 Conocidas son las líneas en las que Hegel distingue, en sus *Lecciones sobre la estética* (1818), la poesía épica de la lírica: “el otro aspecto inverso a poesía épica lo forma la lírica. Su contenido es lo subjetivo, el mundo interno, el ánimo contemplativo, sentiente, que, en vez de proceder a acciones, más bien se queda en sí como interioridad y puede por tanto tomar también como forma única y como meta última la *autoexpresión* del sujeto. No es aquí por tanto ninguna totalidad sustancial la que se desarrolla como acontecer externo; sino que la intuición, el sentimiento y la consideración singularizados de la subjetividad introvertida comunican también lo más sustancial y más fáctico mismo como lo suyo, como su pasión, disposición o reflexión, y como testimonio actual de estas. [...] Finalmente, puesto que en lo lírico lo que se expresa es el *sujeto*, para ello puede ante todo bastarle el contenido en sí más modesto. En efecto, entonces el ánimo mismo, la subjetividad como tal, deviene el contenido propiamente dicho, de modo que solo interesa el alma del sentimiento y no el objeto más próximo. La más fugaz disposición [*Stimmung*] del momento, el grito de júbilo del corazón, los fulgores prontamente efímeros de serenidades y bromas despreocupadas, la melancolía y el desconsuelo, el lamento, en suma, toda la gradación del sentimiento, son aquí fijados en sus movimientos momentáneos u ocurrencias singulares sobre los más diversos temas y por la expresión convertidos en hechos duraderos (1989, pp. 748 y 801).

efectos de nuestra abstracción *cinco rasgos*. Dado que desempeña un rol en la humanización del mundo, en el devenir humano del ser humano, posee un 1) carácter *axiológico*, que abreva en la 2) imagen de *equilibrio* como contrapartida a la de deformación, propia del concepto de alienación. A su vez, se vincula con 3) lo *artístico* como ámbito de la humanización y remite a un 4) profundo elemento *subjetivista* – de ahí su relación con la lírica –. Finalmente, puede asumir una 5) *dimensión histórica*.

La noción no se halla en la obra de Simmel desprovista de su histórica inestabilidad. En efecto, sucede que no siempre el término se carga de los mismos contenidos conceptuales, y una modificación que puede indicar una evolución teórica general no siempre significa la superación definitiva de una fase. Incluso, a veces el concepto opera sin que se lo nombre. Si la imagen del meandro es la que mejor ilustra las vicisitudes de la *Stimmung* simmeliana, esto se debe también a la *forma* del ensayo en Simmel y al programático rechazo de la sistematicidad conceptual propio de la Filosofía de la vida.⁹

3. De la representación artística del paisaje a la tragedia de la cultura

Las primeras reflexiones de Simmel en torno a la *Stimmung* se encuentran circunscriptas a la teoría y crítica de la representación estética de paisajes. Ya en 1885, a los 28 años de edad, publica un breve ensayo sobre la paisajística de Arnold Böcklin, “Böcklins Landschaften” (Los paisajes de Böcklin) en el que se intenta dar con la idiosincrasia del estado de ánimo en tanto espíritu configurador de los cuadros del pintor suizo. A pesar de la estricta delimitación de incumbencia – la paisajística –, se divisan inequívocamente en este temprano ensayo elementos que luego asumirán un rol general y fundamental de su metafísica. La *Stimmung* de Böcklin consiste pues en un modo de representación por el cual la oposición sujeto-objeto se disuelve en favor de una unidad cerrada de sentimiento y solitariamente individual. Tal disolución se da gracias a que la paisajística de Böcklin socava la representación en términos espacio-temporales, que Simmel concibe, remitiéndose a Kant, como las condiciones a priori de la experiencia:

Así como nuestros sentimientos, amor y odio, alegría y dolor, ciertamente suceden dentro del espacio, en tanto procesos anímicos e intensivos nada saben empero del espacio al cual recién a posteriori son por así decirlo remitidos, así se encuentran los paisajes

9 Para el carácter meándrico del ensayo en tanto *forma*, cf. Vedda (2009).

de Böcklin en su efecto de estado de ánimo en esencia efectiva, más allá de las tres dimensiones del espacio, así como más allá de la dimensión del tiempo (1922, p. 10).

Este modo de representación, que prescinde de la temporalidad y la espacialidad, crea una objetividad que supera lo “meramente relacional”, “todo lo condicionado” y “limitado por medio de un afuera” y supone un “sentimiento de libertad” que asume al menos tres características. Primero, se trata de aquello que es propio, en otros ámbitos, de la *juventud* en tanto grupo etario “eminente ahistórico”, liberado de los condicionamientos de la realidad temporal (1922, p. 9s.). Segundo, la unidad que suscita la *Stimmung* “consume, como en ningún otro lugar aparte de la música, su materia”, lo que quiere decir, a tal punto es su propia e individualmente única legalidad su espíritu rector que el carácter condicionante del material “desaparece” (1922, p. 16). Tercero: gracias a esta *Stimmung* cumpliría la paisajística de Böcklin su función estética. En una cotidianidad moderna signada por los dualismos y las alternativas excluyentes, el arte ha de “unir opuestos, sin que le afecte la necesidad de un ‘o bien...o bien’”. Lo llamativo de la obra analizada es que el par de opuestos que su *Stimmung* rebasaría sería precisamente el de lo verdadero y lo falso: “El arte de Böcklin muestra un nuevo más allá de lo verdadero y lo falso. La pregunta con la que normalmente nos acercamos a cada representación de lo objetivo ‘¿se corresponde con la realidad o no?’ enmudece frente a este arte” (1922, p. 13s.).

La noción permanece circunscripta por algún tiempo al problema de la representación artística del paisaje,¹⁰ pero acaba incorporándose al complejo teórico que ocupa al Simmel de *Filosofía del dinero*: el del problema de la existencia cultural. En efecto, el estado de ánimo aparece con cierta concreción en el ensayo “El concepto y la tragedia de la cultura”, de 1911, vinculado con las percepciones del carácter radicalmente subjetivo del valor cultural y, por ende, con la concepción simmeliana de tragedia. Cabe repetir en este punto que Simmel incluye el concepto axiológico de cultura – carísimo a la formación histórica de la autoconciencia de la burguesía alemana – dentro del esquema general de actividad, de modo que la expresión cultural no es más que un tipo, por cierto específico, de la insuperable dependencia recíproca de medios y

10 Por ejemplo, en “Die ästhetische Quantität” (La cantidad estética, 1903), se lee: “Cuando toda la riqueza y toda la minuciosidad de las reacciones de sentimiento responde a una manifestación, a un hombre o a un paisaje, a un estado de ánimo o a un destino, pero lo hace únicamente de una manera tan fuerte que la mera *imagen* de esta cosa, intacta en su carácter figurativo, recibe calor y vida, entonces nos hallamos en la comarca del arte” (GSG 7, p. 198).

finés, que une de manera inevitable los ámbitos del espíritu y de las cosas.¹¹ Simmel quiere argumentar en este ensayo para los asuntos de la cultura lo que argumentó once años antes para el problema general de la utilidad: que el valor no es un atributo de las cosas, pues no hay ningún factor en la estructura cósmica de un objeto que amerite la imputación de valor efectivamente realizada.¹² Los objetos culturales son productos de una actividad anímica que imprime en series objetivas valores propios del alma con ninguna otra finalidad que la de su autopercepción distanciada. Tales objetos detentan una naturaleza dúplice que se vuelve indiscernible: la serie objetiva confunde sus atributos con la serie anímica; el sujeto imprime sus valores en contenidos que le son ajenos, y que toman por ende un curso diferente al postulado inicialmente. En tales materiales configurados específicamente por el sujeto en vistas de la adquisición de una conciencia unitaria y autosuficiente, “los mundos externos capturan al yo para recogerlo en sí; y en la medida en que estos mundos conforman los contenidos según sus exigencias, no permiten que aquellos contenidos lleguen a centrarse en torno al yo” (2008, p. 112). En el marco de esta situación general, que en Simmel constituye el fundamento de la tragicidad inherente de los individuos, el estado de ánimo ilustra un fenómeno especial: se trata de casos en los que la serie de valores, si bien apostada sobre el mundo de las cosas, no confunde su esencia axiológica y logra percibirse en su esencia incondicionadamente subjetiva. Esto puede darse, por ejemplo, en la belleza natural, en la que el objeto valorizado culturalmente no es un objeto producido, sino que “los valores visten lo que se halla dado de un modo puramente objetivo, lo *naturalmente* objetivo” (2008, p. 103; trad. corregida). El estado de ánimo es la percepción de lo valioso en tanto actividad exclusivamente subjetiva, y por ello se ubica al resguardo de la tragicidad:

Una puesta de sol que no contempla ningún hombre no hace al mundo de ninguna manera más valioso o excelso, puesto que su facticidad objetiva no posee lugar alguno para estas categorías; pero tan pronto como un pintor introduce en un cuadro de esta puesta de sol su estado de ánimo, su sentimiento formal y cromático, su capacidad expresiva, tenemos a esta obra [...] por un enriquecimiento, por una elevación de valor de la existencia en general (2008, p. 104; trad. corregida).

11 Con relación al estatuto “teleológico” de esta noción axiológica de cultura, señala Simmel en 1908 que “si, no obstante, el concepto de cultura parece coincidir de este modo con la actividad teleológica humana en general, esto requiere entonces una restricción que caracterice por vez primera su esencia específica” (2008, p. 206).

12 Las primeras líneas de su *Filosofía del dinero* afirman: “Que los objetos, los pensamientos y los acontecimientos sean valiosos no se podrá deducir nunca de su existencia y contenidos naturales; su orden, si establecido de acuerdo con los valores, se distancia enormemente del natural. [...] La relación entre ambos órdenes es, más bien, *contingencia absoluta*” (2013, p. 41s.; el énfasis es nuestro).

Así, pues, la *Stimmung* se vincula con un extremo de la vida cultural; constituye el polo de la existencia del individuo en el que la valorización se logra sin enajenación, pues no se confunde con la materialidad del objeto. El otro extremo lo constituye, en el ámbito de la cultura, el concepto de estilo, por cierto tan aparentemente evanescente en la ensayística de Simmel como el de *Stimmung*. Frente al carácter subjetivista de la *Stimmung*, que valoriza independientemente de los atributos naturales del objeto, el estilo aparece cuando el valor se presenta completamente como expresión del material. En 1908, en ocasión de un ensayo publicado en la revista *Arte decorativo* que lleva por título “El problema del estilo”, Simmel afirma que la cuestión de estilo en el arte aparece cuando sobreviene “un cierto sentimiento de ajenidad en la percepción [que] no nos permite captar en [ella] su individualidad específica” (1998, p. 320). El estilo supone, en efecto, el desplazamiento o el reemplazo del principio de individualidad por el de generalidad: de ahí que la forma del estilo sea antes una expresión del material y no una exteriorización del alma. El estilo es, para Simmel, un problema de las artes aplicadas, que valorizan estéticamente objetos de uso. Es sugestivo para la evolución intelectual de Simmel que aquí, al igual que en el notorio ensayo de 1903 sobre la vida espiritual y las grandes ciudades, la existencia de segmentos vitales en los que el valor aparece aporosa y completamente como atributo objetivo posea una función social insoslayable. Simmel concibe aquí de hecho que el principio formal de estilo y el principio formal de la individualidad constituyen dos polos de la creatividad y uno no puede prescindir del otro. Los objetos formados según el principio del estilo – según el cual el valor cultural aparece como emanación de los atributos físicos de estos y no como expresiones de la individualidad única – ofrecen una suerte de límite a un supuesto exacerbado desarrollo del alma: evitan su hipertrofia, le ponen coto al excesivo individualismo. Hay, para Simmel, una sensación de serenidad y seguridad asociada a los objetos de estilo; sin ellos, la productividad individual del alma, demasiado agitada, arbitraria, se quebraría. El *oikos* burgués, el segmento vital de lo privado y lo íntimo que resulta tan esencial para el despliegue de la propia personalidad, requiere empero de objetos de estilo:

La vivienda [del hombre moderno], tal como la arregla cada uno según sus gustos y necesidades, puede tener ese toque personal e inconfundible originado por la singularidad de ese individuo. Pero ese toque sería insoportable, si cada objeto concreto revelase la misma individualidad. [...] El subjetivismo y la individualidad se han agudizado hasta llegar al punto de quebrarse, y en las formas estilizadas, desde las del comportamiento hasta las de la decoración de la vivienda, se produce una suavización y un atemperamiento de esa personalidad aguda hacia lo general y su legalidad (1998, p. 24s.).

4. *Stimmung* y arte

Paulatinamente se disuelve este dualismo entre *Stimmung* y estilo, tan propio de la dialéctica simmeliana y arraigado en la comprensión pesimista del proceso social que tiñe el pensamiento sociológico alemán del período guillermino. Lo peculiar de esta disolución es que ella ocurre empero a favor de las determinaciones de la subjetividad. No es casual, por tanto, que el concepto de *Stimmung*, asociado a la percepción del valor en contextos de facticidad pura, reciba una delimitación más concreta cuando, en 1913, se publica el ensayo “Filosofía del paisaje”. Allí, el filósofo retoma el argumento del historiador del arte austriaco Alois Riegl, quien en 1899 había vinculado la noción con la experiencia subjetiva del paisaje. Riegl define allí el estado de ánimo como el correlato estético de la “cosmovisión de las ciencias naturales” en la medida en que se lograría en virtud de él una situación tranquilizadora y contemplativa – esto es, el objeto sería contemplado sin intervención subjetiva, puesto que, para Riegl, el “hombre [es] el mayor enemigo del estado de ánimo” (1928, pp. 34 y 30) – mediante la cual el mundo aparecería en sus atributos de armonioso y racional; se develaría así *sereno y tranquilizador*.¹³ El paisaje sería un ejemplo inequívoco del modo en que opera el estado de ánimo.

Si bien Simmel no menciona a Riegl en su ensayo, el argumento desarrollado es estrictamente opuesto: el estado de ánimo no es el correlato estético de la disposición científica que reconoce las legalidades objetivas, sino el reino de cierta arbitrariedad subjetiva. Para Simmel, el estado de ánimo constituye la disposición más pura y simple de la praxis artística. El arte, que detenta junto a la religión y la ciencia el rango de esfera axiológica superior de la vida, obtiene su especificidad por medio de una intensificación del estado de ánimo – y su subsecuente subsunción en existencias genéricas, objetivas –, que existe como órgano auténtico de la vida y permanece con cierta independencia de la miseria “casual” y “no fundamental” de la cotidianidad. En tanto forma básica, la *Stimmung* se percibe con mayor nitidez en el proceso de configuración del paisaje, dado que dicho proceso 1. implica que el individuo no solo se *aisle* de su intermediación normal, pero también y ante todo, que asuma una relación *distante* con su objeto; 2. presupone un objeto que, debido a su lejanía, resulta fácilmente *maleable*, es decir, un objeto que no interfiere en el proceso creativo; 3. consiste en la posición de una totalidad *armoniosa* que recrea el “acto vivencial” indiviso, primordial e *irracional*; y 4.

13 Riegl afirma en “Die Stimmung als Inhalt der modernen Kunst” (El estado de ánimo como contenido del arte moderno) que el “estado de ánimo en tanto meta de toda pintura moderna no es por tanto en última instancia otra cosa que la convicción tranquilizadora del dominio inamovible de la ley de la causalidad” (1928, p. 35).

vive solo por la facultad unificadora del alma en tanto que un entrelazamiento – no expresable por medio de ninguna comparación mecánica – entre lo dado y nuestra creación. En la medida en que posee de este modo toda su objetividad como paisaje en el interior del campo de fuerzas de nuestro configurar, en esta medida, el estado de ánimo, una expresión peculiar o una dinámica peculiar de este configurar, tiene plena objetividad en este (2001, p. 279, trad. corregida).

Al concebir el estado de ánimo como una forma de existencia cotidiana, por así decirlo, simple, cuyo despliegue y complejización conducen, en niveles superiores de la vida, a la actividad artística, Simmel recupera en 1913 trazos de la propuesta de Dilthey sobre la ontogénesis del arte. Así como Dilthey deriva en su famoso ensayo sobre Goethe y la fantasía poética (1877) lo propio del arte de aspectos de la cotidianidad (el sueño, el juego, la rememoración) en virtud de cuyo carácter periférico los “nexos vitales” allí vigentes podrían desplegarse sin la amenaza distorsiva del entendimiento,¹⁴ Simmel impugna en tanto “trivialidad propia de la Ilustración” el querer derivar los mundos gobernados por los valores (religión, ciencia, arte) de las “bajezas de la vida”:

[C]onviene, más bien, darse cuenta de que aquellas provincias axiológicas pertenecen de antemano a las energías que determinan la vida; y que solo en la medida en que aquellas, en lugar de acomodarse a una materia extraña, se convierten en legisladoras de sus reinos propios [...] crecen hasta la pureza de una idea (2001, p. 272s.).

Mientras que en Riegl, pues, el estado de ánimo reviste los supuestos caracteres de un accionar contemplativo que perciba una igualmente supuesta racionalidad del mundo concebida en términos de categorías del entendimiento, el rasgo distintivo de la *Stimmung* en Simmel es la suficiencia subjetiva respecto del reino de las cosas. Si el paisaje provoca serenidad, esto se debe a que en él el estado de ánimo puede operar sin interferencia objetiva. Se revela así inequívoca la cercanía del concepto simmeliano de *Stimmung* con el de Fichte. En su disquisición de 1794 “Über Geist und Buchstab in der Philosophie” (Sobre espíritu y letra en la filosofía), Fichte concibe el “estado de ánimo estético” (*aesthetische Stimmung*) como la determinación estética (*Bestimmung*) de la esencia de la subjetividad – y, por cierto, su único impulso –: la autoactividad

14 La imaginación poética en Dilthey es precisamente la intensificación y el aislamiento de procesos cuyo fundamento es la “vivencia” y se hallan por tanto dominados por “nexos vitales”; así se forma un “segundo mundo” sobre la base de aspectos que se hallan en el mundo de la acción: “La imaginación se manifiesta involuntariamente a través de las imágenes del sueño, que es el más antiguo de todos los poetas. Y crea en la misma vida, ya voluntariamente, un segundo mundo en el que el hombre aspira a verse libre de los vínculos que le impone la realidad: en el juego...” (1950, p. 148).

(*Selbstthätigkeit*). Como tal, el estado de ánimo no obtiene su valor a partir de su “adecuación con el objeto, que no ha tomarse en cuenta aquí”, pero de su capacidad de actuar más allá de todo tipo de estandarización y legislación (FSW 8, p. 278ss.).¹⁵

5. Modo de existencia de la modernidad: *Stimmung* como estilo

Se perfila con esto una modificación en el concepto de estado de ánimo que indicará en buena medida el derrotero del pensamiento de Simmel. La *Stimmung* ya no sirve como posición extrema de valoración subjetiva no enajenada, correspondida en el polo contrario por el estilo, la existencia completa de valores objetivos. Ya no marcan estos dos polos el campo de fuerzas en cuyo interior se desarrolla la vida cultural y en razón de cuyas tensiones la cultivación del ser humano se halla signada de un inherente conflicto trágico. Ahora, la *Stimmung* se vincula con un régimen de vida no solo posible, sino también superior: el del artista. A su vez, gana este concepto atributos del estilo: tranquilidad, serenidad. Hacia el final del ensayo sobre el paisaje, Simmel indica en efecto que es únicamente el artista el que logra moldear la materia dada de manera tal que “la crea de nuevo como a partir de sí”, mientras que el resto de los mortales, en virtud de sus vínculos demasiado estrechos con la materia, solo podemos ensayar el estado de ánimo en el paisaje (Simmel, 2001, p. 282).¹⁶

Esta conceptualización del estado de ánimo se halla íntimamente ligada al modo en que Simmel recibe la obra de Stefan George a partir de la publicación de *El séptimo anillo*, en 1907. La aparición del libro, que incluye los poemas a Maximin, marcó un punto de inflexión en la composición del “círculo de George”: de acuerdo con Ute Oelmann (2011, p. 31s.), este habría dejado de ser un cerrado y selecto grupo de conocidos a una compleja red de células extendidas a lo largo del país y que no tenían necesariamente vínculos

15 Wellbery (2003, p. 714) compara el carácter “extremo” que el concepto asume en Fichte con el de Kant en los siguientes términos: “Ya no se trata, como en Kant, de la normativización de la imaginación a partir de sí misma, sino de la expresión de aquella facultad que subyace a toda normativización, a toda actividad cognitiva y práctica”.

16 En su libro sobre Goethe, publicado también en 1913, el arte es asimismo comprendido en términos de régimen de vida. Simmel distingue allí tres tipos de hombres activos: el trabajador, presa de los medios, el filisteo, presa de los fines; el artista, que logra superar las alienaciones que rigen las vidas de los otros dos. La superación por parte del arte de estos dos tipos subjetivos, que de acuerdo con Simmel parecen opuestos, pero que en realidad mantienen entre sí una identidad última, es empero no dialéctica. A diferencia del impulso del juego en Schiller, no se halla demandada y gobernada por la razón, ni exige necesidad y universalidad. La “genialidad” del artista consiste en su capacidad innata para superar las disposiciones alienadas encarnadas en los otros tipos, a pesar e independientemente de ellos (cf. GSG 15).

personales con George. La signatura profética que posee esta obra impacta también en Simmel, quien, a partir de ahora, ve en George no ya a un poeta sino al anunciador de una nueva subjetividad general.¹⁷

Si bien no aparece el nombre de George en el ensayo sobre la filosofía del paisaje, el caso que se utiliza para mostrar la concretización cabal del estado de ánimo es la lírica,¹⁸ y los términos coinciden casi literalmente con el análisis que Simmel hace de los versos de George en una breve reseña de 1909. *El séptimo anillo* logra de acuerdo con Simmel desplegar una poesía que proviene del “punto de unidad e individualidad del alma de un modo más agudo y más absoluto que el exigido por el arte lírico”. El alma poética de George se canta únicamente a sí misma, de modo que todo lo objetivo remite en su obra a la manera en que su alma se despliega en diferentes roles. No es casual, advierte Simmel, que el material predilecto de George para la expresión de sí sea el paisaje, pues el material figurativo de este resulta de lo más maleable. Ahora bien, lo que ocurriría con George no es simplemente un caso paradigmático de expresión artística, sino el anticipo de una subjetividad venidera, general, que disuelve la contraposición entre *Stimmung* y estilo, pues se trata de una *Stimmung devenida estilo*. El anuncio de una subjetividad en condiciones de producir objetos incapaces de enajenar valores se consigue en George por medio de lo que Simmel designa el “estilo de la monumentalización”: el solipsismo del alma adquiere una figura monumental mediante una “fuerza” y una “esencia absoluta” que rechaza la caótica diversidad naturalista. Las dimensiones de esta monumentalización del sujeto que George anuncia rebasan los límites del arte, pues poseen relevancia en la historia del espíritu: anticipa un nuevo estilo, una nueva solución al problema de la tragicidad. Así, al menos, lo afirman las líneas finales de la reseña:

17 Friedrich Gundolf, prominente miembro del círculo, dirá en 1920 de esta obra que estarían contenidos allí, de manera profética, “el terrible suceso, la transformación del mundo, y el cambio *conmocionante*”, albergados como “secretos” “los últimos destinos de un pueblo” (1920, p. 208s.). En el artículo destinado a George para el *Simmel-Handbuch*, Stefan Breuer señala empero diferencias en los modos en que Simmel y los miembros del círculo leyeron *El séptimo anillo* (2018, p. 233).

18 Inmediatamente después de afirmar que lo que da valor al paisaje es el sujeto y no los elementos puramente objetivos que en aquel se encuentran, agrega: “¿No se encuentra pues en el interior del poema lírico el sentimiento de una realidad indudable, independiente de toda arbitrariedad y humor subjetivo como la rima y el ritmo mismos, a pesar de que en las palabras aisladas – que el proceso natural de la formación del lenguaje ha creado por así decirlo sin sospechar nada y a partir de cuya consecuencia existe exteriormente el poema – no quepa encontrar ninguna huella justamente de este sentimiento?” (2001, p. 280; trad. corregida).

El hecho de que el arte lírico haya ganado este estilo para la más íntima vida propia del alma no es solo una cuestión del arte. Anuncia más bien que la tarea de la humanidad de crear para la infinitud de su ser también una infinitud de formas en las cuales este ser viva y actúe, ha sido premiada con una nueva solución (GSG 12, p. 54).

La comprensión de que la lírica de George trata de algo más que de determinaciones exclusivas de lo estético sobrevino a Simmel recién con *El séptimo anillo*. En febrero de 1913, el mismo año de “Filosofía del paisaje”, le escribe a Friedrich Wolters, destacado miembro del círculo de George, que solo paulatinamente comenzó a entender que la creación del maestro “no existía únicamente en el nivel del arte”: “una totalidad vital había entrado tan completamente con todas sus conmociones más profundas en la forma artística, que al principio no la percibí, sino que creí ver precisamente solo una obra de arte” (GSG 23, 164).

Se percibe aquí, en la recepción de Stefan George y especialmente a partir de *El séptimo anillo*, un impulso teórico dirigido a la superación de la tragedia de la cultura. La signatura saliente de estos intentos – ciertamente diversos en sus respectivas especificidades – es el énfasis en la posibilidad de regir la vida con arreglo a la valorización estrictamente subjetiva del mundo. En la pieza que Simmel le dedica a Auguste Rodin para la antología de ensayos *Cultura filosófica*, de 1911, este comportamiento recibe el nombre de “psicologismo”: se lo eleva a característica distintiva de la modernidad y se insiste inequívocamente en su vínculo con la noción de estado de ánimo:

la esencia de la modernidad como tal es el psicologismo, la vivencia y la interpretación del mundo de acuerdo con las relaciones de nuestro interior y propiamente como un mundo interior, la disolución de los contenidos firmes en el fluido elemento del alma, en la que toda sustancia es acrisolada, y cuyas formas son sólo formas de movimiento. [...] De ahí que el logro específicamente moderno en la pintura sea el paisaje, que es un *estado de ánimo* (GSG 14, p. 346).

Así, la *Stimmung*, originalmente circunscripta a la crítica de la paisajística, deja de ser o bien un polo heurístico del trágico proceso de humanización o bien la determinación básica del arte y comienza a constituirse, en su unificación con el estilo, alternativamente en la esencia de la modernidad en general, en una disposición general del espíritu alemán y en el núcleo de un mundo venidero, anunciado por los poetas y llevado en germen por los movimientos de la juventud.

6. Superación del principio de la forma

No se debe menospreciar en este contexto el peso ejercido por la experiencia de la Primera Guerra Mundial en el campo intelectual alemán. Simmel recibió la empresa bélica alemana con el mismo entusiasmo que la inmensa mayoría de sus colegas intelectuales, y colaboró activamente en la legitimación ideológica y el sostenimiento material del ejército imperial hasta meses antes de su muerte, en septiembre de 1918.¹⁹ Sin que este sea el lugar para adentrarse en un aspecto del trayecto intelectual de Simmel tan complejo como pobremente relevado por la crítica, nótese, por un lado, que el filósofo quiso concebir el conflicto bélico como solución o atenuante a la tragedia de la cultura y que, por el otro, confluyen en este proyecto categorías y desarrollos hasta entonces ajenas al pensamiento de Simmel – nación, Estado, ética burocrática – o latentes: la idoneidad del espíritu alemán para afrontar la crisis del proceso cultural.

En este contexto pueden señalarse dos ensayos del final de la vida del filósofo en los que el concepto de estado de ánimo, elevado a estilo general de vida, es abordado: “Estilo germánico y estilo clásico-románico”, de una parte, y “El conflicto de la cultura moderna”, de otra. En el primero, Simmel cree poder distinguir lo que es propio del espíritu alemán respecto de la herencia clásica: mientras que esta estiliza todas sus obras de manera tal que prima ante todo en ellas lo que tienen en común, “el arte germánico, en cambio, presenta obras tan notablemente peculiares” que sería imposible hablar en ellas de “una ley general de la forma compartida fundamentalmente”. Imperaría así en el arte clásico-románico una apariencia de las formas, una prioridad de lo esquemático y lo abstracto que somete a la individualidad. Por el contrario, en el arte germánico “es la vida la que determina la representación, la vida siempre de ser humano individual [...]. La vida individual rechaza aquí tan naturalmente la generalización, que ni siquiera precisa exhibir sus diferencias con otros” (GSG 13, p. 315). Sugerente de este ensayo de marzo de 1918 es la insistencia, presente desde la recepción de la obra de George, de que este modo de crear a partir de la interioridad no resulta en un exceso de individualismo, sino que hay aquí una armonía de la “individualidad que surge de la vida misma, en la

19 Lothar Peter (2016, p. 97) ha resumido la posición belicista de Simmel en los siguientes términos: “Como otras ciencias, también la sociología, que se hallaba *in statu nascendi*, contribuyó al fortalecimiento moral de la guerra: como Franz Oppenheimer, Max Scheler, Alfred Weber, Alfred Vierkandt, Ferdinand Tönnies y otros, Simmel se comportó como un prominente sociológico propagandista bélico. Su compromiso involucró tanto conferencias en grandes ciudades universitarias como también la colaboración en los así llamados “institutos de la guerra” – que se hallaban en el frente – y conferencias a pedido del Ministerio del Exterior”.

que la vida se forma completamente desde el interior” (GSG 13, p. 315). En efecto, a partir de 1909, se desvanece paulatinamente la idea de que el principio de expresión individual ocasiona necesariamente la hipertrofia del sujeto.

El ensayo se vincula toda una serie de contribuciones, ciertamente condicionadas por las “exigencias del día”, o como Simmel llamaba a su compromiso por la guerra,²⁰ que buscan justificar una supuesta superioridad de lo alemán. Piénsese ante todo en “Die Dialektik des deutschen Geistes” (La dialéctica del espíritu alemán), de septiembre de 1916, en el que Simmel le imputa a la esencia alemana una suerte de individualismo abarcador, que no se detiene nunca, sino que absorbe dinámicamente todo lo que se resiste en tanto otro. Contraponiéndola a los espíritus acabados, perfectos – incapaces por tanto de hacer frente al movimiento constante del flujo vital – de lo alemán y francés, dice de la subjetividad idiosincrásicamente alemana “que su destino más interior y su vastedad más rica es abarcarse a sí misma y a sus contrarios como su ‘yo’ superior” (GSG 13, p. 230). No se trata empero de meras expresiones de panfletos propagandísticos, sino que se hallan estas reflexiones acerca de la alemanidad insertas en el proyecto multifacético y abarcador que se extiende entre 1913 y 1915 y que tiene por frutos el libro sobre Rembrandt (*Rembrandt, ensayo de filosofía del arte*) y un número significativo de ensayos breves.²¹ El libro, que como aclara Simmel en una carta a Salomo Friedlaender del 26 de octubre de 1914, no debe entenderse “en el sentido de la historia del arte, sino que se trata más bien del problema de la *vida en el arte*” (GSG 23, p. 441), *explícitamente* capta este concepto de sujeto con la noción de estado de ánimo. En el breve apartado dedicado a la *Stimmung*, Simmel dice encontrar en los *retratos* del Rembrandt maduro una “forma superior” de la individualidad que “disuelve su dureza anterior como en una capa de aire flotante”. Se trataría de una individualidad que conserva “lo interior-personal” y, en virtud de ello, armoniza con su entorno “como los sonidos de un acorde, que ciertamente no se encuentran por fuera de los sonidos singulares, pero estos constituyen en él una formación en las que no se los puede señalar singularmente *pro rata*” (GSG 15, p. 439). Nótese cómo la noción, desligada de la paisajística y vinculada ahora a

20 La frase es utilizada ya desde los primeros días del conflicto bélico (cf. carta a Hugo Liepmann del 8 de agosto de 1914 en GSG 23, p. 365).

21 El propio Simmel se ocupa de explicitar la relación. En la segunda edición de “Die Dialektik des deutschen Geistes”, incluida en el libro *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen* (La guerra y las decisiones espirituales, 1917), Simmel agrega la siguiente nota al pie: “En mi libro *Rembrandt* he intentado explicar en qué punto de la profundidad vital última se arraiga la antítesis entre el espíritu germánico y el románico y cómo se manifiesta ella a partir de allí precisamente en el ámbito de la más pura plasticidad, esto es, las artes visuales” (GSG 16, p. 34).

la representación de seres humanos, pretende absorber en sí sus dos elementos antitéticos que la hacían, para Spitzer, tan inestable: de un lado, la legitimidad de la interioridad radical y, del otro, la concordia con el mundo circundante. La armoniosa disposición de los gestos de la pareja en *La novia judía* atestigua precisamente esto. Ahora bien, no se trata, para Simmel, de

un gesto típico que, como en el clasicismo, indicaba un universal más allá de estas personalidades; le corresponde absolutamente solo al individuo, pero se forma recién en aquella capa en la que su vida, disolviendo todas las determinaciones vinculadas a la singularidad, surge de la manifestación como una esfera homogénea (GSG 15, p. 40).

La búsqueda de una subjetividad propiamente alemana, conceptualmente captada por la noción de *Stimmung*, se vincula con la otra serie de trabajos, interesada en la descripción de la objetividad. En “El conflicto de la cultura moderna”, las mismas determinaciones que conforman el estado de ánimo aparecen ya no como rasgo distintivo del espíritu alemán, sino como etapa histórica alcanzada por el curso de la modernidad. La tesis de Simmel consiste en que el último movimiento histórico-universal de la dialéctica entre el alma y las formas ha disuelto, o ha comenzado a disolver, la forma en tanto factor cosificador del alma: “Vivimos ahora esta nueva fase de la vieja lucha, que no es la lucha de la actual forma exuberante de vida frente a la vieja carente de vida, sino la lucha de la vida contra la forma, contra *el principio de la forma*” (Simmel, 2000, p. 317). Eso se manifiesta, por ejemplo, en una supuesta disolución general de los géneros artísticos, en la preeminencia del pragmatismo, en la potencia del expresionismo frente al naturalismo y el clasicismo, en la asistematicidad generalizada del pensamiento, en la superioridad de la intuición entendida como conocimiento inmediato del mundo. Se expresa, por último, en la modificación total de la relación con la objetividad: esta ya no es concebida como dominio de realidades exteriorizadas y enajenantes con un curso independiente del sujeto, sino como flujo vital en el que se desdibujan las posiciones de sujeto y objeto:

En el despliegue completo del mundo hacia el espíritu, la vida asciende como espíritu y descende como materia. Y cuando esta teoría responde a la cuestión del conocimiento a través de la “intuición”, que sobrepasa todas las mediaciones lógicas y racionales, se torna inmediatamente la verdadera interioridad de las cosas, de lo cual supone que solo para la vida es dable entender la vida. Así las cosas, toda objetividad, *el objeto* de todo conocimiento, debe transformarse en vida, de modo que el proceso de conocimiento, entendido como una función de la vida misma, queda confrontado con un objeto al que puede penetrar completamente ya que es igual en cuanto a su esencia. Mientras que el pragmatismo original disolvía la imagen del mundo dentro de la vida misma desde un punto de vista del sujeto, la *filosofía de la vida* hace esto también para el objeto (Simmel, 2000, p. 324s.).

En qué medida este desdibujamiento de las instancias de sujeto y objeto se asemeja empero a lo que Lukács ha llamado el “pseudo-objetivismo” de la Filosofía de la vida (1972, p. 332) ha de verse en la atención que Simmel dirige en este ensayo a un supuesto rol preeminente de la juventud en esta nueva fase histórica. Se trata, ciertamente, de una atención arraigada en las valorizaciones de lo joven propias de la cultura centroeuropea de comienzos del siglo XX, pero recuérdese que, en el ensayo sobre los paisajes de Böcklin, el joven Simmel ya había contornado la constelación entre la *Stimmung*, la juventud y una dinámica con el mundo que lograrse prescindir de las condiciones a priori de la experiencia. En 1918, la juventud se halla especialmente capacitada para contribuir, tal como se lee en una carta a Gertrud Kantorowicz de mayo de 1918, en la “vitalización del espíritu y la espiritualización de la vida”.²² Mientras que los adultos, en virtud de una disminuida vitalidad, se preocupan por los “contenidos objetivos” de la vida, “la juventud se implica más con los procesos en la vida. La juventud solo desea expresar su poder y su exceso de poder sin hacer caso de los objetos implicados” (2000, p. 322s.). Se cierra así el ciclo de la *Stimmung*: sus determinaciones no animan más, en virtud su riqueza y vitalidad interiores, dominios que se enfrentan al mundo objetivo, sino que se constituye como correlato subjetivo de un mundo cuya objetividad ha sido debidamente subjetivizada.

7. Conclusión

En Simmel, la *Stimmung* descansa sobre aquella concepción de actividad que, por un lado, distingue objetos de valores como entidades pertenecientes a naturalezas irreconciliables y, por el otro, afirma la necesaria interdependencia de fines y medios. Como tal, la noción propone una situación expresiva en la que el conflicto inherente de este tipo de actividad se reduce al máximo en favor del polo axiológico-instrumental y posee, además, un elemento insoslayablemente estético. La noción gravita entre, por un lado, formulaciones heurísticas

22 El pasaje reza del siguiente modo: “[v]i en los últimos años entre la terrible mecanización e industrialización de la vida los delicados gérmenes de una nueva vitalidad y fuerzas prometedoras de victoria [...]. Dentro de Alemania, esto vive ciertamente como movimiento de la juventud. [...] Existe en la juventud más joven, pero también en la que es un poco más madura, una voluntad apasionada para la vitalización del espíritu y la espiritualización de la vida, un maravilloso, tempestuoso derribar de los viejos y carcomidos muros con los que la burguesía [Bürgerlichkeit], los sectores privilegiados satisfechos, las actuales tradiciones nos coartan” (GSG 23, p. 961). Unas semanas antes, el 5 de mayo de 1918, Simmel le escribe a Margarete Susman que “en los últimos tiempos percibo empero señales de todo tipo de que todavía hay una juventud que tiene un espíritu vital, apremiante y que quiere crear un robusto futuro y un mundo” (GSG 23, p. 946).

propias de una signatura preeminentemente epistemológica y, por otra parte, desarrollos filosófico-históricos que arraigan en teorizaciones metafísicas. Además, oscila entre los esquemas pesimistas de la sociología moderna – pues es vinculada por momentos con el proceso de racionalización del mundo y la lógicamente necesaria perspectiva de la *Kulturkritik* – y variantes en cierta medida optimistas y apologéticas del capitalismo desarrollado. Proveniente de la crítica de la representación artística de paisajes, la noción desempeña una función específica dentro de la teoría simmeliana de tragedia cultural para luego asumir un rol fundamental en la teoría del arte como régimen de vida, y finalmente convertirse en principio básico de la disolución de tal tragedia. En esta conversión, operan formalmente dos elementos: por un lado, se disuelve la oposición entre *Stimmung* y estilo: la *Stimmung* gana los atributos del estilo. Por el otro, la *Stimmung* deja de ser una formulación heurística cuya función es mostrar uno de los polos entre los que efectivamente se da el proceso social, y empieza a adquirir atributos de existencia efectiva. En este proceso, cumple un rol significativo la influencia del círculo de George en Simmel.

Referencias

- ALMEIDA DA SILVA, A. “As Noções de Stimmung em uma Série Histórica: entre Disposição e Atmosfera”. *Trans/Form/Ação*, Vol. 39, 2016. pp. 53-74.
- BLEGVAD, M. “A Simmel Renaissance?”. *Acta Sociologica*, Vol. 32, Nr. 2, 1989, pp. 203-209.
- BREUER, S. “George, Stefan”. En: _____, REITZ, T. (eds.). *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 231-236, 2018.
- BRINKMANN, H. “Methode und Geschichte. Die Analyse der Entfremdung in Georg Simmels ‘Philosophie des Geldes’”. Gießen: Focus Verlag, 1974.
- BUTTON, R. W. “Fate, Experience and Tragedy in Simmel’s Dialogue with Modernity”. *Theory, Culture & Society*, Vol. 29, Nr. 7/8, 2012, pp. 53-77.
- DILTNEY, W. “Vida y poesía”. Traducción de W. Roces. México D.F.: Fondo Económico de Cultura, 1950.
- FICHTE, J. G. “Sämtliche Werke”, 8 Vols. Editado por J. H. Fichte. Berlin: Verlag von Veit und Comp, 1845-1846.
- FRISBY, D. “Georg Simmel: First Sociology of Modernity”. *Theory, Culture & Society*, Vol. 2, Nr. 3, 1985, pp. 49-67.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J. M. “Max Weber y Georg Simmel: ¿dos teorías sociológicas de la modernidad?”. *REIS*, Vol. 89, 2000, pp. 73-95.
- GUNDOLF, F. “George”. Berlín: Georg Bondi, 1920.
- HEGEL, G. W. F. “Lecciones sobre la estética”. Traducción de A. Brotóns Muñoz. Madrid: Akal, 1989.

- LECK, R. "Simmel's Afterlife: Tropic Politics and the Culture of War". *New German Critique*, Vol. 75, 1998, pp. 109-132.
- LEVINE, D. N. "Simmel and Parsons Reconsidered". *Chicago Journals*, Vol. 96, Nr. 5, 1991, pp. 1097-1116.
- LUKÁCS, G. "El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler". Traducción de W. Roces. Barcelona-México D.F.: Grijalbo, 1972.
- MARX, K. "Introducción". En: _____. *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 1857-1858*. Vol. 1. Traducción de P. Scaron. México D.F.: Siglo XXI, pp. 1-33, 1982.
- MÜLLER, H-P. "Einführung". En: _____, REITZ, T. (eds.). *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 11-92, 2018.
- OELMANN, U. "The George Circle: From Künstlergesellschaft to Lebensgemeinschaft". En: LANE, M. S., RUEHL, M. A. (eds.). *A Poet's Reich: Politics and Culture in the George Circle*. Rochester: Camden House, pp. 25-36, 2011.
- PETER, L. "Umstrittene Moderne. Soziologische Diskurse und Gesellschaftskritik". Wiesbaden: Springer, 2016.
- RAMMSTEDT, O. "Zur Geschichte der Georg Simmel Gesamtausgabe". En: SIMMEL, G. *Nachträge. Dokumente. Gesamtbibliographie. Übersichten. Indices*. Gesamtausgabe Band 24. Editado por Otthein Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 1038-1090, 2016.
- RIEGL, A. "Gesammelte Aufsätze". Edición de Karl Maria Swoboda. Wien: Dr. B. Filser, 1928.
- SAZBÓN, J. "El sujeto en las ciencias humanas". En: _____. *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, pp. 135-166, 2009b.
- SAZBÓN, J. "Historia intelectual y teoría crítica". En: _____. *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, pp. 315-140, 2009a.
- SCHILLER, F. "Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre". Edición bilingüe. Traducción de J. Feijóo y J. Seca. Barcelona: Anthopos, 1990.
- SCHNABEL, P.-E. "Positivismus, Ästhetizismus, Impressionismus, Hegelianismus. Simmel-Renaissance in der Sackgasse?" En: DAHME, H.-J., RAMMSTEDT, O. (eds.). *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 282-317, 1984.
- SIMMEL, G. (GSG). "Gesamtausgabe in 24 Bände". Editado por Otthein Rammstedt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.
- SIMMEL, G. "De la esencia de la cultura". Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- SIMMEL, G. "El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura". Traducción de S. Mas. Barcelona: Península, 2001.
- SIMMEL, G. "El problema del estilo". Traducción de J. Almaraz. *REIS*, Vol. 84, 1998, pp. 319-326.

- SIMMEL, G. “La filosofía del dinero”. Traducción de R. García Cotarelo. Madrid: Capitán Swing, 2013.
- SIMMEL, G. “Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und Kunstphilosophische Aufsätze”. Postdam: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1922.
- SPITZER, L. “Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word ‘Stimmung’. Part I”. *Traditio*, Vol. 2, 1944, pp. 409-464.
- VEDDA, M. “Introducción”. En: HEINE, H. *Ludwig Börne. Un obituario*. Traducción y edición de Miguel Vedda. Buenos Aires: Gorla, pp. 5-58, 2009.
- WELLBERY, D. E. “Stimmung”. En: BARCK, K. (ed.). *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Vol. 5, Stuttgart: Metzler, pp. 703-733, 2003.
- WRIGHT MILLS, Ch. “The Causes of World War Three”. New York: Ballantine Books, 1960.

A FENOMENOLOGIA SEM ORIGEM: GÊNESE E ACONTECIMENTO*

*André Dias de Andrade***

<https://orcid.org/0000-0002-5962-7065>

andre8ada@gmail.com

RESUMO *Reconstituímos o problema da gênese em sua dimensão mais fundamental na fenomenologia da temporalidade. Em seguida, mostramos em que condições ele pode ser recolocado a partir de uma fenomenologia do movimento e, finalmente, dispensado numa fenomenologia da diferença em vias de elaboração. Trata-se de um encaminhamento para o problema do logos fenomenológico: em que medida ele pode ser reformulado sem que, com isso, se perca a consistência da fenomenalidade.*

Palavras-chave *Husserl, Merleau-Ponty, fenomenologia, tempo, movimento.*

ABSTRACT *In this paper we rebuild the problem of genesis in its most fundamental dimension in phenomenology of time. Then, we show under what conditions can it be relocated from a phenomenology of movement to, finally, be dismissed by a phenomenology of difference in preparation. We propose a development of the problem of logos within phenomenology: to what extent can this problem be reformulated without losing the consistency of phenomenality?*

Keywords *Husserl, Merleau-Ponty, phenomenology, time, movement.*

* Artigo submetido em 11/11/2019. Aprovado em 08/04/2020.

** Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil. Auxílio FAPESP (proc. nº 2019/21515-5).

1 A origem

O problema da gênese não é apenas o principal problema da fenomenologia em sua acepção mais tradicional, mas aquele por meio do qual ela obtém seu estatuto de filosofia, já que a possibilidade de que algo se mostre *enquanto tal* na fenomenalidade – “no original”, numa acepção axiológica, ou “de modo originário”, noutra de cunho ontológico – se confunde com a possibilidade da própria fenomenologia. Uma origem do fenômeno apreendida *no* fenômeno, que tem *nele* seu sentido de originariedade, para além da qual se dispensa perscrutar uma causa oculta, como capaz de conferir o estatuto científico da descrição fenomenológica. E, assim, este estudo por excelência descritivo depende da iminência de um *logos* apreendido no próprio modo como as coisas se manifestam, para que toda a distância do “fenomenismo” à “fenomenologia” seja garantida. O que se conquista através de uma descrição que atua como a “reativação” sem sobras da origem fenomênica do fenômeno. Bem antes da descrição “genética”, ainda no íterim da descrição dita “estática”, não era afinal de contas a isto que aludia o “princípio dos princípios”?

Nenhuma teoria imaginável pode nos induzir em erro quanto ao *princípio de todos os princípios: toda doação doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição”* (por assim dizer, em sua efetividade em carne e osso) *deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá*, mas também apenas *nos limites dentro dos quais ele se dá*. (Husserl, 2006, §24, p. 69)

Buscar o conhecimento na intuição e num intuição “originária”; *enquanto se dá e nos limites em que se dá*. Certamente que esta origem não possui um conteúdo específico – ela é sem “objeto” capaz de preencher sua visada – e remonta ao *modo de olhar* primordial a partir do qual, doravante, os conteúdos poderiam então ser considerados ou organizados em espécie. O “princípio dos princípios” não era apenas a restrição da *episteme* aos limites da intuitividade. Mas também reivindicava uma unidade para este intuicionismo, capaz de fundar ela mesma, numa espécie de origem intuitiva da própria intuição, com o “estudo da gênese”. É assim que Husserl o caracteriza.

Vemos desde já em qual sentido pode ser questão um estudo da gênese. Não se trata de uma cronologia (de uma história em geral, ou de uma ‘história’ individual), nem de uma gênese do conhecimento em *todos* os sentidos do termo; nós buscamos a operação produtora que permite o surgimento do juízo e do conhecimento em sua forma originária, aquela do dado na ipseidade: repetida quanto se queira, ela tem sempre o mesmo resultado, que é o mesmo conhecimento. O conhecimento, assim como o juízo, ou seja, aquilo que consideramos dado como tal, é precisamente não um momento real da atividade de conhecimento que permaneceria sempre o mesmo na repetição dessa atividade, mas um momento “imaneente”, *de tal natureza* que nas repetições ele é dado em sua ipseidade como idêntico a elas. Numa palavra, não é

um momento imanente real ou individual, mas um momento imanente irreal, supra-temporal. (Husserl, 1970, §5, p. 26)

Um dos leitores mais atentos a essa questão é Derrida. Não à toa, procura levar a questão ao limite, como “questão da possibilidade da questão” (Derrida, 1967, p. 251), pois que algo possa aparecer enquanto tal, que haja doação das coisas em sua presença, de que haja, simplesmente, “presença” de algo no original, condiciona a força das análises fenomenológicas. Condição que pode fazer do “princípio dos princípios” – a garantia da e do intuicionismo *qua* filosofia – tanto o fundamento de uma ciência quanto a queda mais violenta numa metafísica da presença, de que a fenomenologia constituiria o ápice. A “origem” aparece então como possibilidade e como exigência simultâneas do discurso fenomenológico. E é por isso que numa leitura retrospectiva de Husserl, começando com *O problema da gênese* e com sua *Introdução à origem da geometria*, Derrida traça gradativamente esta obsessão,¹ que se preparava desde a “primeira” das *Investigações Lógicas*. O conceito de gênese lhe parece implicar duas “significações contraditórias”, a do nascimento e da realização, de modo que “a existência de toda gênese parece ter como sentido esta tensão entre uma transcendência e uma imanência. Ela se dá como indefinido ontológico ou temporal e começo absoluto, continuidade e descontinuidade, identidade e alteridade” (Derrida, 1990, p. 8). Se, por um lado, “não há gênese sem origem absoluta”, por outro, “todo produto genético é produto para outra coisa que si, levado para um passado, chamado, orientado por um futuro” (Derrida, 1990, p. 7). Daí então ela encontrar na temporalidade constituinte da consciência e nas sínteses passivas do tempo a sua formulação cabal, cuja trama queremos entretecer.

Cabe salientar que é também a respeito dessa questão que Derrida falará em impossibilidade da fenomenologia, já que ela seria trabalhada por algo que não se mostra, um índice *irreductível* à repetição, traço não intuitivo *irreductível* à significação, escritura *irreductível* à voz, ou alteridade *irreductível* à presença (todos arautos da *différance*), cuja ideia de “origem” ou de algo como “primeiro”, em vez de consistir na sua força motriz, repousa como seu maior pressuposto metafísico. Tudo reside na impossibilidade, a cada vez retomada, de uma *presentação* “em original” (algo o que é, verdadeiramente, um truísmo: a *Gegenwärtigung* e a *Präsentation* são já a experiência do originário):

1 Todos os textos de Husserl possuem a “figura de pretextos” para este problema da gênese, “esse espetáculo não é originariamente possível para e por uma consciência filosófica que não somente funda seu valor científico, mas ainda é suscitado nela, nela se engendra, nela se compreende? É a filosofia inteira que seria interrogada aqui a respeito de seu próprio sentido e de sua própria dignidade?” (Derrida, 1990, pp. 1; 3).

Afirmando que a *percepção não existe* ou que isto que se chama percepção não é originário, e que de uma certa maneira tudo “começa” pela “re-presentação” (proposição que evidentemente apenas pode se sustentar na rasura desses dois últimos conceitos: ela significa que não há “começo” e a “re-presentação” de que falamos não é a modificação de um “re-“ *sobreposta* a uma apresentação originária, reintroduzindo a diferença do “signo” no coração do “originário”, não se trata de retornar para quem da fenomenologia transcendental, quer a um “empirismo” ou a uma outra crítica “kantiana”, da pretensão à intuição originária (Derrida, 1967, p. 50; nota).²

A ideia de gênese ou de presença em original é derivada e depende de uma facticidade irreduzível, mas, sobretudo, não fenomênica, tal como a ideia de “primeiro” é sempre derivada e, portanto, “segunda”, o que evidencia sua predileção por uma “metafísica segunda” que quebre tal metafísica supostamente “primeira” (a Metafísica da Presença) e que é desenvolvida até sua *Arqueologia do Frívolo* (Derrida, 1973, p. 9 ss). Ora, mas se não há originário, ou se o originário é “segundo” e derivado, é a própria consistência inerente à fenomenalidade que está comprometida e, com isso, todo o edifício fenomenológico. Não há percepção, não há coisa ela mesma, não há *logos*. O que leva ao abandono da fenomenologia junto da derrocada da origem, pois é ela que fornece a amarração das análises fenomenológicas, a certeza prévia de que existe nexo entre as aparências – justamente, o nexo fenômeno-lógico. E a maior realização da fenomenologia está na constatação de seu fracasso, de sua impossibilidade, o que, na letra, é muito próximo daquilo que outro leitor de Husserl, num tom menos dissidente, escrevia anos antes. A saber, que o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa (Merleau-Ponty, 1945, p. viii) e, em um de seus últimos escritos, que a redução fenomenológica tinha o mérito de nos colocar em contato com o irreduzível, com a “tese do mundo” que precedia a todas as teses teóricas e, por isso, persistia à redução (Merleau-Ponty, 1968, p. 207). Curioso notar como Merleau-Ponty chegava a essa concepção em uma perspectiva que poderíamos denominar *intrafenomenológica*, cujo desdobramento lhe parecia ser o prosseguimento mais conforme ao espírito desta filosofia, daquilo que ela

2 O debate na *John Hopkins University* um ano antes (1966) já trazia o mesmo diagnóstico, que ali se expandia para a fenomenologia de extração francesa, quando Serge Doubrovsky pergunta sobre a “intencionalidade corporal” tal como formulada por Merleau-Ponty. Derrida responde: “... eu simplesmente estou pensando aqueles conceitos que fundam o movimento da intencionalidade. Quanto à percepção, devo dizer que já reconheci ela como uma conservação necessária. Eu fui extremamente conservador. Agora, não sei o que é percepção e não creio que algo como a percepção exista. A percepção é precisamente um conceito, um conceito de uma intuição ou de um dado que se origina da coisa ela mesma., presente ela mesma em seu significado, independente da linguagem, e do sistema de referência. E creio que a percepção é interdependente com relação ao conceito de origem e de centro e, conseqüentemente, tudo o que recai sobre a metafísica da qual falei recai também no conceito de percepção. Não creio que exista alguma percepção” (Derrida *apud* Macksey; Donato, 1970, p. 272).

mesma demandava e propunha como a “sombra” não escrita e impensada de seu fundador. Nessa feita, parece que as descrições não levavam completamente para fora da experiência, do dado e da percepção, mas para um limite interno à sua própria noção de sentido, o que impelia a reformular a fenomenalidade, em vez de sublevá-la. É essa hipótese heurística que desenvolvemos aqui com o intuito de avançar o debate sobre o estatuto da fenomenologia.

2 Temporalidade e presença

Primeiro, cabe analisar os termos com que Merleau-Ponty define o problema. Para este a filosofia é *sempre* a tematização do contato com aquilo que, não obstante, nos excede. Como pode uma subjetividade abrir-se a um mundo de que ela não somente partilha das diversas formações de sentido, mas um mundo que também possui uma transcendência própria e pode ser mais, diferente e alheio a ele mesmo? Como pode o corpo, que é sujeito encarnado e possui agência neste *logos* do mundo, ser incapaz de esgotar este *logos* em sua integralidade? Como pode ele estar em relação direta e sem intermédios com algo que lhe ultrapassa e comporta um sentido positivo de indeterminação, um índice de “para além” irremediável? Destarte as mudanças conceituais no tratamento dessa questão, é o modo desta transcendência sensível que ele interroga durante toda a sua obra. Em 1945 é assim que ele a apresenta:

Vê-se então nosso problema. É preciso que o sujeito perceptivo, sem abandonar seu lugar e seu ponto de vista, na opacidade do sentir, dirija-se para coisas das quais antecipadamente ele não tem a chave, e das quais, todavia ele traz em si mesmo o projeto, abra-se a um Outro absoluto que ele prepara no mais profundo de si mesmo (Merleau-Ponty, 1945, p. 376).

E a resposta, neste primeiro momento, advém da temporalidade. É o tempo responsável pelo *logos*, sendo que todas as modalidades da transcendência – o mundo em suas dimensões natural e social, na percepção, na linguagem e na intersubjetividade – também devem ser apreendidas a partir da temporalidade, já que “a solução de todos os problemas de transcendência se encontra na espessura do presente pré-objetivo” (1945, p. 495) e que “tempo e sentido são um e o mesmo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 487). Como misto de passagem e permanência, fluxo e intuitividade, o tempo figura como princípio organizador da fenomenalidade e é o responsável pela medida da vida perceptiva e das coisas que nela figuram, de modo que “seria mais exato dizer que nada existe e que tudo se temporaliza” (1945, p. 383). Segundo esse modelo, o tempo é responsável pela gênese do sentido e funciona como articulador de todas as coisas, da identidade e da diferença entre sujeito e mundo, da semelhança e

da oposição entre as aparências e, finalmente, do mesmo e do outro. Perante a temporalidade o paradoxo da imanência e da transcendência constitutivo da fenomenologia encontra um primeiro ensejo de resolução.³ Paradoxo que passa a ser a condição e o limite do discurso filosófico. É por isso que a passagem do tempo pode ser considerada como genética e sua gênese é aquilo que devemos chamar de presença – “a explosão ou a deiscência do presente em direção a um porvir é o arquétipo da relação de si a si e desenha uma interioridade ou uma ipseidade” (Merleau-Ponty, 1945, p. 487) – e o tempo é uma espécie de espectador que dá a si mesmo como espetáculo e, nessa feita, está na gênese da fenomenalidade. O tempo fenomenológico nada tem a ver com o tempo objetivo, aquele do relógio e que cremos transcorrer independente da nossa experiência – é um tempo subjetivo, ou a própria subjetividade tal qual temporalização, reformulada por Merleau-Ponty como temporalidade da percepção. Nisso, ele possui ainda uma estrutura, aqui denominada “estrutura única que é a *presença*” (Merleau-Ponty, 1945, p. 492) ou “campo de presença” (cf. sobretudo 1945, pp. 307; 475, 484) com suas características e sínteses próprias, que remontam às descrições de Husserl. Assim, a solução estaria indicada já nos estudos husserlianos: “tal é o paradoxo disso que se poderia denominar, com Husserl, a ‘síntese passiva’ do tempo – uma expressão que evidentemente não é uma solução, mas um índice para designar um problema” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 479), o que aparece nas *Lições* de 1905 com o nome de *genesis spontanea*, quando em seu primeiro apêndice Husserl disserta a respeito do porquê de haver uma consciência impressional e, por meio dela, a experiência do tempo a partir do “agora”. É preciso que essa impressão “não seja produzida” e não apareça como algo derivado, mas, justamente, como

3 Além disso, cabe salientar que desde a *A estrutura do comportamento* é esta medida temporal que confere inteligibilidade à intencionalidade perceptiva e que distingue, sem separá-los completamente, os diversos tipos de organização atinentes ao mundo físico, orgânico e humano – “as dimensões fundamentais do tempo e do espaço se reencontram, se quisermos, nos três níveis que acabamos de distinguir. Mas elas não têm ali o mesmo sentido” (Merleau-Ponty, 1942, p. 114). A temporalidade permite compreender a percepção propriamente humana como intencional no sentido forte, intencionalidade “noemática”, já que junto da “multiplicidade perspectiva” ela visa a um “mesmo tema” (1942, p. 133) como um polo que permanece o “mesmo” em suas variações (e falta aos símios nas experiências de Köhler esta capacidade para ver a “mesma” caixa como caixa-suporte e caixa-instrumento; 1942, p. 127 ss). Na *Fenomenologia da Percepção*, é a intencionalidade operante do tempo que fenomenaliza a organização gestáltica do sensível, a relação indissolúvel entre organismo e meio, bem como as formações intersubjetivas do mundo cultural e da linguagem, visto que neste momento a *gestalthaft* não pode ainda funcionar por conta própria. Mas ela só o faz porque esta *compreensão* da ordem humana como intencionalidade noemática (que pressupõe uma visada referencial à caixa “ela mesma”, da qual a caixa-suporte e a caixa-instrumento atuam como “perfis”) já estava preparada. Mesmo leituras mais recentes não notam esta filiação a um *modo de ver* clássico. Quanto a isso cabe ressaltar o extenso e contundente livro de Fabrice Colonna, *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique* que denuncia um “mal entendido” com as leituras fenomenológicas de Merleau-Ponty (Colonna, 2014, p. 68 ss) onde, a nosso ver, existiria na verdade um *pressuposto fenomenológico* (e filosófico, mais geral) que cabe analisar e à medida do possível extirpar. Reencontraremos esta questão à frente.

impressão primeira e originária, *Urimpression*, pois “como *genesis spontanea*, ela é protoprodução [*Urzeugung*]” (Husserl, 1984, p. 124; HUA X, p. 100). É preciso rastrear essa questão e nos aproximarmos ainda mais da “origem”, que agora sabemos estar na gênese temporal do sentido.

Sabemos que o modelo para a unidade entre saber e subjetividade capaz de erigir a fenomenologia em filosofia está nas investigações husserlianas a respeito da temporalidade. Não à toa as *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* foram organizadas com esse título: porque a significação mais própria da consciência está na temporalidade, e porque ela é o tempo.⁴ E, quando procuramos saber do porquê de a consciência do tempo ser consciência “do” tempo, e não apenas consciência (que tem uma duração) temporal, tal como as coisas que possuem sempre uma duração determinada, Husserl adverte que a resposta é “chocante” (Husserl, 1984, § 39), já que ela precisa ter sua unidade fundada nela mesma. Ora, o que surpreende é que a passagem do tempo deve, de algum modo, saber de si mesma *enquanto* passa, isto é, sem deixar de passar e, nisso, cair da qualidade de tempo constituinte para a de tempo constituído ou mero estado de consciência que dura. A relação entre o tempo que passa e o tempo que intui esta passagem – constituído e constituinte – deve ser absoluta, a temporalidade possui uma forma e essa forma deve ser ela também temporal, sem o que deixaria de constar na descrição e, portanto, levaria a filosofia para fora da fenomenologia. Assim, a fenomenologia genética não deveria ser metafísica, mas a descrição da origem do sentido das coisas no próprio acontecimento de sua aparição. À questão a respeito de “como é possível saber da unidade do fluxo constituinte último da consciência” (Husserl, 1984, §39, p. 106; Hua X, p. 80) Husserl então responde:

o fluxo da consciência auto constituinte do tempo não é apenas, mas ele é de uma maneira tão notável, e, no entanto, compreensível, que nele se dá necessariamente uma auto aparição do fluxo, a partir da qual o próprio fluxo deve poder ser necessariamente captado no [seu] fluir. A auto aparição do fluxo não exige um segundo fluxo, mas ele, como fenômeno, constitui-se antes a si e em si mesmo (Husserl, 1984, §39, p. 107-8; Hua X, p. 83).

Então o tempo não é apenas predicado fundamental de tudo o que aparece, ele não é apenas o Quid do sentido, mas é responsável pela gênese

4 Como bem notou Moutinho, que recupera a tradução francesa de *inneren* como *intime*, “que significa, em Husserl, não uma consciência interna do tempo, mas uma consciência que seja ela próprio tempo, fluxo absoluto; a ‘intimidade’ a que se refere Husserl [...] começa por exigir uma *Ausschaltung* do tempo objetivo para interrogar apenas o *tempo imanente* do curso da consciência: o *Datum* fenomenológico é o tempo imanente” (Moutinho, 2004, pp. 26-27).

da fenomenalidade, o Quod do sentido. Mesmo o espaço, o “ser-posto-um-do-lado-de-outro” possui seu sentido a partir do seu “estar-junto num único tempo” (Husserl, 1970, §36, p. 188) e ser “após” ou “antes” do outro, como reafirma em *Experiência e Juízo*. Nesses textos tardios lemos que o tempo é “a forma primeira, a forma fundamental, a forma de todas as formas, o pressuposto de todas as outras conexões instauradoras de unidade” (Husserl, 1970, §38, p. 196), que instaura o sentido da percepção e da consciência primária dos dados sensíveis, bem como de sua ligação, como uma consciência *presentativa*, ou intuitiva a partir do presente, “na unidade de uma presença intuitiva” (Husserl, 1970, §42, p. 218). Cabe notar que o dado mínimo de sentido é uma “presença”, sob esta forma transitiva da temporalidade, como apresentação (*Gegenwärtigung*) que possui seus desdobramentos posicionais na re-presentation, rememoração, imaginação (todas modalidades da *Ver-gegenwärtigung*) e, mesmo, des-presentation (como *Ent-gegenwärtigung*).⁵

Nada surpreende mais Husserl do que o fato de que toda experiência aparece já unificada, que algo como um mundo ou um objeto aparecem, e não um caos de sensações ou dados aleatórios. De modo que toda experiência é já resultado de uma síntese, mesmo que de uma síntese passiva, justamente a “gênese” já operada e que pode ser reativada.⁶ A garantia da fenomenologia contra o fenomenismo está nesse *logos* e no encadeamento entre as aparições. Elas se mantêm, confirmam ou anulam, mas possuem todas uma unidade já dada; e o rio de Heráclito é, justamente, um “rio”, porque ele possui uma forma no seu escoar incessante. Presente, passado e futuro são partes ou momentos de uma totalidade concreta denominada *Präsenzfeld*, de um “ímpeto único” recuperado por Merleau-Ponty numa metáfora ainda melhor: o tempo como um “jato de água” que mantém sua forma não *apesar* da variação, mas *na* variação e *enquanto* variação (Merleau-Ponty, 1945, p. 482).

5 Outro modo de conceber o tempo como este princípio genético para a fenomenalidade está na diferença entre duas percepções ou entre uma única e seu desaparecimento, como se a experiência da “diferença” entre um dado e ele mesmo fosse aquilo que de mais imediato podemos apreender. Este dado chama-se “presença”, como sabemos, e ela é uma noção omniabaricante, pois mesmo sua contraparte na “não-presença”, é parte integrante de sua natureza transitiva e uma modalidade de sua *apresentação*. Não nos enganemos aqui com relação ao *presente vivo*, e é possível voltar ao texto de Husserl para mostrar como cada um dos conflitos que parecem colocar um ponto cego ou uma diferença no seio da temporalidade constituída – como aqueles da homogeneidade e da heterogeneidade, do parentesco e da estranheza (HUSSERL, 1970, §16, p. 87), bem como entre presente e não-presente (1970, §15, p. 88) – adquirem seu caráter conflitante a partir da própria noção de presente vivo e de tempo constituente, em que “a identidade da determinação temporal constitui a prévia deste conflito” (Husserl, 1970, §38, p. 195; cf. §42, p. 211).

6 Cf. *Meditações cartesianas*, §38, sobre a “Gênese ativa e passiva” (Husserl, 1953).

3 O pressuposto da origem

E aqui chegamos a uma questão crucial. Pelo fato de a consciência primária na fenomenologia ser a consciência do tempo que a modalidade originária de doação deve se dar no presente ou como apresentação (*Gegenwärtigung*) e não representação (*Ver-gegenwärtigung*). Nesse modelo a coisa passa a ter um sentido preciso: ela é apreendida como algo *transcendente*, que possui uma indeterminação constitutiva e que jamais pode – nem deveria – ser abarcada adequadamente, senão por meio dos seus “perfis” e, ao mesmo tempo, ela é apreendida como algo *imanente*, que não lhe é completamente estranho, e, outrossim, deve poder esgotar-se de algum modo nesta apreensão, como presença de uma norma que se lança ao infinito mas que, em cada um dos seus perfis ou “momentos”, permanece a “mesma”. É isso que amarra as descrições sobre o tempo das *Lições* (1905) à fenomenologia desenvolvida em *Ideias I* (1913) e a fenomenologia genética da década de 1920, pois se no primeiro caso o fluxo do tempo é apreendido a partir da impressão originária do presente, em que a passagem e a permanência fazem um só fenômeno, no outro a multiplicidade perspectiva da coisa é apreendida junto da referência à sua “mesmidade”, na camada central ou nuclear do noema, a partir da qual a transcendência e a imanência também fazem um só fenômeno. Em *Ideias I* Husserl faz menção a investigações colaterais sobre o tempo e explica que a temporalidade genética deve estar relacionada com uma temporalidade noemática, sendo papel de uma esclarecer reciprocamente a outra (Husserl, 2006, §83, p. 188). Em cada caso, rigorosamente, é uma série diversa que se compreende ainda como “série” e que aponta para uma meta, e podemos afirmar que a incompletude do perfil faz par com a referencialidade dele a uma “mesma” coisa, seja no ponto-limite do presente, seja no núcleo noemático, através do qual o seu encadeamento é apreendido como “uma ideia no sentido kantiano” (Husserl, 2006, §83, p. 188; cf. §143), responsável por conciliar aquilo que está na atualidade do olhar e seus horizontes inatuais, de modo que na percepção sua “indeterminidade significa necessariamente determinabilidade segundo um estilo firmemente prescrito” (Husserl, 2006, §44, p. 103). Nesse tipo de intuição, a determinação completa do noema é inatingível, sempre carecendo de complementos que levam o reenvio intencional à verificação ou à decepção, mas sem jamais romper a unidade do fluxo.

Ora, poder-se-ia afirmar que quando Husserl investiga os estratos passivos da consciência – com o hábito, a afetividade, a percepção – ele quebra este paradigma da determinação completa. Como sabemos esta é a posição de Merleau-Ponty, para o qual “a intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*)” é justamente “aquela que faz a unidade natural e antepredicativa do mundo e

de nossa vida” (Merleau-Ponty, 1945, p. xiii) sem que uma consciência precise ligá-las na atualidade e de modo explícito. Haveria então um elo mais antigo com o mundo e com a coisa, que *não esgota* sua transcendência. Mas a exigência da determinação imanente da transcendência será retomada a cada vez que Husserl investigar os estratos inferiores da intencionalidade e encontrar ali a *forma vazia* da *determinabilidade*, ou seja, quando passa do juízo que ativamente coloca a referência à percepção que passivamente também a intenciona – já no âmbito da fenomenologia genética. Quando na percepção eu “antecipo” os lados não vistos da coisa, evidentemente tal antecipação guarda uma “particularidade essencial de ser geral e indeterminada” (Husserl, 1970, §8, p. 41). Nada garante, de fato, que o lado antecipado corresponde àquilo que visto ou sequer à mesma coisa. No entanto “este arbitrário não é ilimitado” e ainda que a quididade da coisa possa variar e jamais ser completamente antecipada, a própria antecipação já é uma atividade que faz parte de seu *a priori* geral de coisa, de seu “pré-conhecimento”: “é uma generalidade indeterminada, mas que permanece identificável como a mesma; é a generalidade de um tipo *a priori* pertencente a um espaço de jogo de possibilidades *a priori*” (Husserl, 1970, §8, pp. 41-2). É nesta referência da coisa como sendo a “mesma” que está a *possibilidade* de falar de sua indeterminação, pois sempre que visto uma coisa eu a visto junto desta tendência à determinação completa. E é nessa referência da coisa como sendo a “mesma” que está a *impossibilidade* de estabelecer sua indeterminação como positiva, vale dizer, como uma indeterminação que, enquanto visada, poderia abrir lugar à “outra coisa”. “Generalidade indeterminada” e “particularidade determinada”, é preciso sempre lembrar (1970, §8, p. 43); não há olhar *do* indeterminado, não há como observar *o* indeterminado, porque *o modo do olhar* já o apreende como algo *a ser* determinado, determinável por direito, e, pelo menos nestas análises rigorosamente construídas, uma indeterminação em sentido positivo só poderia estar alojada fora do escopo da fenomenologia.

O que faz da coisa, justamente, uma “coisa” é o fato de ela ser antecipada pelo olhar como a “mesma”; a sua determinação lançada ao infinito como ideia no sentido kantiano. E o que define a fenomenologia é justamente a fixação do mecanismo referencial na origem da intencionalidade (ou, se quisermos, o que faz da intencionalidade o encontro com a origem: a intuição do originário ou a reativação do original), dupla exigência de seu *logos*, a partir da qual “um limite é posto à variação dos núcleos, limite que faz precisamente da lógica uma *lógica do mundo*, do ente mundano”, e que permite entrever o pressuposto mais fundamental da ideia de intencionalidade, que “nunca fora formulada na lógica, nem apresentada como sua pressuposição fundamental” (1970, §9, p. 46). Assim, a referencialidade é parte integrante daquilo que se

chama fenomenologia genética e que visa à descrição da camada originária da experiência e da experiência da coisa em seu original. “Com todo objeto novo constituído pela primeira vez (para falar a linguagem da análise genética), um novo tipo de objetos se encontra prescrito de maneira durável, em função do qual são apreendidos antecipadamente outros objetos semelhantes a ele” (1970, §8, p. 44).

A questão é que essa referencialidade que já preestabelece a adequação presuntiva de todo dado inadequado e, através disso, do fato à essência, coloca a fenomenologia de partida como uma eidética transcendental. E isso não é somente uma astúcia das intencionalidades propriamente téticas (e da dita “noética”), quando deliberadamente “pensamos” a respeito do múltiplo de modo a tentar apreendê-lo conceitualmente e ali isolar uma identidade (por exemplo, na variação imaginativa), mas é um caráter da intencionalidade em geral (e da própria noção de “coisa”, de noema e, finalmente, de “coisa mesma”), que possui um centro referencial ao qual apontam seus perfis. Numa expressão: a pressuposição de que a fenomenalidade seja algo desde já referencial, sendo que, pelo menos nesse ponto, seria preciso concordar com Derrida que mesmo sem a garantia de uma causa ou propriedade comum aos fenômenos (uma *arché*), a variação fenomênica ainda é lançada ao infinito e reaparece como *telos* – e estaria aí o suposto metafísico da fenomenologia.

Mas fazendo isso, talvez estejamos pinçando um outro suposto, merleau-pontiano, quando conduz a fenomenologia para além dos quadros epistemológicos, em torno de questões existenciais como o corpo, o mundo sensível e a alteridade. Pois ali se conserva a concepção básica da intencionalidade como movimento em direção da coisa mesma ou, melhor, da “mesma” coisa; o que faz da consciência uma “presunção” mesmo que inatingível do universal e, finalmente, da fenomenologia uma pergunta renitente pela origem ou pelo originário. A questão da gênese é então preparada desde o momento em que se concebeu que a pura manifestação de algo visa também à sua completude ou, simplesmente, designa algo como “perfil” de “x”. E, nessa feita, a fenomenologia da percepção tal como compreendida por Merleau-Ponty – leia-se: a descrição de um *logos* perceptivo ou do *logos* do mundo estético – ao conservar a intencionalidade noemática e o presente temporal como lugar da doação se recoloca na esteira da fenomenologia transcendental, já que o modelo de compreensão da fenomenalidade e de seu *logos* é o mesmo, embora as descrições possam ser reelaboradas.⁷ Há na exigência de um núcleo

7 Neste passo em particular acompanhamos uma parte considerável da fortuna crítica sobre o filósofo, sobretudo quando esta nota a exigência de que as descrições realizadas nas primeiras partes da *Fenomenologia da*

noemático, na doação a partir do presente temporal e, finalmente, numa relação a si de toda percepção (a consciência pré-reflexiva denominada nessa época de *cogito* tácito, e que não examinamos detalhadamente neste trabalho) três figuras do “centro” a partir das quais Merleau-Ponty concebe o *logos* fenomenológico e a intencionalidade de acordo com essa presunção referencial. Todas elas remontam à noção de sentido como *presença*, a qual consiste em um intervalo entre o dado (no perfil) e ele mesmo (na sua *Selbstheit*) e que obriga a pensá-lo de modo referencial. Não à toa, Merleau-Ponty remete todas as suas descrições ao “campo de presença”, seja na percepção, com o encadeamento noemático (Merleau-Ponty, 1945, pp. 109; 307), na subjetividade, com o *cogito* pré-reflexivo (p. 382) ou no *logos* perceptivo, com a doação a partir do presente temporal (pp. 475-476). Para citar apenas sua passagem conclusiva: “O fluxo absoluto se perfila sob seu próprio olhar como ‘uma consciência’ ou como homem ou como sujeito encarnado, porque ele é um campo de presença – presença a si, ao outro e ao mundo – e porque essa presença o lança no mundo natural e cultural a partir do qual ele se compreende” (p. 515). Curiosamente é na sequência dos escritos de Merleau-Ponty que vislumbramos um deslocamento de todo esse problema e do ferramental conceitual para lidar com ele.

4 Movimento e diferença

A temporalidade como fator genético da percepção desaparece no início dos anos 1950 e cede lugar ao movimento, num sentido fundamental, como “mobilidade *a priori*” ou como “revelador do ser” (Merleau-Ponty, 2011, pp. 99-100). Nessas novas investigações que começam por uma “redefinição da noção de consciência e de sentido” (Merleau-Ponty, 1953/2011, p. 35) notamos que, ao contrário do tempo cuja unidade mínima de sentido era uma “presença” ou “intuição” – nos moldes da consciência primária da *Gegenwärtigung* –, com o movimento esta unidade será um “desvio”, “intervalo” ou “diferença”, todos termos que expressam o *écart*, cuja doação passa a ser considerada a partir

Percepção tenham que ser reconduzidas a uma compreensão conceitual que compromete a encarnação da subjetividade no corpo e o enraizamento do sentido no mundo, na última parte da obra. Seja o diagnóstico de intelectualismo (Barbaras, 1991, p. 34), idealismo (Ferraz, 2009, pp. 42 ss), subjetivismo (Peillon, 1994, pp. 165-166) ou até mesmo platonismo (Moura, 2001, p. 313), toda esta importante gama de leituras funciona também como uma ode aos desserviços que o *cogito* tácito presta à lógica perceptiva que se supunha apreendida pelo corpo próprio. Controvérsias à parte, esta primeira “fase” dos escritos merleau-pontianos não nos parece comprometida apenas pela aparição do *cogito* pré-reflexivo, como propomos na sequência deste artigo, e sim pela pressuposição de que o *logos* da percepção possuía uma dinâmica referencial. Em outro artigo seu, Moura é preciso a respeito desse problema quando conclui que “o código ‘fenomenológico’, desde que bem compreendido, sempre nos transporta a uma instância situada fora do mundo, quer dizer, fora do tempo, pouco importando que este sujeito atenda pelo nome de ‘Si’ ou de ‘ego originário’” (Moura, 2008, p. 31).

das análises estruturais e sistêmicas da língua, já num passo interpretativo que as conduz a uma nova teoria da percepção. Enquanto a linguística estrutural atribui o sentido do signo e da fala a partir de uma diferença entre ele e os outros signos no ínterim do sistema, numa atribuição “diacrítica” de seu valor, o sentido do percebido se torna uma diferença entre as qualidades sensíveis, as *hyleen*, já que elas passam também a se estruturar de modo diacrítico. Num sentido renovado é a lógica autóctone do mundo que é mais uma vez aqui considerada, em suas dimensões sensível e expressiva (tal como apontam as preleções de 1953 sobre *O mundo sensível e o mundo da expressão*). Contudo, mais do que uma repetição das teses já defendidas pelo autor a i) modalidade diacrítica de doação do sentido (com o *écart*) e sua ii) organização a partir do movimento e da mobilidade (ao invés vez do tempo) lançam novas bases para pensar a fenomenologia. Pois a linguística estrutural permite a Merleau-Ponty abordar a *gestalt* e a fenomenalidade como uma estrutura que procede por diferenciação interna e que prescindir de um elemento central que venha intencionalizá-la e recolher o seu sentido, o que no primeiro modelo lançava o seu acabamento num horizonte presuntivo de adequação. Sabemos que isso é novo, pois desde a sua primeira obra é a ideia de intencionalidade que preenchia as formas percebidas com uma significação positiva, impedindo-a de cair no fisicalismo ou no intelectualismo ainda renitentes de Köhler, Koffka e Goldstein. A forma não podia ser “coisa”, nem “ideia”; ela precisava então ser “percebida” (Merleau-Ponty, 1942, pp. 101-2; 138; 227), o que só era possível se a percepção consistisse num modo original de relação com o ser. Isso só era conquistado ao preço de resguardar um centro referencial e pré-reflexivo a partir do qual ela adquiria sentido, pois, nessa época, permanecia compreendida a partir da temporalidade e da consciência originária do presente. Em todos os textos de *Sens et non-sens* que tratam da *gestalt* perceptiva e da estrutura linguística, mesmo mencionando Saussure, é sempre a primeira que deve esclarecer a segunda – “talvez a noção de *Gestalt* ou de estrutura prestaria aqui [na linguística] os mesmos serviços que na psicologia” (Merleau-Ponty, 1966, p. 153) –, e é por isso que a dinâmica diacrítica da estrutura ainda não é considerada em si mesma.

Como a psicologia da forma reivindica o uso de conceitos descritivos emprestados de nossa experiência humana, e que não poderiam substituir conceitos fundamentais, fundados à medida das variações correlativas, a *linguística de Saussure* legítima, no estudo da língua, além da perspectiva da explicitação causal que vincula cada fato a um fato anterior e então desdobra a língua diante do linguista como um objeto de natureza, a perspectiva do sujeito falante que vive sua língua (e eventualmente a modifica) (Merleau-Ponty, 1966, p. 152; itálicos meus).

Interessa, sobretudo, a propriedade de “totalidade” não adjacente, irreduzível à soma de partes, já conquistada pela *Gestalttheorie* e que seria confirmada pela linguística no que tange à *gestalt* verbal. Ora, quando a organização por diferenciação passa a ser reconsiderada, na década de 1950, será então a estrutura linguística – principalmente no seu modo de estruturação – que esclarecerá a *gestalt* perceptiva e, com isso, recolocará o problema da percepção. Em suma, se a relação entre corpo e mundo passa a ser pensada tendo como base uma diferenciação que funciona de modo análogo àquela do sistema linguístico e fonemático,⁸ de modo que a posição, conduta, percepção ou fala é a cada momento um desvio com relação ao sistema do mundo, Merleau-Ponty pode responder à questão “por relação a quê se faz o desvio de um ou de outro?” deste modo: “o paradoxo aqui é o mesmo que nos signos: os signos são diacríticos, isto é, cada um marca uma diferença de significação e não uma significação” (Merleau-Ponty, 2011, p. 178), e “daí resulta [uma] transformação completa disso que se pode entender por: perceber o espaço ou perceber as coisas” (Merleau-Ponty, 2011, p. 179).⁹ Mas, é preciso questionar por que e como ocorre esta diferenciação que passa a ser o modo básico de compreensão da fenomenalização. A resposta virá pela consideração do movimento, que passa a ser princípio de fenomenalização na nova abordagem que Merleau-Ponty faz da psicologia.

Através dos experimentos de Ternus, Duncker, Brown, Michotte dentre outros Merleau-Ponty descobre uma mobilidade primordial do campo, a partir da qual ele se estrutura em figuras, fundos, desvios, níveis e normas, tanto espaciais e temporais, quanto sensíveis e expressivos. Para permanecer apenas numa dessas leituras, a de *La perception de la causalité* de Albert Michotte e que é crucial até os escritos finais de Merleau-Ponty, a descrição dos fenômenos de agenciamento e de autolocomoção constata sua dependência com relação aos fatores de campo, de modo que os elementos do campo agora contribuem também para a percepção de uma “causa” e de um “efeito”, de

8 Justamente aquilo que ele demanda do estruturalismo ainda na década de 1940, em seus cursos da Sorbonne, quando interpela Jakobson: “Então, o sistema fonemático parece ser uma realidade irreduzível e a aquisição da linguagem parece ser uma integração do indivíduo em sua estrutura da linguagem. Isso fica bastante claro na transição do balbúcio à articulação das palavras” (Merleau-Ponty, 1988, p. 15). Contudo, resta ainda fazer a filosofia desta diferenciação primordial do campo linguístico e, daí, perceptivo, dando-lhe a justa compreensão, pois “Jakobson está menos preocupado com o estatuto ontológico do sistema fonemático do que em enumerar suas propriedades” (Merleau-Ponty, 1988, p. 16).

9 E é nestes anos que se constrói a resposta à nota anterior: “Assim como o sujeito falante só compreende e fala como possuidor de sistema de gesticulação definido por dimensões de variação, o sujeito que percebe o movimento só pode fazê-lo enquanto possui as equivalências de um tipo de língua natural: os campos sensoriais são isto, sistemas diacríticos dados com valores de emprego, equivalências características. Mas entre esses campos há também equivalências e como que uma língua comum desses dialetos” (Merleau-Ponty, 2011, p. 111).

um “agente” e de um “paciente”. A impressão de causalidade depende única e exclusivamente do conjunto sensível e, então, resolve-se *no* campo perceptivo. O que levanta a possibilidade de que o movimento atue como fator primordial para a fenomenalidade, a partir do qual os elementos do campo passam a ter um “sentido”, uma “interioridade”, uma relação a “Si” (exatamente o que era tornado possível pelo recurso à temporalidade) e, conseqüentemente, exprimem um *logos* próprio. Isso leva a um círculo descritivo no qual o sentido do movimento é apreendido com o movimento efetivo e não a partir de uma síntese intelectual ou de um espaço homogêneo que lhe serviriam de condição de possibilidade. Essa é a diferença entre descrever *isto pelo quê* há sentido (*ce par quoi*), típico do procedimento fenomenológico merleau-pontiano, e não apelar para *aquilo sem o quê* (*ce sans quoi*) não haveria sentido, um porquê descolado e anterior ao próprio sentido – sendo que não há “prioridade cronológica ou transcendental (= segundo relações nocionais) de espaço por relação a movimento” (Merleau-Ponty, 2011, p. 70). Assim, o movimento e o sentido passam a ser um único fenômeno, no qual a *gestalt* e a *gestalthaft* se dão conjuntamente e, neste caso, sem a síntese originária e passiva do tempo: “o movimento é compreendido na estrutura da figura; mas reciprocamente a estrutura da figura só é permanente por meio do movimento, no movimento” (Merleau-Ponty, 2011, p. 98). Ver a figura é, *na mesma feita*, desdobrar seu movimento ou assistir à sua enformação. Acompanhar o movimento é, *reciprocamente*, acompanhar a segregação de um campo movente, de um desvio móbil e de um fundo ou nível estacionário. Mas é preciso tomar cuidado com esta passagem entre uma i) mobilidade da estrutura (na segregação do campo em *écart* e *niveau*, coisa que o “fenômeno *phi*” já demonstrava) para uma ii) autolocomoção da estrutura (na diferenciação interna ao campo, responsável pelo sentido e que se situa no nascimento da percepção), pois agora não é apenas o sentido que se enraíza no campo perceptivo, pela via do movimento, mas também o próprio *logos* que passa a ter uma produtividade e transcendência sob nova chave.¹⁰ Por isso cabe nos aprofundarmos nessa descoberta de um tipo novo de transcendência no movimento.

10 Se na *Estrutura do Comportamento* já havia uma tentativa de enraizar a atitude categorial no corpo, já que Schneider possui uma conduta intencional análoga aquela dos chimpanzés de Köhler que só conseguiam se referir a um sentido de cada vez, todo este quadro deverá agora ser revisto. Bem entendido, não se trata mais de enraizar a atitude categorial no mundo percebido, o que fazia a fortuna da passagem entre a descrição gestáltica do comportamento para a análise intencional com a *Fenomenologia da Percepção*. Este primeiro projeto salvaguardava a racionalidade em sua base, o que permitia a comensurabilidade entre as diferentes condutas perceptivas, do “malogro” dos animais e dos doentes ao “sucesso” da conduta normal e categórica, bem como vinculava as diferentes experiências do mundo (desde o espaço mítico até o espaço objetivo; cf 1945, pp. 338-9) sem que se fizesse da razão uma constituição transcendental do mundo e das experiências. Pelo contrário, agora o projeto é retirar a primazia desta referencialidade e da teleologia incipiente da própria concepção de percepção ou de intencionalidade como um todo: “Para passar à ideia de espaço, é preciso

Michotte verifica por meio de uma série de experimentos que a percepção do agenciamento causal (por “lançamento” ou “acionamento”), bem como aquela do agenciamento interno (por “entranhamento”), podem ser induzidas apenas a partir de fatores de campo (um conjunto de caixas manejadas mecanicamente que dão a impressão da causalidade e da autolocomoção para o observador), o que demonstraria a primitividade de uma causalidade perceptiva, mediante a qual apreendemos fenômenos na qualidade de agentes e pacientes, de um “antes” causal e de um “depois” consequencial, culminando mesmo na percepção mais complexa de um objeto “vivo” (com os movimentos induzidos de “reptação” e “natação”; cf. Michotte, 1946, pp. 190-192). O sentido está *no* movimento, sendo que importa notar como todos esses predicados, inclusive os temporais, dependem dos fatores de campo, e não o inverso. Assim, não subsistem objetos ou condições físicas ou psicológicas para que, em seguida, a eles se acrescentem os fenômenos de movimento causal, de agenciamento mútuo ou mesmo de autolocomoção, já que existe uma “causalidade fenomenal” e uma “impressão original” irreduzível à explicação física e à síntese intelectual (Michotte, 1946, p. 191). O que representa um avanço para a escola gestáltica, já que “o estudo desses casos permite, como será observado, descobrir a intervenção de leis proximamente aparentadas àquelas da percepção das Formas e de ligar assim a impressão causal aos fenômenos já conhecidos a este respeito” (Michotte, 1946, p. 16). A relação *figural* entre os objetos, tomada de maneira estática, já dependia de fatores de campo; agora é a *ação* ou o *agenciamento* entre objetos que também dependerá destas propriedades de conjunto. E é essa autonomia do campo que permite discriminar móveis e objetos isolados, além da relação exterior e de subordinação entre um e outro. Elas já estão todas dadas no campo perceptivo, onde o objeto é apreendido como um móbil e seu horizonte como o cenário de seu movimento, em relações de reciprocidade causal e coercitiva. Num exemplo, a intimidade entre a tela do cinema e os objetos que nela se movimentam ilumina a relação entre o campo perceptivo e o corpo percipiente. O que impele a pensar o movimento como modo primitivo de doação; as coisas *são* movimento, e não podem ser apreendidas ou recolhidas

expressão que em princípio não funciona como teleologia dada, que funda a si mesma, que remaneja e sublima as figuras e os fundos, é preciso linguagem, espaço cultural” (Merleau-Ponty, 2011, p. 88). O que demanda uma “reforma da noção de *Abschattung*” onde “os dados sensoriais são já intencionais” (Merleau-Ponty, 2011, p. 84), porquanto possuem um valor diacrítico uns em relação aos outros, e independem de uma consciência que venha recortá-las (do centro do noema, do presente ou do *cogito*). É esta revisão do obstinado aparelho referencial do *logos* que aproximará todos os entes perceptivos e intencionais, já que não é numa presunção de referência (de um mundo como “único”, de um objeto como o “mesmo”) que eles podem se encontrar, mas num ambiente pré-referencial em que é justamente a “diferença” entre suas condutas perceptivas, motoras e simbólicas que os vincula. Um vínculo pela diferença, ao invés de um vínculo pela comunidade e pela referência ao mesmo.

à parte dessa dinâmica movente a partir da qual temos a sua experiência. Ora, há uma labilidade do campo devido ao “sujeito” desta mobilidade fundamental ser já um sujeito “motor” – e o ser aqui se compreende como movimento. Todos esses fatos convidam “a buscar na situação de conjunto do campo [a] motivação do movimento e a descrever [o] sujeito de percepção de tal modo que ele seja sensível a essa situação” (Merleau-Ponty, 2013, p. 94). Cremos que a sensibilidade a este tipo de situação está na definição do sentido perceptivo, do sentido da fala e da conduta, bem como da posição e do “lugar” que o corpo ocupa no espaço, todos como *écarts*, como modalidades de *diferenças* ou *desvios* com relação ao campo. Mover-se e perceber são sinônimos numa relação de sentido *diferencial* e que, não obstante, não pode ser pensada em suas condições de possibilidade formais, mesmo naquela forma fluente da consciência do tempo, visto que a principal característica do movimento é, com o perdão do truísmo, “já estar em movimento” e deslocar-se diferenciando o campo em desvios e níveis.

O que conta para esta filosofia baseada no movimento é a capacidade de apreender ressonâncias profundas e mais ou menos transponíveis na diferenciação (no *écartement*) entre o sujeito e seu ambiente perceptivo, naquilo que Merleau-Ponty denomina *niveau*, norma ou típica, e não pensar a sua “verdade” para além dessa variação e diferenciação. Quando o campo e o esquema corporal passam a formar um sistema diacrítico é a posição da fenomenologia que junto disso se modifica. A “verdade” do movimento está na variação e não no invariante a que tal variação concederia acesso. O corpo pode, no máximo, mensurar a labilidade do campo em predicados sensíveis ou intelectuais, tais como aquilo que se dá ‘antes’, numa posição ‘x’, e ‘depois’, na posição ‘y’. Tais predicados são os “rastros” espaço-temporais que o corpo apreende dessa mobilidade mais fundamental e que é responsável pela diferenciação das estruturas de que fazíamos menção. Seus desvios no espaço são como que marcações do movimento; seus desvios no tempo são números que contam o movimento (numa aproximação que não parece totalmente fortuita com o livro IV da *Física*).

Com as modernas descobertas gestaltistas e a fenomenologia que elas reclamam, não se trata de subverter o tempo ou mesmo de contestá-lo no seu nível de descrição. Apenas de mostrar como é o movimento que engendra as capacidades cognitivas com que captamos uma duração para os entes, bem como a sua organização em um “antes” e um “depois”, do mesmo modo que Michotte e outros traziam à tona uma labilidade do campo que permite à percepção *compreender* o agenciamento entre suas partes e, em seguida, ao pensamento *distinguir* entre a ordem (quem sucede quem) ou a grandeza (quem

está ao lado de quem) dessas partes. O movimento é fundamental sem precisar ser originário, primordial sem ter que ser primeiro, visto que a “origem” e o “primeiro” são modos de contar o tempo.

Uma última consideração. No modelo da temporalidade era a passagem entre presente e passado ou porvir o “arquetipo” da relação de sentido e da relação de si a si e desenhava junto dela uma interioridade ou uma ipseidade. Este “Si” que acompanhava estruturalmente e pré-reflexivamente o escoamento do tempo não somente é tornado possível, agora, pelo movimento, como deixa de estar necessariamente previsto na lógica de sua manifestação. Michotte mostra como o movimento é capaz de gerar o sentido e a iminência de um ser que vive a si mesmo nos fenômenos de “entranhamento” e que isso não é um acidente, mas faz parte da dinâmica própria da percepção, já que para este autor não é o hábito que cria essas figuras vivas (a memória de lagartas, lesmas, peixes e pássaros é “recuperada” no movimento dos blocos), e sim o rearranjo das figuras induzido pelas experiências que enseja a “impressão visual de atividade mecânica imanente” (Michotte, 1946, p. 191). O mecanismo da percepção vê nascer a vida a partir somente do movimento, sem intermediários, nesse protoplasma que surge no lugar da caixa enquanto ela se movimenta e muda sua figura. Ali surge um “sujeito”, do mesmo modo que o “meu” movimento me diferencia com relação ao campo e dá ensejo a minha perspectiva “subjetiva” com relação a ele. É, pelo menos, o viés interpretativo que Merleau-Ponty oferece a tais experimentos. E se analisamos a obra de Michotte por si mesma, parece bem ser este o problema do autor, porquanto ele anuncia que após os resultados experimentais deveria suceder uma “segunda tarefa” a fim de “‘compreender’ o fenômeno” e de “fazer a sua teoria” ao “fornecer a prova definitiva do caráter original, primitivo, da impressão causal” (Michotte, 1946, p. 16). A fenomenologia de Merleau-Ponty é também a consecução dessa tarefa, pois estabelece o movimento como fator chave da percepção e do comportamento. As experiências de Michotte “mostram que a percepção de um movimento (de ‘reptação’) é solidária de uma organização da figura que faz dela um todo que tem um interior e onde se elabora um começo de ‘comportamento’” (Merleau-Ponty, 2011, p. 188), e pode, ademais, ser transposta e generalizada a uma noção de sentido mais ampla, já que “algo de análogo deve existir no movimento inanimado de um ‘móbil’” (Merleau-Ponty, 2011, pp. 188-9). Estamos na iminência da descoberta da *carne* como princípio ontológico da fenomenalidade, que não liga apenas descritivamente os seres, mas estabelece um parentesco intencional entre eles e a própria descrição com que sua experiência é apreendida – a *interrogação* como dinâmica própria da

carne, de sua diferenciação interna, como “órgão ontológico” (Merleau-Ponty, 1964, p. 160).¹¹

Mas isso só é possível porque houve uma releitura da noção de *gestalt* como um sistema diacrítico, vale dizer, em que o valor de sua apreensão provém da diferenciação entre seus elementos. É isto o que significa dizer que a consciência ou o sentido, sob esta nova rubrica, é um *écart par rapport à un niveau* (Merleau-Ponty, 2011, pp. 50, 57, 79, 139), um desvio, diferença ou variação com relação a um sistema onde seus elementos só possuem valor uns com relação aos outros. O que precisa ficar claro é que a definição de sentido como desvio sobre nível é algo que só pode ser depreendido do fenômeno e da *gestalt*, conferindo-lhe uma autonomia em face da consciência pré-reflexiva do *cogito* e da intencionalidade noemática, desde que a própria fenomenalidade seja pensada de maneira diacrítica e movente. Assim, a i) noção de signo diacrítico e o ii) fenômeno do movimento preparam o campo conceitual para uma fenomenologia que não perscruta o originário.

5 O princípio anárquico

Logo, parece que a crítica de Derrida não passa aqui: “a questão da possibilidade da redução transcendental não pode ficar sem resposta”, diz-nos o autor e, nessa feita, identifica a questão da gênese com a possibilidade da

11 Quanto ao papel dos experimentos de Von Weizsäcker na elucidação da relação entre movimento e percepção remetemos ao artigo “L’espace et le mouvement vivant” (Barbaras, 2003, p. 170ss). Já na época deste escrito, R. Barbaras observa, contudo, um prejuízo que acompanharia toda a filosofia de Merleau-Ponty, sendo apenas renovado na formulação da ontologia de *O visível e o invisível* (Barbaras, 2003, p. 155). Tome-se a nota bastante comentada de Maio de 1960, onde Merleau-Ponty distingue um sentido para a “minha carne”, que sente a si mesma, e outro para a “carne do mundo”, que é apenas sensível e “não senciante” (Merleau-Ponty, 1964, p. 304). Fazemos menção à esta passagem controversa e tida por Barbaras como o exemplo mais claro da dificuldade que Merleau-Ponty tem para elucidar ao mesmo tempo a unidade e a diferença entre corpo e mundo, porque é justamente na sequência desta nota que Merleau-Ponty invoca Michotte: “a carne do mundo não é se sentir como minha carne – Ela é sensível e não senciante – Ainda assim eu a denomino carne (por exemplo o relevo, a profundidade, a “vida” nas experiências de Michotte) para dizer que ela é *pregnância* de possíveis [...]”, o que nos parece indicar que a pretensa distinção ontológica na verdade poderia ser lida segundo a experiência do movimento e do princípio de diferenciação que agora sabemos nela estar contido. Além disso, ela não faz referência apenas aos movimentos específicos de auto-locomção (natação e reptação; a “vida”), mas a todo tipo de movimento percebido, e isso conforme a sua leitura de Michotte. Obviamente esta nota invoca um problema fundamental em fenomenologia – a relação entre a subjetividade e o mundo –, mas a aposta em Michotte e na concepção de sentido como movimento que dele deriva fornece a inteligibilidade necessária ao texto. cremos que é a passagem da diferenciação ao movimento, e do movimento como diferenciação, doravante compreendida pura e simplesmente como “carne”, que recoloca o problema da correlação intencional numa nova chave, para não dizer que se trata talvez mesmo de superá-lo, em prol de um momento anterior e, ainda assim, dotado de experiência e de sentido. Como Merleau-Ponty já havia sugerido em 1959 “a teoria moderna da percepção é uma fenomenologia (Michotte) e desvela o ser bruto, o mundo ‘vertical’” (1964, p. 254), e, em seguida, que “a análise saussureana [...] das significações (como diferenças de significações), confirma e reencontra a ideia da percepção como *desvio* com relação a um *nível*” (1964, p. 255).

fenomenologia, como “a questão da possibilidade da questão, a abertura mesma [...]” (Derrida, 1967, p. 251). Mas, caso a fenomenologia não seja mais animada pela *Rückfrage* husserliana, pela questão retrospectiva e que sempre retorna acerca do que há de originário nos fenômenos, desta “abertura” (*Vorhaben*), talvez o problema todo tenha que ser deslocado e, junto dele, a sua crítica. Quando Derrida escreve que “a presença à consciência fenomenológica do *Telos* ou *Vorhaben*, antecipação teórica infinita que se dá simultaneamente como tarefa prática infinita, é indicada a cada vez que Husserl fala da *Ideia no sentido kantiano*” ele tem razão em *aproximar* a fenomenologia desta obsessão pela referencialidade, pelo invariante e pelo universal. Mas, por outro lado, quando completa que “talvez pareceria que esta *Ideia* é a *Ideia* ou o projeto mesmo da fenomenologia, o que a torna possível superando seu sistema de evidências ou de determinações atuais, superando-o como sua base ou seu fim” (Derrida, 1967, p. 250) ele *identifica* a fenomenologia à presunção do universal como ideia no sentido kantiano. Ademais, identifica a fenomenologia à ocupação com esta ideia que liga todas as aparências no infinito. Obviamente, esta não parece ser a única alternativa e tudo depende da compreensão que se tem da fenomenalidade e de seu *logos*. Noutras palavras: depende do modo *como* se concebe o fenômeno, sendo que este “como” da fenomenalidade afeta “o quê” por meio dela se fenomenaliza. O esforço deste trabalho está em mapear a partir de Merleau-Ponty uma descrição que não possui como tema o originário, nem a garantia, seja na base, seja no fim, de uma arqueologia ou teleologia do sentido como “único” e o “mesmo”. A passagem entre os anos 1940 e 1950 evidencia bem este pré-juízo da referencialidade e como ela deixa de ser parte necessariamente integrante da intencionalidade. Trata-se, antes, da tendência que um fenômeno-pivô ou fenômeno-desvio possui para se diferenciar de outro e se alastrar como fenômeno-fundo ou fenômeno-nível. Em suma, se a lógica da manifestação ocorre de *um outro modo*, como procuramos mostrar através da compreensão do “movimento” e da “diferenciação”, é também o sentido *daquilo que é ali* manifesto que se modifica.

A questão da origem era crucial porque havia uma pressuposição da fenomenalidade como algo primeiro, dado em presença, e isso levava a considerar a temporalidade como constitutiva da subjetividade. Mas não é preciso fazer como Derrida e, junto do originário, romper com toda fenomenologia. Antes que ruptura, em direção de um outro completamente Outro, irreduzível a qualquer experiência, trata-se de uma reforma, na qual é a própria ideia de “fundamento” que se encontra relativizada, mas sem que com isso percamos a tenacidade da experiência. Lembremo-nos da formulação para o problema da imanência e da transcendência, tal como pensada por Merleau-

Ponty ainda em 1945, e que mencionamos no início (Merleau-Ponty, 1945, p. 376). Havia nela uma exigência aparentemente disparatada: a de que um sujeito situado por seu corpo e por seu olhar no mundo (“sem abandonar seu lugar e seu ponto de vista”) pudesse se abrir àquilo que não lhe está dado (“a um Outro absoluto que ele prepara no mais profundo de si mesmo”). Uma passagem semelhante está no “anexo” de *O Visível e o Invisível*, que termina inesperadamente a sua obra; contudo, a sutil mudança de sua formulação revela uma outra abordagem para o problema

Nós interrogamos nossa experiência, precisamente para saber como ela nos abre àquilo que não é nós. *E não está sequer excluído a partir daí que encontremos nela um movimento em direção disto que não poderia em nenhum caso nos estar presente no original e de que a ausência irremediável contaria, assim, dentre nossas experiências originárias.* (Merleau-Ponty, 1964, p. 209)

Que fundamento dar a esta falta de fundamento? Não nos enganemos, aqui não é o sujeito que prepara o mundo, nem o mundo que prepara a sua percepção. Nada há de original na sua fronteira, mas é a diferença entre eles que pode dar a medida daquilo que insistimos em chamar de “originário” e que, doravante, deixa de ser original. É esta fenomenologia sem origem que importa delimitar e caracterizar devidamente. Pois é somente aqui que podemos notar uma ruptura com o “princípio dos princípios” husserliano em prol de um novo princípio que obtura sua intuitividade e restabelece a experiência um momento antes, naquilo que “não poderia em nenhum caso nos estar presente no original”, visto que não se doa como presença, mas sim como diferença e no desvio que o movimento lhe impõe. Neste outro nível é possível interrogar o fundamento desta fenomenologia. E, por incrível que pareça, quando a diferença (com o movimento e a dinâmica diacrítica do sensível) passa a ser fundamento, em certo sentido, essa análise deixa de ter fundamento (deixa mesmo de necessitar dele). A descrição genética torna-se interrogação filosófica da “passagem” e o filósofo passa a ser aquele que interroga não o universal, nem sua impossibilidade pelo relativo, mas a diferença; aquele “para quem há o reconhecimento das particularidades que unem” (Merleau-Ponty, 2003, p. 108). É essa diferença que vincula, mas ela não pode estar na pretensa camada comum do originário, e sim no nível do acontecimento – daquilo que “nos abre àquilo que não somos.”

Trata-se, então, de uma fenomenologia que descreve a passagem entre algo que é individuado, singularizado e sua normatização ou nivelização (justamente o que Merleau-Ponty chamava de “instituição”, seja na vida de um indivíduo ou de uma sociedade). Não há consciência originária, protoconsciência,

Urbewusstsein, na medida em que o ser não se doa enquanto presença a uma intuição. O dado não está no centro do campo fenomenal, como no presente do tempo ou no núcleo do noema; não há um centro. Mas, retirado o originário da fenomenalidade, sem a categoria do primeiro, de que afinal falamos? De um contato, de um acontecimento, em que algo pode figurar como “mundo”, mas a partir do qual um “outro mundo” também é permitido. A possibilidade da fenomenologia estaria justamente nisso: que, sem deixar de ser a filosofia, sem tornar-se uma descrição regional, ela tenha que permanecer, num sentido certamente controverso, uma fenomenologia anárquica. Não sendo então uma falta, um limite ou um contrassenso, é nesta impossibilidade que reside a sua possibilidade.

Referências

- BARBARAS, R. “De l’être du phénomène. Sur l’ontologie de Merleau-Ponty”. Grenoble: Millon, 1991.
- _____. “Vie et intentionnalité: recherches phénoménologiques”. Paris: Vrin, 2003.
- COLONNA, F. “Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique”. Paris: Ed. Hermann, 2014.
- DERRIDA, J. “Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl”. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- _____. “Le Voix et le Phénomène: Introduction au problème du signe dans le phénoménologie de Husserl”. Presses Universitaires de France, 1967.
- _____. “L’Archeologie du frivole: Lire Condillac”. Paris: Denoël/Gontheier, 1973.
- FERRAZ, M. S. “Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty”. São Paulo: Papirus, 2009.
- HUSSERL, E. “Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)”. *Husserliana Band*, Vol. X. R. Boehm (ed.) Hague: Martinus Nijhoff, 1968.
- _____. “Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo”. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984.
- _____. “Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica”. Trad. Márcio Suzuki, Aparecida: Ideias & Letras. 2006.
- _____. “Méditations cartésiennes”. Trad. G. Peiffer et E. Lévinas. Paris: Vrin, 1953.
- _____. “Expérience et jugement”. Trad. D. Souche. Paris: PUF, 1970.
- MACKSEY, R., DONATO, E. “The Structuralist Controversy: The languages of criticism and the sciences of man”. Baltimore and London: The John Hopkins Press, 1970.
- MICHOTTE, A. “La perception de la causalité”. Paris: Vrin, 1946.
- MERLEAU-PONTY, M. “La Structure du Comportement”. Paris: PUF, 1967.
- _____. “L’Institution-La Passivité”. Berlin, 2003.

- _____. “Le monde sensible et le monde de l’expression”. Genebra: MetisPresses, 2011.
- _____. “*Le Visible et le Invisible*”. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. “Phénoménologie de la Perception”, Paris: Gallimard, 1945.
- _____. “Sens et non Sens”. Paris: Gallimard, 1997.
- _____. “Signes”. Paris: Gallimard, 1968.
- _____. “Merleau-Ponty à la Sorbonne”. Grenoble; Cynara, 1988.
- MOURA, C. A. R. “Racionalidade e crise: Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea”. São Paulo: Discurso Editorial, Edufpr, 2001.
- _____. “Intencionalidade e existência em Merleau-Ponty”. In: *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcadia, 2008.
- MOUTINHO, L. D. S. “Tempo e sujeito: o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”. *Revista Dois Pontos*, Vol. 1, Nr. 1, 2004.
- PEILLON, V. “La tradition de l’esprit: itinéraire de Maurice Merleau-Ponty”. Paris: Grasset, 1994.

EN TORNO A LA MATERIALIDAD DE LAS IMÁGENES Y SUS SATURACIONES AFECTIVAS*

*Pedro Eduardo Moscoso Flores***
<https://orcid.org/0000-0002-3766-7656>
pedro.moscoso@uai.cl

RESUMEN *El presente escrito propone un aporte a la discusión sobre el estudio contemporáneo de las imágenes, problematizando la potencia que estas contienen en torno a sus condiciones materiales. A partir de una discusión teórica, proponemos mostrar que el olvido de la composición material de las imágenes, propia de los regímenes visuales contemporáneos, conlleva un desconocimiento de sus potencias dinámicas procesuales, relacionales y abiertas, minimizando con ello su capacidad afectiva e imaginativa. En contraste con lo anterior, referiremos a la necesidad de emprender un análisis que considere las imágenes como cuerpos que comparten espacios con otros cuerpos, tanto humanos como no humanos, habilitando de este modo potencias imaginales del pensamiento en torno a los posibles ensamblajes contingentes de los que ellas participan.*

Palabras clave *Imágenes, materialidades, ensamblajes, soportes, regímenes de visualidad.*

ABSTRACT *This paper proposes a contribution to the discussion on contemporary study of images, problematizing the potency they contain around their material conditions. From a theoretical perspective, we seek to show that the omission of the material composition of the images, typical of contemporary*

* Article submitted on 26/10/2019. Accepted on 27/01/2020.

** Universidad Adolfo Ibáñez. Santiago, Chile. El presente trabajo forma parte del Proyecto de Investigación Fondecyt Iniciación No 11170567.

visual regimes, implies a lack of knowledge of their dynamic processes, relational and open powers, thereby minimizing their affective and imaginative capacity. In contrast to the above, we will refer to the need to undertake an analysis that considers images as bodies that share spaces with other bodies, both human and nonhuman, thus enabling imaginary powers of thought around the possible contingent assemblies of those who participate.

Keywords *Images, materialities, assemblies, supports, visuality regimes.*

Cuando la palabra *materialismo* es utilizada, es tiempo de designar la interpretación directa, *excluyendo cualquier idealismo*, de un fenómeno bruto, y no un sistema fundado en elementos fragmentados de un análisis ideológico, elaborado bajo el signo de regulaciones religiosas.

George Bataille

I. Introducción

De acuerdo a la información recogida por la compañía internacional dedicada al ámbito de las tecnologías de la información *MicroFocus*¹, la cantidad de datos producidos en el año 2016 fue de 44 billones de datos diarios. La proyección para el año 2025 es el aumento explosivo de esta cifra, llegando a los 463 billones de datos por día. En torno a estas cifras, se estima que existe un aumento sin precedentes en lo que respecta al intercambio y circulación de imágenes. Solo por mencionar algunos datos, se calculó que en el año 2017 alrededor de 4,146.000 usuarios se encontraban observando videos en Youtube por minuto; 136.000 imágenes son compartidas por en Facebook por minuto; por último, a la fecha del estudio se producían 46.740 posteos por minuto a través de la aplicación virtual de imágenes Instagram.

Las cifras mencionadas nos muestran sin duda alguna que vivimos en un mundo afectado por la hiperproducción de imágenes digitales. Es frente a la constatación respecto a la celeridad de los cambios propios de las imágenes que el presente texto propone un acercamiento teórico a ellas, en torno a aquello que a simple vista parece estarse diluyendo cada vez con mayor fuerza, a saber, la materialidad que las compone. Esta propuesta se enmarca en las inmediaciones de los estudios pertenecientes al ámbito de los nuevos materialismos, cuya particularidad reside en una reorientación epistémica tendiente a reconocer el

1 <https://blog.microfocus.com/how-much-data-is-created-on-the-internet-each-day> [consultado el 5 de enero de 2019].

lugar que ocupan las cosas dentro del esquema de relaciones sociales, políticas, económicas y culturales. Dentro de este amplio campo de estudios, algunos autores han rescatado la dimensión dinámica, procesual y relacional de las materias, alejándose tajantemente de la tradición moderna del pensamiento que ha pensado la materia desde el esquema de objetualidad newtoniano-cartesiana.

De modo que, desde este prisma, sería preciso reconocer la dimensión constitutiva vibrátil y móvil de la materia, acercándola a una cosmovisión que la sitúe como parte de un proceso siempre abierto, sujeto a mutaciones y dependiente de sus fuerzas de movilización en contextos específicos. Tal y como señala Coole (2015), esta perspectiva no pretende eliminar del todo la noción de agencia humana sino resituar el problema de lo humano poniendo el énfasis en la materialidad que lo compone. Esto, creemos, retomando el pensamiento vitalista de Bergson, mostraría que aquello que habitualmente comprendemos por «humano» no es más que un punto de detención en los procesos propios de la materia; materia que por cierto se caracteriza por su movimiento inquieto y permanente, es decir, que se encuentra ligada a una concepción de la «vida» como «duración»². Por lo tanto, resulta pertinente rescatar las trayectorias y movimientos en que las materias se anudan en diferentes planos, niveles e intensidades, entre diversos sistemas interconectados, permitiendo así poner el énfasis en las potencias procesuales y relacionales de los cuerpos materiales, tanto humanos como no humanos³.

Con esto en mente, se abre una interrogante respecto a la posibilidad real de acercarse especulativamente a la materialidad que compone las imágenes sin

- 2 La noción de «materia» que desarrolla Bergson es del todo afín a nuestra propuesta. En sus términos, “La materia, para nosotros, es un conjunto de «imágenes». Y por «imagen» entendemos una cierta existencia que es más que lo que el idealismo llama una representación, pero menos que lo que el realismo llama una cosa, una existencia situada a medio camino entre la «cosa» y la «representación» [...] En una palabra, consideramos la materia antes de la disociación que el idealismo y realismo han operado entre su existencia y apariencia” (2006, pp. 24-25).
- 3 Tal y como nos muestran Coole y Frost (2010), los nuevos materialismos comprenderían un *ethos* orientado a proponer la materia como aquello que posee capacidades agenciantes, subvirtiendo de este modo el esquema hombre-mundo instaurado por el pensamiento newtoniano-cartesiano. En este sentido podría clasificarse dentro de las corrientes centradas en torno a lo post-humano, rescatando la complejidad de los procesos de *inter* e *intra* acción presentes en el estudio de los fenómenos mundanos. En palabras de las autoras, “materialidad es siempre algo más que “mera” materia: un exceso, una fuerza, vitalidad, *relacionalidad* o diferencia que propone la materia como activa, autocreatoria, productiva, impredecible [...] rompe con el sentido convencional de que los agentes son exclusivamente humanos que poseen habilidades cognitivas, intencionalidad y libertad para tomar decisiones autónomas, y así la presunción que los humanos tienen el derecho y la habilidad de dominar la naturaleza” [la traducción es nuestra] (pp. 9-10). Así también, por ejemplo, Braidotti, siguiendo el pensamiento de algunos autores como Foucault y Deleuze, señala que esta corriente puede ser pensada a la luz de una epistemología situada de carácter práctico creativo: “un método, un marco conceptual y un posicionamiento político que rechaza el paradigma lingüístico, destacando la materialidad concreta pero a la vez compleja de los cuerpos inmersos en relaciones sociales de poder” [la traducción es nuestra] (cit. en Dolphijn y van der Tuin, p. 21). Otros autores como Bryant, Srnicek y Harman rescatan la preocupación por la realidad que esta corriente de estudios propone en tanto *giro especulativo*. Realidad que, no obstante, se propone como alejada a las nociones habituales o de sentido común.

caer en una aparente paradoja. Dicho ejercicio supone una dificultad radical, considerando que no existen evidencias que hagan suponer la presencia de una condición de traductibilidad de las imágenes al interior de un determinado sistema de signos lingüísticos. Dicho en otros términos, planteamos la pregunta por la posibilidad de captar, a partir del rescate de la materialidad de las imágenes, el sistema de signos que le son propios. Signos cuyas condiciones de emergencia se encuentran vinculadas a los soportes materiales que las hacen posibles. Dentro de este espectro habría que considerar tanto los sistemas ópticos-visuales humanos, las tecnologías y herramientas artísticas, como las máquinas y aparatos técnicos que han ido gestándose y que son posibles de reconocer en los estudios historiográficos de las imágenes⁴.

No obstante lo anterior, la delimitación respecto a la materialidad de la imagen en torno a sus soportes, aun cuando necesaria, parece ser insuficiente, particularmente en el contexto contemporáneo al ser testigo de una hiperexplosión y multiplicación del universo digital en torno a repositorios virtuales de imágenes que han redireccionado la discusión y los análisis sobre los soportes hacia lo efímero e inmaterial, al desprenderse las imágenes cada vez más de sus relaciones con los objetos físicos que las producen: “las imágenes son capaces de ocupar un espacio, de tocar, de interrumpir, de adquirir una consistencia física más allá de su cada vez menos necesaria sedimentación en un soporte” (Martínez, 2014, p. 12). Esta discusión respecto a la desmaterialización de los cuerpos, que cobra sentido únicamente en torno la división binomial entre lo real-virtual, tiende a omitir, como propone Munster, las relaciones entre la técnica y los procesos de corporeización o *embodiment* en términos de sus *diferenciales*, es decir, de los modos en que las materias se organizan, reorganizan y, en esa línea, de las narrativas conceptuales y abstractas que surgen en torno a ellas.

En este orden de cosas, la cosmovisión de las imágenes en el actual contexto histórico-tecnológico parece estar cartografiada en torno a una perspectiva funcionalista que las propone como objetos efímeros desprovistos

4 Respecto a esto nos parece relevante marcar la separación que propone Kossoy (2014), a partir de sus estudios sobre la fotografía, entre el «valor documental de las imágenes» y una «Historia de las imágenes». En el primer caso, las imágenes servirían como un instrumento de investigación multidisciplinario que constituye, “un medio de conocimiento de la vida pasada y, por lo tanto, una posibilidad de rescate de la memoria visual del hombre y de su entorno sociocultural”. En cambio, en el segundo caso la fotografía se transforma ella misma en un objeto de estudio respecto a, “los artefactos representativos de los diferentes períodos para que puedan servir de ejemplificación de las sucesivas etapas de la tecnología fotográfica [...] interesan sobre todo las imágenes que documentan la diversidad de asuntos que fueron objeto de registro en el pasado [...] También son importantes para esta historia las propias circunstancias ligadas al proceso que dio origen a estas imágenes, así como el uso que cierta publicación hizo de ellas como testimonio visual de cierta situación o hecho” (59).

de materialidad propia: “La valoración moderna de la imagen como *medio de representación* está basada en la centralidad del sujeto como sustrato de determinación de la significación y como referente de realización y extensión de sus fines. Lo que explica que la imagen se piense como un útil al servicio del sujeto. Es la suposición de que hay una *materia* y una *forma*” (Vega, 1995, p. 28). Esto, proponemos, estaría a la base de una *función narcótica* de las imágenes, en el decir de Belting, al ocultar “el hecho de que no se está hablando de las mismas imágenes, aun cuando se arroje este término como un ancla en las oscuras profundidades de su comprensión” (2002, p. 13).

Las consecuencias de esto, a nuestro juicio, tienen una incidencia epistémica y política toda vez que reportan un impacto respecto a los modos de pensar, sentir e imaginar el presente, particularmente en lo que concierne a las texturas materiales y sensibles que componen los cuerpos agrupados u organizados en torno a un espacio social determinado. Con esto nos referimos a la relación que existe entre las imágenes y los modos en que estas han sido dispuestas en torno a un determinado modo de lectura por parte de un pensamiento que desconoce sus propias condiciones de organización, en torno a operaciones de interpretación que se encuentran mediadas por estructuras perceptivas ordenadas y organizadas de acuerdo a condiciones que poseen, *a priori*, los signos de reconocimiento y expresión del mismo. En otras palabras, asumiendo que “el material de la percepción es ya una interpretación de una perspectiva dominante que organiza y dirige los sentidos, y ensambla el rango de materiales para la expresión” (Lambert, 2012, pp. 5-6)⁵. Esto quiere decir que las formas de percepción de lo visual que requieren las imágenes en un determinado momento epistémico suponen de un determinado observador que, en palabras de Crary, se encontraría igualmente articulado en torno a determinadas técnicas, procedimientos y prácticas a la base de formas históricas de subjetivación. En suma, lo que estaría en juego son,

las variadas fuerzas y reglas que componen el campo en que la percepción acontece. Y lo que determina la visión en un momento histórico dado no es una estructura profunda, una base económica o una forma de ver el mundo, sino más bien el funcionamiento de un ensamblaje colectivo de partes dispares en una única superficie social [...] Lo que hay son combinaciones de fuerzas más o menos poderosas a través de las cuales se hacen posibles las capacidades de un observador (2008, p.22).

Esta deriva se conecta con la cuestión de la <<imagen del pensamiento>>, problematizada por Deleuze a partir de su lectura de Heidegger, al constatar

5 [La traducción es nuestra].

que esta depende de un plano de inmanencia⁶ que habilita la formación de conceptos y puntos de consistencia entre ellos; luego, el punto sería establecer de qué manera estos conceptos formados, y las máquinas abstractas que estos producen, pueden ir provocando progresivamente una pérdida de la intensidad respecto de las intuiciones, afectando el pensamiento en términos de su potencia intrínseca y constitutiva, a saber, aquella que la hace estar movilizándose constantemente hacia el infinito mediante la conexión, relación e interacción vital con otras máquinas y ensamblajes.

En este sentido, proponemos que los regímenes de visualidad contemporáneos, en tanto tienden a negar la condición material, actante y relacional de las imágenes - cuya fuerza sensible e intensiva consiste en su capacidad de movilizar y participar activamente en la producción de ensamblajes sociales contingentes -, se encuentran suscritos a dispositivos discursivos tendientes a recortar y saturar imaginariamente las potencias sensibles del pensamiento⁷, por medio del establecimiento de un esquema maquínico que, para el caso que nos ocupa, podría verse reflejado en una red de relaciones abstractas entre una diversidad de cuerpos materiales-sensibles e imágenes, provocando que estas últimas cobren la forma de objetos inmóviles que, a pesar de lo anterior, comporten una movilidad e intercambiabilidad infinita al carecer de lugar físico gracias a la ilusión de virtualidad que las acompaña. Ello podría ser determinante en el devenir de una producción política de regímenes de visualidad que, como señalará Didi-Huberman, se caracterizan por sus efectos de *inatención*⁸. Así se explica porqué las imágenes se han transformado en mercancías imaginarias, objetos y bienes de consumo dentro de un régimen de intercambios con valor, propios de la racionalidad capitalista, como diría Debord (2009).

6 Por *plano de inmanencia* nos referimos a la cuestión que plantea Deleuze respecto de su definición de empirismo trascendental, para referirse a aquello que se distingue de cualquier forma de experiencia en tanto prescinde de la delimitación sujeto-objeto; aquello que porta, en sí mismo, una vida que se resuelve en cada momento entendido como acontecimiento: "La inmanencia absoluta es inmanente a ella misma: no es algo inmanente a algo ni *de algo*; no depende de un objeto ni pertenece a un sujeto" (Deleuze, cit. en Giorgi y Rodríguez, 2007, p. 36).

7 Esta referencia nos recuerda la ética spinozista, según la que la potencia del alma se encuentra íntimamente ligada a la existencia actual del cuerpo: el alma humana considera como presente el cuerpo externo mientras lo imagina, de modo que la imaginación sería aquello que favorece la potencia de actuar del cuerpo en la medida que este se encuentra afectado por un modo que implica la naturaleza de ese cuerpo externo, es decir, por una fuerza inmanente que se presenta como tal en tanto pura relación.

8 En su análisis sobre las imágenes del holocausto el autor analiza su condición «inimaginable», refiriéndose a lo que expresaban respecto al horror de los cuerpos que en ellas aparecían. Y luego nos muestra, frente a esta constatación, que ellas habrían sido modificadas con la finalidad de hacerlas «presentables». Esto, nos comenta, se encontraría inextricablemente ligado a dos formas de inatención a la base de esta práctica: "la primera consiste en hipertrofiarlas, en querer verlo todo en ellas. En resumen, en hacer de ellas unos *iconos* del horror [...] La otra manera consiste en reducir, en vaciar la imagen" (Didi-Huberman, 2016, pp. 60-61).

Frente a esta constatación, parece posible invertir el orden de la ecuación, interrogando críticamente a las imágenes en términos de sus condiciones materiales y del impacto que estas tienen, ya no desde un esquema «reflectante» o representacional, en que ellas dependen de su función mediadora entre un sujeto cognoscente y aquello que es conocido, es decir, comprendiéndolas como entidades estáticas, sino desde una perspectiva *difractiva* o de *derrape*, orientada a rescatar la inseparabilidad de los cuerpos en tanto agentes que se encuentran permeados y afectados permanentemente en torno a sus condiciones diferenciales. De este modo se hace posible considerar las imágenes como agentes materiales con potencia relacional, atendiendo a las implicaciones mutuas entre lo físico y lo virtual, lo semiótico y lo material, abriéndose progresivamente hacia una «analítica de las imágenes» que sea capaz de dar cuenta de la capacidad que estas tienen de afectar otros cuerpos y afectarse por estos. Esto, considerando sus especificidades en términos de las mutaciones *inter e intra* materiales singulares producidas activamente en torno a sus entrelazamientos, pesquisando de esta manera las múltiples continuidades y discontinuidades dentro de una constelación de formas y posibilidades de ensamblaje dentro del espacio social⁹.

II. A propósito de la materialidad de las imágenes

Las tecnologías productoras de imágenes a partir de la modernidad han sido habitualmente comprendidas como parte del decurso histórico, en torno a una serie de soportes cuyo origen puede rastrearse en la cultura visual europea en torno al realismo en el siglo XIX gracias al desarrollo de la fotografía, para luego, hacia finales del mismo, conjugarse en torno al cine; y, posteriormente, durante el siglo XX, abrirse al desarrollo de la televisión¹⁰. Es dentro de este

9 Tomamos la noción de ensamblaje prestada de Latour quien, a partir de su teoría del actor-red (TAR), la utiliza para mostrar de qué manera las acciones que convergen en torno a lo social no son nunca simples ni lineales. Al contrario, implican la influencia de múltiples agentes activos y factores, produciendo localizaciones, dislocaciones y posibilidades múltiples de asociatividad. Según esta posición, podríamos introducir una interrogante metodológica referida a la construcción de colectivos, dejando de lado las nociones abstractas respecto a lo social: "Para la TAR, tal como lo entendemos ahora, la definición del término es diferente: no designa un dominio de la realidad o algún artículo en particular, sino que más bien es el nombre de un movimiento, un desplazamiento, una transformación, una traducción, un enrolamiento. Es una asociación entre entidades que de ninguna manera son reconocibles como sociales en un sentido habitual, *excepto* en el breve momento en que son reorganizadas [...] Así, social, para la TAR, es el nombre de un tipo de asociación momentánea que se caracteriza por la manera en que se reúnen y generan nuevas formas (2008, pp. 97-98).

10 No es la intención ni sería posible retomar en este escrito todos los estudios y análisis referidos al amplio campo de estudios sobre lo visual y las imágenes dentro de la teoría del arte y de los *media studies*. No obstante, nos parece pertinente, siguiendo la línea propuesta en este texto, comentar la cuestión desarrollada por Aby Warburg respecto de la imagen-movimiento, reconociendo en él un quiebre epistemológico respecto de la tradición de la teoría del arte. La introducción de su análisis histórico sobre el movimiento de las imágenes, ya

contexto histórico que las imágenes aparecen cobrando una potencia sin precedentes, considerando los desplazamientos y formas de reorganización técnica que fueron progresivamente incrustándolas en el mundo de la vida:

Nunca, al parecer, se ha impuesto la imagen con tanta fuerza en nuestro universo estético, técnico, cotidiano, político, histórico. Nunca ha mostrado tantas verdades tan crudas; nunca, sin embargo, nos ha mentado tanto solicitando nuestra credulidad; nunca ha proliferado tanto y nunca ha sufrido tanta censura y destrucción (Didi-Huberman, 2018, p. 28).

Con este enunciado Didi-Huberman nos presenta un diagnóstico situacional de nuestro presente al reconocer de una determinada agencialidad de las imágenes, como si en ellas pudiera atisbarse una dimensión autónoma respecto de cualquier tipo de voluntad subjetiva y que, a su vez, nos interpela de formas múltiples y contradictorias. Desde este prisma es preciso preguntarse por las maneras en que surge este requerimiento novedoso de las imágenes, en términos de las exigencias que ellas proponen a nuestros aparatos perceptivos para lograr un impacto o conmoción que parece desplegarse en torno a su campo de presencia.

Cabe recordar, siguiendo la lectura de Benjamin, que el desarrollo que anunciamos como responsable de la hiperexplosión de imágenes a partir del siglo XIX provocó, al mismo tiempo, una reconfiguración de las mismas, modificando la relación entre ellas y los objetos que representaban¹¹. En estas «nuevas imágenes», copias virtuales y deslocalizadas, carentes de aura, aparece

no en el plano de la sucesión lineal de las mismas sino en torno al reconocimiento de los encadenamientos y transiciones posibles en relación con los diversos soportes asociados a las mismas, le permitió poner en tela de juicio una serie de saberes naturalizados respecto de la relación entre la *obra* y el *observador*, entre el «principio de identidad» y los sistemas de representación presentes en las imágenes, rompiendo así con la metafísica sustancialista propia de la antigüedad. Esto se ve materializado en su «iconología de los intervalos», a la base de *Mnemosyne*, cuya relevancia, "recaería no en las significaciones de las figuras - en el sentido que le dará Panofsky - sino en las relaciones que esas figuras mantienen entre ellas en un dispositivo visual autónomo, irreductible al orden del discurso [...] no apunta a activar invariantes entre órdenes de realidad heterogéneos sino a introducir la diferencia y la alteridad en el seno de la identidad" (Michaud, 2017, pp. 249-250).

11 Conocido es el análisis que plantea Benjamin respecto del impacto que tuvieron las técnicas de reproducción mecánica - fotografía y cine - sobre el arte a partir del siglo XIX. Particularmente interesante para nuestra reflexión resulta de su análisis respecto del original y la copia, en términos de cómo la reproductibilidad técnica atentó contra la visión tradicional de la autenticidad del objeto supuesta en las formas tradicionales de arte. La dimensión aurática, entendida como manifestación irreplicable de una singularidad ritual, es reemplazada por un proceso de reproducción propio de la copia, lo que permite acercar el arte a las masas por medio de la instalación de un deseo de apropiación de las cosas. Esto es especialmente relevante, dado que lo que parece emerger en este nuevo escenario histórico es la producción de una alteración de los regímenes de lo sensible a partir de una recomposición de la relación entre los medios materiales de reproducción y los objetos que se representan en las imágenes: "Quitarle a un objeto su coraza, destruir su aura, es la marca de la percepción cuyo «sentido de igualdad universal de las cosas» ha crecido a tal punto que la extrae incluso de un objeto único por medio de la reproducción [...] El ajuste de la realidad a las masas y de las masas a la realidad es un procedimiento de alcance ilimitado, tanto para el pensamiento como para la percepción" (Benjamin, 2015, pp. 34-35).

implícito un principio atávico de subsidiariedad de las imágenes a una realidad deslocalizada y ahistórica que se torna ajena en cuanto es abstracta, provocando un nuevo modo de vinculación entre imagen-realidad, transformándose ellas en medios de captura de las condiciones objetivas del mundo a partir de la reducción inherente a la reproducción. Esto habría provocado, tal y como señala Baudrillard, la emergencia de “un nuevo tipo de signo, junto con el desarrollo de nuevas técnicas industriales y nuevas formas de poder político. Estos nuevos signos, «objetos potencialmente idénticos producidos en series indefinidas», anuncian el problema en que desaparecerá el problema de la mimesis” (cit. en Crary, 2008, p. 30). En este contexto, por ejemplo, las imágenes fotográficas devienen objetos que cobran un nuevo significado y valor, transformándose en formas de poder social: “Ambos son formas mágicas que establecen un conjunto nuevo de relaciones abstractas entre individuos y cosas e imponen esas relaciones como lo real” (Crary, 2008, p. 31).

Estos cambios en el devenir histórico de la reproducción, en tanto tecnología material, provocaron una serie de mutaciones en relación con los sistemas de codificación a la base de los sistemas de reproducción¹². Así queda reflejado, al menos, en el análisis que realiza Sontag a propósito de las fotografías de guerra durante las primeras décadas del siglo pasado, al consignar que la potencialidad documental de la cámara habría consistido en unir elementos en apariencia contradictorios, reformulando de este modo la relación entre las imágenes y los objetos a los que estas referían; asunto que, de algún modo, vino a redefinir la cuestión de la «autenticidad» de la imagen:

Su crédito de objetividad era inherente. Y sin embargo tenían siempre, necesariamente, un punto de vista. Eran el registro de lo real - incontrovertibles, como no podía llegar a ser relato verbal alguno pese a su imparcialidad - puesto que una máquina estaba registrándola. Y sin embargo tenían siempre, necesariamente, un punto de vista [...] Semejante prestidigitación permite que las fotografías sean registro objetivo y testimonio personal, transcripción o copia fiel de un momento efectivo de la realidad e interpretación de esa realidad (2003, p. 29).

Tal y como hemos señalado, la cuestión central que nos ocupa tiene que ver con consignar si es posible hablar de una capacidad agencial de las imágenes cuidando de no asignarles en este acto propiedades antropomorfas. En otras palabras,

12 Como señala Groys (2015), el tránsito de la modernidad a la contemporaneidad puede ser comprendido en términos de sus formas de reproducción. Si en la modernidad el problema radicaba en la reproducción mecánica y en el contacto con la naturaleza solo de manera negativa, el caso de la reproducción digital propia del mundo contemporáneo propone un nuevo escenario en el que, “Cada acto de visualización de la información digital mantiene una relación incierta con el original [...] cada copia digital tiene su “aquí y ahora”. Esto significa que cada copia digital tiene un aura de originalidad que una copia mecánica no posee” (pp. 192-193).

comprender si estas poseen una capacidad afirmativa de autotransformación a partir de una potencia que habilita puntos de contacto y contagio afectivo con otras materialidades contingentes que poseen intensidades diferenciales. En esta línea parece necesario alejar la discusión sobre las imágenes desde un análisis puramente referencial, para abordarla en términos de sus condiciones de existencia, reconociendo sus especificidades y potencias de afección/atenuación dentro de un campo de inmanencia específico. Posibilidad que se deja entrever, por ejemplo, en el análisis que propone Quignard respecto a las obras de la antigüedad clásica, mostrando en ellas un desfase entre el hecho y la representación, al constatar que la práctica pictórica consistía en retratar en imágenes lo que precedía al hecho, estableciéndose así una suerte de práctica oracular a través de la mostración del “*signo* que la augura - que la inaugura [...] La pintura romana no re-presenta la escena anterior a su consideración: simplemente la in-augura” (2016, p. 39). En este caso, la cuestión del presagio de las imágenes emerge como un sistema de signos vinculados a la potencialidad de lo que puede aparecer pero que aún no lo hace: “El instante de la pintura es el de esa vacilación en los posibles dentro de una imagen que no los lleva a término. Y que, por lo tanto, es incapaz de *representarlos*. Una entelequia entendida como una *potentia* en estado libre que vacila en el seno de la *possibilitas*, también ella, anterior a la *realitas*” (p. 46).

El ejemplo comentado hace surgir la posibilidad de visibilizar una analítica de las imágenes en términos de sus desplazamientos, reconociendo en ellas algo que se resiste permanentemente a los mecanismos de captura propios de los dispositivos simbólico-lingüísticos que posibilitan, en la actualidad, gobernar el mundo verticalmente a través del pensamiento instrumental, es decir, de todas aquellas operaciones que prescriben las equivalencias traductivas en torno a sistemas de ordenamiento abstracto entre texto-imagen, obligando a hablar a las imágenes con un lenguaje extranjero y negándoles, “su silencio, su reticencia, su estado salvaje y obstinación sin sentido [...] su abyección” (Mitchell, 2017, p. 33). Esta posibilidad, la de una *imagen viva* que desea, supone una iconología crítica reticente a proyectar en ellas atributos o condiciones humanas. En otros términos, remite a un *deseo* orientado a “que se les pregunte qué es lo que quieren, comprendiendo que la respuesta bien podría ser nada de nada” (p. 75).

En otras palabras, la propuesta consiste en abrir una interrogante respecto a la posibilidad de aproximarse a las imágenes desde una perspectiva alejada, tanto de la expresión de un deseo subjetivo como de una concepción de ellas como portadoras de poderes sociales y/o psicológicos operando exclusivamente a nivel ideológico, es decir, en torno a esquemas de dominación centrados en la distracción cognitiva, producto de la exposición permanente por parte de

espectadores pasivos a estímulos visuales repetitivos, propio de las lecturas tecnofóbicas contemporáneas¹³.

Por el contrario, los efectos de saturación afectiva de las imágenes a los que aludimos, y su efecto de desafección a partir de la generación de las mentadas estrategias de inatención, más que responder a un sistema causal entre dos entidades independientes (el objeto-imagen y el sujeto-espectador), refieren a los modos en que los regímenes escópicos, a partir de la primacía visual de la modernidad¹⁴, han requerido de una operación de traducción visual de las «cosas» en «objetos», separándolas de sus dinámicas de flujo a partir de su detención y subsecuente puesta entre paréntesis.

Por ende, sería preciso establecer de qué manera estos regímenes se encuentran inscritos dentro de operaciones en que los procesos de corporeización de la materia, en términos de la red de fuerzas relacionales, se ven afectados. En esta línea, y tal como señala Frosh, se hace imperativo atender no solo a la dimensión de los soportes y tecnologías materiales productoras de imágenes, sino al modo en que estos participan activamente en la instalación de prácticas materiales que construyen y transforman los cuerpos humanos y no humanos a partir de las relaciones posibles que estos pueden sostener. Dichas prácticas, dependientes de la relación mediada por soportes, artefactos técnicos y la amplia gama de vehículos materiales disponibles, afectan de manera determinante la movilidad, duración e intensidad de lo visual, generando así una intervención y modificación del aparato corpóreo-visual mismo, más allá de los procesos habitualmente comprendidos como propios de la conciencia cognitiva.

Esto último es del todo coherente con los estudios deleuzianos sobre el cine, al mostrarnos, siguiendo la línea de pensamiento bergsoniano, que el carácter constitutivo de la imagen es el movimiento. A través de una genealogía del cine,

13 Un ejemplo de esto es el análisis que plantea Fontcuberta (2017) en torno a esta época del capitalismo de las apariencias, que él denomina como «postfotográfica», mostrando de qué manera las nuevas tecnologías han modificado las formas en que una lógica del exceso de imágenes desmaterializadas (electrónicas y virtuales) invade y se expande al interior de cada rincón de la vida humana.

14 Aun cuando no cabe duda sobre la primacía sensorial de lo visual, habría que considerar, como señala Jay, la presencia de más de un régimen escópico propio de la modernidad. Regímenes que van interactuando, disputando su hegemonía y acompañando los procesos artísticos y las transformaciones socio-políticas, económicas y culturales en Occidente. Entre ellos se encuentra el perspectivismo cartesiano que, “tuvo lugar, pues, en conjunción con una cosmovisión científica que ya no interpretaba el mundo desde el punto de vista hermenéutico como un texto divino, sino que lo concebía situado en un orden espacio-temporal matemáticamente regular, lleno de objetos naturales que sólo podían observarse desde afuera con el ojo desapasionado del investigador imparcial” (2018, p. 224); también se menciona el régimen propio del arte de describir, cuyas raíces se pueden encontrar en el arte holandés del siglo XVII, y que “anticipa la experiencia visual que provoca la invención de la fotografía en el siglo XIX (p. 233)”; por último, propone la existencia de un régimen escópico barroco: “aquella visión se aproximaba más a la prolongada tradición estética de lo sublime, en oposición a lo bello, a causa de su anhelo por una presencia que nunca podía satisfacerse” (p. 237).

Deleuze señala que la singularidad del soporte cinematográfico consistiría en ser un medio con la potencialidad de crear sus propios sistemas de signos a partir de un proceso de automovimiento de la imagen, tendiendo estos movimientos hacia una potencia que depende de la capacidad para desplazarse fuera de las relaciones entre las imágenes por él producidas. De modo que el valor de creación y el contenido político de las imágenes residiría en su capacidad de crear nuevos circuitos que afecten el cerebro, resistiendo de este modo los circuitos preestablecidos y modelados de antemano: “Podríamos considerar al cerebro como una materia relativamente indiferenciada, y se trataría, entonces, de saber qué circuitos, qué tipo de circuitos se trazan (imagen-movimiento o imagen-tiempo), puesto que los circuitos no preexisten” (2009, p. 99).

La posibilidad de interrogar a las imágenes en torno a sus condiciones de existencia, como signo singular no intercambiable ni suplementario a lo lingüístico, tendría que ver entonces con un esfuerzo por reconocer en ellas su propia gramática. Cuestión afín a la función denotativa que plantea Barthes a partir de su análisis semiológico, cuestionando sus condiciones de *plenitud analógica* en tanto sistemas de códigos que no remiten más que a sí mismos: “su mensaje de primer-orden de algún modo llena completamente la sustancia y no deja lugar para el desarrollo de un mensaje de segundo-orden [...] un mensaje que agota totalmente su modo de existencia” (1977, p. 18)¹⁵. Por ende, las potencias de manifestación propias de las imágenes tendrían que ver con la capacidad de tensionar y, al mismo tiempo, resistir las categorizaciones externas en torno a ellas, y cuyo efecto más evidente sería la agrupación cerrada como objetos discursivos que las posicionan topológicamente en torno a esquemas referenciales identitarios, intentando transformarlas en entidades con valor de abstracción trascendente como gesto propio del pensamiento religioso, mágico y de fetichización. Como nos propone Belting, anticipando lo señalado, “En el caso de la imagen es dudoso que pueda llegar a determinarse el *qué* en el sentido del contenido o tema; es como si se leyera un enunciado tomado de un texto, en cuyo lenguaje y forma están contenidos múltiples enunciados posibles” (p. 15).

El corolario de lo expuesto reside en que las imágenes tienen que vérselas permanentemente en/con el contexto epistémico y político en el que surgen, en la medida que son al mismo tiempo cómplices y víctimas de los regímenes de significación más amplios. Esto provoca, por ejemplo, la apelación a fórmulas que buscan, a partir de modelos de identificación centrados en la proyección imaginaria de las imágenes sobre los cuerpos humanos, tomar posesión de

15 [La traducción es nuestra].

ellos coadyuvado por las actuales disposiciones tecnológicas que pretenden desconocer la *falta* propia de las imágenes, a saber, aquella que es posible de atisbar al confrontar su dimensión expresiva con su condición material fluida, borrando así la extrañeza inquietante y ominosa que ellas proponen, a partir de la producción de montajes que aseguren el orden y unidad de las imágenes¹⁶.

III. (Di)visiones y afecciones de las imágenes

Frente a la dificultad que nos reporta entregar una definición semántica de las imágenes, cayendo en cuenta de la facilidad que supone caer en una abstracción metafísica, nos gustaría dejar consignados algunos puntos referidos a lo que hemos expuesto. Desde nuestra perspectiva, las imágenes no remiten exclusivamente a representaciones visuales referidas a objetos posibles de ser traducidos bajo un mismo sistema de signos lingüísticos. Por el contrario, creemos que la exigencia que las imágenes proponen al aparato perceptivo supone una modulación material del mismo, en términos de los movimientos que definen la práctica de la mirada y que solo de esta manera llegan a ser impactados por un estímulo visual. Si esto es así, el problema trasciende el esquema dual según el que existe una relación jerárquica predefinida entre el observador y el objeto percibido por él. Quizás precisamente porque la potencia del impacto de las imágenes reside en su capacidad para producir una irrupción en el espacio ajeno al campo de la mirada que, no obstante, interpela nuestras certezas dispuestas en torno a la fiabilidad de los mecanismos perceptivos, particularmente los visuales, obligándonos a abandonar la posición de la observación externa y, por ende, poniéndonos frente a una *doble incertidumbre*: por un lado, respecto del aparato perceptivo mismo y, por otro, respecto del objeto visual¹⁷. Esto implica poner en tela de juicio las certezas respecto de las

16 Como propone Didi-Huberman (2013), la operación de singularización del materialista Sklovsky, la politización de las imágenes pasaría por una estrategia referida a una disposición de las imágenes: "*disposición a las cosas* más concreta, más cercana a la sensación que a la significación [...] Una manera, asimismo, de romper con la inmovilidad y la atopia de las imágenes" (p. 67). Opera en esto una técnica de distanciamiento que, a la luz de la operación de *desmontaje* de Brecht, "No se muestra, no se expone más que *disponiendo*: no las cosas mismas [...] sino sus diferencias, sus choques mutuos, sus confrontaciones, sus conflictos" (p. 77), buscando confrontar lo Real en términos de sus configuraciones ordenadoras.

17 Esta referencia es consistente con la lectura propuesta por Benjamin respecto del *analfabetismo de la imagen*, entendiendo por ello las lecturas de imagen plagadas de los clichés lingüísticos. Por el contrario, es posible suponer que la legibilidad de las imágenes, "ya no está dada de antemano puesto que se halla privada de sus clichés, de sus costumbres: primero supondrá *suspense*, la mudez provisoria ante un objeto visual que le deja desconcertado, desposeído de su capacidad para darle sentido, incluso para describirlo; luego, impondrá la construcción de ese silencio en un trabajo del lenguaje capaz de operar una crítica de sus propios clichés. Una imagen bien mirada sería, entonces una imagen que ha sabido saber desconcertar y después renovar nuestro lenguaje y por lo tanto nuestro pensamiento" (Didi-Huberman, 2013, p. 47).

propiedades interpretativas en torno a las imágenes y centrarse, como plantea Gumbrecht, en las formas de presencia¹⁸ que emergen en torno a un campo de significados no-hermenéuticos, es decir, en la “interface entre significado y materialidad” (2005, p. 26).

Estas formas de presencia remiten a aquello que interpela a la imagen respecto de un estado naciente en permanente advenimiento, es decir, de aquello que contiene y resiste la fijación perceptiva en torno a una repetición estéril que aparece a simple vista como objetualidad abstracta. Esta condición de las imágenes puede atribuirse a una dimensión de ellas que nos afecta precisamente en la medida en que remite a un comienzo entendido, ya no como origen, sino como devenir, como momento de creación que no refiere en modo alguno a la cuestión de la pérdida del original y que rompe con la cronología del tiempo lineal. Un comienzo que se vincula con aquello que Didi-Huberman reconoce en sus análisis de las esculturas de Penone en torno a la noción aristotélica de *atrio*, a saber, como momento de producción artístico-material de un lugar abierto que, en vez de seguir una lógica mimética, refiere a la creación de un pensamiento que remite a los lugares, a un encuentro entre temporalidades que permite: “*hacerse* a la dinámica intrínseca de los procesos de formación, de las morfógenesis físicas” (2009, p. 48). Esta referencia supone un acercamiento arqueológico a las imágenes, en que ellas aparecen como “cosas necesariamente heterogéneas y anacrónicas puesto que vienen de lugares separados y de tiempos desunidos por lagunas” (2018, p. 35). Es dentro de este esquema de temporalidades superpuestas que surge la inquietud por las condiciones de existencia de las imágenes en torno al conjunto de relaciones posibles entre cosas que se presumen dispersas y desorganizadas dentro de un espacio material y que, a partir de los medios tecnológicos históricamente situados, han tendido a agruparse de acuerdo a una serie de principios de clasificación, permitiendo componer una totalidad inteligible.

IV. Conclusiones

En función de lo dicho, creemos que un modo de enfrentar esta dificultad inherente a una analítica respecto a la materialidad de las imágenes implica necesariamente un giro epistémico y metodológico centrado en describir

18 Según Gumbrecht, la producción de presencia, “enfatizaría que el efecto de tangibilidad que viene de las materialidades de la comunicación es también en efecto un movimiento constante. En otras palabras, hablar de “producción de presencia” implica que el efecto (espacial) de tangibilidad que viene de los medios de comunicación está sujeto, en el espacio, a movimientos de mayor o menor proximidad, y de mayor o menor intensidad” (2005, p. 31).

las especificidades de los flujos y movimientos entre los componentes que se agrupan y sobreponen de manera contingente en torno a un espacio que producen y del que a su vez forman parte. Dicho giro, como ya hemos anticipado, requeriría aproximarse al campo de las imágenes a partir de una aproximación sustentada en la concepción de su carácter dinámico, relacional y mutable. En otras palabras, requeriría reconocer una potencia afectiva concentrada alrededor de superficies de inscripción que presuponen interacciones y tensiones entre imágenes y otros cuerpos materiales dentro de un mismo plano material de inmanencia. Esta potencia se engarza, por un lado, en términos de la compleja red de soportes técnicos y las especificidades materiales que permiten que las imágenes emerjan; y, por otro lado, en función de las diversas materias que se encuentran entrelazadas y que componen la imagen como aquello que acontece dentro de un marco que determina un régimen de visualidad específico.

Proponemos que es en esta región intersticial que se dirime la disposición hacia un sistema de prácticas que afectan sensiblemente los cuerpos en torno a la potencia del pensamiento. Pensamiento que, a su vez, pierde su condición racional hegemónica para abrirse a nuevas formas de lo posible. Esto supone desplazar la mirada hacia las formas en que las imágenes, tanto en sus condiciones de existencia interiores como exteriores, van desplegándose y transformando el espacio material en el que emergen a partir de un ejercicio de conjugación no armónica entre diversos planos y superficies y que, como resultado, construyen paisajes en torno a distintos elementos que interactúan de manera múltiple en torno a sus propiedades relacionales, es decir, en torno a sus potencialidades siempre abiertas. Esto al considerar, tal como señala Bergson, que, “Toda imagen es interior a ciertas imágenes y exterior a otras; pero del conjunto uno no puede decir que nos sea interior ni que nos sea exterior, puesto que la interioridad y la exterioridad no son más que relaciones entre imágenes” (2006, p. 41).

De modo que esta visión requiere considerar que el binomio materia-imágenes no se encuentra predefinido por un dualismo universal *a priori*, sino como una relación que se resuelve contingentemente en términos de *intensidades de movimiento*, es decir, “como acto de recorrer un espacio indivisible” (Deleuze, 1996, p. 22). En otras palabras, planteamos que lo que habitualmente se reconoce como perteneciente a un régimen de imágenes apela a una operación de fijación, corte y abstracción conceptual de las mismas - de equidistancia temporal de una secuencia ligada a un tiempo uniforme -, eliminando así la *potencia imaginal* de la materia que las constituye, es decir, de su dimensión permanentemente relacional y fluida, mediante la detención de las diversas temporalidades que eventualmente coexisten dentro y entre

ellas. Esto se lograría por medio de mecanismos y tecnologías políticas de la mirada que actúan como operadores de mediación emotivo-afectiva de dichas intensidades¹⁹.

Lo señalado permite desplazar la discusión hacia las implicancias ético-políticas presentes en la configuración de los regímenes de imágenes, toda vez que en ellas se dirimen las posibilidades de sentido - la organización de los regímenes sensoriales -, en términos de las operaciones de ordenamiento de las relaciones semiótico-materiales dentro de recortes temporales específicos. Por ende, sostenemos la necesidad de un abordaje situado que considere la relación entre materialidades e imágenes, en términos de las potencias que constituyen sus puntos de imbricación y sus mediaciones políticas, permitiendo levantar una propuesta centrada en las dimensiones metodológico-prácticas y procedimentales a la base de cualquier forma de experiencia, intentando de este modo explicar las especificidades tecnológicas de producción de *lo posible*. Esto permitiría, eventualmente, la apertura a nuevas formas de experimentación sensible que habiliten nuevos modos de obrar en base a las intensidades afectivas de los cuerpos materiales que componen un determinado espacio.

Desde esta perspectiva resulta interesante, por ejemplo, abrirse a una discusión tendiente a relevar la relación entre lo visual y lo material dentro de la mentada “cultura visual”, explorando las formas de pensar que surgen en sus regiones intersticiales. En este sentido, sería preciso concentrarse en torno a la dimensión que rescata determinadas ecologías que consideran la visualidad y la materialidad como parte de un proceso interrelacionado, dinámico y situado, instalando jerarquías, redes y relaciones de poder. En síntesis, lo que reporta interés reside en determinar si es posible hablar de una “política de lo visible”, entendiendo por ello las tecnologías, procedimientos y estrategias que determinan un campo naturalizado de relaciones entre los objetos y sus posibles significados, escondiendo las narrativas y discursos que reifican una

19 El neologismo «imaginale» lo acuñamos a partir del concepto de «liminal» para distanciarnos del tratamiento habitual de lo imaginario y acercarnos a una visión que releve la dimensión de la imaginación. Nos referimos con ello a una condición nómada, sin lugar fijo, que moviliza sensibilidades mediante actos que atentan directamente contra los conceptos que sostienen las precondiciones imaginarias de traducción entre signos lingüísticos y signos de imágenes. En esta línea rescatamos la concepción de *micropolítica dominante* utilizada por Pakman (2014), para referir a tramas de sentido o *guiones estereotipados* que operan mediante fuerzas de captura sobre las vidas humanas, produciendo y conformando la subjetividad en función de la atenuación de lo que llamará sus «intensidades de existencia». Siguiendo al autor, “estos *guiones* soslayan la *materalidad sensual de la experiencia*, reemplazando la potencia infinita de la imaginación como fuerza configuradora de eventos poéticos imprescriptibles e imprevistos para realizar una lectura sensible de la existencia, por una realidad consensual centrada en el significado y vuelta un mero referente de las palabras” (pp. 169-170). En el plano de la realidad consensual, las imágenes surgidas de la materialidad de la experiencia tenderían a ser domesticadas *en y por* el imaginario social, separadas e impedidas de *ponerse en contacto* con la situación existencial que cursan.

determinada lógica cultural de valorización y de instalación de sentido en los sujetos a partir de su interacción con las imágenes.

Bibliografía

- BARAD, K. “Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning”. Durham: Duke University Press, 2007.
- BARTHES, R. “Image-Music-Text”. Trad. S. Heath. London: Fontana Press, 1977.
- BELTING, H. (2002). “Antropología de la imagen”. Trad. G. Véléz. Barcelona: Katz Editores, 2007.
- BENJAMIN, W. (1936) “La obra de arte en la obra de su reproductibilidad técnica y otros escritos”. Trad. M. Ortelli. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2015.
- BERGSON, H. (1896) “Materia y Memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu”. Trad. P. Ires. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2006.
- BRYANT, L, SRNICEK, N., HARMAN, G. “The speculative turn. Continental Materialism and Realism”. Melbourne: re.press, 2011.
- COOLE, D. “From Within the Midst of Things: New Sensibility, New Alchemy, and the Renewal of Critical Theory”. En: COX, C., JASKEY, J., MALIK, S. (eds.). *Realism Materialism, Art*. Berlin: Sternberg Press, 2015.
- COOLE, D., FROST, S. “New Materialisms. Ontology, Agency and Politics”. London: Duke University Press, 2010.
- CRARY, J. (1990) “Las técnicas del observador. Visión y modernidad en el siglo XIX”. Trad. F. López. Murcia: CENDEAC, 2008.
- DEBORD, G. (1996) “La sociedad del espectáculo”. Trad. J. L. Pardo. Valencia: PRE-TEXTOS, 2009.
- DELEUZE, G. (1981/82) “Cine I. Bergson y las Imágenes”. Trad. S. Puente y P. Ires. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2009.
- _____. (1990) “Conversaciones. 1972-1990”. Trad. J. L. Pardo. Valencia: PRE-TEXTOS, 1996.
- _____. (1995) “La inmanencia: una vida...*”. Trad. C. Pabon. En: GIORGI, G., RODRÍGUEZ, F. (comp.). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- DIDI-HUBERMAN, G, CHEROUX, C., ARNALDO, J. “Cuando las imágenes tocan lo real”. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2018.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2000) “Ser cráneo. Lugar, contacto, pensamiento, escultura”. Trad. R. Ibañes. Madrid: Cuatro Ediciones, 2009.
- _____. (2003) “Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto”. Trad. M. Miracle. Barcelona: Paidós, 2016.
- _____. (2008) “Cuando las imágenes toman posición. El ojo de la historia 1”. Trad. I. Bértolo. Madrid: Machado Libros, 2013.
- DOLPHIJN, R., VAN DER TUIN, I. “New Materialism: Interviews and Cartographies”. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2012.

- FONTCUBERTA, J. “La furia de las imágenes. Notas sobre la postfotografía”. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2017.
- FROSH, P. “Indifferent Looks: Visual Inattention and the Composition of Strangers”. En: ROSE, G., TOLIA-KELLY, D. (comp.). *Visuality/Materiality. Images, Objects and Practices*. Surrey: Ashgate Publishing Ltd., 2012.
- GROYS, B. (2014) “Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea”. Trad. P. C. Rocca. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.
- GUMBRECHT, H. (2004) “Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir”. Trad. A. Mazzucchelli. México, D.F., Universidad Iberoamericana: Biblioteca Francisco Xavier Clavijero, 2005.
- JAY, M. (1993) “Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural”. Trad. A. Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- KOSSOY, B. “Lo efímero y lo perpetuo en la imagen fotográfica”. Trad. L. Parés. Madrid: Ediciones Cátedra, 2014.
- LAMBERT, G. “In search of a new image of thought. Giles Deleuze and Philosophical Expressionism”. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- LATOURET, B. (2005) “Reensamblar lo Social. Una introducción a la teoría del actor-red”. Trad. G. Zadunaisky. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- MARTÍNEZ, S. “Visualidad y materialidad: el problema de la imagen y el (con)texto”. *Revista Internacional de Cultura Visual*, Vol. 1, Nr. 2, 2014.
- MICHAUD, P.A. (1923-27) “Aby Warburg y la imagen en movimiento”. Trad. V. Goldstein. Buenos Aires: Universidad Nacional de las Artes, 2017.
- MITCHELL, W.J.T. (2006) “¿Qué quieren las imágenes?”. Trad. I. Mellén. Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones, 2017.
- MUNSTER, A. “Materializing New Media. Embodiment in Information Aesthetics”. New Hampshire: Dartmouth College Press, 2006.
- PAKMAN, M. “Texturas de la imaginación. Más allá de la ciencia empírica y del giro lingüístico”. Barcelona: Gedisa, 2014.
- QUIGNARD, P. (2014) “La imagen que hoy nos falta”. Trad. J. Ballorca. Madrid: Cuatro Ediciones, 2016.
- SONTAG, S. (2003) “Ante el dolor de los demás”. Trad. A. Major. Barcelona: Penguin Random House, 2017.
- VEGA, A. “En torno a la materialidad de la imagen: representación, presentación, simulación”. *Ensayos: Historia y Teoría del Arte*, [S.l.], Nr. 1, pp. 17-33, ene. 1995.

VEJO, ENTENDO, AJO: UM SILOGISMO TENAZ NA COMUNICAÇÃO ESTÉTICA*

*Stéphane Huchet***

<http://orcid.org/0000-0003-4102-6920>

st.huchet@gmail.com

RESUMO *O fato de a arte ter sido e ser ainda vinculada a uma ideia moral consolida a crença histórica na sua capacidade de determinar (re)ações a partir das proposições que ela destina ao público. A arte, sobretudo na fase moderna e contemporânea, possuiria a força singular de afetar o espectador segundo um mecanismo de “gozo” que garantiria como, ao ver, eu entenderia naquilo que olho uma motivação a agir no mundo para responder a uma injunção moral presente na obra. Para pensar essa crença, que interessa, em primeira instância, a compreensão do trabalho de muitos artistas, Hans-Robert Jauss providencia argumentos decisivos. As análises de Giorgio Agamben sobre a função da “liturgia” antiga revelam-se fundamentais, também, para cernir ainda mais intensamente o que está em jogo nessa crença na possibilidade de as obras terem um efeito moral mobilizador sobre aqueles que as recebem. Todavia, cabe a Jacques Rancière questionar se o gozo estético proporcionado por essa liturgia dispara verdadeiramente no espectador uma motivação a agir.*

Palavras-chave *arte, gozo, (re)ação, Jauss, Rancière, Agamben.*

ABSTRACT *The fact that art was and is still linked to a moral idea consolidates the historical belief in its ability to determine (re)actions from the propositions it designates to the public. Art, especially in the modern and contemporary period, would have a unique strength to affect the viewer according*

* Artigo submetido em 29/11/2019. Aceito em 04/08/2020.

** Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, MG, Brasil.

to a mechanism of “enjoyment” (Jauss) which would ensure how, when I see, I would understand in this when I look at a motivation to act in the world to answer to a moral injunction present in the work. To investigate this belief, which concerns, in a first moment, the understanding of the work of many artists, Hans-Robert Jauss provides decisive arguments. Giorgio Agamben’s analyses of the function of the ancient “liturgy” are fundamental, too, to identify with more intensity what is at stake in this belief in the possibility that the works have a mobilizing moral effect on those who receive them. However, it is up to Jacques Rancière to question whether the aesthetical “enjoyment” provided by the liturgy truly triggers the spectator a motivation to act.

Keywords *art, enjoyment, (re)action, Jauss, Rancière, Agamben.*

Considerada proativa por muitos artistas e críticos, a arte encontra na relação entre história e política correspondências suscetíveis de contribuir para um adensamento e para uma complexificação de seu teor. Na genealogia do conceito de política realizada no livro intitulado “Entre o passado e o futuro” (Arendt, 1997), Hannah Arendt evoca de modo inevitável o imperativo marxista de fazer a história e de transformar o mundo por meio de uma *realização* da filosofia. Ela apresenta argumentos instigantes a esse respeito. Eles nos interessam porque permitem estabelecer, por extensão, analogias entre a evolução da *agenda* da filosofia e a evolução da *agenda* da arte na modernidade. A respeito do que pode interessar à arte, retiramos da leitura dos dois primeiros ensaios do livro (“O conceito de história” e “O que é a autoridade?”) duas características: 1) a arte moderna, por meio do caráter muitas vezes experimental de suas práticas, confirmaria o primado dado ao “processo” produtivo, em detrimento do resultado a ser “contemplado”; 2) o processo de produção, ou de criação, sendo relativo a cada domínio em que ocorre, tende a fazer do “valor” do processo e do produto algo relativo ao contexto e à situação em que foram desencadeados.

Com efeito, a arte moderna confirma fortemente a tese arendtiana de uma total fragmentação dos mundos na modernidade, de uma multiplicidade cognitiva e simbólica resultando da implosão da tradição, de uma transformação do campo dos valores em campo aberto, singularizado pela escolha e pela construção própria a cada indivíduo. A paisagem epistêmica da pluralidade dos mundos ou, como dizia o curador suíço Harald Szeemann em 1972, das

“mitologias individuais”, autoriza-nos a considerar que a arte é, para esse autor, um campo de manifestação privilegiado. Se, como afirma Hannah Arendt, a modernidade epistemológica consiste menos na afirmação de um *organon* transcendental permanente e sólido do que num jogo de proposições em contínuo estado de fabricação; se, desde o século XVIII, a filosofia da natureza e da história geram saberes construídos, podemos afirmar por extensão que a arte também se tornou a cena em que cada obra fabrica uma proposição. Como atualizar a leitura de Hannah Arendt no contexto contemporâneo? Se o valor artístico não é mais absoluto, mas relativo, circunstancial, ele dá à arte a oportunidade de atestar o valor, de transformar potencialmente cada obra em afirmação, senão *do* valor, pelo menos de algum valor que se depreende dela. Na arte, a perda de um referencial transcendente e a relativização do valor conforme as condições e circunstâncias de sua enunciação dão chance para a sua construção mais intensa e menos extensa. Antes, porém, essas condições e circunstâncias artísticas permitem que se una as agendas da fabricação e da ação, já que a passagem do *por que* ao *como*, das coisas ao processo, criam as condições favoráveis ao ato de disparar no mundo e para o mundo processos implicitamente finalizados. Assim, a *ação*, que Hannah Arendt restringe à ideia de efemeridade e esgotamento no próprio acontecer, torna-se a *fabricação* de um artifício, de um produto – a proposição – que tem um início e um fim. A arte moderna sempre se pensou como ação, mas teleológica. A insistência no processo e na necessidade da ação envolve a ideia de que o artifício age, que ele pode ser pensado no âmbito estético como o análogo da ideia moderna de uma natureza e de uma história que se desenvolvem e tendem ao progresso, propiciando, assim, valores. O paradoxo, no entanto, é que é a probabilização epistemológica e crítica do valor que incentiva a criação das proposições, ou seja, trata-se de uma verdadeira teleologia da ação baseada nas premissas apresentadas na frase anterior.

À luz das análises de Hannah Arendt, não conseguimos silenciar nossa convicção de que a arte da grande época do modernismo triunfante e, hoje, um certo tipo de arte ativista “colaborativa” contemporânea,¹ tentaram – e ainda tentam – dar sentido a um tipo de agir (micropolítico e estético) fugaz, mas capaz de redimir a contingência cotidiana das atividades humanas. A sacralidade da arte moderna se perdeu, mas a secularização decorrente de

1 Trata-se dos chamados “coletivos de artistas”, cujo número cresceu muito no Brasil do início do século XXI. A dimensão coletiva de suas ações envolve tanto os próprios artistas, que procuram inventar uma arte mais anônima e pretensamente menos autoral, e o público convidado a entrar num processo de partilha com eles. Toda cidade brasileira possui “coletivos”, como, por exemplo, o Grupo Poro, em Belo Horizonte; o grupo Gia (Grupo de Intervenção Ambiental), em Salvador, Bahia etc.

um certo desmoronamento dos ideais utópicos não impede que sobrevivam algumas de suas mais significativas relíquias morais.

A presença da ideia de formação – *Bildung* – da humanidade através da arte atravessa um longo século XX que não deixa de se prolongar no início do XXI. As inúmeras vanguardas do início do século XX já transmitiam a ideia da força que a arte tem de agir, de ser uma potência ativa ou, para retomar o vocabulário de Hannah Arendt, de fabricar o valor para cumprir ou satisfazer um sentido histórico. A crença na possibilidade de a arte fabricar sentido e de projetar na história esse ideal caracteriza fortemente o tempo a que nos referimos. Esse ideal evidencia o fato de que, na modernidade, a condição política da arte está ligada à analogia entre a condição histórica da política e a condição histórica da arte. A arte pretende ser uma espécie de filosofia prática da história, ela pretende fabricar a história. Desde Piet Mondrian e Kasimir Malevic no início do século XX, com Joseph Beuys, meio século mais tarde, e, para falar de hoje, os artistas colaborativos, sempre se tratou de transformar os homens e a sociedade, de melhorá-los, de transformar suas condições de vida. Essa perspectiva política aproxima o artista do filósofo, quando ambos tentam trabalhar a transformação do (seu) conhecimento em princípio de ação, considerando-se detentores de uma legitimidade para esclarecer e despertar o público. Para resumir esse mecanismo de modo sintético, eu diria que o artista fabrica ou constrói um uso da arte que é um uso “político” da Ideia de arte. Isso envolve um jogo. No contexto da arte, o que poderíamos constatar a partir da leitura de Hannah Arendt (que não fala de arte, mas de história e de política)?

A história das ideias políticas mostra como é antigo o mecanismo que leva alguém, detentor de um saber específico, a pretender transformar seu conhecimento em princípio de governo. Esse tipo de gesto é iniciado, mais uma vez, por um filósofo, Platão, quando este se encontra perante a necessidade de pensar melhor a respeito da política. Hannah Arendt lembra como o desafio de pensar “*As leis*” significa pensar as condições para fazer do filósofo o governante ideal. Para isso, deve-se cernir o princípio legítimo de indução, comando e obediência, seja do especialista, que é objeto de confiança, seja do filósofo, cujo governo se deve ao fato de encarnar um tipo de ser diferente daqueles que lhe obedecem. Trata-se, lembra Hannah Arendt, de definir um *saber o que fazer*, ou seja, seu incontestável porquê. Em um certo momento, Platão precisou reorientar seu conhecimento das Ideias verdadeiras para a determinação de medidas de ação. Mas como ele o fez? De volta na caverna da existência humana, o filósofo tenta transformar para o uso dos mortais o que viu e compreendeu e o que o deixou tão perturbado. O conhecimento precisa ser levado aos leigos com cautela e com as devidas mediações. Essa adequação

é uma espécie de diplomacia cognitiva que transforma as Ideias em medidas e normas e a filosofia em política. Isso é particularmente interessante uma vez que apresenta elementos para pensar a relação entre o artista e seu público.

Esse mecanismo gira em torno do uso das ideias (retiremos suas maiúsculas) por aquele (o filósofo ou o artista) que sua inteligência dos segredos do mundo ou das verdades escondidas aos anônimos coloca numa situação apropriada para construir uma relação serena entre esse conhecimento apurado e os “mortais”. Na metafórica platônica, o filósofo (no nosso contexto, o artista) tem vocação a governar, da mesma forma como cabe ao marceneiro fabricar seus móveis... Ele conhece o aparato técnico de seu material. Transformar o teor do conhecimento em princípio de ação, transformar o conhecimento *teórico* em participação concreta e ativa, é o que muitos artistas propõem hoje. Um pouco como se passa, a partir do livro VI da “República”, do sentido inicial das Ideias ao seu sentido de “bem” superior, essa transformação projeta um “bom para” ou um “apto a” de dentro de uma doutrina filosófica assim reorientada para o uso político. São as Ideias, transformadas em Bem, que inspiram o valor inerente à boa faculdade da ação. Na passagem da Ideia de arte para seu uso teleológico e empírico, patenteia-se uma espécie de virtude ativa e forja-se um princípio de aptidão para governar a Cidade. Esse ativismo demonstra a força imperativa desse pano de fundo, desse subsolo metafísico-político, dessa estratégia conceitual. Quando se pretende, como o pretendem hoje tantos artistas da vertente ativista colaborativa, despertar a consciência do público, fazer da arte uma prática capaz de nortear uma proposta interativa e intersubjetiva de tomada de consciência, o que está agindo é a crença no poder transformador, política e eticamente transformador e formador da arte. Nesse processo, a arte seria entendida como capaz de sensibilização moral. E essa última seria como que um primeiro passo, uma mediação necessária para alcançar um conjunto mais amplo de consequências no âmbito da vida social e, para confirmar o direcionamento desse conceito com Hannah Arendt, política. Tal mecanismo envolve a crença no fato de um certo tipo de razão – a do *homo aestheticus* – ser capaz de transformar o mundo e de realizar um ideal, mesmo que em escala micropolítica.

Exemplaridade sensível

Se nada pode reverter a crença social no poder do artista e na necessidade de sua existência, devemos, portanto, aprofundar o fato de que nada tampouco reverte um dado primordial, primeiro e soberano: a capacidade que a *experiência estética*, exemplificada pela experiência artística, teria de configurar um

espaço de proposição e indução cuja finalidade seria moral. De que se trata? Para responder, o núcleo da experiência estética precisa ser investido de uma forma que o transforme em condição de possibilidade de algo mais amplo: *o conhecimento sensível de algumas orientações de caráter moral na arte*. O “desinteresse” kantiano é muitas vezes interpretado como um conceito de desconexão total do Belo em relação a qualquer tipo de compromisso e engajamento. Ora, podemos escolher em Kant um outro conceito, o da *Beleza aderente*, por exemplo, evocado em sua terceira *Crítica*, por meio da qual os homens podem representar e apresentar para si, na imaginação produtiva, alguns fins racionais capazes de nortear seu desejo de contribuir, por meio da experiência estética, ao incremento de sua condição humana... A partir dessa extensão realmente “interessada”, a experiência do Belo pode ser promissora e levar a consequências éticas e políticas.

Jean-Marie Schaeffer nos dá uma chave importante quando lembra que a Estética, como doutrina filosófica, serviu, no século XVIII, de espaço coordenador, articulador e unificante de duas vertentes da filosofia que precisavam ser mantidas unidas, a razão pura e a razão prática, representando respectivamente o entendimento e a ética. No momento de fundar a completude orgânica do sistema filosófico, a Estética, como aparato conceitual que pensa e concebe os termos da experiência de prazer (ou desprazer) suscitada no sujeito por tal ou tal dado da realidade, representou uma maneira de vincular subjetividade e humanidade. Segundo Schaeffer, a relação bipolar da experiência estética e da obra de arte com o conhecimento e com a moral (em Kant), com o sensível e com o conceito (em Hegel), garante a função disponibilizada pela filosofia para fundar sua unidade sistêmica. Por volta de 1790, com Kant, ter-se-ia sistematizado a vontade de uma nova completude ontológica, que encontraria na doutrina estética o espaço de reconciliação da subjetividade e da “universidade transcendental da humanidade” (Schaeffer, 2000, p. 4). Isso coloca a experiência estética, portadora de um juízo reflexivo, num lugar de destaque, de liame, de motor, de indutora de comportamentos morais – um papel que ela continua tendo hoje nos meios artísticos que apostam muito mais na experiência estética do que na produção do objeto artístico. Sabemos também de que forma a arte moderna se caracterizou por uma potente introjeção de intenções e pretensões morais. A história da arte é um terreno privilegiado quando se trata de medir o poder atribuído a uma experiência que por muito tempo não foi chamada de “experiência estética”, mas que já possuía os mecanismos posteriormente atribuídos a ela pela Estética filosófica. Podemos observar como, em diversos contextos epistêmicos, a arte foi um suporte da ação moral. Uma de suas condições costumava ser a existência e a valorização crítica de um patrimônio considerado modelo estético-moral.

Um pequeno livro do historiador da arte Salvatore Settis, intitulado “Futuro del ‘classico’”, apresenta as formas e as funções do clássico na cultura ocidental por meio da consolidação e da sobrevivência de seus dois principais paradigmas: Grécia e Roma. Sem retrair a dinâmica histórica que fez da Antiguidade e dos Anciãos o motor de uma certa evolução da arte até o século XIX, podemos remeter ao pequeno capítulo 9 do livro, no qual Settis lembra como, para os críticos, historiadores e artistas neoclássicos do século XVIII, a complexa e sinuosa relação dialética com os clássicos visava a

uma profunda renovação moral e política da sociedade por meio da arte. Esse programa estava em perfeita harmonia com as reflexões dos ideólogos sobre a arte como “tecnologia moral”, mecanismo que solicita o sentimento e o desejo do público [...], e que, portanto, é capaz de penetrar na consciência dos cidadãos para introduzir novos modelos comportamentais (Settis, 2005, p. 78).

Settis lembra também que “a participação emotiva valia tanto, senão mais, do que um irrefutável raciocínio lógico” (Settis, 2005, p. 79). Reconhecemos aqui o solo histórico da arte como “tecnologia moral” (Settis, 2005, p. 78). Mas o que nos interessa é que a arte, como tecnologia moral, está historicamente apoiada sobre um determinado tipo de gestão do patrimônio artístico e da tradição clássica. Durante muitos séculos, com ênfase entre os séculos XV e XIX, a relação dialética com a tradição dos Antigos constituiu o território privilegiado de um uso simbólico, didático e pedagógico da arte. A vontade moral convocava – bem como se apoiava neles – os valores paradigmáticos e insuperáveis das obras, imagens e textos herdados da tradição, cuja atualidade era objeto de sucessivas relegitimações críticas. No fim do século XVIII, por exemplo, tanto as reflexões de um Claude-Henri Watelet a respeito das funções nacionais e morais da arte – consideradas pelo historiador Dominique Poulot como precursoras, antes da Revolução, da função pedagógica do museu (Poulot, 2008, p. 43) –,² quanto as várias propostas de pedagogia institucional das artes, apresentadas por membros do Institut National des Sciences et des Arts, na fase de consolidação da Revolução, revelam que o que motivou a ação dos poderes públicos visando à formação moral de um público cidadão foi a existência de um patrimônio artístico. Nessa fase da história do patrimônio e de sua circulação institucional, já vemos como as noções de moral e de política se encontram articuladas dentro de uma aposta: ela consiste em pensar que

2 Poulot fala do colecionismo como modelo do museu público, o domínio privado do colecionador sendo “colocado sob o olhar de um público identificado com uma exigência moral”.

o homem culto, iniciado à alta cultura artística, se tornaria um sujeito mais harmonioso e mais integrado às legitimações do Estado e à vida comum.

Chegando na arte moderna, reparamos nela um amplo leque de experiências estéticas suscetíveis de satisfazer uma exigência moral graças a mecanismos de indução cuidadosamente trabalhados. Bastaria remeter aqui ao pensamento de pintores como Wassili Kandinsky, Paul Klee, Piet Mondrian, Kasimir Malevic, e tantos outros artistas de cunho construvista, no início do século XX, para entender como a arte dessa época veiculou um ideal moral absolutamente inédito. Sua singularidade reside no fato de querer ser moral sem, contudo, supor um imperativo categórico transmissível pela obra de arte, nem a possibilidade de transformá-la em crivo puramente racional. Ela, no entanto, seria propensa a motivar alguma forma de (re)ação, já que, segundo Jacques Rancière, a arte que ele qualifica de “crítica” não renunciou à crença em sua capacidade de antecipar seu efeito. Rancière, portanto, tem razão ao perguntar: “A que modelos de eficácia obedecem nossas expectativas e nossos juízos em matéria de política da arte?” (Rancière, 2012, p. 53). Segundo ele, ainda hoje, assim como no século XVIII, acreditaríamos no poder que exercem sobre nós os signos sensíveis dispostos por um autor em determinado estado, uma vez que somos fiéis ao modelo pedagógico da eficácia da arte para induzir reações. Se a ideia rancieriana da necessária conjugação das dimensões éticas, representativas e estéticas da arte para se garantir um mínimo impacto e efeito é importante, é porque ela tira a arte contemporânea das limitações da doutrina estética entendida como unilateral e, tradicionalmente, vista como suspensão “desinteressada” das relações e conexões. A Beleza aderente, para retomar a categoria kantiana, permite cernir um terreno em que os valores morais e (neo)representacionais podem colaborar com os valores propriamente estéticos. A ideia de reequilibrar a predominância dada pela estética filosófica ao desinteresse e à suspensão perceptiva por certos elementos próprios à dinâmica representacional e ética das imagens é fundamental na arte contemporânea e naquilo que ela pretende induzir no espectador.

Hans Robert Jauss, filósofo conhecido como teórico da recepção, fez em 1972 uma palestra muito instrutiva, demonstrando como a Estética filosófica entende os mecanismos de tal indução. Sua argumentação representa uma resposta implícita – e antecipada – à questão que Rancière levanta acerca dos modelos de eficácia aos quais obedecem nossas expectativas em termos de política da arte. Para Jauss, só o gozo estético justifica “a função social da arte e das disciplinas científicas a seu serviço” (Jauss, 2007, pp. 10-11). Jauss acredita que apenas o gozo seria capaz de colocar o receptor em uma posição adequada diante da função emancipadora da arte. E se essa função depende do alcance,

pelo receptor, do nível suprassensorial e mental de reflexão estética, então é o gozo o criador de uma atmosfera adequada e da possibilidade de passagem a esse nível suprassensorial. A uma filosofia da arte que identifica no gozo estético uma forma de compensação burguesa ao “ascetismo na vida” (Jauss, 2007 p. 14)³ (como se percebe em Adorno, por exemplo), – isto é, ao caráter negativo, alienado e ideologicamente falso da vida –, Jauss opõe a certeza de que a melhor abertura, a melhor disposição à inteligência do teor de verdade e do teor social da arte se encontram em seu papel mediador e sensibilizador.

Jauss lembra com razão que foi por meio da autonomização da arte no século XIX – cujo ideal mais corriqueiro foi a *arte pela arte* – que a experiência estética, entendida como “gozo”, foi relegada fora do domínio cognitivo ou da ação. Antes, a arte não se reservava um domínio tão exclusivo e excludente. Para Jauss, o gozo estético cria um sujeito “liberado pela *imaginação* de tudo aquilo que constitui a realidade constrangedora de seu cotidiano” (Jauss, 2007, p. 21). O gozo é a força que abre as portas *para* uma forma de ação. Ele permite que o sujeito seja liberado, não só *por*, não só *de*, mas, sobretudo, *para...* Citemos longamente o autor, pois a tese alcança o elemento que mais nos interessa aqui, o da *motivação à ação*, conforme a ordem de raciocínio que Rancière, trinta anos mais tarde, apresentará acerca da arte política. Jauss escreve:

[...] a liberação pela experiência estética pode ser realizada em três planos: a consciência, como atividade produtiva, cria um mundo que é sua obra própria; a consciência, como atividade receptiva, abarca a possibilidade de renovar sua percepção do mundo; enfim – e aqui, a experiência subjetiva deságua na experiência intersubjetiva –, a reflexão estética adere a um juízo requerido pela obra ou se identifica a normas de ação que ela esboça e cuja definição cabe a seus destinatários prosseguir (Jauss, 2007, p. 22).⁴

A mensagem é nítida, com uma definição clara de cada momento. No entanto, Jauss não diz que os três planos são necessariamente simultâneos. Com efeito, o segundo e o terceiro, isto é, a *aisthesis* e a *catarsis*, à diferença do primeiro, a *poïesis* – que ele associa a um dos “três conceitos chaves da tradição estética” (Jauss, 2007, p. 23) – interessam o receptor, que *pode* se dispor a agir se souber entrar em consonância com o teor de motivação contido na obra. “O homem pode ser [...] disposto, por meio da identificação estética, a assumir normas de comportamento social” (Jauss, 2007, p. 24). A *disposição à ação* que pode decorrer da experiência estética, enquanto gozo que libera a

3 Fórmula de Adorno em seu “Teoria estética” (Lisboa: Edições 70, 2006, p. 25), em que fala de “vida ascética”.

4 Segunda tese, enunciada em itálico no texto de Jauss.

imaginação crítica, só é inteligível, na obra de Jauss, no horizonte da crítica que ele faz da recusa histórica de certos pensadores em reconhecer um valor ético e cognitivo na experiência estética. Ele culpa Agostinho, Rousseau, o século XIX (Jauss, 2007, p. 24) etc. Sua crítica ao pensamento estético de Herbert Marcuse (Jauss, 2007, p. 24) nos permite entender, por exemplo, como o mais grave na desqualificação da *experiência estética como gozo* consiste em atitudes geralmente hipermoralizantes que desqualificam o gozo em razão de seu pretensão e complacente compromisso com o idealismo e a indústria cultural. A desqualificação do gozo constitui um ataque exageradamente moralista – na verdade, ideológico – para negar qualquer possibilidade moral na obra apreendida através dele, já que o gozo, segundo Jauss, ao liberar a imaginação crítica, é plenamente legítimo para induzir uma ação diferenciada... Entre o banimento platônico da arte e a condenação marcúsiana de uma experiência feliz que nos desviaria das tarefas críticas, existe um espaço para pensar o papel autenticamente social do gozo estético. Para Jauss, o trabalho de Jürgen Habermas, por exemplo, permite pensar o desafio de se criar uma ponte entre a experiência estética como contemplação solitária e essa mesma experiência como apelo para a comunicação de uma “nova solidariedade na ação” (Jauss, 2007, p. 33). O que importa é que a ponte, a abertura da obra ao seu prolongamento moral, a disposição do receptor numa atmosfera crítica capaz de motivar uma ação posterior etc., dependam do valor e da qualidade imanente da obra, de seu poder de construção de uma proposição impactante.

Para nos ajudar a entender essa atenção às virtudes próprias da obra e a sua capacidade de se transcender em uma projeção comunicativa, isto é, uma obra capaz de instituir um protocolo relacional com um sujeito solicitado para reagir ao estado do mundo, em nome de uma possível solidariedade social, Jauss recorre a Paul Valéry e à ideia de existência de uma função cognitiva da construção estética. Ele encontra no famoso diálogo “Eupalinos” (Jauss, 2007, p. 33) a convicção de que existe uma raiz comum para as operações da arte e para as empreiteiras do conhecimento. Se as operações da arte e as operações do conhecimento compartilham a necessidade de saber-construir, e se esse saber-construir significa um domínio da função cognitiva, todo o processo envolvido, tratando-se de arte, é o processo de uma “lógica imaginativa” (Jauss, 2007, p. 40), fórmula de Valéry no seu ensaio de 1894, *O método de Leonardo da Vinci*. Mas por que isso nos interessa? Porque é devido à lógica imaginativa de uma obra, bem como ao fato de que o gozo é gozo perante o valor manifesto de uma obra capaz de se transcender, internamente, num apelo comunicativo à ação, que as oposições entre ação e gozo, entre atitude meramente estética e prática moral, podem ser superadas. Inclusive, somente

a integração, na experiência estética, de uma disposição e de uma motivação à ação, encontra-se inteiramente à altura do desafio da recepção e do estatuto moderno do sujeito receptor.

Pessoalmente, discordamos da leitura que Jauss faz da arte moderna como sendo uma arte de plena autonomia: o crítico alemão escreve que a arte moderna teria considerado heresia “todo didatismo, toda intenção de exemplaridade” (Jauss, 2007, p. 58). Um estudo consequente da história da arte – a respeito, por exemplo, dos mestres do abstracionismo do início do século XX – mostra claramente que o didatismo e a exemplaridade constituem verdadeiras condições para as obras de Kandinsky, Mondrian, Malevich, inclusive para os movimentos dadá, surrealista, independentemente das diferenças e das tensões aí inerentes. Jacques Rancière também desconstrói de maneira muito eficaz a ideia de uma arte moderna sem relações ou dinâmicas heterogêneas e heterônomas. Assim, para ele, a ideologia modernista, notadamente emblematizada pela reconstrução da evolução da pintura rumo as suas mais puras e essenciais condições de existência, buscou, em Clement Greenberg, montar um mito da autonomia. Esse mito nega e desconsidera os múltiplos e incontrolláveis processos de contaminação, abertura, deslocamento, deslizamento, integração ao real – e do real –, etc., que caracterizaram a arte moderna desde o início do século XX.⁵ Se a arte moderna explorou e experimentou tantos processos de impurificação, complexificação e “desespecificação” etc., – num misto de entropia e “néguentropie”, como dizia o paleontólogo e padre jesuíta Pierre Teilhard de Chardin –,⁶ ela foi, portanto, exemplar de uma arte capaz de criar elos das mais diversas espécies com seu exterior. Para nós, a arte moderna já almejou aquilo que Jauss propõe pensar como programa estético geral: o trabalho e a produção de modelos de identificação comunicativa. O que importa é que a arte saiba inventar esses modelos. Segundo o crítico,

[...] a experiência estética está amputada de sua função social primária principalmente se a relação do público com a obra de arte fica enclausurada no círculo vicioso que reenvia da experiência de si e vice-versa, e se ela não se abre àquela experiência do outro que se realiza desde sempre, na experiência artística, no nível da identificação estética espontânea que toca, que comove, que faz admirar, chorar ou rir por simpatia, e que só o esnobismo pode considerar trivial (Jauss, 2007, p. 58-59).⁷

5 Jacques Rancière fala disso em “Et tant pis pour les gens fatigués”. Entretien. Paris: Éditions Amsterdam, 2009, p. 348. Ver também a entrevista “Politics and Aesthetics”. *Angelaki*, Vol. 8, Nr. 2. Ag. de 2003, p. 207.

6 Em meados do século XX, Teilhard de Chardin encontrou nesse neologismo uma maneira de contrapor sua potente visão teológica da criação contínua do universo no Cristo Cósmico ao princípio científico da entropia, vinda da termodinâmica de Carnot. A *neg-entropia* inverte a perda da informação, embutida no conceito de entropia, e aponta para a complexificação crescente do universo.

7 Quarta tese, enunciada em itálico no texto de Jauss.

Ele acrescenta:

[...] é precisamente nesses fenômenos de identificação, e não no estado ulterior de uma reflexividade estética livre deles, que a arte transmite normas de ação – e de uma maneira que deixa ao homem uma margem de liberdade entre o imperativo das prescrições jurídicas e o constrangimento socializante exercido de maneira insensível pelas instituições (Jauss, 2007, p. 59).

Tal é a lógica da exemplaridade da arte: a experiência estética é capaz de transmitir normas singulares, porque imprescritíveis, a partir de recursos e mecanismos, eles mesmos imprescritíveis, de identificação de/a um modelo ou de/a uma causa. Nesse processo, tudo depende do gozo – nome que designa toda a cadeia da identificação, com prolongamento no estímulo à ação, um verdadeiro “interesse” –, e não apenas da possibilidade de sempre alcançar, de antemão, o nível suprassensorial da reflexão crítica por meio de uma mera tomada de consciência desconecta da imaginação. O gozo é a matriz que desencadeia todo o processo.

Por que a experiência estética do gozo, que pode interessar o sujeito e impulsioná-lo a possíveis normas de ação, é tão preciosa? Porque seu estatuto, independente das prescrições jurídicas e institucionais, pode constituir o motor do interesse a causas ou modelos extra-artísticos: “modelos heroicos, religiosos ou éticos podem ganhar muito em potência sugestiva se a identificação opera por meio da identificação estética” (Jauss, 2007, p. 61). Assim, em busca de antigos fundamentos e problematizando a relação da identificação estética com “a práxis comunicacional”, Jauss observa como o cristianismo moderno está à origem de alguns deslocamentos que renovaram o campo da experiência estética: ao imaginário, o cristianismo teria substituído o exemplar; à purificação pela catarse, a compaixão que incita à ação solidária; e, ao prazer estético propiciado pela imitação, o mesmo cristianismo teria também substituído o apelativo, o convite a seguir o exemplo (Jauss, 2007, p. 62). Tais substituições cristãs, assim como a assunção do exemplar, da compaixão e da ação solidária, mostraram-se vinculadas a uma ideia de exemplaridade moral da arte. Encontramos aqui um pensamento que nos oferece os termos mais adequados para problematizar um ponto central de nosso propósito:

[...] se queremos saber como a experiência estética pode desaguar numa ação simbólica ou reorientada para a solidariedade, é particularmente interessante recorrermos aos conceitos de exemplaridade, de comunicação simpática e de apelativo (Jauss, 2007, p. 63).

Jauss afirma que existem três tipos de identificação: a simpática, a catártica, a associativa. O que caracteriza esta última é o envolvimento participativo do espectador. Por exemplo, no contexto da tragédia, o espectador não fica inerte e distante de seu herói – figura preeminente, desde Aristóteles, no conjunto dos modelos de identificação. Alguma troca acontece. Assim como o artista contemporâneo e o receptor de sua obra, o ator e o espectador compartilham um jogo que põe cada um em situação de exercer e de assumir um papel, ao mesmo tempo que reconhece o papel dos outros, segundo modos de comunicação suscetíveis de orientar, por conseguinte, a própria vida social (Jauss, 2007, p. 65).

Não se pode exprimir melhor a singular combinação de participação (emocional, identificatória e suprassensorial) e de crença idealista na capacidade de a experiência estética motivar a ação, socializando assim, toda recepção! Essa é uma das chaves de legitimação da arte *participativa*, como se fala na arte desde os anos 1960...⁸ Agora, se pensarmos nas mais variadas maneiras que a arte contemporânea inventou para envolver o espectador, nas práticas performáticas, ambientais, relacionais etc., entendemos por que os níveis de identificação propostos por Aristóteles têm tanta importância para Jauss já que, pensa ele, o herói pode ser melhor, pior, ou semelhante a mim. No primeiro caso, irei admirar o melhor. Irei permitir-me apreciar alguém que não reside no mesmo espaço que eu. No caso de um herói semelhante a mim, que habita o mesmo domínio que eu, e graças à *simpatia* que ele irá suscitar em mim, serei conduzido “à identificação moral e ao reconhecimento de uma conduta a seguir” (Jauss, 2007, p. 66). Para um receptor comum, um herói comum; para mim, um herói semelhante a mim: tal é a comunicação proporcional de empatia, a melhor chance para que eu me disponha a seguir “o exemplo”.

Na busca de uma arte capaz de não renunciar à sua negatividade crítica frente à realidade, mas capaz também de restaurar, ao mesmo tempo, sua “função comunicativa” (Jauss, 2007, p. 72) e sua capacidade de criar “normas” democráticas, Jauss recorre ao valor paradigmático do juízo estético kantiano. Sua função comunicativa é efetiva se, para assumir seu papel de ponte entre razão teórica e razão prática, esfera racional e esfera moral, o juízo toma como referência ou guia algo exemplar, uma exemplaridade. A perspectiva é clara: a experiência estética é o padrão experimental da intersubjetividade comunicacional mais livre e mais produtiva que existe; ela não se determina em

8 O jogo que caracteriza a exposição e a recepção da arte é perfeitamente enquadrado nessa frase, que inclui também, já que se trata de jogo, a dimensão contextual e institucional do mundo da arte como mundo compartilhando, em todas as instâncias que o compõem, as mesmas regras de jogo.

relação a uma “necessidade lógica” (Jauss, 2007, p. 76),⁹ mas é exemplar, pois cabe à definição e à função do juízo estético pretender ao universal, expor-se, oferecer-se, manifestar-se como candidato aos sufrágios. Em quê? Meu gosto, diz Kant, mesmo que não seja lógico nem racional, tende sempre a querer se tornar a regra dos outros; essa tendência leva-me a pô-lo na roda das trocas dialógicas, da comunicação.

Nisso, o sujeito experimenta um terreno desocupado, livre, imprescritível, para a problematização e argumentação do juízo. As trocas dialógicas suscitadas pelo ímpeto de compartilhar a experiência estética representam o melhor padrão da intersubjetividade social, da socialização; constituem funções sociais primárias. Jauss defende que, ao requerer a adesão de outrem, “esse juízo permite o estabelecimento coletivo de uma norma nova” (Jauss, 2007, p. 74). O juízo construído na experiência estética prepara os sujeitos para a arte da discussão, do *consensus* ou do *dissensus*. Sem dúvida, muitos artistas modernos e contemporâneos exploraram e exploram modos diversos de confirmar o papel determinante da arte, mostrando assim que seu estatuto mítico é a outra face de uma função experimental, fundadora de uma sociabilidade criativa que a torna moral. Nenhum artista, por mais lúdico que seja, renuncia a essa crença. A desacreditação significaria sua própria morte.

Jauss ainda faz uma ressalva. Se, na época de consolidação de sua autonomia, a arte moderna precisou instituir oposições entre inovação e tradição, ruptura e repetição, contestação e instituição, negação e afirmação, essas oposições não foram satisfatórias no momento de dar conta “das funções prática, comunicativa e normativa da arte antes e depois desse período” (Jauss, 2007, p. 77). A última tese apresentada por Jauss é exemplar do espírito dos artistas que procuram introduzir em suas obras, simultaneamente, um conteúdo moral e social. Jauss diz:

a experiência estética é amputada de suas funções sociais primárias enquanto a enclausuramos nas categorias da emancipação e da afirmação, da inovação e da reprodução, e enquanto não introduzimos as categorias intermediárias de identificação, exemplaridade e consensus aberto, essas categorias que, na experiência da arte, foram a base de toda atividade comunicacional, e que poderiam hoje fazer as artes saírem do impasse em que se deplorou tantas vezes vê-las engonçadas (Jauss, 2007, p. 77-78).¹⁰

9 Lemos na mesma página: “podemos pensar que, em caso de discussão sobre uma norma que é preciso estabelecer, a experiência estética permitiria estabelecer um consensus com mais facilidade que a lógica propedêutica.”

10 Última tese, enunciada em itálico.

Sem dúvida, esse texto, escrito em 1972, constitui hoje uma referência a ser meditada.

In effectu

Se é possível, portanto, que algo moral exista na experiência estética, como pensar que seu impacto determinaria o sujeito a agir ou levá-lo a (re)agir a seu teor? Jauss responde à questão, mas de uma maneira provavelmente idealista. Daí a pergunta rancieriana, que reabre uma das questões mais desafiadoras da arte: a de saber se um certo tipo de compreensão da obra de arte por parte do espectador deveria sempre desembocar em uma motivação à ação. Com efeito, não existe silogismo que declare: “Vejo, entendo, portanto, ajo”. Segundo o “modelo pedagógico da eficácia da arte” (Rancière, 2012, p. 53), o problema provém da “pressuposição de um *continuum* sensível entre a produção de imagens, gestos ou palavras e a percepção de uma situação que empenhe os pensamentos, sentimentos e ações dos espectadores” (Rancière, 2012, p. 54).

Para entender esse modelo pedagógico, essa “tecnologia moral da arte” (Settis, 2005, p. 78), como escreveu Salvatore Settis a propósito dos projetos institucionais da Revolução Francesa, uma teoria da *ação* – indução, dedução, abdução – poderia nos ajudar, mas não adotamos uma grade semiótico-pragmática. Entretanto, os elementos pró-ativos da prática artística nunca deixarão de esbarrar no caráter não comprovável do silogismo que sustenta a crença nos poderes da imagem em determinar a agir socialmente... Por que, frente a uma obra de arte, uma imagem, uma encenação propositadamente orientada para questões sociais, políticas, por exemplo – e sabemos que a arte contemporânea está cheia desse tipo de proposições –, eu, espectador, iniciaria, posteriormente, de maneira quase automática, uma ação suscetível de modificar a realidade? Diante, por exemplo, de *Trouxas ensanguentadas*, de Artur Barrio, em 1970, diante das fotografias atuais de situações de conflitos feitas por Sophie Ristelhueber recentemente, nada garante que irei me tornar, imediatamente, um adversário ativo do regime militar que persegue os opositores políticos ou um adversário do Estado de Israel ou dos Estados Unidos. O que nos leva a pensar que o espectador que observa uma obra de arte ou que assiste a uma performance seria levado, de maneira quase automática, por determinação imperativa, a agir para atuar *na* ou *em* relação à situação evocada? Essa pergunta é rica em implicações porque problematiza o argumento daqueles que querem reaproximar a arte do domínio cotidiano da experiência, sob o pretexto de que nossa relação com as imagens de arte seria predominantemente passiva e que seria urgente reinventar um mecanismo em

que o juízo reflexivo induziria um comportamento engajado. Decerto “a política própria à arte no regime estético consiste na elaboração do mundo sensível do anônimo” (Rancière, 2012, p. 65). Trata-se dos “modos do *isso* e do *eu*, do qual emergem os mundos próprios do *nós* político” (Rancière, 2012, p. 65). Mas, acrescenta Rancière, “na medida em que esse efeito passa pela ruptura estética, ele não se presta a nenhum cálculo determinável” (Rancière, 2012, p. 65).¹¹ Diante dessa afirmação, nos perguntamos: se o efeito não pode ser calculado, ele pode ser construído? Rancière invoca o famoso conceito brechtiano de *Verfremdung* (o devir-estranho, normalmente traduzido por “distanciamento”): trata-se de um mecanismo em que “a estranheza sentida deveria dissolver-se na compreensão de suas razões”, transmitindo, intacta, “sua potência de afeto para transformar essa compreensão em potência de revolta” (Rancière, 2012, p. 66).¹² O estranhamento produziria portanto um deslocamento-choque capaz de consolidar o poder reflexivo que determina a agir. Nesse mecanismo do teatro brechtiano, o mais importante seria

fundir num único e mesmo processo o choque estético das diferentes sensorialidades e a correção representativa dos comportamentos, a separação estética e a separação ética. Mas não há razão para que o choque de dois modos de sensorialidade se traduza em compreensão das razões das coisas, nem para que esta produza a decisão de mudar o mundo (Rancière, 2012, p. 66).

A segunda frase inicia a desconstrução. Rancière afirma que “esse efeito não pode ser uma transmissão calculável entre choque artístico sensível, tomada de consciência intelectual e mobilização política” (Rancière, 2012, p. 66). Esse comentário critica uma ilusão tenaz, neste caso, a ilusão transcendental contida na ideia que postula, como Jauss disse insistentemente, que existe uma relação transitiva entre perceber, entender e agir, entre choque artístico, tomada de consciência e mobilização. A crença na existência de uma tal relação só pode acontecer se o artista acreditar que a operação artística é dotada de algo que, em sua arqueologia do *officium* e nas suas reflexões sobre a “liturgia” e o rito, Giorgio Agamben chama de “efetualidade”. Já que, hoje mais do que nunca, a permanência do mito do artista – o mito como força de estruturação e duração de uma representação social e simbólica – sustenta a possibilidade de lançar mão de estratégias operacionais ritualizadas, o rico e complexo teor da “liturgia” artística oferece um paradigma inédito. Em Agamben, encontramos

11 Tradução levemente modificada.

12 Tradução levemente modificada: no lugar da palavra “força” proposta pelo tradutor português, restabelecemos para a “puissance” do original francês a palavra “potência”. Gozo jaussiano ou estranhamento-distanciamento brechtiano, mecanismos reto-verso da mesma ilusão transcendental?

os conceitos que ajudam a entender melhor a crença nos efeitos da arte, já que ela explora recursos ao mesmo tempo simbólicos e práticos que geram a participação do espectador na dinâmica processual que lhe é submetida. O que diz Agamben?

Na medida em que na liturgia, trata-se de um “particular regime performativo peculiar da eficácia de uma *actio* [ação]” (Agamben, 2013, p. 46), o *officium* artístico encontra no paradigma do *officium* cristão – e ciceroniano – um termo de comparação produtivo.¹³ Assim, lembra Agamben, o mistério litúrgico, ao representar a paixão de Cristo, “realiza seus efeitos, de maneira que se pode dizer que a presença de Cristo coincide nele integralmente com sua efetualidade” (Agamben, 2013, p. 50); isso implica, porém, “uma transformação da ontologia, na qual substancialidade e eficácia parecem se identificar” (Agamben, 2013, p. 50).

Por meio do mito do artista, a potência da arte age como espaço institucional e social no qual o artista faz perdurar a força simbólica que ele assume explorar e manter – até que seja possível, às vezes, fazer da encenação ou da exposição do próprio corpo o rito mais favorável à essa perduração... Nesse sentido, a distinção ciceroniana entre arte *in actu* (que encontra em si própria seu fim) e arte *in effectu* (portadora de um impacto ativo além de sua enunciação) é fundamental, já que, na segunda categoria, “a operação se torna efetual, se dá realidade e consistência em um *opus* considerado, porém, não em si mesmo, mas primeiramente como *effectus* de uma *operatio*” (Agamben, 2013, p. 53). Como acrescenta Agamben, por meio da diferenciação entre *práxis*, *poiësis* aristotélica e várias outras categorias de arte em Cícero, a *efetualidade* certamente significa que “a efetuação da arte” tem um fim que não se encontra em uma “obra externa (como na *poiësis*), nem mesmo coincide [...] com a própria ação (como na *práxis*). Ela coincide, de fato, com o ato apenas na medida em que este é a efetuação (*artis effectio*) de uma arte” (Agamben, 2013, p. 54). Na perspectiva de tantas ações artísticas características da arte contemporânea, uma arte que não seja pensada como obra objetivada ou como

13 Mencionemos logo que não podemos somente restringir a realidade do *officium* às suas manifestações mais evidentemente performativas e “litúrgicas”, como, por exemplo, as encenações e outros ritos paracatólicos de Hermann Nitsch, ex-*body artist* austríaco, mas que devemos também estendê-lo a todo processo de exposição, que envolve sempre um rito, como sugeriu Germano Celant quando chamou a “instalação” de “cerimônia da exposição”. Cf. CELANT, G. “La machine visuelle. L’installation artistique et ses archétypes”. Kassel: Catálogo Documenta 7, 1982, p. XIII, XVII, XVIII. (Versão original *Rassigna*, Nr. 10 Junho de 1982, pp. 6-11). Trechos citados em BLISTENE, B.; DAVID, C.; PACQUEMENT, A. (org.). “L’époque, la mode, la morale, la passion. Aspects de l’art d’aujourd’hui”. Paris: Centre Georges Pompidou/Musée National d’Art Moderne, Catálogo de exposição, 21 de Maio-17 de Agosto de 1987, pp. 440-1.

puro *processo pelo processo* – mas como *efetualidade* – revela-se um parâmetro fundamental. Agamben elucidada:

[...] enquanto Aristóteles via realmente a obra (*ergon*) como *telos* da *poiësis* do artesão ou do artista, aqui [em Cícero], por meio do paradigma das artes performativas, como a dança e o teatro [...], o *telos* não é mais a obra mas a *artis effectio* (Agamben, 2013, p. 54-55).

Nessa frase, segue na tradução francesa um trecho que muito nos interessa e cuja ausência surpreende na edição brasileira:

É a partir da influência que um paradigma artístico pode ter exercido sobre a operatividade litúrgica que poderíamos colocar o problema inédito das relações entre arte e liturgia. Se, em Ambrósio [teólogo do século III], é o paradigma artístico que influencia o paradigma litúrgico, na modernidade, o contrário aconteceu e é a liturgia que providenciou o modelo da atividade do artista, por meio de um processo que alcançou sua plena consciência de si em Mallarmé, mas que pode ter encontrado seu apogeu nas performances contemporâneas (Agamben, 2012, p. 68).¹⁴

Citação crucial, central, fundamental. O silogismo transitivo que postula “vejo, entendo, ajo”, sustenta-se na crença de uma potência – a arte – que se torna realidade por meio de sua própria operação em uma “ontologia energética-operativa” (Agamben, 2013, p. 60) que o artista saberia ritualizar como “liturgia”. Trata-se para nós de entender a arte de caráter amplamente performativo, mas também a arte que pratica os rituais expositivos tradicionais, transformando-os em liturgias, como se fosse fundamentalmente motivada por uma economia (*oikonomia*) da *efetualidade* artística para a comunidade e o público. O estrato mais profundo que subjaz à ação artística é, portanto, a crença – a ilusão mantida viva (ficção?) – de que o *officium* encontra-se levado na “esfera da efetualidade e do *effectus*” (Agamben, 2013, p. 87). Para tomarmos duas polaridades extremas da arte moderna envolvidas em horizontes sociais, críticos e filosóficos bem diferenciados, seja o dadaísmo dos anos 1916, o neodadaísmo dos anos 1950, seja a produção de pintura monocromática de cunho espiritualista ou materialista, podemos afirmar que o artista, além de um simples desejo de agir, sempre necessita, em seu arcabouço, de uma crença na *artis effectio* e na conciliação de duas posições:¹⁵

14 A alusão a Mallarmé não nos permite silenciar o fato de que um dos artistas recentes mais envolvidos na “liturgia” artística, Marcel Broodthaers, identificou no poeta do *Coup de dés* o inventor da arte contemporânea. Cf. HUCHET, S. “No ar: os curtocircuitos alegóricos de Marcel Broodthaers”. In: “27ª Bienal de São Paulo. Seminários”. São Paulo e Rio de Janeiro: Fundação Bienal de São Paulo/Ed. Cobogo, 2008, pp. 41-56.

15 Acreditamos que essa crença continua sendo forte, mesmo no caso de coletivos de artistas que pensam que o fato de pendurar balões entre prédios ou de incentivar ações por meio de simples cartazes quase

uma *situação subjetiva* e uma *competência-dever* que define “a legitimação (e o dever correlato) para cumprir certos atos em virtude de seu encargo ou de sua função” (Agamben, 2013, p. 92). Tratar-se-ia de uma visão solene a respeito do artista? Não necessariamente. De Mondrian e os mestres do abstracionismo a André Breton e a galáxia surrealista e dadá, passando por Barnett Newman e o envolvimento “sublime”; Yves Klein, vendedor de “zonas de sensibilidade pura”; Lygia Clark, artista-terapeuta em Paris nos anos 1970 etc., o leque de atitudes, posturas, poses, ao mesmo tempo existenciais e artísticas, é amplo, complexo, plural, polifacetado, diverso. Dele são testemunhas, por exemplo, duas figuras emblemáticas da arte contemporânea: o pop Andy Warhol e o neowagneriano Joseph Beuys emblematizaram, nas décadas de 1960 e 1970, duas possíveis – e não necessariamente opostas – posições de discurso dentro da liturgia.

A liturgia artística ritualiza a crença na faculdade de a arte disparar, através do gozo jaussiano, alguma recepção ativa e renovadora.

Passagem da mística à política: o artista, sob a vestimenta democrática, nunca deixa, portanto, de re(in)staurar a concepção e a produtividade mítica de sua função ou *officium*, já que ritual artístico e democracia não são em nada antinômicos e que a liberdade permitiu a coexistência histórica do neodandysmo cínico do criador das *Brillo Boxes* e *Marilyn* (Warhol) e do neochamanismo holístico-ecológico de Joseph Beuys, que plantou 7 mil árvores na 7ª Documenta de Kassel, 1982. Poderíamos, inclusive, ler em toda a tradição duchampiana e pós-duchampiana, isto é, numa certa iconoclastia moderna, surpreendentes formas de ritualização – dentro da liturgia adequada – da tensão com os próprios rituais artísticos tradicionais. O que mais impressiona, quando se estuda atentamente o pensamento dos artistas modernos, é a ausência de dúvida quanto à capacidade de o *officium*, agenciador de ações e recursos dos mais diversos, alcançar suas metas sociais e morais, sobretudo por meio de um núcleo prático, de uma poiësis inventiva (o que não quer dizer que ela seja convincente do ponto de vista plástico e estético). Assim, a crença na arte como tecnologia moral recebe dessa imersão na lógica litúrgica do *officium* artístico uma nova luz. No entanto, um olhar desconstrutivo como o de Rancière nos leva naturalmente a desmontar a ilusão que a máquina “litúrgica” ritualiza de modo permanente. Com efeito, nada garante que a interrelação entre obra e público – pleiteada, desejada, encenada, agenciada – leve este último a intervir na ordem da ação (meta/micro)política. Na verdade, encontramos aí algo que

diz respeito ao desafio da *participação*, termo que surgiu na arte há meio século, mas que poderia muito bem ser o termo adequado para remeter ao complexo leque de relações que os homens mantêm com as imagens e com a arte desde tempos imemoriais.

A crença num efeito da proposição artística, a encena litúrgica dos ritos que determinam a mediação estética – o que Jauss problematizou através do *gozo* –, apostam na performatividade do silogismo que Rancière identifica nas suas reflexões sobre a arte “política”. Vejo, entendo e re(ajo). Mas, onde Jauss e Agamben afirmam que esses ritos são portadores de efeitos dos quais os espectadores raramente escapam, o filósofo francês vai além da questão da participação empática para desconstruir seus impensados. Para ele, a arte pretende muito mais do que pode realmente. Se são as virtualidades do agir artístico que motivam Jauss e Agamben, o que interessa Rancière, como bom desconstrutor irônico, é mostrar que a política das artes não passaria de uma aposta moral não sempre coroada de êxito.

Essa discussão interroga não só as mais fundamentais intenções artísticas e estéticas da arte na sua história, como também suas recentes reatualizações, notadamente no trabalho dos artistas que chamamos de “ativistas”. Vale, portanto, investigar na filosofia da arte o que pode amparar uma crítica mais contundente do agir artístico quando este é, como hoje, motivado pela ideia, já histórica, de mudar a vida. Nesse sentido, tanto as perspectivas dadas por Hannah Arendt quanto por Rancière ao conceito de “político” são pertinentes para ressituar esses horizontes. Eles se querem portadores de injunções morais. O lema final seria: refaçamos as consciências e teremos um novo mundo. Tal é exatamente o sentido do silogismo. Resta crer nele...

Referências

- AGAMBEN, G. “Opus Dei. Arqueologia do ofício”. *Homo Sacer* II, 5. São Paulo: Boitempo editorial, 2013.
- _____. “Opus Dei. Archéologie de l’office”. *Homo Sacer* II, 5. Paris: éditions du Seuil. 2012.
- ARENDDT, H. (1972). “Entre o passado e o futuro”. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- JAUSS, H. R. “Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung”. Constanz : Verlangsanstalt, 1972. “Petite apologie de l’expérience esthétique”, tradução para o francês de Claude Maillard, Paris : Éditions Allia, 2007.
- POULOT, D. “Une histoire des musées de France. XVIIIè-XXè siècle”. 2a. ed. Paris: La Découverte/Poche, 2008.
- RANCIÈRE, J. (2008). “O espectador emancipado”. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

SCHAEFFER, J.-M. “Adieu à l’esthétique”. Paris : PUF, Les essais du Collège International de Philosophie, 2000.

SETTIS, S. “Futuro del ‘classico’”. Torino: Giulio Einaudi Editore. 2004. “Le futur du classique”, tradução para o francês de Jean-Luc Defromont, Paris: Éditions Liana Levi, 2005.



A CARTA SOBRE A TOLERÂNCIA DE JOHN LOCKE: CONSIDERAÇÕES SOBRE A LAICIDADE*

*Flavio Fontenelle Loque***

<https://orcid.org/0000-0002-6921-8695>

flavioloque@yahoo.com

RESUMO *O propósito do presente artigo é apresentar a defesa da tolerância realizada por John Locke na Carta sobre a Tolerância e avaliar se ela pode ser interpretada como uma reivindicação da laicidade do Estado. De modo mais específico, o que se almeja é analisar a distinção entre os fins do Estado e da Igreja tal como proposta por Locke e verificar em que medida ela corresponde ao conceito de laicidade formulado na Declaração Universal da Laicidade no Século XXI.*

Palavras-chave *Estado, Igreja, tolerância, laicidade.*

ABSTRACT *This article presents John Locke's defence of toleration in the Epistola de Tolerantia and assesses the possibility of interpreting it as a vindication of a secular State. In particular, the goal is to analyse Locke's distinction of the ends of Church and State and to determine to which degree it answers to the concept of laïcité formulated in the Universal Declaration of Laïcité in the 21st century.*

Keywords *State, Church, toleration, laïcité.*

* Artigo submetido em 30/10/2019. Aceito em 03/02/2020.

** Universidade Federal de Itajubá. Itajubá, MG, Brasil.

A reflexão sobre a tolerância na Modernidade está profundamente marcada pela noção de *liberdade de consciência* ou de *direito da consciência errante*.¹ É nesses termos, por exemplo, que Pierre Bayle (1647-1706) desenvolveu o *Comentário Filosófico* (1686-1688). Acontece, entretanto, que a tolerância na Modernidade também foi pensada a partir de outro conceito fundamental: a *finalidade do Estado*. Esse é o caso da *Carta sobre a Tolerância* (1689) de John Locke (1632-1704). De maneira geral, a diferença entre essas duas abordagens implica, por um lado, uma ênfase na ética e na teologia e, por outro, uma ênfase na política. No presente artigo, que se concentra na *Carta sobre a Tolerância*, é essa segunda abordagem que se pretende explorar. O propósito aqui é apresentar a defesa da tolerância realizada por Locke e avaliar se ela pode ser interpretada como uma reivindicação da laicidade do Estado. De modo mais específico, o que se almeja é analisar a distinção entre os fins do Estado e da Igreja tal como proposta por Locke e verificar em que medida ela corresponde ao conceito de laicidade formulado na *Declaração Universal da Laicidade no Século XXI* (2005).²

Para tanto, convém logo de início determinar o que se entende por tolerância. Locke a define de maneira simples: a tolerância é a abstenção do uso da força (cf. Locke, 1690, p. 2). A simplicidade dessa definição, contudo, exige duas observações suplementares para lhe conferir o devido sentido. A primeira delas consiste em ressaltar que a tolerância que está em jogo no debate da Modernidade é de natureza religiosa, o que significa que o ato de tolerar a que Locke se refere é uma abstenção do uso da força quando se tem como objetivo a imposição de crenças e cultos. A segunda observação relevante para elucidar a definição de tolerância diz respeito ao agente que se valeria da força para impor crenças e cultos. Aos olhos de Locke, a tolerância é um dever que recai sobre os indivíduos, as igrejas, os clérigos e o Estado (cf. *Carta*, pp. 48-67).³ Ao longo da *Carta sobre a Tolerância*, no entanto, o tratamento dado a cada um desses agentes é desigual, uma vez que Locke se dedica majoritariamente a pensar o Estado. Em última instância, o que de fato lhe interessa é discutir se compete ao poder civil a imposição de crenças e cultos. Fundamentalmente,

1 Sobre a tolerância na Modernidade, cf. Lecler (1994) e Zagorin (2003). Essencialmente, a noção de *liberdade de consciência* ou de *direito da consciência errante* refere-se ao direito (e também ao dever) de cada indivíduo formar seu próprio juízo e agir em conformidade com ele.

2 Publicada em vários países, a *Declaração Universal da Laicidade no Século XXI* foi originalmente apresentada ao Senado francês no centenário da Lei de 9 de dezembro de 1905 referente à separação entre Estado e Igreja na França. Formulada por J. Baubérot, M. Milot e R. Blancarte, a *Declaração* foi subscrita por 250 intelectuais de 30 países.

3 As referências à *Carta sobre a Tolerância*, identificada aqui apenas como *Carta*, remetem à edição bilíngue publicada pela Autêntica Editora em 2019.

seu objetivo é mostrar que o cuidado com a salvação das almas não é uma atribuição do Estado (mas da Igreja) e que, portanto, é ilegítimo o uso da força para a imposição de crenças e cultos.

Conceber a tolerância nesses termos representava um questionamento da visão predominante nos séculos XVI e XVII, pois o que então se sustentava era que o Estado deveria assegurar a uniformidade religiosa promulgando leis para punir os chamados heterodoxos por suas heresias ou cismas. No limite, o que se propunha era um Estado Absoluto que, estando irmanado à Igreja Verdadeira, teria como uma de suas tarefas o cuidado com a salvação das almas. Defendia-se, assim, uma imbricação entre Estado e Igreja que fazia da coerção um método pastoral e que implicava, além disso, uma associação da heterodoxia à dissidência política e uma tendência a igualar pecado e crime. É desnecessário dizer que, dessa perspectiva, aos cidadãos não se conferia a liberdade de crença e culto e que discriminações legais por motivos religiosos eram tidas como admissíveis. Idealmente, todos deveriam comungar na Igreja estabelecida e adotar o modo de vida prescrito pela religião.

Quanto à laicidade, é um truísmo afirmar que se trata de um conceito com o qual Locke nunca operou. O termo ele próprio é tardio, data do final do século XIX,⁴ de modo que é preciso defini-lo com precisão para que se possa adotá-lo como medida para interpretar a defesa da tolerância realizada por Locke. Afinal, dado o objetivo de avaliar se a *Carta sobre a tolerância* pode ser compreendida como uma reivindicação da laicidade do Estado, é imprescindível estabelecer um conceito de laicidade a ser utilizado como parâmetro. Nesse sentido, tomando-se como referência a *Declaração Universal da Laicidade no Século XXI*, considera-se aqui que o conceito em questão é constituído pelos seguintes princípios: (i) a liberdade de crença e culto (art. 1º), (ii) a autonomia das leis civis perante qualquer norma religiosa (art. 2º) e (iii) a não discriminação direta e indireta (art. 3º). Assim, entendendo a laicidade “como a harmonização, em diversas conjunturas sócio-históricas e geopolíticas, dos três princípios já indicados” (art. 4º), a *Declaração* não estabelece nenhuma relação de dependência entre eles, mas é possível pensar que (ii) a autonomia das leis civis perante qualquer norma religiosa é um meio para se alcançar tanto (i) a liberdade de crença e culto como (iii) a não discriminação direta e indireta.⁵

4 Mais precisamente, segundo Oro (2008, p. 81), de 1871.

5 A relação de dependência (meio-fim) entre os princípios da laicidade é defendida abertamente por Baubérot (2016), Maclure e Taylor (2010) e Baubérot e Milot (2011). Em suas respectivas obras, no entanto, esses autores consideram que a laicidade é composta, a rigor, por duas finalidades, (α) a liberdade de crença e culto (ou liberdade de consciência) e (β) a não discriminação direta e indireta (ou igualdade), e por dois meios, (γ) a autonomia das leis civis perante qualquer norma religiosa (ou neutralidade) e (δ) a separação entre Estado

Note-se, ainda, que a *Declaração* não coloca a chamada separação entre Estado e Igreja como um princípio da laicidade, talvez em razão da polissemia (para não dizer obscuridade) dessa fórmula. No momento oportuno, porém, serão apresentadas aqui duas acepções possíveis para essa expressão.

Como dito há pouco, quando Locke se pergunta pela finalidade do Estado, seu intuito é questionar a atribuição ao poder civil do cuidado com a salvação das almas, o que se traduz no esforço conceitual de distinguir os fins do Estado e da Igreja. Na *Carta sobre a Tolerância*, essa distinção é posta muito claramente por meio das definições de cada uma dessas sociedades:

O Estado me parece ser uma sociedade de homens constituída unicamente para preservar e promover os seus bens civis.⁶ Chamo de bens civis a vida, a liberdade, a integridade do corpo e ausência de dor, bem como a posse de coisas externas, como terras, dinheiro, bens domésticos e outros. (*Carta*, p. 39)

A Igreja me parece ser uma sociedade livre de homens que se reúne espontaneamente, a fim de cultuar publicamente a Deus, do modo como acreditam que será aceito pela divindade, para salvação das almas. (*Carta*, p. 43)

É preciso notar, todavia, que essas definições incorporam a distinção entre os fins do Estado e da Igreja, mas que elas próprias não são argumentos para fundamentá-la. Locke, aliás, tem plena clareza disso e é por esse motivo que, pouco depois de fornecer sua definição de Estado, ele apresenta três justificativas para “demonstrar” que a jurisdição estatal “diz respeito unicamente” aos bens civis, isto é, que todo direito e supremacia do Estado “se limita e se circunscreve somente” a esses bens e que não pode, nem deve “se estender de nenhum modo à salvação das almas” (*Carta*, p. 39). Em termos lógicos, é como se Locke primeiro apresentasse sua tese (ou conclusão) para, em seguida, prover as razões (ou premissas). Em linhas gerais, são três as justificativas para se recusar a atribuição ao Estado do cuidado com a salvação das almas.

A primeira delas consiste em argumentar que o cuidado com a salvação das almas não foi confiado ao Estado nem por Deus, nem pelos indivíduos. Assim, se ao Estado não foi confiado o cuidado com a salvação das almas, sua

e Igreja. Como se pode perceber, além da diferença quanto ao número, há uma variação nas enunciações dos princípios da laicidade por Baubérot (2016), Maclure e Taylor (2010), Baubérot e Milot (2011) e pela *Declaração Universal da Laicidade no Século XXI*, mas essas enunciações parecem expressar o mesmo conteúdo conceitual. Assim, por simplicidade e também por clareza, não se busca aqui especificá-las. Por fim, convém apenas registrar que a definição de laicidade em três princípios ou “valores indissociáveis” ocorre também no Relatório Stasi (2003, pp. 9, 66).

6 Na tradução de W. Popple, responsável pela primeira versão inglesa do original latino da *Carta sobre a Tolerância*, publicada em 1689 e ainda hoje influente, lê-se que o Estado é uma sociedade de homens constituída “...para a obtenção, preservação e promoção de seus interesses civis” (Locke, 1689, p. 6).

jurisdição se restringe ao encargo de preservar e promover os bens civis. Para Locke, não se pode dizer que Deus tenha confiado ao Estado o cuidado com a salvação das almas porque em parte alguma (da Bíblia, é o que se supõe) essa autoridade lhe foi dada por Ele. Do mesmo modo, agora no que se refere aos indivíduos, afirma-se que eles não confiaram ao Estado o cuidado com a salvação das almas porque a força é um meio inadequado para converter os espíritos.

A segunda justificativa para provar a restrição da finalidade do Estado aos bens civis é uma retomada do argumento da inadequação da força com o intuito de indicar não apenas que os indivíduos não confiaram ao Estado o cuidado com a salvação das almas, mas que esse encargo não pode lhe ser confiado. Trata-se agora, pois, de explicitar que a força atua apenas sobre a vontade, jamais sobre o entendimento, e que por isso é impossível que alguém mude seu juízo sobre as crenças que professa simplesmente por ser coagido: a verdade ou falsidade de uma proposição, tal como ela aparece à mente, não se altera se um indivíduo é multado, preso ou torturado, para citar três exemplos comuns de coerção. A força pode produzir hipócritas, disso não resta dúvida, mas ela é completamente inapta para modificar a “convicção de consciência” (*Carta*, p. 35). Assim, se a salvação requer justamente essa convicção, conclui-se que a força é inútil e, por conseguinte, que o cuidado com as almas não pode ser um dos fins do Estado.

A terceira justificativa apresentada para mostrar que a finalidade do Estado se restringe à preservação e promoção dos bens civis é uma redução ao absurdo. Raciocinando por concessão, Locke agora supõe que a força pode sim atuar sobre o entendimento e que competiria então ao Estado o cuidado com a salvação das almas. Locke pretende provar que, caso o Estado pudesse impor crenças e cultos, isso seria contraproducente para a salvação das almas. A explicação é simples: supondo que há apenas uma religião verdadeira, a admissão de que o Estado cuide da salvação das almas resultaria na imposição de uma miríade de falsas religiões ao redor do mundo. No cômputo geral, portanto, apenas um pequeno número de pessoas seria salvo. Segundo Locke, nada poderia ser mais indigno de Deus, que assim teria atrelado a salvação ao local de nascimento. Logo, o cuidado com a salvação das almas não pode ser uma finalidade do Estado.

Essas três justificativas apresentadas no início da *Carta sobre a Tolerância* para provar que a finalidade do Estado é exclusivamente a preservação e promoção dos bens civis parecem se articular da seguinte maneira: o cuidado com a salvação das almas não foi confiado ao Estado, não lhe pode ser confiado

e, se o fosse, isso traria péssimas consequências.⁷ Noutras passagens da *Carta sobre a Tolerância* e, em especial, nas cartas escritas ao longo da controvérsia com Jonas Proast (c.1642-1710), seu mais importante crítico nesse debate, Locke haveria de formular novos argumentos para rejeitar a atribuição ao Estado do cuidado com a salvação das almas. Não é o caso de discuti-los aqui, entretanto, pois os três argumentos já apresentados deixam suficientemente claro como a defesa da tolerância realizada por Locke se constitui numa argumentação em prol da delimitação da finalidade do Estado.⁸

Sendo assim, se não cabe ao Estado a responsabilidade pela salvação das almas, convém então perguntar a quem ela caberia. Ora, a quem mais poderia ser senão aos próprios indivíduos e às igrejas às quais eles se vinculam? Como se lê em diferentes passagens da *Carta sobre a Tolerância*, cada um deve ser deixado a si e à própria consciência.⁹ Todavia, ao tratar do cuidado que cada um deve ter com a própria salvação, Locke introduz uma observação extremamente relevante para ratificar sua posição: o caminho que cada um percorre em busca da vida eterna, por mais equivocado que seja, em nada afeta o próximo. A suposta errância de um indivíduo é inócua para os outros, não lhes causa “dano” (*damnum*, cf. *Carta*, p. 87), “prejuízo” (*detrimentum*, cf. *Carta*, p. 85) ou “injúria” (*injuria*, cf. *Carta*, p. 89), como afirma Locke por meio de um conjunto de noções confluentes. Dessa perspectiva, o que se tem é uma evidente recusa de que a errância possa ser concebida como uma doença contagiosa, à moda do que, poucos anos antes, escrevera Edward Stillingfleet (1635-1699), outro autor com quem Locke haveria de debater publicamente nos anos finais de sua vida.¹⁰

Se um indivíduo não afeta os bens alheios, os quais incluem as posses, mas também a vida e a liberdade, se não coloca em risco a paz da sociedade civil, é injustificável que ele seja tolhido em seu caminho para a salvação. A esse respeito, tome-se o exemplo da idolatria, tida como pecado, ou da crença católica na transubstanciação, tachada de falsa e absurda. Em ambos os casos,

7 Lennon (1997, pp. 189-190) também pensa haver uma articulação entre as três justificativas, mas ele a formula do seguinte modo: “o controle do magistrado sobre a crença religiosa seria *inapropriado*, de todo modo *impossível* e, ainda que possível, *improvável* para alcançar o efeito intencionado”.

8 Para uma análise mais detalhada tanto dos argumentos de Locke a favor da tolerância quanto da controvérsia com Proast, cf. Silva (2013) e, em especial, Nicholson (1991), Vernon (1997), Jolley (2016), Tate (2016) e Loque (2019).

9 O verbo latino é *relinquere*, literalmente, *deixar*, *abandonar* (cf. *Carta*, pp. 67, 77, 87).

10 Em *O Dano da Separação*, Stillingfleet afirma que a dissidência é uma “doença fácil de pegar” (Stillingfleet, 1680, p. 58). Thomas Long (1621-1707), primeiro autor a publicar uma crítica à *Carta sobre a Tolerância*, haveria de ser ainda mais explícito na associação entre errância e doença contagiosa: “eu acredito que é dever dos magistrados evitar que os homens infectem as almas dos seus súditos com erros destrutivos; se ele pode, legitimamente, confinar um homem que tem a praga no corpo, por que não aquele que tem a praga da heresia na alma?” (Long, 1689, p. 9).

que pertencem a diferentes caminhos para a salvação, pode-se muito bem tentar persuadir os idólatras e os católicos, mas em hipótese alguma é lícito que as crenças e cultos desses indivíduos sejam objeto de sanção legal. Referindo-se à transubstanciação e a algumas crenças de judeus e muçulmanos, Locke é claro: “as leis não cuidam da veracidade das crenças, mas da proteção e segurança do Estado e dos bens de cada um” (cf. *Carta*, p. 83). Sendo a finalidade do Estado a preservação e promoção dos bens civis, o critério para a instituição de leis não é e não pode ser religioso. Enunciado por Locke de diferentes maneiras, o critério legislativo é a “utilidade pública” (cf. *Carta*, p. 69), o “bem comum” (cf. *Carta*, pp. 75, 87), a “utilidade civil” (cf. *Carta*, p. 75), o “bem público” (cf. *Carta*, pp. 87, 89).¹¹

Na *Carta sobre a Tolerância*, uma das expressões mais claras de que o critério legislativo deve ser autônomo frente às normas religiosas encontra-se no trecho em que Judaísmo e Cristianismo são comparados. O Estado dos judeus era uma teocracia, afirma Locke, porque antes do nascimento de Cristo era impossível haver uma distinção entre os fins do Estado e da Igreja. O que então se tinha era uma identificação entre leis eclesiásticas e civis ou, a rigor, uma subsunção das leis civis às eclesiásticas. Havia assim um regime no qual o próprio Deus era tido como legislador. Aos olhos de Locke, porém, tudo isso se modificou com a vinda de Cristo, cujo ensinamento, seja por palavras, seja pelo exemplo, é de natureza moral, o que significa que sua pregação, tendo se limitado a anunciar o caminho para a vida eterna, jamais esteve voltada para o Estado, exceto quando foi preciso desatrelar política e fé. Numa passagem lapidar, Locke sintetiza sua posição acerca desse ponto do seguinte modo:

Mas não há absolutamente nenhum Estado cristão sob o Evangelho. [...] Ele [Cristo] ensinou a cada um com que fé e com que costumes deve ser obtida a vida eterna, mas não instituiu nenhum Estado, não introduziu nenhuma forma nova de sociedade civil peculiar ao seu povo, não armou magistrados com uma espada com a qual os homens fossem coagidos à fé e ao culto que propôs aos seus e com a qual fossem afastados das instituições de uma religião estrangeira. (*Carta*, pp. 79-81)

Sendo assim, a despeito da importância do comentário acerca do regime teocrático, que representa o máximo da indistinção entre os fins do Estado e da Igreja, já que elimina a própria dualidade entre as ordens civil e eclesiástica,

11 Nos *Dois Tratados sobre o Governo*, Locke apresenta essa mesma posição ao dizer que o poder legislativo “não deve estar dirigido a outro fim senão a paz, a *segurança* e o *bem público* do povo” (cf. DTG, II § 131). Nos termos de Bignotto (2004, p. 66), “a tolerância religiosa, que permanece viva até hoje nos países de tradição democrática liberal, implica na verdade a destituição do caráter político da religião e a ordenação formal da vida política segundo princípios que não aceitam a interferência dos credos partculares”.

o grande objetivo da comparação do Judaísmo ao Cristianismo é mostrar que Cristo não buscou instituir um Estado guiado por preceitos religiosos. A ênfase sobre a inexistência de um “Estado cristão” corrobora, portanto, a proposição de que o critério legislativo deve ser a utilidade pública. No que se refere à laicidade, isso significa que a autonomia das leis civis perante qualquer norma religiosa é o meio para se garantir a liberdade de crença e culto e para que não sejam instituídas discriminações (ao menos não discriminações diretas) a fim de se privilegiar uma confissão em detrimento das outras, como ocorria na Inglaterra, por exemplo, com a Lei do Teste (1673), que fazia da comunhão na Igreja Anglicana uma condição para que os indivíduos assumissem cargos públicos.¹²

A esse respeito, no entanto, deve-se observar que o critério legislativo proposto por Locke, embora vete quaisquer discriminações diretas, não elimina a possibilidade de discriminações indiretas. Para Locke, em circunstâncias específicas, algumas religiões podem sofrer indiretamente algum tipo de cerceamento. É isso que se vê num exemplo bastante elucidativo dado por ele próprio. Trata-se do episódio no qual, em decorrência de uma carestia alimentar, proíbe-se o abate de bezerras, mesmo sabendo-se que uma lei como essa interfere nos cultos em que há imolações. Segundo Locke, dada a razão que o justifica, esse interdito é legítimo, pois ele não possui *motivação religiosa*, mas *política*: “não é sobre matéria de religião, mas de política que é feita a lei” (*Carta*, p. 75). A rigor, o objetivo não é cercear qualquer culto, mas garantir a recomposição do estoque de alimentos, o que condiz com a finalidade do Estado de preservar e promover os bens civis, entre os quais se encontra a vida.¹³

12 Na correspondência entre Locke e Philip van Limborch (1633-1712), seu amigo holandês a quem a *Carta sobre a Tolerância* foi dedicada, há uma crítica a esse tipo de discriminação numa carta de Limborch a Locke datada de 8/18 de julho de 1689. Ocorrida a promulgação da Lei da Tolerância em 24 de maio de 1689, a qual apenas suspendeu as punições de parte da legislação que cerceava o culto público dos dissidentes trinitários (a Lei do Teste, vale lembrar, permaneceu em vigor), Locke comentou em 6 de junho de 1689, sem entrar em detalhes, que a Lei da Tolerância não é “tão ampla em abrangência”, mas que “representa um progresso”, o que permitiu a Limborch observar que, idealmente, “a melhor regra é que todos sem distinção, desde que sejam todos bons cidadãos, deveriam possuir os direitos de cidadania em igual medida e que a ninguém, contanto que não ofenda as leis do Estado, deveria ser negado aquilo que pertence a todos igualmente pela lei da natureza”. Noutras palavras, Limborch parece fazer referência, por um lado, à não discriminação direta, sob a forma de uma defesa da igualdade nos direitos de cidadania, e, por outro, à liberdade de crença e culto, aludindo à lei da natureza (cf. Locke, 1976-1989, v. III, cartas 1147, 1158).

13 Como aponta McCabe (1997, pp. 242-243), o critério legislativo proposto por Locke corresponde ao que se pode chamar de neutralidade de justificativa, não de neutralidade de efeito. Quando hoje se discutem as “acomodações razoáveis”, o que se busca é atenuar ou extinguir a discriminação indireta (cf. Bouchard e Taylor, 2008, pp. 24-27). Nesse sentido, Maclure e Taylor (2010, p. 84) observam: “se John Locke, na *Carta sobre a Tolerância*, admitia de bom grado que a liberdade de consciência incluía a liberdade de manifestar as crenças religiosas, ele não acreditava que ela continha também a obrigação de acomodar os crentes que se debatem com um conflito entre uma lei servindo ao interesse coletivo e uma prescrição religiosa”.

Dessa perspectiva, feita a ressalva acerca da discriminação indireta, é possível então dizer que a defesa da tolerância realizada por Locke pode ser interpretada como uma reivindicação da laicidade do Estado. Ressalte-se, porém, que para tanto é preciso haver uma *distinção* dos fins do Estado e da Igreja, mas não uma *separação* entre Estado e Igreja, subentendendo-se por isso que o Estado deva prescindir de uma religião oficial e de sua subvenção. Em termos históricos, esse processo de desconessionalização do Estado ocorreu, por exemplo, no Brasil e na França, mas não na Inglaterra, onde o Anglicanismo continua a ser a religião oficial.¹⁴ Na *Carta sobre a Tolerância*, não é clara a posição de Locke a esse respeito,¹⁵ de modo que sua defesa da tolerância não parece requerer o fim da confessionalidade do Estado e da subvenção da religião oficial (ou, quando é o caso, das religiões reconhecidas).¹⁶

Seja como for, é preciso ainda notar que a distinção entre os fins do Estado e da Igreja não representa para Locke nem a redução do valor da religião na vida dos indivíduos, nem seu enclausuramento na esfera privada.¹⁷ A defesa da

14 Do ponto de vista legal, os documentos emblemáticos a esse respeito são, no caso do Brasil, o Decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890 e, no caso da França, a Lei de 9 de dezembro de 1905. Quanto à Inglaterra, a associação entre a regência política e eclesiástica remonta às leis de supremacia da dinastia Tudor (de 1534, por Henrique VIII, e de 1559, por Elizabeth I). Para um inventário muito interessante acerca da relação entre Estado e Igreja em 197 países a partir de uma tipologia que os divide em Estados religiosos, confessionais, laicos e irreligiosos, cf. Kuru (2007, pp. 247-254).

15 Segundo Goldie, em sua introdução à edição da *Carta sobre a Tolerância e Outros Escritos*, “não é claro se Locke era um separacionista categórico. [...] Se assumirmos que Locke foi um separacionista categórico, então não é na Inglaterra e na Escócia que se deve procurar um Estado moderno lockiano, mas nos Estados Unidos, onde o argumento de Locke na *Carta* foi incorporado ao *Estatuto da Virgínia para a Liberdade Religiosa* (1779) de Thomas Jefferson, ou na França, com sua tradição republicana secular de *laïcité*” (cf. Locke, 2010, p. xiv). De acordo com Coffey (2000, p. 12), Locke foi um tolerantista radical que defendeu “o direito natural ou o simples direito [*natural right or entitlement*] dos dissidentes religiosos de cultivar livremente e gozar de igualdade civil”, mas que somente “os mais radicais tolerantistas deram um passo a mais e advogaram o que posteriormente foi chamado de *disestablishment* ou separação entre Estado e Igreja”. Tratando desse mesmo problema, McCabe (1997, p. 246) observa que “o argumento de Locke a favor da neutralidade do Estado frente à religião não implica logicamente a doutrina da estrita separação entre Estado e Igreja”. A propósito, convém observar que a expressão “separação entre Estado e Igreja” ou, a rigor, “muro de separação entre Estado e Igreja”, que Thomas Jefferson (1743-1826) haveria de popularizar, remonta não a Locke, mas a Roger Williams (1603-1683), como aponta Baubérot (2016, pp. 15-16).

16 A adoção de uma religião oficial e sua subvenção é o que frequentemente define o Estado Confessional. Em alguns casos, porém, nos quais não mais se fala propriamente em Estado Confessional, há a subvenção das religiões reconhecidas pelo Estado, como no regime concordatário francês no século XIX. Para uma discussão da laicidade quando um Estado possui uma religião oficial e a subvenção, como é o caso hoje da Dinamarca, cf. Laegaard (2011). Para uma reflexão mais ampla sobre os regimes de confessionalidade e de separação nos países da Europa ocidental, cf. Portier (2011).

17 Entende-se aqui a oposição entre esfera pública e privada no segundo dos sentidos apresentados por Bouchard e Taylor (2008, p. 45): “com efeito, a palavra “público” pode ser entendida ao menos de duas maneiras diferentes. No primeiro sentido, é público o que concerne ao Estado e às instituições comuns (fala-se assim em “instituições públicas”). No segundo sentido, é público o que é aberto e acessível a todos (fala-se então de “lugares públicos”: por exemplo, de um “jardim aberto ao público”). O primeiro sentido está de acordo com o princípio da laicidade da neutralidade do Estado face às religiões. Conforme o primeiro sentido, é então justo afirmar que a religião deve ser “privada”. Todavia, não é evidente que a laicidade exija que a religião esteja ausente do espaço público no sentido amplo”.

tolerância se resume a uma avaliação da finalidade do Estado (o que diz respeito, por assim dizer, ao ordenamento jurídico) ao passo que a redução do valor da religião na vida dos indivíduos e seu enclausuramento na esfera privada são fenômenos relacionados aos costumes e à cosmovisão dos cidadãos, fenômenos que se enquadram no que normalmente é descrito como secularização, não como laicidade.¹⁸

Na *Carta sobre a Tolerância*, é bastante claro que Locke jamais deixou de conceber o ser humano como atrelado e dependente dos propósitos divinos: detentor de uma alma imortal, a preocupação com ela e com seu destino deve prevalecer sobre qualquer injunção secular. “Primeiramente, deve-se obediência a Deus, depois, às leis” (*Carta*, p. 87), como aconselha Locke ao aventar a possibilidade de conflito entre as leis civis e a consciência individual. Nos *Dois Tratados sobre o Governo* (1689), essa hierarquização fica explícita quando se lê que homens e mulheres são um “artefato de um mesmo Criador” e que foram “enviados ao mundo por Sua ordem e para cumprir Seus desígnios” (cf. DTG, II §§ 6-7), consubstanciados na lei da natureza. Para Locke, portanto, a defesa da distinção entre os fins do Estado e da Igreja em nada altera a centralidade que a religião possui (e deve possuir, pensa ele) na vida dos indivíduos.¹⁹

Do mesmo modo, o enclausuramento da religião na esfera privada revela-se incompatível com a *Carta sobre a Tolerância*. Locke não apenas admite a presença de manifestações religiosas na esfera pública, como parece concebê-la como palco de investidas proselitistas. A esse respeito, convém lembrar que Locke reconhece abertamente que o culto a Deus deve ter caráter público, como se vê em sua definição de Igreja, mas também que ele chega a dizer que admoestações caridosas e o empenho para refutar erros são os “maiores deveres dos cristãos” (*Carta*, p. 85).²⁰ Particularmente quanto à dimensão proselitista das religiões, o que de fato lhe importa em sua reflexão sobre a tolerância é o método de conversão a ser empregado. O uso da força é inaceitável, já a persuasão é plenamente admissível: “a qualquer um é lícito usar quantas

18 A ausência de uma apreciação adequada da diferença entre a laicidade e esses dois outros fenômenos é a razão de o conceito de secularização às vezes ser aplicado a Locke, como faz Kateb (2009), que enfatiza em sua interpretação a relação entre religião e moralidade. Para uma introdução aos conceitos de laicidade e secularização, cf. Baubérot (2013), Cunha e Oliva (2014), Lacerda (2014), Cury (2018) e Ranquetat Jr (2008). Nos termos de Baubérot (2016, p. 46), “esquemáticamente, a secularização implica a perda da pertinência social dos universos religiosos nas sociedades modernas que funcionam, progressivamente, segundo os critérios de racionalidade instrumental ligados às ciências e às técnicas. [...] A laicização diz respeito à governança política da religião e coloca em jogo suas relações com o Estado nação.” Para uma análise crítica do conceito de secularização, cf. Baubérot e Milot (2011, pp. 161-194).

19 Sobre a cosmovisão religiosa de Locke e as interpretações de sua filosofia, cf. Ashcraft (1996) e Sigmund (2005).

20 Sobre o dever de evangelizar e a tolerância, cf. Goldie e Popkin (2006, pp. 99-104).

exortações e argumentos quiser para a salvação de outrem, mas deve abster-se de toda a força e coerção e nada deve ser feito em prol do domínio” (*Carta*, p. 85). Dos indivíduos, conclui-se, não se espera que eles ocultem sua religiosidade: os cultos têm de ser públicos, como inevitavelmente também têm de ser os esforços proselitistas, os quais estão autorizados a ocorrer desde que feitos de maneira não coercitiva e, como ressalta Locke, sem buscar o domínio.

Na *Carta sobre a Tolerância*, todavia, há algumas restrições à religião no espaço público. Isso se dá nos casos que constituem os limites à tolerância. Locke os enumera e descreve com clareza, embora deixe de apresentar as punições que lhes seriam cabíveis. Todos esses casos se enquadram na categoria de crenças práticas, ou seja, na categoria de crenças que, ao contrário das especulativas, influenciam a ação ou o comportamento potencial dos indivíduos. Aos olhos de Locke, são quatro os grupos de crenças práticas intoleráveis.

O primeiro diz respeito às crenças que são incompatíveis ou contrárias à preservação da sociedade. Locke não fornece nenhum exemplo de crenças desse tipo, apenas observa que raramente são sustentadas nas igrejas, pois não é razoável a profissão de algo que solapa os fundamentos sociais e que é universalmente condenado pelos indivíduos.

O segundo grupo abarca as crenças que indicam uma propensão dos que as professam a se colocar contra o direito civil e, portanto, havendo ocasião oportuna, a violar as leis civis e a liberdade e posses dos cidadãos. Evidentemente, como ressalta Locke, ninguém jamais dirá abertamente que são essas suas reais intenções. As crenças intoleráveis desse segundo grupo caracterizam-se, portanto, por serem capciosas, na medida em que precisam mascarar seu real significado. Locke fornece três exemplos: não se deve manter a promessa aos hereges, os reis excomungados podem ser destituídos e o domínio se funda na graça. Em seguida, apontando que os indivíduos que as professam consideram a si mesmos detentores da verdade, Locke então esclarece que aquelas crenças significam, a rigor, que esses indivíduos não precisam manter nenhuma promessa, pois, comparados a si próprios, os outros são sempre heterodoxos; que os reis podem ser destituídos por eles, já que ninguém mais possui direito de excomunhão; e que o domínio de todas as coisas lhes pertence, por serem os únicos pios e fiéis. Em suma, o que está em jogo nesse segundo grupo de crenças intoleráveis é um “privilégio ou poder acima dos demais mortais nos assuntos civis”, um “poder contra os homens que não são de sua comunhão eclesiástica” e uma recusa em “ensinar que os outros, os dissidentes de sua religião, devem ser tolerados” (*Carta*, p. 93).

O terceiro grupo de crenças práticas intoleráveis compreende as crenças que exigem de um indivíduo a obediência ao rei de um país estrangeiro. O

Estado não deveria tolerá-las por um motivo simples: em caso de conflito, os indivíduos que as professam podem se voltar contra o rei do país em que vivem. Na *Carta sobre a Tolerância*, Locke exemplifica seu raciocínio mencionando os muçulmanos, mas esse tipo de argumento era comumente empregado contra os católicos, como fez o próprio Locke anos antes em seu *Ensaio sobre a Tolerância* (1667).²¹

O quarto e último grupo de crenças práticas intoleráveis é composto exclusivamente pelo ateísmo, que para Locke não deve ser admitido pelo Estado porque, de sua perspectiva, as promessas, pactos e juramentos perdem todo valor quando um indivíduo não acredita em Deus. Para Locke, noutras palavras, a negação da Divindade retira o embasamento último dessas três formas de vínculo social e, por isso, ameaça a existência da sociedade.²²

Esses quatro grupos de crenças constituem, como se viu, os limites da tolerância, o que significa que o Estado estaria legitimado em empregar a força em todos esses casos. A liberdade de crença e culto, afinal, é um direito condicionado: os bens alheios e a ordem pública não podem ser afetados. Evidentemente, esse é um uso da força voltado para questões religiosas, mas isso em momento algum configura uma violação da finalidade do Estado porque a força não é usada com motivação religiosa. Só se poderia falar em violação da finalidade do Estado (e, por isso, em injustiça ou perseguição) caso um indivíduo ou igreja fosse punido por suas crenças religiosas enquanto tais. Não é o que se passa aqui. Não se julga a dimensão religiosa da crença (se é verdadeira ou falsa, se agrada ou não a Deus), mas sua dimensão política (a ameaça seja à paz, seja às posses, liberdade e vida dos cidadãos). O critério para estabelecer o intolerável, portanto, é de natureza exclusivamente política e corresponde à finalidade do Estado de preservar e promover os bens civis. Ocorre nesses quatro casos o que deve ocorrer em quaisquer outros. Dado que os fins do Estado e da Igreja são distintos, é o bem público que orienta a legislação e que torna legítima sua aplicação. Nos termos do próprio Locke, “a utilidade pública é o limite e a medida para a elaboração das leis” (*Carta*, p. 69).

Sendo assim, estabelecida a distinção entre os fins do Estado e da Igreja e, por conseguinte, o critério a partir do qual as leis devem ser formuladas, resta compreender como pode vir a ocorrer o emprego da coerção por parte do Estado com o objetivo de impor crenças e cultos e de discriminar certos grupos religiosos. Por que acontece de o Estado não respeitar os fins que lhe são próprios? Na *Carta sobre a Tolerância*, Locke aventa uma hipótese para

21 Cf. Locke, 2010, pp. 284-285 (Locke, 2002, p. 146; 2007, p. 181).

22 Para uma análise do ateísmo em Locke, cf. Santos (2019).

explicar porque isso acontece. Basicamente, trata-se de um conluio entre o rei e os clérigos no qual, além dos ganhos pecuniários para ambas as partes, o rei obtém o endosso de sua autoridade e os clérigos adquirem poder. Em termos concretos, troca-se apoio político, normalmente sob a forma de uma apologia do direito divino dos reis,²³ por um viés legislativo que leve à perseguição dos supostos heréticos e cismáticos. Com o intuito de corroborar sua própria autoridade, como se a religião fosse um meio legítimo para tanto, o rei permite que, ao menos em parte, as leis sejam elaboradas a partir de preceitos religiosos dos clérigos com quem se alia. Na *Carta sobre a Tolerância*, Locke é irônico ao denominar esse conluio, “concórdia de Igreja e Estado” (*Carta*, p. 103), e não se poupa de fazer comentários derogatórios acerca dos clérigos, destacando ora sua volubilidade, ora sua ambição.

Essa descrição da “concórdia de Igreja e Estado” é muito interessante porque explica a violação da autonomia das leis civis frente às normas religiosas e demonstra que a consequência disso é a perseguição, ou seja, a corrupção dos princípios de liberdade de crença e culto e de não discriminação. A “concórdia de Igreja e Estado” é ainda interessante, porém, na medida em que permite pensar um aspecto eminentemente político da laicidade. Conforme definida anteriormente, a laicidade é composta pelos princípios da liberdade de crença e culto, da não discriminação direta e indireta e da autonomia das leis civis perante qualquer norma religiosa, mas ela pode ainda ser concebida levando-se em conta o problema do fundamento do poder civil. A rigor, trata-se de destacar o quanto aqueles três princípios parecem depender de uma separação entre Estado e Igreja, entendendo-se agora por isso um processo de legitimação do poder civil independente da religião.²⁴ A julgar pela *Carta sobre a Tolerância*, mas igualmente pelos *Dois Tratados sobre o Governo*, é inegável que Locke advoga essa independência. Sobretudo por sua crítica a Robert Filmer (c. 1588-1653), não resta dúvida de que Locke recusa qualquer fundamento transcendente e de que ele propõe que a legitimidade do Estado deriva do consentimento e da confiança dos cidadãos: o que importa é o contrato (ou pacto) que os indivíduos estabelecem entre si e o encargo que delegam ao Estado.²⁵

23 Cf. Locke, 2002, p. 234 (Locke, 2007, p. 290).

24 A *Declaração Universal da Laicidade no Século XXI* menciona com clareza o processo de legitimação do poder civil independente da religião (cf. art. 5), mas, como apontado anteriormente, não chega a formulá-lo como um princípio. Para uma compreensão da laicidade que enfatiza a questão da legitimidade do poder civil, cf. Blancarte (2008). A importância da separação entre Estado e Igreja para a obtenção da liberdade de consciência e da não discriminação explica o sentido da divisão quadripartite dos princípios da laicidade proposta por Baubérot (2016), Maclure e Taylor (2010) e Baubérot e Milot (2011), conforme apontado em nota anterior.

25 Quando se comparam Locke e Bayle, a crítica ao absolutismo marca uma diferença importante entre eles, pois, como apontam Baubérot e Milot (2011, p. 62), falta a Bayle “um traço estrutural fundamental da laicidade”

Em sua descrição da “concordia de Igreja e Estado”, entretanto, além de explicitar o problema do fundamento do poder civil, Locke também observa que, com o desvirtuamento do critério legislativo e os efeitos que daí advêm sobre a liberdade de crença e culto e a não discriminação, é inevitável que os indivíduos e igrejas oprimidos reajam e busquem se livrar da injustiça de que são alvo. Se o Estado não assegura direitos iguais para que todos os indivíduos e igrejas professem as crenças e cultos que julgam verdadeiros e agradáveis a Deus, é de se esperar (e é lícito) que haja resistência. Naturalmente, a resistência acabará gerando conflitos, mas é preciso perceber que esses conflitos não decorrem da existência de diferentes religiões, como então frequentemente se dizia. Locke é incisivo: “não é a diversidade de crenças, o que não se pode evitar, mas a tolerância negada aos que têm crenças diferentes, o que poderia ser concedido, que produziu a maior parte das guerras e disputas sobre religião que nasceram no mundo cristão” (*Carta*, p. 103).²⁶ Os conflitos, em suma, não são provocados pela diversidade, mas pela intromissão de uma religião no Estado, o que aniquila a utilidade pública como critério de instituição das leis e acaba por violar tanto a liberdade de crença e culto quanto a não discriminação. A tolerância, assim, revela-se o único caminho para a paz, pois, caso tenham seus direitos assegurados, todos os indivíduos e igrejas outrora perseguidos deixarão de ter motivos para se insurgir contra o Estado e passarão a apoiá-lo.²⁷

Portanto, tomando a *Carta sobre a Tolerância* como um todo, pode-se então concluir que a recusa de que o cuidado com a salvação das almas seja uma finalidade do Estado equivale à adoção da utilidade pública como critério legislativo. Dito noutras palavras, isso significa que a delimitação dos fins do Estado à preservação e promoção dos bens civis consiste numa restrição dos casos nos quais a coerção pode ser considerada legítima, estabelecendo, por contraste, aqueles nos quais é justo resistir.²⁸ A imposição de crenças e cultos,

por ele não partilhar “de modo algum a ótica lockiana de um magistrado com poder puramente civil”. Sobre a defesa da tolerância e a oposição entre o absolutismo de Bayle e o contratualismo de Locke na recepção da tradução francesa do *Segundo Tratado sobre o Governo*, cf. Savonius (2004, pp. 63-65).

- 26 A esse respeito, convém destacar que em momento algum da *Carta sobre a Tolerância* há um elogio da diversidade à moda, por exemplo, do que J. S. Mill (1806-1873) haveria de fazer no *Sobre a Liberdade*. Locke encara a diversidade de um ponto de vista puramente prático ou factual: o Estado deve constatar sua existência e lidar com ela de modo a assegurar a paz, dado ser irrealista supor que a estabilidade política possa advir da uniformidade.
- 27 Nesse mesmo sentido, mas em sua correspondência com Limborch, Locke escreve em 10 de setembro de 1689: “os homens sempre diferirão em questões religiosas e partidos rivais continuarão a brigar e fazer guerra uns contra os outros a menos que o estabelecimento da igual liberdade para todos crie um vínculo de caridade mútua pelo qual todos possam se reunir num só corpo” (cf. Locke, 1976-1989, v. III, carta 1182).
- 28 Como afirma Bobbio (2013), a reflexão moderna sobre o Estado envolve duas formas de limitá-lo: quanto ao exercício do poder e quanto à função (ou finalidade). Em termos históricos mais amplos, a limitação quanto ao exercício do poder culminará na noção de Estado de Direito; a limitação quanto à função, na noção de Estado Mínimo. Dessa perspectiva, não deve haver dúvida de que a defesa da tolerância (ou *mutatis mutandis* da

consequentemente, é de todo injustificável, razão pela qual a defesa da distinção dos fins do Estado e da Igreja é ao mesmo tempo uma defesa da tolerância. Quanto aos indivíduos, claro, a distinção dos fins do Estado e da Igreja resulta no aumento do âmbito de sua liberdade, donde a afirmação de Locke segundo a qual, no que se refere à salvação, cada um deve ser deixado a si mesmo e à própria consciência. Evidentemente, todavia, esse aumento do âmbito da liberdade individual não é irrestrito: nenhuma crença ou culto que ameace a paz ou que coloque em risco os bens alheios é tolerável.

Em síntese, a argumentação de Locke em prol da tolerância implica que a regulamentação da vida civil, que abarca a sociedade como um todo, não pode estar orientada pelos princípios de nenhuma religião. Como se buscou mostrar ao longo do presente artigo, essa defesa da tolerância pode ser concebida como uma reivindicação da laicidade do Estado tal como esse conceito é definido nos três princípios presentes na *Declaração Universal da Laicidade no Século XXI* (feita a ressalva, vale lembrar, acerca da não discriminação indireta). A *Carta sobre a Tolerância*, no entanto, fornece ainda elementos para pensar a laicidade relacionando-a ao problema do fundamento do poder civil. Como se viu na crítica de Locke à “concórdia de Igreja e Estado”, a violação da autonomia das leis civis frente a qualquer norma religiosa e o consequente comprometimento tanto da liberdade de crença e culto como da não discriminação direta e indireta estão associados à tentativa de o Estado legitimar seu poder pela religião por meio da aliança com clérigos inescrupulosos. Nesse sentido, é então perfeitamente adequado dizer que a laicidade também envolve a separação entre Estado e Igreja entendida não como desconessionalização e não subvenção, mas como um processo de legitimação do poder civil independente da religião.²⁹

Referências

ASHCRAFT, R. “Religion and Lockean Natural Rights”. In: BLOOM, I., MARTIN, J. P., PROUDFOOT, W. L. (eds.). *Religious Diversity and Human Rights*. New York: Columbia University Press, 1996. pp. 195-212.

laicidade) filia-se à discussão sobre a função do Estado. O Estado Laico é, por assim dizer, um caso particular do Estado Mínimo, na medida em que representa o questionamento de uma função específica.

29 Esse artigo foi originalmente apresentado na mesa-redonda “Filosofia, Política, Laicidade e Direitos Humanos” na 71ª reunião anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, ocorrida na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, em julho de 2019. Pelo convite para participar do evento, agradeço aos professores Luiz Antônio Cunha, Cláudia Masini D’Ávila-Levy e, em especial, José Raimundo Maia Neto. Pela leitura e comentários ao presente artigo, agradeço ainda a Hélio Dias e Natália Tavares, mas particularmente ao professor Newton Bignotto. Por fim, meu agradecimento aos pareceristas do artigo, cujas sugestões foram incorporadas ao texto.

- BLANCARTE, R. “O porquê de um Estado Laico”. In: LOREA, R. A. (org.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. pp. 19-32.
- BAUBÉROT, J. (2007). “Les Laïcités dans le Monde”. 4. ed. Paris: PUF, 2016.
- _____. “Sécularisation, laïcité, laïcisation”. *Empan*, Nr. 90, 2013, pp. 31-38.
- BAUBÉROT, J., MILOT, M. “Laïcités sans Frontières”. Paris: Seuil, 2011.
- BAYLE, P. (1686) “De la Tolérance – Commentaire Philosophique”. Édité par J.-M. Gros Paris: Honoré Champion, 2014.
- _____. (1688) “Supplément du Commentaire Philosophique”. Introduction et annotations par M. Pécharman. In: ZARKA, Y. C., LESSAY, F., ROGERS, J. (eds.) *Les Fondements Philosophiques de la Tolérance* Paris: PUF, 2002. Tome III.
- BIGNOTTO, N. “Tolerância e Diferença”. In: NOVAES, A. (org.) *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BOBBIO, N. (1988). “Liberalismo e Democracia”. Trad. M. A. Nogueira São Paulo: Brasiliense, 2013.
- BOUCHARD, G., TAYLOR, C. “Fonder L’Avenir: le temps de la conciliation”. Gouvernement du Québec, 2008. (Rapport Abrégé)
- COFFEY, J. “Persecution and Toleration in Protestant England 1558-1689”. Edinburgh: Longman, 2000.
- COMMISSION de réflexion sur l’application du principe de laïcité dans la République *Rapport au Président de la République* Médiateur de la République B. Stasi. Rémis le 11 décembre 2003.
- CUNHA, L. A., OLIVA, C. E. “Sete teses equivocadas sobre o Estado Laico”. In: BRASIL. *Ministério Público em Defesa do Estado Laico*. Brasília: Conselho Nacional do Ministério Público, 2014. Vol. I. pp. 207-227.
- CURY, C. R. J. “Por uma concepção do Estado Laico”. In: D’AVILA-LEVI, C. M., CUNHA, L. A. (orgs.). *Embates em torno do Estado Laico*. São Paulo: SBPC, 2018. pp. 41-52.
- “Declaração universal da laicidade no século XXI” (2005). In: LOREA, R. A. (org.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. pp. 7-11.
- GOLDIE, M., POPKIN, R. “Scepticism, priestcraft, and toleration”. In: GOLDIE, M., WOKLER, R. (eds.). *The Cambridge History of the Eighteenth-Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. pp. 79-109.
- JOLLEY, N. “Toleration & Understanding in Locke”. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- KATEB, G. “Locke and the Political Origins of Secularism”. *Social Research*, Vol. 79, Nr. 4, 2009, pp. 1001-1034.
- KURU, A. T. “Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey”. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- LACERDA, G. B. “Sobre as relações entre Igreja e Estado: conceituando a laicidade”. In: BRASIL. *Ministério Público em Defesa do Estado Laico* Brasília: Conselho Nacional do Ministério Público, 2014. Vol. I. pp. 179-205.

LAEGAARD, S. “Religious Neutrality, Toleration and Recognition in Moderate Secular States: The Case of Denmark”. *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, Vol. 6, Nr. 2, 2011, pp. 85-106.

LECLER, J. (1955) “Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme”. Paris: Albin Michel, 1994.

LENNON, T. “Bayle, Locke and the Metaphysics of Toleration”. In: STEWART, M. A. (ed.). *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1997. (Oxford Studies in the History of Philosophy II) pp. 177-195.

LOCKE, J. (1689) “Carta sobre a Tolerância”. Tradução F. Fortes, W. Ferreira Lima. Organização, introdução, revisão técnica, notas e comentários F. F. Loque. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

_____. (1689) “A letter concerning Toleration and Other Writings”. Edited with an Introduction by M. Goldie. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.

_____. “A Letter concerning Toleration”. Trans. W. Popple London: printed for Awnsam at the Black Swan at Amen-Corner, 1689.

_____. “A Second Letter concerning Toleration”. London: printed for Awnsam and John Churchill in Ave-Mary Lane Near Pater-Noster-Row, 1690.

_____. (1689) “Two Treatises of Government”. Ed. P. Laslett Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

_____. (1689) “Dois Tratados sobre o Governo”. Trad. J. Fischer São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. (1667) “An Essay Concerning Toleration and other writings on Law and Politics, 1667-1683”. Ed. J. R. Milton and P. Milton Oxford: Clarendon Press, 2010.

_____. “John Locke: Political Essays”. Ed. M. Goldie Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. “John Locke: Ensaios Políticos”. Tr. E. Ostrensky São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. “The Correspondence of John Locke”. Ed. E. S. de Beer Oxford: Clarendon Press, 1976-1989. Vol. I-VIII.

LONG, T. “The Letter for Toleration decipher'd and the Absurdity and Impiety of an Absolute Toleration demonstrated”. London: printed by Freeman Collins and are to be sold by R. Baldwin in the Old-Bay, 1689.

LOQUE, F. F. “Os Fundamentos da Tolerância Religiosa em John Locke” (Tese de Doutorado) Belo Horizonte, UFMG, 2019.

MACLURE, J., TAYLOR, C. “Laïcité et liberté de conscience”. Montréal: Boréal, 2010.

MCCABE, D. “John Locke and the argument against strict separation”. *The Review of Politics*, Vol. 59, Nr. 2, 1997, pp. 233-258.

MILL, J. S. (1859) “On Liberty and other writings”. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

NICHOLSON, P. “John Locke’s later Letters on Toleration”. In: HORTON, J., MENDUS, S. (ed.) *John Locke: A Letter Concerning Toleration In Focus*. New York: Routledge, 1991. pp. 163-187.

- ORO, A. P. “A laicidade na América Latina: uma apreciação antropológica”. In: LOREA, R. A. (org.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. pp. 81-96.
- PORTIER, P. “A regulação estatal da crença nos países da Europa ocidental”. *Religião e Sociedade*, Vol. 31, Nr. 2, 2011, pp. 11-28.
- RANQUETAT JR, C. A. “Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos”. *Revista Tempo da Ciência*, Vol. 15, Nr. 30, 2008.
- SANTOS, A. C. “O ateísmo no pensamento político de John Locke”. *Kriterion*, Nr. 143, 2019, pp. 257-277.
- SAVONIUS, S.-J. “Locke in French: The *Du Gouvernement Civil* of 1691 and its readers”. *The Historical Journal*, Vol. 47, Nr. 1, 2004, pp. 47-79.
- SIGMUND, P. E. “Jeremy Waldron and the Religious Turn in Locke Scholarship”. *The Review of Politics*, Vol. 67, Nr. 3, 2005, pp. 407-418.
- SILVA, S. H. S. “Tolerância Civil e Religiosa em John Locke”. São Cristóvão: Ed. UFS, 2013.
- STILLINGFLEET, E. “The Mischief of Separation”. London: printed for Henry Mortlock at the Phoenix in St Pauls Church-yard at the White Hart in Westminster Hall, 1680.
- TATE, J. W. “Liberty, Toleration and Equality: John Locke, Jonas Proast and the ‘Letters concerning Toleration’”. New York: Routledge, 2016.
- VERNON, R. “The Career of Toleration – John Locke, Jonas Proast and after”. Montreal: McGill Queen’s University Press, 1997.
- ZAGORIN, P. “How the Idea of Religious Toleration came to the West”. Princeton: Princeton University Press, 2003.

IMAGINATION, RELIGION, LANGUE ***Trois vecteurs de la révolution pédagogique*** ***fichtéenne des Discours à la Nation Allemande****

Manuel Tangorra**

<http://orcid.org/0000-0002-8989-4199>

manuel.tangorra@uclouvain.be

RESUMÉ *Si l'éducation a pu trouver sa place dans le noyau anthropologique des Lumières philosophiques, c'est dans la mesure où elle permettait l'intellection d'un horizon universel pour le genre humain. Fortement influencé par cette matrice conceptuelle dans sa jeunesse, Fichte va être cependant le témoin des limites de ce paradigme pédagogique à l'heure de saisir les processus historiques d'apprentissage collectif. L'hypothèse qui anime cet article identifie dans Les Discours à la Nation Allemande une réflexion pédagogique qui fait de l'éducation le travail d'activation des potentialités créatives d'une société pour construire, depuis sa situation affective et existentielle, sa propre destinée commune. Dans un contre-point avec la conceptualisation kantienne et à travers trois dimensions fondamentales de la révolution pédagogique des Discours (Imagination, Religion et Langue), nous aspirons à montrer comment Fichte dépasse le plan des conditions formelles de l'éducabilité et propose un savoir sur la genèse effective de l'apprentissage dans l'immanence de l'autodétermination des sujets historiques.*

Mots-clefs *Fichte, education, imagination, religion, langue.*

ABSTRACT *By allowing the intellection of a universal horizon for the human kind, education has found its place in the anthropological core of Enlightenment. Strongly influenced by this conceptual frame in his youth, Fichte*

* Article submitted on 25/10/2019. Accepted on 16/05/2020.

** Université Catholique de Louvain. Louvain-la-Neuve, Belgique.

has however witnessed the limits of this pedagogical paradigm when it comes to understanding the historical processes of collective learning. The hypothesis followed in this article recognizes, in the Addresses to the German Nation, a pedagogical reflection that conceives education as the work of activating a society's creative potential, of awaking a capacity to build, from an affective and existential situation, its own common destiny. In a counterpoint to Kantian conceptualization and through three fundamental dimensions of the pedagogical revolution of the Addresses (Imagination, Religion and Language) we aim to show how Fichte goes beyond the formal conditions of educability and proposes a knowledge on the effective genesis of learning in the immanence of the self-determination of historical subjects.

Keywords *Fichte, education, imagination, religion, language.*

Introduction

L'un des traits caractéristiques parcourant les expressions aussi bien philosophiques que scientifiques de la pensée des Lumières est sans doute le développement d'un paradigme pédagogique comme matrice conceptuelle pour la compréhension de l'existence humaine. En ce sens, « l'éducation du genre humain » constitue – au-delà du titre d'un ouvrage capital – l'insigne par le biais de laquelle *l'Aufklärung* cherche à se définir elle-même comme projet culturel, politique, religieux. Le travail d'autoformation du sujet rationnel nécessite, d'une part, une considération des institutions concrètes pour son développement : une réflexion sur la famille, l'école, l'université. Mais de l'autre, et de façon plus fondamentale, ce paradigme pédagogique doit être capable de projeter un horizon universel pour l'humanité. L'éducation participe dès lors du noyau anthropologique de la modernité qui permet de penser une destinée commune pour l'espèce, l'activité éducative rendant possible la reconnaissance des existences empiriques différentes dans un seul et même cheminement spirituel.

D'un certain point de vue, la philosophie de Fichte est l'un des prolongements les plus retentissants de ce mouvement qui érige l'éducation comme condition de possibilité d'une sociabilité rationnelle universelle. Dans le sillage kantien, Fichte conçoit, dès ses premiers écrits, le travail philosophique lui-même sous une perspective pédagogique qui fait du savant non plus un amasseur d'érudition métaphysique, mais un agent qui convoque les sujets à la critique de l'usage de leur raison et à l'apprentissage réciproque dans l'exercice

de leur liberté¹. Cependant, au cours des années, la pensée de Fichte chemine de plus en vers une philosophie qui ne se borne plus à la connaissance génétique des structures transcendantales du sujet et des principes éthico-politiques impliqués, mais qui se focalise dans la *genèse effective* de cet ordre normatif au sein des subjectivités concrètes². Le présent travail sera voué aux implications pédagogiques de ce développement de la pensée fichtéenne, par le biais duquel notre auteur entame une nouvelle réflexion sur l'apprentissage, d'emblée située dans la concrétude culturelle, affective et langagière des libertés effectivement existantes.

À nos yeux, les *Discours à la Nation Allemande* achèvent ce dépassement fichtéen de la rationalité pédagogique de l'*Aufklärung*, qui germe depuis les textes de jeunesse, mais qui se manifeste désormais dans une théorie de l'éducation comme processus d'activation de la créativité individuelle et collective des sujets historiques. Certes, l'inscription d'une réflexion philosophique dans la matérialité d'une communauté nationale a été interprétée par de nombreux lecteurs, certains d'entre eux dans une apologie partisane (Cf. Treitschke, 1907, pp. 241-247 et Bergmann, 1933), comme le signe d'une conversion romantique de notre auteur, en rupture avec sa jeunesse

- 1 Il faut cependant noter que, déjà depuis ses premiers écrits, Fichte s'intéresse aux conditions *matérielles* d'un progrès vers l'autonomie rationnelle. Dans les *Conférences sur la destination du savant* par exemple, la tâche pédagogique du philosophe consiste à indiquer le *telos* de forme transcendante de l'autonomie, mais celle-ci se complète par un travail éducatif qui doit saisir la situation historico-culturelle, pour connaître les conditions qui permettent, à chaque époque historique, de progresser vers une telle finalité. (Fichte, 1962ff [dorénavant GA] I, 3, pp. 56-57) Dans ce sens, et en reprenant la lecture de Jean Christophe Goddard, nous croyons que c'est l'approfondissement de la même intuition de jeunesse, et non pas une rupture, ce qui mène à Fichte à considérer l'agir fini, situé et affectif du sujet, non plus simplement comme condition d'effectuation, mais comme le principe *herméneutique* même de la téléologie absolue de la liberté (Cf. Goddard, 1999, p. 36).
- 2 Deux textes fondamentaux, antérieurs aux *Discours*, expriment déjà très bien cette inquiétude, en mobilisant notamment la forme du discours religieux comme perspective capable de saisir le fond subjectif des convictions à l'œuvre dans l'engagement historique de la liberté. D'un côté, il s'agit du *Caractère de l'époque actuelle*, présenté en cours en 1804-1805, lequel propose une analyse du cadre situationnel de l'appel absolu à la réalisation de la liberté. Dans la 16^e leçon Fichte soulève les limites de la « moralité pure » comme horizon pour la détermination de l'agir libre des humains, et fait recours à la religion comme pratique spirituelle capable d'engager l'intériorité affective du sujet dans une œuvre collective. A cette occasion, dans le but d'interroger la *genèse de l'adhésion à la norme morale* dans la personne, Fichte se demande « ce que l'homme moral nommait 'devoir' et 'commandement', qu'est-ce que *pour lui* ? » (GA, I, 8, p. 381). Dans le même sens et peu de temps après, l'*Initiation à la vie bienheureuse* propose la « moralité supérieure » en tant que « point de vue » spirituel permettant de saisir l'enracinement existentiel de la genèse des horizons normatifs de l'action: « La loi du troisième point de vue n'est pas uniquement, comme celle du deuxième, une loi qui ordonne ce qui est présent, mais plutôt une loi qui *crée*, dans ce qui est présent [*innerhalb des vorhandenen*], le nouveau et l'absolument non présent. » (GA, I, 7, p. 109). Mais ce ne sont pas les textes dits « populaires » les seuls qui pointent vers un savoir de l'autogenèse de la vie *dans* les différents points de vue qui projettent des images de celle-là. Dans la *Doctrine de la science* de 1804, Fichte expose la fonction systématique de cette perspective, lorsqu'il annonce la nécessité de comprendre la reconstruction « personnelle et authentique », et donc particulière, de cette activité absolue d'automanifestation du savoir : « Le savoir absolu est institué objectivement et dans son contenu, et si c'était là notre seul but, alors notre travail serait achevé. Mais la question se pose encore de savoir comment *nous* qui sommes devenus ce savoir, *nous* le sommes devenu ; et pour le cas où cela serait soumis à d'autres conditions, quelles sont-elles ? » (GA, II, 8, p. 379).

jugée rationaliste et républicaine (Cf. Andler, 1917, préf; Vermeil, 1939, p. 1017; Popper, 1945, pp. 53-55; Talmon, 1963, p. 174; Dumont, 1992, pp. 122-131; Berlin, 1992, p. 248; Losurdo, 1994, p. 172). Par fortune, depuis un temps déjà considérable, la *Forschung* fichtéenne³ nous épargne de devoir revenir sur l'incompatibilité du concept de « peuple originaire » (*Urvolk*) des *Discours* avec un quelconque nationalisme suprématiste. Nous le verrons, c'est justement la compréhension de la nation en tant que société d'apprentissage qui permet à Fichte de prendre distance par rapport à l'essentialisme d'inspiration romantique, en faisant de la communauté nationale l'espace d'une activité éducative, ancrée dans l'histoire, mais radicalement ouverte à tout sujet désirant participer à ce perfectionnement réciproque.

Afin d'examiner l'hypothèse avancée, à savoir celle d'une révolution pédagogique à l'œuvre dans l'exhortation éducative des *Discours*, nous aurons affaire à trois dimensions fondamentales de celle-ci. Dans un premier temps, il s'agira d'analyser la fonction de *l'éducation de l'imagination*, c'est-à-dire, la formation de la faculté de créer des images, dont le rôle est fondamental pour la production culturelle d'un horizon éthique partagé. Puis, il sera question de déceler le déplacement radical de *l'enseignement religieux*, compris dorénavant comme praxis de désaliénation spirituelle. Finalement, nous nous consacrerons aux enjeux de la *pédagogie de la langue* proposée par Fichte, laquelle tire au clair la nécessité de penser l'enracinement matériel et affectif de la liberté dans son expression historique.

1. Éduquer l'imagination

En première approche, les *Discours* constituent une intervention de conjoncture face à l'occupation napoléonienne du territoire allemand, qui se consolide avec la bataille de Jena vers la fin de 1806. Mais le texte s'adresse, avant tout, à un contexte spirituel où le souci fondamental est la colonisation culturelle et symbolique à l'égard de laquelle l'incursion militaire n'en est que le signe extérieur. Sous cet aspect, l'entreprise napoléonienne est la manifestation d'une nette déroute despotique des idéaux des *Lumières* et des

3 Sans prétendre fournir une liste exhaustive des recherches qui ont « réhabilité » le texte qui nous occupe, nous pouvons repérer la progressive récupération des *Discours* chez Victor Basch (1914, pp. 711-793), Martial Gueroult (1974, pp. 233-246), Alexis Philonenko (1984, pp. 175-211) et Alain Renaut (1988, pp. 189-205). En langue allemande, nous sommes obligés de mentionner le travail de Reinhard Lauth (1992, pp. 197-230) et d'Erich Fuchs (2010, pp. 267-284.) Finalement, cet article s'inspire en grande mesure des recherches menées par Jean-Christophe Goddard (1994, pp. 63-177; 2012.) et Marc Maesschalck (1994, pp. 245-255; 1996; 2000).

principes juridico-politiques de l'État rationnel qui se sont scindés de leur genèse dans la vie concrète des peuples. L'égoïsme le plus abject, hypostasié en emprise impériale, est parvenu à s'approprier des leitmotifs de la Révolution, des avancés de la pensée moderne, ou encore, au dire du dernier Fichte, de la « force formelle de la volonté morale » (GA, II, 16, p. 59). En ce sens, « l'ancienne éducation », qui s'oriente selon un idéal préétabli de pureté morale, est amenée à collaborer avec l'expansion du régime de la propriété qui érige son intérêt en loi universelle et conçoit le reste de l'humanité comme une « masse inerte et aveugle » (Idem, Ibidem) qui doit être guidée, moyennant une coaction externe, par le chemin univoque du progrès.

Dans un mouvement de contre-formation face à ce dispositif d'aliénation culturelle, le projet d'éducation nationale de Fichte tente de performer un espace pour l'autodétermination d'une communauté historique qui se décide à tracer son propre horizon civilisationnel. À cet égard, la contextualisation de l'apprentissage ne suffit pas, la construction collective d'une destinée sociale nécessite une nouvelle capacité pour créer des images de la réalisation mondaine de la liberté. Pour cette raison, la nouvelle éducation est, fondamentalement, l'incitation à l'exercice de l'*imagination productive*. Il ne s'agit pas ici de la bien connue imagination reproductrice, celle qui remet et associe les éléments donnés au préalable dans l'intuition, mais d'une créativité radicale, d'une expression sensible émergée de l'activité spirituelle. Une telle dimension productrice se trouve bien évidemment déjà chez Kant, pour qui l'imagination construit « spontanément » les schémas qui sont la condition transcendantale de l'objet de connaissance (Kant, 1968, p. 148 [*KrV* b151-152]). Cependant, comme le remarquait déjà Heinz Heimsoeth⁴, du moment où chez Kant cette productivité trouve sa fonction primordiale en tant que condition transcendantale de la raison théorique, elle est orientée par l'entendement dans le but de synthétiser, *a priori*, la multiplicité sensible. L'imagination fichtéenne – dans ses premières formulations (Cf. GA, I, 2, p. 361) aussi bien que dans sa déclinaison plus tardive dans une théorie de l'image (Cf. GA, II, 9, p. 308) – radicalise le mouvement créateur en situant l'imagination en tant que faculté d'autoconstitution *pratique*

4 « Le concept kantien d'imagination productive – d'où émerge la pensée de Fichte – s'était limité à permettre l'exercice de la légalité spontanée de l'entendement dans le sensible et le multiple. [...] Telle est en revanche l'idée centrale dans la conception fichtéenne de la vie spirituelle, d'après laquelle l'intuition spirituelle ne peut pas être l'appréhension d'un objet donné en tant qu'être – comme chez Platon, Descartes ou, dans une certaine mesure, chez Kant – mais elle doit être une intuition créatrice, une force de préfiguration [*Vorbildungskraft*] [...] » (Heimsoeth, 1923, p. 103).

de la liberté, et donc comme capacité infinie de construction d'un modèle de soi et d'un idéal du monde, capables d'engager l'action du sujet⁵.

La nouvelle éducation prend ainsi ses distances de l'idée de l'instruction comme simple transmission de connaissances – bien que le partage de savoirs trouve une place au sein de la nouvelle institution scolaire – mais aussi de la pratique pédagogique conçue comme induction de préceptes universels pour la conduite. L'enseignement pratico-morale est certes l'objectif fondamental, sauf que celui-là ne se comprend plus comme réforme du caractère vis-à-vis de la purification du mobile de l'agir, mais comme initiation à la production d'images qui puissent préfigurer la destination de l'humain à la liberté dans l'action effective. C'est ainsi que Fichte dépeint une activité qui ne se borne pas au respect de la forme rationnelle de la volonté, mais qui trace *positivement* un « modèle » ou une « préfiguration » [*Vorbild*] concrète, une réalisation de la liberté absolue dans la vie présente du sujet individuel et de la nation:

Cette faculté de forger spontanément [*selbstthätig*] des images qui ne soient aucunement de pures reproductions [*Nachbild*] de la réalité, mais qui soient capables de devenir des préfigurations [*Vorbild*] de celle-ci, constituerait le premier élément dont devrait partir la formation de l'espèce humaine par l'éducation nouvelle. Les forger spontanément, ai-je dit, et donc de manière que l'élève se les crée par sa propre force, et nullement en devenant simplement capable d'appréhender passivement l'image qui lui est indiquée par l'éducation, et de la comprendre suffisamment pour la reproduire telle qu'elle lui a été donnée comme s'il s'agissait seulement de se la rendre disponible [*Vorhandensein*]. La raison qui conduit à exiger la vraie spontanéité dans cette production d'images est la suivante : c'est seulement à cette condition que l'image ainsi forgée peut attirer à soi le plaisir effectif de l'élève. (GA. I, 10, p.120)

Si l'imposition des images-copies [*Nachbild*] peut conduire uniquement à l'immobilisme et à la résignation face à l'existant, la pédagogie du modèle permet de déclencher une transformation des structures sociales bloquant la construction d'une communauté rationnelle des libertés. Ainsi la formation morale de l'humain ne vise plus uniquement l'autolimitation sacrificielle des mobiles sensibles vis-à-vis les dictats transcendants de la raison pratique.

5 Dans la *Critique du Jugement* Kant explore certes des fonctions de l'imagination où celle-ci n'est pas déterminée par un concept de l'entendement. Cependant, même dans des tels cas – où l'imagination appréhende une forme de finalité sans la détermination conceptuelle d'une fin (Cf. Kant, 1902ff. [Dorénavant AA], IX, p. 489) – le matériel sensible de cette configuration schématique ou symbolique est toujours supposé comme une donnée externe simplement reçue. Avec le déplacement de l'imagination en tant qu'acte *pratique* d'autodétermination, Fichte questionne également l'extériorité représentative de la matérialité empirique. Ainsi, sur le plan pragmatique de la pédagogie, l'éducation doit stimuler une activité imaginative qui incorpore, en tant que dimension immanente de son effectivité, l'élément sensible au sein duquel elle se déploie. L'attention portée à la matérialité sémiotique de la langue au sein d'une théorie de la créativité sociale – analysée dans notre dernier alinéa – se suit à notre avis de cette transformation conceptuelle.

Le travail éducatif invite désormais à s'accoupler à la liberté originare de l'esprit par le biais d'une image qui se déploie dans l'immanence de l'acte d'autodétermination. Fichte souligne emphatiquement la nécessité d'envisager une composante affective *positive* lors de cette création imaginative (Idem, p. 120). Il y a un plaisir dans le mouvement de se faire image de la vie originare, plaisir qui diffère, bien entendu, du plaisir individuel abandonné à la jouissance du donné : il s'agit d'un *plaisir actif* (Idem, Ibidem) que l'éducation doit étayer et approfondir afin de garantir un engagement affectif avec la construction communautaire d'un nouvel ordre éthique.

L'éducation de l'imagination est d'emblée orientée à l'agir, elle consiste elle-même en une praxis réflexive de libération symbolique. En conséquence, les intellectuels tenus pour catalyseurs d'un tel mouvement⁶ doivent porter leur attention à la dimension *opérative* des figurations morales, politiques, religieuses ; à l'aspect *procédural* de la production des horizons de sens, ceci afin d'empêcher la répétition mécanique reproduisant la tutelle extérieure. Mais, comment assurer que l'image projetée constitue un modèle autoactivement engendré et non pas imposé ? Comment être certain que l'élève tâchera, « avec amour ardent » (Idem, p. 128), de réaliser ce nouvel ordre une fois exempté du cadre scolaire ? À cet égard, peu importe si les idées inculquées sont traditionnelles ou révolutionnaires, rien dans leur contenu ne peut donner des garanties. Si la genèse d'un tel ordre symbolique ne prend pas ses racines dans la liberté de l'éduqué, les concepts transmis seront l'opérateur idéologique d'une relation hétéronome avec la réalité. Seul l'agir par le biais duquel l'élève – et tout sujet historique au sein d'une communauté de perfectionnement mutuel – s'apprête avec plaisir à réaliser l'ordre imaginé dans sa situation mondaine, nous fournit un indice d'un modèle qui émerge depuis sa liberté la plus intime. L'institution éducative doit donc viser un engagement pratique des sujets avec la totalité sociale, une action positive qui dépasse la seule observance du système formel des peines et châtements, lequel possède certes une fonction, mais qui ne suffit pas pour fonder chez l'élève une adhésion véritable à la réalisation partagée de la liberté, au sein de laquelle il doit pouvoir se percevoir soi-même à titre d'acteur. Sur un autre niveau, la nation, en tant que grande

6 Il faut avoir à l'esprit que le projet éducatif de Fichte soulève – particulièrement au long du dixième discours – la nécessité d'une éducation intellectuelle, universitaire, pour certains individus de la communauté nationale. Cependant, la distinction d'une classe de savants ne doit pas cristalliser une asymétrie sociale, mais plutôt être le facteur dynamiseur de la mobilisation éducative, laquelle met en question, par principe, les stratifications sociales rigides. Nous suivons en cela Quentin Landenne : « Le seul pouvoir politique ou le seul privilège social du philosophe en tant que philosophe n'est donc en fin de compte que le pouvoir par définition provisoire de l'initiative pédagogique, de l'ouverture à une nouvelle dimension des relations sociales fondée sur une dynamique d'apprentissage collectif. » (Landenne, 2013, p. 253).

communauté éducative, doit inciter de même à quelque chose de plus qu'au simple respect des cadres juridiques. Seule la praxis active, la participation volontaire dans une œuvre commune qui transforme l'état de choses, est la preuve d'un modèle qui s'enracine dans le fond affectif de la personne, et ainsi, dans la vie du peuple, conçue en tant que puissance d'imaginer de manière autonome la transformation de ce qui existe.

Permettons-nous, afin de mesurer la portée révolutionnaire de cette formation à la préfiguration, de revisiter brièvement les postulats pédagogiques de Kant, qui représentent sans doute un point d'aboutissement des réflexions de *l'Aufklärung* sur l'éducabilité de l'être humain. Au sein de son projet didactique, Kant fonde l'horizon téléologique de la formation spirituelle dans l'idéal moral, c'est-à-dire, dans la forme originale du devoir envers soi-même, qui doit réguler les efforts subjectifs et rendre intelligible le progrès culturel et politique. Voyons comment « l'idée de l'humanité » oriente la réforme morale et se révèle ainsi comme l'étalon fondamental pour la comparaison de tout agir humain, comme *l'original* universel appelé à être la mesure rationnelle de tous les sujets empiriques :

Beaucoup d'auteurs ont tout à fait négligé ou exposé de manière fautive la section de la morale qui contient la théorie des devoirs envers soi-même. Or comme on l'a dit, le devoir envers soi consiste pour l'homme à conserver la dignité de l'humanité en sa propre personne. L'homme s'adresse des reproches lorsqu'il a l'idée de l'humanité devant les yeux. Cette idée est pour lui l'original [*Original*] auquel il se compare. (Kant, AA, IX, p. 489)

L'agir individuel et collectif empirique se rapporte, moyennant les cadres socio-culturels de formation, à une finalité formelle qui s'érige comme point de repère universel permettant d'évaluer les efforts des individus pour se libérer de leur détermination sensible. Certes, cette finalité ne désigne pas despotiquement un état de chose à atteindre, elle évoque la loi de la propre autonomie et engage une normativité catégorique en raison, justement, de son indépendance vis-à-vis de tout conditionnement externe à la liberté du sujet. Cependant, du moment où le *telos* qui sous-tend le parcours formatif demeure formel, le rapport que les sujets historiques entretiennent avec la destination universelle de l'humanité se définit fondamentalement de manière restrictive⁷. Ainsi, à l'heure de la moralisation de l'existence empirique, l'éducation ne

7 Gérard Lebrun expose ce concept kantien avec toute clarté : « L'important c'est qu'il n'y ait pas plus de genèse historique de la moralité que de pédagogie morale ou de maturation d'un peuple pour la liberté. [...] En fait, la prémonition de la moralité dans la culture n'est jamais que négative ». (Lebrun, 1970, pp. 480-481)

peut que s'appuyer sur une discipline négative, notamment sur l'inhibition des passions dans le mobile de l'intention (Idem, pp. 486-487).

Le *Vorbild* fichtéen permet de penser autrement la relation éducative entre le sujet empirique et l'universalité morale. Il ne s'agit pas de se contenter de l'intellection d'un système transcendantal de principes, auquel il faudrait comparer, après coup, les efforts concrets des individus. Bien autrement, il est question d'activer une relation créative avec la vie suprasensible, relation qui s'affirme pleinement dans le présent situationnel des sujets. Le modèle n'est pas le symbole⁸ d'une perfection morale qui s'échappe dans un au-delà insaisissable, il est, en revanche, l'imagination *en contexte* d'un mode de réalisation de l'universalité morale. C'est un acte pré-figuratif qui rend visible l'invisible, (GA, I, 10 p. 196), non par une concordance de l'action sensible avec un schéma rationnel *a priori* – dynamique éducative qui habilite toujours une hiérarchisation des existences selon un paradigme unique de civilisation –, mais par l'expression, dans sa finitude comme modèle historico-culturel de quelque chose qui excède son être phénoménique, un surplus [*Mehr*] (Idem, p. 193) qui émerge de toute action subjective se reconnaissant dans la genèse de la liberté universelle de la vie⁹.

Le clivage original-copie, fondement de pratiques éducatives aliénantes au cours de l'histoire moderne, se trouve explicitement abrogé dans la proposition pédagogique des *Discours*. L'universalité du genre humain ne se noue plus à un idéal *original* qui survole les individus et les sociétés, mais elle dénote, avant tout, l'infinitude *originnaire* de la liberté qui se rend consciente dans chaque création historique, comme l'unité illimitée qui dans chaque manifestation se détache de sa limitation, en s'ouvrant à une déterminabilité infinie qui augure la continuité du travail éducatif. La destination s'actualise dans l'opération effective de l'imagination, non pas comme tentative de représentation de sa

8 C'est justement à partir du symbolique que Kant réfléchit à un usage non schématique de l'imagination et à la possibilité donc d'une expression sensible des idées morales [*Versinnlichung sittlicher Ideen*] (Cf. Kant, *Critique de la faculté de juger*, AA, V, p.356). Cependant, le symbole demeure fondé sur une procédure analogique, et bien qu'il ne s'agisse plus de l'analogie classique entre des objets du même genre (d'ailleurs impossible en s'agissant de l'idée de liberté ou de Dieu) elle repose sur un type spécial de similitude, à savoir entre la forme réflexive du jugement esthétique et la réflexion morale. Le modèle de Fichte, diffère de l'analogie symbolique, car il n'est point l'indice esthétique d'un concept universel, mais l'expérience pratique de la vie universelle dans une mise en image nécessairement située.

9 Dans cette conception du "surplus" de l'activité créative par rapport à son produit empirique, se rend effectif un nouveau rapport à l'absolu, distinct du sublime kantien. D'après les mots de Jean Christophe Goddard: « La contradiction du fini et l'infini est interne au tracé imageant de l'imagination, qui ne cherche nullement à figurer l'irreprésentable, mais engendre toujours l'infini sur le bord de son tracé, comme ce qui se détache de la limitation (Goddard, 1994, p. 169).

forme, mais comme *incarnation* du principe créatif de l'esprit humain¹⁰. Le modèle est une mise en image de la liberté, en tant que *répétition* de son être commencement absolu, c'est-à-dire, en tant que réactivation de celle-ci dans sa puissance originariaire. La conscience singulière, dans la reconstruction imaginative d'une image de soi et d'un monde moral, ne s'adresse pas à sa liberté par une formalisation de son devoir-être, mais par un mouvement de vivification de cet impératif, qui s'inscrit dans l'histoire comme principe créateur d'une destinée collective.

2, Un nouvel apprentissage religieux

Comme l'affirme Nick Cuneen, le travail imaginatif constitue la compétence opérative fondamentale pour toutes les dimensions ultérieures du projet éducatif des *Discours*, du moment qu'il permet la « déduction » autonome d'un contenu éthique et « l'association d'un plaisir à ce contenu » (Cuneen, 2016, p. 158). Cela explique pourquoi Fichte trouve dans le discours religieux une déclinaison exemplaire de ce rapport entre modèle pratique de l'action et universalité morale. Si l'éducation religieuse peut être considérée en tant que « visée ultime » (GA, I, 10, p. 193) du nouveau projet éducatif, ce n'est point par une prééminence *a priori* du domaine religieux, mais par une saisie de la « signification sociale de la croyance » (Maeschalck, 2000, p. 160), c'est-à-dire de l'effectivité de cette dernière dans la formation d'une subjectivité responsable vis-à-vis de son agir au sein d'une société de formation réciproque.

Certes, l'introduction de l'élève au religieux implique d'abord un décentrement des intérêts sensibles dans la mesure où elle vise à fonder les mobiles de l'action dans son appartenance à la vie supérieure de l'esprit (GA, I, 10, p. 132). Mais toute la singularité de la réflexion fichtéenne sur l'éducation religieuse se suit du fait de ne pas vouloir déduire une pédagogie religieuse ni des seuls impératifs de la raison pratique, ni d'une théologie spéculative. Pour penser l'initiation à la vie spirituelle il ne faut pas se borner à une méthodologie de la transmission doctrinale, mais réfléchir à un travail avec les conditions subjectives de l'accueil du suprasensible dans la source même des horizons pratiques de l'agir. Le *troisième discours*, voué spécifiquement à ce sujet, identifie la spécificité de la connaissance religieuse que l'élève doit acquérir pour consolider un engagement éthique. Il ne s'agit point d'une vérité

10 Sans doute cette doctrine pédagogique de la préfiguration se lie à ce que Christoph Asmuth définit comme le passage « de la représentation représentante à la représentation présente » (*von der repräsentierenden Vorstellung zu präsentierenden*) caractéristique de la *Bildlehre* du Fichte tardif (Cf. Asmuth, 2010, p. 158).

théologique imposée comme cadre prédonnée de l'action, mais d'un savoir réflexif à l'égard des convictions intérieures, à partir desquelles la volonté peut trouver librement sa détermination (Cf. Maeschalck, 1994, p. 253).

De même que pour l'ensemble de son projet pédagogique, Fichte est conscient du conflit que cette réactivation d'un pôle spirituel intérieur peut entretenir avec les discours institutionnalisés du religieux. Son diagnostic repère les dispositifs idéologiques qui réduisent la religion à une parole monolithique scindée des avatars de l'existence humaine, à une vérité à laquelle les sujets ne peuvent s'adresser que par une espérance abstraite ou par le mobile sensible de la peur, tous les deux déterminés par un prolongement de l'égoïsme mondain dans l'espoir du salut éternel (Cf. GA, I, 10, pp. 132-133). La dévalorisation du temporel est issue d'une instrumentalisation de la croyance au service des rapports matériels de domination, qui usurpe le religieux pour détourner l'opprimé de son esclavage mondain, et « qui rejette vers le ciel ceux auxquels il ne veut accorder aucune place sur la terre » (Idem, p. 199). Dans ce cadre, les institutions religieuses sont devenues des agents d'une relation hétéronome entre une vérité absolue réifiée et la vie concrète de croyants, dans un rapport que Fichte n'hésite pas à qualifier de *colonial*. Les églises, anciennes responsables du travail éducatif, se sont érigées comme de véritables « colonies du ciel » [*Pflanzstadt aus dem Himmel*] (Idem, p. 240)¹¹ dans la terre, comme des médiateurs d'une économie salvifique qui méprise les existences mondaines (Idem, p. 199) et qui les réduit à une épreuve vestibulaire de recrutement [*anwerben*] pour la communauté transcendante. Ce régime théologico-politique de colonisation spirituelle bloque tout rapport autochtone, créatif et innovateur au principe suprasensible qui pourrait s'entamer depuis l'interaction sociale des réalités terrestres.

Sur la base d'un tel bilan, l'éducation fichtéenne se propose comme une réappropriation libératrice d'un rapport intérieur et spontané – dans le sens d'autoactif [*selbstthätig*] – à l'absolu. Une telle spiritualisation du monde présent ne procède pas d'une nouvelle synthèse théorique, mais d'un travail avec le fond pulsionnel de l'action, là où se loge l'appréhension subjective du principe spirituel qui engendre, mais qui dépasse également, toute individualité finie. Les différents rapports de la conscience avec cette pulsion fondamentale déterminent l'existence mondaine du sujet et les horizons d'actions au sein

11 Il n'y a pas de doute que ce terme fait référence, au moins dans le contexte des *Discours*, à une relation coloniale de subordination culturelle. L'autre apparition de ce mot dans le texte est liée à l'impérialisme culturel de l'Empire romain sur les peuples germaniques (G.A. I, 10, p. 206) lequel, il faut le dire, fonctionne dans le texte comme arrière-fond historique de la domination française napoléonienne.

de celle-ci (Cf. Idem, pp.135-137). Ainsi, il est question d'enraciner toute représentation religieuse à ce lien intime et libre au suprasensible, qui ne s'offre pas dans la pleine autopoïésie consciente, mais dans l'illimitation ouverte par notre propre finitude qui projette une tâche pratique infinie, constituant celle-ci le véritable horizon de manifestation de l'absolu dans l'intériorité du soi. L'apprentissage religieux doit donc renvoyer toute figuration à sa genèse dans cet espace intérieur où la conscience se découvre dans son affectation fondamentale par un amour originaire¹², à partir duquel elle peut se concevoir, cette conscience agissante dans le monde, comme manifestation de l'être absolu.

Pour ce faire, un basculement méthodologique s'avère nécessaire. Le nouvel enseignement religieux s'écarte de la simple transmission doctrinale et se focalise dans la stimulation d'une nouvelle compétence de représentation spirituelle, d'emblée orientée à la praxis dans le monde social. Suivant le mouvement analysé ci-dessus, il s'agit de mettre en question les images imposées de l'absolu par une réactivation d'un rapport créatif à celui-ci, à partir du contexte situationnel du sujet pratique. Cela implique avoir une considération spéciale envers la diversité des modèles religieux, dorénavant conçus comme des réceptions figuratives particulières – historiques et culturelles – de la vie universelle¹³. Ainsi, aucune parole institutionnalisée ne peut clôturer l'activité préfiguratrice de l'esprit, car celui-ci conteste constamment toute fixation représentative et appelle sans cesse à de nouvelles figurations (Idem, p. 137).

Une remarquable prise de distance à l'égard des réflexions kantienne sur l'éducation, cette fois-ci dans le domaine religieux, se laisse ici entrevoir. Au moment de penser la formation religieuse, Kant s'appuie sur l'intellection d'une figuration *originale* rationnelle, à laquelle les modèles historiques de la religion révélée viennent s'ajouter pour étayer la croyance subjective. Ainsi, Kant distingue explicitement le noyau moral de la religion – la « religion universelle »¹⁴ – qui doit s'enseigner suivant la méthode « socratique », c'est-à-dire, où la raison autonome de l'élève est convoquée, des contenus de la religion révélée doivent se transmettre selon la procédure « cachectique-mécanique »

12 Notons sur ce point que le concept d'amour implique une double affectation, à la fois religieuse et éthique, du sujet éduqué. Comme l'affirme Luis Felipe Garcia : « Aussi bien dans sa dimension sensible que suprasensible, l'amour est cette sensibilité par laquelle l'enfant peut se détacher de son moi individuel au profit de la formation de l'idée d'un moi qui est, d'une part, irréductible à sa personne (dimension sensible de l'interpersonnalité) et, de l'autre, irréductible à la personne tout court (dimension suprasensible du prépersonnel) » (García, 2018, pp. 372-373).

13 Dans un rapport de la conscience croyante à l'universalité religieuse que Marc Maeschalck qualifie de « assumptif ». (Cf. Maeschalck, 2000, p. 69).

14 Cette distinction suit celle du traité sur la religion (Cf. Kant, AA, VI, p. 154).

(Kant, AA, IX, p. 154). Ce dualisme méthodologique rend clair la réduction de l'historicité du religieux à une fonction instrumentale, la subordination des schématisations particulières de l'absolu – qui émergent dans des contextes sociaux, culturels et langagiers (comme on verra ci-dessous) – à une universalité rationnelle qui pourrait être enseignée dans sa pure structure rationnelle. La capacité figurative de la religion à transmettre dans l'apprentissage n'est pas créative mais expositoire, dans la mesure où les images de Dieu produites par une communauté de croyants sont des exemplifications d'un « archétype » moral *a priori*, qui se surajoutent pour renforcer la foi dans le pouvoir-être de cette perfection morale rationnelle.

Fichte en récuse explicitement cette dévalorisation de l'historique dans le cadre de l'éducation religieuse (GA, I, 10, pp. 140-141). Imposer mécaniquement le contenu imagé de la religion revient à négliger la nature pédagogique de la révélation et, en ce qui concerne le christianisme, l'enseignement libérateur de la personne historique de Jésus¹⁵. Si la religion est un vecteur central d'un projet pédagogique émancipateur, c'est dans la mesure où la croyance dans l'acte historique de la révélation habilite la compréhension de la vie éternelle comme tâche historique et sociale de libération collective. Le message éducatif de l'incarnation humaine de la divinité n'est pas le véhicule pour renforcer le respect aux commandements divins prédonnés, mais l'inauguration d'un nouveau rapport avec ceux-ci dans l'immanence des luttes humaines. Suivant ce chemin ouvert par le christianisme et rendu pleinement conscient par la Réforme, l'éducation religieuse doit habiliter une connaissance pratique du rapport à l'absolu, visant à la construction de figures positives d'action communautaire.

Par une telle reformulation de méthode, Fichte croit pouvoir resituer le religieux dans un processus intersubjectif de désaliénation des horizons spirituels. L'éducation a affaire au travail intime avec les convictions, à une nouvelle compétence réflexive à l'égard de notre pulsion fondamentale

15 La différence entre les christologies de Kant et Fichte ne fait pas l'objet ni de cet article ni de cet alinéa. Il convient pourtant de signaler que leur distance dans la réflexion pédagogique se lie à une divergence dans la compréhension de la fonction éducative de la révélation chrétienne. Pour Kant, qui à ce propos emboîte le pas à Lessing, la réalité historique de l'incarnation fonctionne comme *exemplification* (*La religion dans les limites de la simple raison*, AA, VI, p. 128) de l'idéal transcendantal du Christ, et donc sa tâche éducative se base dans une symbolisation de la religion universelle rationnelle. Fichte, tout particulièrement dans ces deniers écrits, s'écarte d'une telle réduction, en refusant d'abord l'hypostase métaphysique de la personne du Christ (Cf. *L'initiation à la vie bienheureuse*, G.A. I, 9, p. 188 et *La doctrine de l'état* [1813] G.A. II, 16, pp. 147-148.), mais surtout en comprenant la tâche pédagogique de Jésus depuis la facticité mondaine de son apparition (Cf. *L'initiation à la vie bienheureuse*, G.A. I, 9, p. 192). Ainsi, le message chrétien n'est pas l'exemplification d'une image originale de la bonne conduite présente de toute éternité dans la structure de la raison pratique, mais la manifestation et l'appel à une prise de conscience, subjective et personnelle, de la vie absolue comme liberté agissante dans l'histoire.

permettant d'interpréter celle-ci comme manifestation historique et située de la vie et de s'orienter, par ce biais, dans la construction active d'une destinée collective. La connaissance promue n'est pas le savoir objectal d'un être éternel écarté des individus terrestres et leurs désirs ; elle implique au contraire une préfiguration de l'amour originaire dans les œuvres sociales de la liberté. L'engagement d'une communauté qui lutte pour son autodétermination pourrait ainsi trouver une nouvelle puissance symbolique dans un apprentissage religieux qui invite les sujets à faire de leur rapport à l'absolu la source d'une action qui n'attend pas le dernier jour pour saisir l'éternel, mais qui « sème » l'éternité dans la temporalité vivante et singulière d'un peuple historique (GA, I, 10, p. 199).

Une telle pédagogie du religieux se révèle particulièrement attentive à l'enracinement historique et affectif de la conscience croyante. Il s'agit de former une religiosité détachée de tout fétichisme fanatique de l'absolu, lequel s'origine justement dans l'exil du suprasensible au domaine ontologique de l'ultra-mondain. L'éducation doit montrer que la vie éternelle n'est pas ce qui commence au-delà du tombeau, mais qu'elle se trouve déjà là, « au cœur de cette époque » (Idem, p. 133), et dans l'appartenance à une communauté terrestre (Cf. Idem, p.202). Comme mouvement de libération spirituelle, l'apprentissage religieux procède d'une pédagogie de l'accueil de l'amour originaire dans le fond des convictions de l'agir matériel. L'éducation ouvre ainsi un nouvel espace de sensibilité, elle apprend à se laisser affecter – à se laisser saisir [*ergreifen*] (Idem, p. 194) – par la vie suprasensible dans le *hic et nunc* du croyant et dans son engagement avec les luttes de son temps présent.

3. Langue originaire et socialisation de la parole

Pour Fichte, l'élément linguistique joue un rôle vital au sein de cet effort pour penser une éducation attentive à la condition située du principe créatif de la liberté. L'apprentissage de la langue propre, l'exercice de créer des modèles esthétiques, politiques et religieux dans la langue dans laquelle se noue la vie matérielle est crucial pour un projet pédagogique basé sur la stimulation de la production individuelle et collective de l'ordre conceptuel. La langue est le symptôme de l'autoaffectation de la liberté à une réalité historico-culturelle, elle constitue donc le tissu sensible dans lequel s'enracine l'autonomie dans son expérience la plus radicale, dans l'acte de se donner un nom, de se dire. La forme morale de la destination, l'accord avec soi-même du sujet libre, se vivifie par une parole émergée de l'espace d'intelligibilité et d'affection collective constitué par la langue autochtone d'une communauté historique.

La pédagogie qui vise l'acquisition d'une compétence exclusivement technique du langage ampute une dimension fondamentale de la créativité populaire. Avec toute l'estime porté à l'égard de Pestalozzi¹⁶ par Fichte – la grande référence de la pédagogie moderne en langue allemande –, ce dernier ne manque pas de signaler l'insuffisance d'une vision de l'apprentissage qui se limite à fournir l'élève d'un instrument de socialisation, d'un ensemble d'outils lui permettant l'accès à un champ social de reconnaissance déjà préétabli. Derrière une telle conception, se cache, d'après Fichte, un conformisme avec les structures présentes du social : la langue devient l'élément civilisateur qui habilite l'accès à une position sociale, mais un tel apprentissage mécanique naturalise l'ordre culturel auquel le sujet en formation devrait s'adapter¹⁷.

Cette critique de Fichte envers Pestalozzi est extensible, encore une fois, à la compréhension kantienne de l'enseignement langagier. Dans les passages – d'ailleurs très succincts – de son traité sur l'éducation qui évoquent l'acquisition des facultés linguistiques, Kant se trouve dans la même lignée qui fait du langage une compétence technique, un instrument servant soit à la satisfaction des besoins physiques (AA, IX, p. 462), soit à l'exercice de l'abstraction et de la mémoire (Idem, p. 474). En définitive, ce qui prédomine chez Kant, et notamment dans ses réflexions anthropologiques, c'est une compréhension du langage en tant qu'ensemble de règles d'extériorisation de la pensée, les mots n'étant que des « désignations » (AA, VII, p. 192) voire des « notes » (AA, XXV, p. 770) de cette dernière. Dans ce cadre, les langues se voient caractérisées comme des « manières particulières de chaque peuple d'exprimer leurs concepts » (Idem, Ibidem), et donc hiérarchisées en tant que reflets des capacités intellectuelles des peuples. Ainsi, lorsqu'on enseigne une langue à travers ces règles constitutives – car d'après Kant « la grammaire devra venir en premier lieu dans l'étude des langues » (AA, IX, p. 475) – on a affaire à une méthode civilisatrice qui offre un nouveau moyen d'expression – peut-être en remplacement d'un autre plus défaillant¹⁸ – censé développer l'intelligence des sujets dans une énonciation transparente.

16 Dans les *Dialogues Patriotiques*, écrits moins d'un an avant les *Discours*, Fichte affirme que « la pensée de Pestalozzi est infiniment plus grande que Pestalozzi lui-même ». En ce qui concerne l'enseignement de la langue, l'erreur de Pestalozzi revient à ne pas développer jusqu'au bout ses propres prémisses : « Un usage de la langue comme celui qui recommande Pestalozzi, comme technique toujours déjà disponible pour ordonner les intuitions, c'est exactement ce qui conduit à l'omission de l'intuition et au verbalisme précoce, auquel en toute raison la propre théorie de Pestalozzi, là où elle se développe de manière conséquente, s'oppose avec tant de vigueur. » (*Dialogues Patriotiques*, G.A. II, 9, p. 442).

17 Pour la critique au caractère « assistentialiste » du projet d'alphabetisation de Pestalozzi, Cf. GA. I, 10, pp. 219-221.

18 « Par exemple, les péruviens manquaient au début d'un grand nombre d'expressions, mais, de suite, ils ont appris l'espagnol et on a découvert qu'ils devenaient progressivement plus intelligents ; on les appelait indiens

En revanche, d'après Fichte, l'éducation linguistique se comprend comme une exploration des potentialités créatives de la parole. La langue n'est pas un instrument, un outil, un moyen dans le sens d'un ustensile contingent qui permet d'extérioriser des concepts qui le précèdent ou de viser des finalités qui le dépassent. Bien avant cela, la langue est la médiation originaire, non pas comme le nexus occasionnel entre des interlocuteurs préexistants, mais – pour prendre les mots des *Dialogues Patriotiques* – comme « médium » fondamental (GA, II, 9, p. 441). Les individus ne manipulent pas la langue comme un dispositif conventionnel, au contraire, celle-ci forme le milieu où prend racine la genèse même de la subjectivité, le bassin de gestation des identités personnelles et collectives. Comme le souligne Fichte lors de son *quatrième Discours* : « Les hommes sont bien plutôt formés par la langue que la langue ne l'est par les hommes » (GA I, 10, p. 145).

Comme milieu d'interaction spirituelle de la communauté, les facultés langagières ne se bornent donc pas aux signes empiriques donnés et l'éducation doit mobiliser une transgression permanente des significations figées. L'apprentissage de l'allemand, en l'occurrence, n'est donc pas l'introduction à un réservoir sémantique, mais l'initiation à une pratique d'autodépassement des formes idiomatiques existantes, par le biais d'une exploration constante des possibilités de la langue pour réussir une expressivité de la liberté dans la culture. Seul un fétichisme du langage pourrait abstraire une dimension de l'être empirique de la langue et la hisser au titre de fondement de la vie culturelle. Le nouvel apprentissage doit contrer une telle solidification et secouer les conditionnements sémiotiques de la création sociale, qui ne disparaissent jamais, mais qui doivent être subvertis en permanence par l'intuition spirituelle dans sa pulsion transformatrice. C'est sous cette optique que s'explique l'importance de la poésie au sein de l'éducation, non pas comme transmission d'un héritage patrimoniale, mais comme découverte des « expériences-limite » (Maesschalck, 2000, p. 155) du langage, qui ébranlent et élargissent l'être empirique de la langue pour la rendre l'élément d'expression du suprasensible (GA I, 10, p. 162).

Cette identification de la langue comme sphère pragmatique d'autosubversion sémiotique, donne un sens spécifique au caractère ouvert de la communauté langagière des *Discours*. Il ne s'agit pas seulement de décréter résolument l'accueil à « quiconque qui veut poursuivre par la liberté le développement de la spiritualité » et de subordonner l'appartenance (même linguistique!) – «

où qu'il soit né et quelle que soit sa langue » – à la communion dans un projet de réalisation de la liberté – « il fera cause commune avec nous » (Idem, pp. 195-196). Même avec cette bienveillance à l'égard de tout sujet désirant de participer, un schéma assimilationniste pourrait se mettre en place. Mais la radicalité de l'ouverture de la société d'apprentissage envisagée par Fichte va bien au-delà de cette politique de « portes ouvertes ». Elle se noue justement autour d'une compréhension de la langue comme milieu d'autotransformation identitaire. Dans le but poursuivi par l'éducation, la langue rejoint la pulsion pour manifester la vie spirituelle qui gît dans tout sujet libre ; pulsion qui se manifeste dans un désir d'altération du monde présent et de soi-même dans son existence effective. Ainsi le désir de l'accord avec soi-même, de se rapporter à sa propre vérité suprasensible, se manifeste dans une affectation qui déclenche une diversification de soi radicale, cela se traduisant, sur le plan langagier, en une altération permanente des frontières linguistiques de l'expression. De cette manière, le travail pédagogique avec la langue ne favorise pas seulement une ouverture envers autrui, mais également une ouverture dans le propre rapport à soi-même, d'un sujet qui se reconnaît comme affecté par une non-identité constitutive au sein même de l'énonciation de sa liberté. Cette décloison de soi retentit dans la matérialité sémiotique, laquelle – justement dans ses usages les plus spirituels et créateurs – est subvertie, diversifié et rendue réceptive d'autres univers de sens, par exemple dans l'adoption – « sans dommage pour leur liberté »¹⁹ – de mots venant d'autres communautés langagières.

La langue allemande apparaît ainsi comme l'occasion d'activer une praxis culturelle libératrice face à l'ancienne éducation qui promouvait, pour la formation de l'élite, l'acquisition des langues dites érudites qui distinguent un groupe d'éclairés, en charge de la production de l'ordre politique et culturel de la nation. La division sociale tranchante, entre les instruits et l'ensemble du peuple, manifeste la relation hétéronome d'une communauté d'interlocuteurs avec sa propre langue. Si Fichte identifie certaines langues comme « mortes », ce n'est pas à cause de leurs traits idiomatiques, mais à cause d'une scission avec leur propre genèse populaire (Idem, pp. 162-163), en raison d'un divorce avec la puissance originaire de l'expression, ce qui dérive dans une rigidification sémantique, qui peut certes jouir de perfection grammaticale (Idem, pp. 165-166), mais qui demeure isolée de la pratique communautaire du langage. La langue morte achève ainsi une aliénation de la parole, elle devient nécessairement étrangère [*Ausland*] – non par le fait de provenir d'ailleurs,

19 C'est sous une telle perspective que Fichte comprend, par exemple, l'adoption, authentique et libre, de la part des germains de certains éléments de la culture romaine (Cf. G.A. I, 10, pp. 206-207).

d'avoir une origine différente –, mais par sa soustraction à la médiation créative de l'intersubjectivité²⁰. La nouvelle éducation libératrice suppose ainsi une resocialisation de la parole, qui trouve dans la langue populaire la matière élémentaire pour la construction d'un nouvel ordre symbolique.

La supériorité que Fichte attribue à l'allemand par en dessus du français – qu'incarne la domination culturelle liée à l'occupation politico-territorial – n'est donc pas à lire comme une suprématie patrimoniale de la langue germanique, mais à considérer d'après une analyse des conditions discursives et matérielles de production des horizons de signification. Le français est traversé par une coupure interne entre langue érudite et langue populaire qui le rend une langue étrangère en relation à sa propre création intersubjective et par conséquent étrangère dans l'instrumentalisation impérialiste envers d'autres peuples. Mais aucune langue – et donc même pas l'allemand – n'est *a priori* exemptée d'un processus d'aliénation opéré par des dynamiques élitistes de production symbolique. La quête éducative d'une *langue originnaire* [*Ursprache*] – et non de *la* langue originale comme bien le précise Erik Fuchs (Fuchs, 2010, p. 274) –, d'une praxis originnaire du langage, n'impose pas une langue déterminée comme substrat naturel exclusif d'une telle activité. Ce qui promet Fichte, en revanche, c'est une pédagogie de la parole qui renvoie les représentations à la praxis langagière concrète à l'œuvre dans la prise de conscience individuelle et collective. Cet acte fondamental d'autodétermination seul peut s'effectuer dans la langue qui émerge de l'effort du sujet pour devenir principe créatif, pour être commencement originnaire du sens, c'est-à-dire, seul peut se faire en langue native.

Conclusion

Pour construire un projet pédagogique de libération, Fichte couple sa théorie de l'apprentissage à la destinée sociale d'une communauté historiquement située. À cet égard, la rationalité éducative de l'*Aufklärung* avait éprouvé une limitation : si elle s'était vouée à découvrir les structures transcendantales

20 Face à l'*Urvolk*, le *Ausland* ne se définit pas par sa provenance depuis l'extérieur des limites empiriques de la nation (qu'il s'agisse de déterminations territoriales, biologiques ou d'ascendance historique) et une imposition étrangère peut parfaitement venir « du dedans » de la communauté nationale. Comme l'affirme Jean-Christophe Goddard: « [...] l'envahisseur, l'*Ausland*, parce qu'il vient de l'extérieur du Land pour le conquérir, est aussi la *Nichtursprunglichkeit*, la négation du principe aborigène : il est par essence non-natif, non pas au sens où il viendrait d'ailleurs, aurait une autre origine géographique, mais parce qu'il est ontologiquement étranger à toute genèse, toute médiation – il est, pour utiliser un lexème fichtéen, sans « *Durch* ». L'envahisseur vient toujours de nulle part, annule par le fait brutal de son acte d'invasion toute provenance, toute primitivité ou nativité – il n'a d'existence que factuelle. » (Goddard, 2012, p. 2).

de l'éducabilité humaine, elle manquait – et en cela Kant en est peut-être l'expression la plus significative²¹ – d'une réflexion sur les conditions *génétiques* d'un perfectionnement autonome des sociétés. Mais il ne s'agit point de substituer à une éducation de principes universels, une instruction contextuelle de reproduction des coutumes et traditions, qui trouverait dans la nation le dépositaire d'une vertu substantielle qu'il est nécessaire de restaurer²². Bien autrement, il est question de penser la liberté humaine et son autoformation dans l'inexorable caractère situationnel de sa manifestation, de réactiver la puissance de la vie originaire dans et par son affectation à une atmosphère sociale concrète. En ce sens, il n'y a pas de priorité ontologique de la nation, et le romantisme qui promeut l'exaltation du contenu empirique de la collectivité ne fait que bloquer l'esprit dans la reproduction d'une silhouette immobile de soi-même, dans la réitération caricaturale d'une identité fantasmée.

En ce sens, bien que Fichte présente son projet comme un programme d'éducation nationale, il le définit surtout par son caractère populaire, par son rapport constitutif à la vie présente du peuple (GA, I, 10, p. 111). Un tel horizon éducatif n'est pas à comprendre comme une assimilation de grandes masses à un cadre civilisationnel préétabli, mais comme un travail de repère et activation des possibilités créatives des sujets pour la transformation de soi et de sa réalité sociale. Une pédagogie de la culture – et une école conséquente avec celle-là – divorcée des capacités autonomes des individus et des groupes sociaux ne peut avoir d'autre résultat que l'imposition hétéronome d'un système de principes abstraits qui vient étayer la maximisation technique

21 Il serait sans doute injuste d'attribuer à la pédagogie kantienne l'impérialisme culturel des projets de domination européenne de l'époque, et Fichte – à la différence, peut-être, d'Hegel – ne pointe jamais la philosophie de son maître comme responsable de la dérive despotique de la pensée des Lumières. Fichte est conscient de l'effort de Kant pour développer une proposition pédagogique qui rend compte de la médiation entre la volonté morale et les volontés empiriques; c'est là où réside la réflexion anthropologique kantienne sur l'histoire en tant qu'éducation du genre humain qui habilite non pas la réalisation de la destinée morale, mais la *possibilité* de celle-ci dans une société civile juridique et culturellement éclairée. Kant ne s'est donc pas borné à un dualisme insurmontable entre nature et liberté, comme certains ont cru le voir. Cependant, s'il a thématiquement la *transition* [*Übergang*] d'un domaine à l'autre (Cf. Kant, *Critique du Jugement*, AA, V, pp. 175-176) il s'est limité aux conditions transcendantales d'un tel passage. Dans une déduction qui va du devoir-être de la loi à la possibilité indéterminée de l'agir moral matériel – c'est-à-dire, parce que je *dois* alors je *peux* (Cf. *Ibid.*, p. 176 ou encore Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, AA, VI, p. 50) – le texte kantien se prive d'une réflexion philosophique sur la *genèse situationnelle* de ce pouvoir-être dans la liberté incarnée des acteurs historiques. Ainsi, d'après Fichte, il faut dépasser la *lettre* kantienne à cet égard pour fournir un savoir des conditions concrètes, pragmatiques, contextuelles de la moralisation des subjectivités pratiques effectives.

22 Friedrich Schlegel est peut-être la référence la plus claire de l'idée romantique d'après laquelle le travail de l'histoire est celui de récupérer un Âge d'or perdu, présentée sous le signe d'une communauté immédiate entre Dieu et les êtres humains: « L'espoir religieux en une véritable et complète restauration [*Wiederherstellung*] de l'Âge historique d'un État chrétien et une science chrétienne constitue la conclusion de cette philosophie de l'histoire. » (Schlegel, 1988, p. 419).

du régime égoïste de la propriété. La construction des espaces de sociabilité prétendument universels et neutres qui demeurent indéterminés à l'égard de l'adhésion des sujets empiriques – ce qui explique l'insuffisance kantienne de la *Öffentlichkeit* comme milieu pour le perfectionnement réciproque des individus – peut finalement se traduire, dans les faits, par une *neutralisation* de tout ce qui résiste la gestion technocratique du commun. Remarquable description de Fichte, lorsqu'il définit les universalismes despotiques comme ceux qui « ne parviennent pas à saisir quoi que ce soit dans l'existence présente ; ce qui existe, ils veulent seulement le détruire, et engendrer partout autour d'eux un vide où ils ne peuvent jamais que reproduire leur propre forme [...] » (Idem, p. 276).

Il est important de souligner le fait que Fichte ne va jamais renoncer au principe de la pédagogie des Lumières qui se fonde dans l'universalité de la destination spirituelle. La *Bestimmung* humaine demeure la même dans toutes les tentatives, des individus et des collectifs, pour se perfectionner mutuellement dans la construction d'un monde libre. La philosophie peut même tracer – comme le fait Fichte dans les *Grundzüge* – un plan universel [*Weltplan*] (GA, I, 8 p. 197), une *épocalité* du développement de la raison, non pas pour pointer une communauté de destin déterminée, mais pour signaler un temps présent comme point milieu [*Mittelpunkt*] à l'égard duquel il est possible de juger les efforts et les résistances de la construction d'une réalité mondaine à l'image de la raison (GA, I, 8 p. 206). Mais tout se joue dans la *pragmatique de l'appréhension figurative* de cet horizon spirituel, que Fichte met en œuvre dans le projet pédagogique des *Discours*. En termes clairs: l'universalité spirituelle telle que Fichte la conçoit ne peut se manifester que dans une pluralité de constructions civilisationnelles, en tant que reflets, ou « miroitements »²³, de la vie une de l'humanité. L'homogénéisation civilisatrice, qui surimpose une image (sociale, politique, esthétique) comme figuration définitive de la raison, inhibe l'autodiversification infinie de l'esprit, anéantit les « spécificités invisibles » des peuples, détruit ce « qui les relie à la source de la vie originnaire » (GA, I, 10, p. 273).

23 Pour reprendre une expression de la explication précise de J-C. Goddard : « Il est très remarquable que le nationalisme des *Discours à la nation allemande* est d'autant plus affirmé et justifié qu'il repose sur cette conception d'une révélation de l'Absolu dans ce miroitement, ce scintillement infini de la diversité des réalités individuelles, en lequel chacune, comme un éclat d'Infini, reçoit une valeur sacrée, qu'elle ne peut refuser aux autres, n'étant l'image de Dieu qu'à condition d'être rapportée à ce principe de la libre production d'images à partir de la lumière de l'Esprit par laquelle à la fois s'esquisse toute image déterminée et se dissout la prétention de chacune d'entre elles à une existence séparée, à être l'unique image de Dieu. » (Goddard, 1999, p. 214).

Fichte nous offre ainsi une réflexion pédagogique attentive aux relations interculturelles et aux différentiels de pouvoir qui les parcourent. Si l'éducation du genre humain, comme pratique d'apprentissage, mais aussi comme paradigme du développement historico-culturel, ne s'enracine pas dans les processus effectifs d'autodétermination, elle sera un instrument aliénant au service des pouvoirs factuels. Cela n'aboutit aucunement au fait qu'un perfectionnement réciproque entre des communautés culturellement diverses soit impensable²⁴. Toutefois, il ne faudrait pas chercher le fondement d'une telle éducation interculturelle dans la seule intellection d'un *eidétique* transversale, mais dans les créations autonomes, individuelles et collectives²⁵, qui préfigurent, dans leurs pratiques situées, des modèles susceptibles de rapprocher des humanités différentes²⁶. Au lieu d'une éducation universelle pour la liberté, dont le formalisme peut être instrumentalisé pour l'expansion empirique de l'égoïsme, Fichte nous propose une pédagogie de la libération, sous laquelle la destination de l'humanité ne se manifeste pas dans la systématisation de sa pureté rationnelle, mais dans son événementialité historique, immanente à l'autodétermination des peuples.

Bibliographie

- ANDLER, Ch. « Le Pangermanisme philosophique ». Paris: Conard, 1917.
- ASMUTH, C. « Bild des Bildes des Bildes: Fichtes radikal konstruktivistische Bildtheorie ». In: NEUBER, S., VERESSOV, R. (orgs.). *Das Bild als Denkfigur. Funktionen des Bildbegriffs in Geschichte der Philosophie*. München: Wilhelm Fink, 2010, pp. 153-167.

24 Comme des exemples positifs d'un échange interculturel on a déjà mentionné l'échange linguistique et culturel qui permet aux germains d'adopter des principes et des institutions issus du monde romain (GA. I, 10, pp. 206-207). On peut encore mentionner le rapport éducatif autonome que la nation allemande doit entretenir vis-à-vis de l'Antiquité classique, pour autant que cet héritage soit vivifié par une nouvelle créativité autochtone (GA. I, 10, p. 167).

25 C'est dans un tel sens que Marc Maesschalck propose de lire, chez le Fichte de cette période, l'achèvement de l'*eidétique* transcendante dans une réflexion sur les *postulats* de la pratique sociale des libertés humaines: « C'est par la réalisation d'un pouvoir d'autodétermination visant un ordre collectif que pourra se juger l'idée d'une unité de destin de l'humanité, grâce à l'échange des cultures qui pourra résulter de la vie de ces entités autonomes. » (Maesschalck, 1996, p. 287)

26 L'objectif du premier des *Dialogues patriotiques* est justement celui d'exposer l'implication réciproque du patriotisme et du cosmopolitisme, compris correctement: « Elle [la volonté de la destination humaine] ne peut toutefois intervenir que dans le milieu qui l'entoure immédiatement, c'est-à-dire, là où elle existe et vit comme force vivante ; [...] Et de cette façon, tout esprit cosmopolite devient tout à fait nécessairement, par cette limitation à la Nation, patriote ; et tout individu qui dans sa nation serait le patriote le plus puissant et le plus actif est précisément, par là même, le citoyen du monde le plus actif ». (*Dialogues Patriotiques*, GA. II, 9, p. 400).

- BASCH, V. « La philosophie et la littérature classiques de l'Allemagne et les doctrines pangermanistes ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, Nr. 22, 1914, pp. 711-793.
- BERGMANN, E. « Fichte und der Nationalsozialismus ». Breslau: Hirt, 1933.
- BERLIN, I. "The Crooked Timber of Humanity". London: Murray, 1992.
- CUNEEN, N. « L'actualité de la politique fichtéenne de l'éducation ». *Interpretationes*, Vol. VI, Nr. 1-2, 2016, pp. 152-176. https://www.cupress.cuni.cz/ink2_stat/dload.jsp?prezMat=103127.
- DUMONT, L. « Essais sur l'individualisme ». Paris: Seuil, 1992.
- FICHTE, J-G. « Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften ». Ed. Fuchs, H. Gliwitzky, R. Lauth, P. K. Schneider. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962ff.
- FUCHS, E. « Fichte: Stammvater des deutschen Nationalismus? ». *Fichte Studien*, Nr. 35, 2010, pp. 267-284.
- GARCIA, L-F. « La philosophie comme Wissenschaftslehre : le projet fichtéen d'une nouvelle pratique du savoir ». Hildesheim: Olms, 2018.
- GODDARD, J-C. « Fichte o la revolución aborigen permanente ». *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, Nr. 4, 2012. <https://journals.openedition.org/ref/294?lang=pt>.
- GODDARD, J-C. « La résistance au pouvoir dans la pensée de Fichte ». In: *Le Pouvoir*. Ed. J-C. Goddard et Mabile, B. Paris: Vrin, 1994, pp. 163-177.
- GODDARD, J-C. « La philosophie fichtéenne de la vie ». Paris : Vrin, 1999.
- GUEROULT, M. « Etudes sur Fichte ». Paris : Aubier-Montaigne, 1974.
- HEIMSOETH, H. « Fichte ». München: Reinhard Verlag, 1923.
- KANT, I. « Kritik der reinen Vernunft », Werke in Zehn Bände, Band 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968.
- KANT, I. « Gesammelte Schriften ». Ed. Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. 25 Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902ff. [AA dans le texte].
- LANDENNE, Q. « Classes sociales, élites savantes et émancipation populaire chez Fichte ». *Tumultes*, Nr. 40, 2013, pp. 241-257. <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2013-1-page-241.htm>.
- LAUTH, R. « Der letzte Grund von Fichtes Reden an die deutsche Nation ». *Fichte Studien*, 4, 1992, pp. 197-230.
- LEBRUN, G. « Kant et la fin de la métaphysique ». Paris: Armand Colin, 1970.
- LOSURDO, D. « Hegel et la catastrophe allemande ». Paris: Albin Michel, 1994.
- MAESSCHALCK, M. « Droit et création sociale chez Fichte ». Louvain: Peeters, 1996.
- MAESSCHALCK, M. « Pour une éthique des convictions ». Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1994.
- MAESSCHALCK, M. « Religion et identité culturelle chez Fichte ». Hildesheim: Olms, 2000.
- PHILONENKO, A. « L'œuvre de Fichte ». Paris: Vrin, 1984.
- POPPER, K. « The open society and its enemies ». London: Routledge and Kegan Paul, Tome II, 1945.

RENAUT, A. « L'idée fichtéenne de nation ». In: *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, Nr. 14, 1988, pp. 189-205.

SCHLEGEL, F. « Philosophie der Geschichte » in « Kritische Aufgabe ». Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, Bd. IX, 1988.

TALMON, J.-L. « Die Geschichte der totalitären Demokratie », Bd. 2, « Politischer messianismus, Die Romantische Phase », Köln: Opladen, 1963.

TORRES FILHO, R. « *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte* ». São Paulo: Ática, 1975.

TREITSCHKE, H. von. « Fichte und die nationale Idee ». In: « Ausgewählte Schriften », Bd 1, Leipzig: Hirzel, 1907.

VERMEIL, E. « Un ancêtre de l'autarcie hitlérienne. J.G. Fichte ». *L'Europe Nouvelle*, Nr. 22, 1939.



DEMOCRATIC PUBLIC REASON AND RELIGIOUS PUBLIC REASONS*

Sebastián Rudas**

<http://orcid.org/0000-0003-4263-5584>

sebrudas@gmail.com

ABSTRACT *According to the democratic interpretation of public reason, political justification ought to appeal to the tacit dimension or common sense of society's actual historical moment. This article claims that a consequence of this interpretation is that religious reasons can be stable public reasons. More specifically, it claims that religious reasons can be public reasons in pervasively religious communities that are democratic, even in circumstances of ongoing social secularization. Three theoretical consequences are derived from this claim: first, democratic public reason assumes more social integration than other interpretations of public reason; second, religious reasons are not always inaccessible to non-believers; and third, religious reasons, when public reasons, can have normative force upon non-believers. Additionally, the following practical implication is made explicit: while justification of state power can appeal to religious reasons only, the law cannot be written in religious terms.*

Keywords *political justification, democracy, religion, accessibility, social integration, public reason.*

RESUMO *A interpretação democrática da razão pública considera que as justificações políticas devem apelar à 'dimensão tácita' ou ao 'sentido comum' do momento histórico atual da sociedade. Neste artigo se demonstra*

* Article submitted on 14/11/2019. Accepted on 30/04/2020.

** Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil. This research was funded by the São Paulo Research Council, FAPESP Grant # 2015/12948-4.

que, de acordo com essa interpretação, as razões religiosas podem ser razões públicas estáveis. Mais especificamente, que razões religiosas podem ser razões públicas em comunidades profundamente religiosas e democráticas, mesmo em circunstâncias de secularização social em andamento. Esse raciocínio traz três conclusões teóricas: primeiro, a razão pública democrática pressupõe mais integração social do que outras interpretações da razão pública; segundo, razões religiosas nem sempre são inacessíveis aos não crentes; e terceiro, razões religiosas, quando razões públicas, podem ter força normativa sobre os não crentes. Por fim, explicita-se uma implicação prática: embora a justificação do uso do poder do Estado possa apelar apenas a razões religiosas, a lei não pode ser escrita em termos religiosos.

Palavras-chave *justificação política, religião, razão pública, acessibilidade, integração social.*

According to the democratic interpretation of public reason, the ideal of democratic self-rule is attained if political justification appeals to reasons that resonate into societies' 'tacit dimension' or 'common sense' (White and Ypi, 2016, chap. 3). On this interpretation, public reason does not rely on pre-defined normative principles, political values, or normative orders, but on 'empirical', 'common sense', or 'tacit dimension' elements of actual societies, which in turn means that it has to adopt 'accessibility' as its standard for public justification. This interpretation is adopted in Jonathan White and Lea Ypi's theory of partisan justification (White and Ypi, 2011, 2016), and something similar to it is defended by Cécile Laborde's 'empirical' theory of public reason (Laborde, 2017). More generally, democratic interpretations are tracked down to John Rawls' claim that the content of a political conception of justice is 'expressed in terms of certain fundamental ideas seen as implicit in the public political culture of a democratic society' (Rawls, 2005, p. 13), a stipulation that has been interpreted to entail that public justification should not be understood as requiring reasons that all *could* accept, but in term of reasons that all *can* accept (Bohman and Richardson, 2009).

In this article, I offer an answer to the following question: does the democratic interpretation of public reason have room for religious public reasons? I answer with a—qualified—yes and make explicit three theoretical implications of this answer: that a key difference among mainstream theories of public reason

(i.e., consensus and convergence theories) is the degree of social integration they assume in society; that it is not true that religious reasons are necessarily inaccessible in contexts of diversity; and that religious reasons might have normative force upon non-religious citizens. I conclude by spelling out two further practical implications. The first one is that the democratic interpretation of public reason is compatible with political justifications advanced in religious terms only. The second is that it will hardly be the case that the law could be written in religious language.

To say that religious reasons can be public reasons is in tension with a widely assumed view that holds exactly the opposite. Religious reasons are probably the paradigmatic example of non-public reasons. It is not my intention to reject this view. I am arguing, instead, that within the democratic interpretation there is conceptual space for making the case for religious public reasons. I remain silent about whether this is a problem for the democratic interpretation of public reason.

Although the key of the argument consists of showing that religious public reasons are analytically possible, two considerations are motivated by this finding. The first one is that, in the context I will specify below, the conservative project of defending a public morality informed by a religious doctrine might not be discarded on grounds that it fails to meet standards of public reason. The second one is that progressive oriented political projects, that is, those aiming at modifying the *status quo*, might not ignore the ‘tacit dimension’ of their own society, if they desire to promote political agendas that fully meet public reason’s democratic standards. As theorists of post-secularism remind us, there is no reason to assume that the tacit dimension of a few democratic societies will not be considerably religiously loaded.

§1 determines the sort of religious reasons I am interested in analysing, namely one that is thick in its religious content. §2 presents the democratic interpretation of public reason in more detail. §3 advances the argument according to which religious reasons can be public reasons. In order to advance this claim, the idea of a pervasively religious community is introduced. §§4-5 reflect on the theoretical and practical implications mentioned above. §6 concludes.

§ 1 Religious reasons and public reason

Three clarifications about what sort of political justification in religious terms I *am not* interested to analyse are at hand. The first one is *symbolic* religious partisanship, which consists of references to religion that are not coercive. For instance, the religious reference contained in Christian Democratic

parties. Strictly speaking, these parties are not advancing the same goals of religious associations. Indeed, they can be fairly independent from them. A Christian Democratic party can be thought of as advancing claims that are in principle generalizable: they are interpretations of the common good. The ‘Christian’ in ‘Christian Democratic Party’ plays the same role that ‘Marxist’ plays in ‘Marxist Workers Party’. Although the word ‘workers’ might suggest a factional or partial interest, this is not a group representing only the interests of the workers—at least not in Karl Marx’s sense (White and Ypi, 2016, p. 60). Similarly, a secularized religious party should not be assumed to be representing exclusively the interests of members of the religious group. In both cases the argument could be done such as these are parties that advance claims that can be understood as being interpretations of the common good. If these parties are accepted as genuinely religious parties, it would turn out that the religious component is very thin, merely symbolic. My interest is in religious parties that advance a thick commitment to the preservation of a dominant religious culture. As Nancy Roseblum has put it, these are parties that ‘appeal to voters on religious grounds that draw their inspiration from religious values if not theology’ (Roseblum, 2003, p. 25).

Second, I am not analysing Rawls’ ‘inclusive view’ of public reason (Rawls, 2005, p. 25). According to Rawls, the introduction of religious reasons can be compatible with the ideal of public reason if these are parts of reasonable comprehensive religious doctrines. The reason for this is that these reasons are already compatible with the values of public reason. Historically, in non-well-ordered societies, non-public religious reasons could have been the only resources available to partisans to effectively promote the ideal of public reason—consciously or unconsciously (Rawls, 2005, p. 249; 464, footnote 54). In the United States, both abolitionists in the 1830s and civil rights movement leaders, such as Martin Luther King Jr., justified their views on what we might today call non-public religious reasons. These reasons supported nonetheless the clear conclusions of public reason (Rawls, 2005, p. 250). Similarly, in contemporary politics, Rawls considers that religious reasons ‘may be introduced in public political discussion provided that in due course proper political reasons [...] are presented that are sufficient to support whatever the comprehensive doctrines introduced are said to support’ (Rawls, 2005, p. 462). Although much has been discussed about the implications of this view of public reason, I will not consider it. My interest is in pure religious partisanship, that is, in a form of introducing religious reasons in public political justification with the purpose of advancing religious ends. I am interested in a form of partisanship that takes religious reasons alone as justificatory of state coercion and that intends to promote ends

that may not be detached from religion. I am interested in analysing whether, in a liberal democracy, religious reasons can ever be public reasons.

Third, my interest is in defining whether religious reasons can be public reasons in *liberal democracies*. I am therefore ruling out anti-liberal and anti-democratic forms of religious involvement in politics. Claims for unequal citizenship are therefore excluded. Thus I endorse Bonotti's 'weak shareability' in public reason, if it is meant to establish that public justification should not 'contravene those basic liberal political values that are widely shared in liberal democracies' (Bonotti, 2017, p. 114).

My interest in religious reasons in politics can be described in the following way: religious citizens that engage in party politics with the goal of preserving in good health the hegemonic status of the historic majority religion. They do so because they want their religion to be maintained as a source of public justification. If it is possible to demonstrate my thesis, then a secondary claim can be advanced, namely that religious reasons do not lose their status of public reasons as a consequence of processes of social secularization and pluralization. Political theorists usually assume that processes of social secularization entail the normative requirement of political secularization. This article offers a counterargument to this claim.

§2. Accessibility and the tacit dimension

According to the democratic interpretation of public reason, political justification ought to resonate into society's tacit dimension or common sense if it is to attain the ideal of collective self-rule. This is how democratic public reason fulfils public reason's requirement of acceptability by citizens. It is distinctive in that it is not too worried about introducing idealization among members of the justificatory process. This is clear in the requirement that political justification ought to appeal to the 'tacit dimension' or 'common sense' of the 'actual historical context' of a given society (White and Ypi, 2010, p. 811). A society's common sense is, according to these theorists, 'an interpretation of the immediacies of experience' (Geertz, 1983, p. 76); it is historically constructed and can be 'questioned, disputed, affirmed, developed, formalized, contemplated, even taught, and it can vary dramatically from one people to the next' (White and Ypi, 2011, p. 67, quoting Geertz). It can be concluded that under this interpretation of public reason, the coercive power of the state has to be justified by reasons that appeal to sets of beliefs that are *already* spread among members of the polity.

Proponents of the democratic interpretation of public reason contrast it with its *liberal* counterpart, which is presented as defining public reasons in relation to arguments based on general and abstract commitments ‘of the type *freedom matters* or *people should be considered equal*’ (White and Ypi, 2016, p. 66, emphasis added). Accordingly, political justification begins from a set of ideational resources (e.g., the general and abstract commitments just mentioned) from which political justification is articulated. Its deficiency, White and Ypi claim, is that it cannot make apparent the source of the ideational resources that base political justification. The democratic interpretation’s reliance on the tacit dimension, which can be understood as a reliance on society’s actual sets of beliefs, is an explicit commitment to offer such explanation. In virtue of this feature, political justification can be recognizable and potentially convincing (White and Ypi, 2016, p. 65) because it resonates into society’s actual sets of beliefs and commitments. This, liberal public reason does not do.¹

Implicit in the appeal to actual sets of beliefs and commitments in political justification is the presupposition that its subjects are empirical constituencies and not idealized publics. This means that whether reasons offered in political justification are received as meaningful or persuasive should be expected to depend on society’s ideational background, that is, on reasons’ degree ‘of correspondence with pre-existing schemes of understanding’ (White and Ypi, 2016, p. 65). Consequently, under the democratic interpretation of public reason, partisan success depends on their ability to engage with the existing ideational background of their society, otherwise ‘they will be unable to articulate themselves and their political claims, and render these meaningful to a wider audience’ (White and Ypi, 2016, p. 66). Political justification is therefore presented as involving ‘the provision of reasons *accessible* to all citizens’ (White and Ypi, 2016, p. 58, emphasis added),² which are defined as those that are ‘cognitively accessible’ and ‘[acknowledgeable] when heard’ (White and Ypi, 2016, p. 63). They must attempt to trace—and, if possible, to challenge—society’s ‘tacit dimension’ or ‘common sense’³ so they resonate with background views actually held by the constituency in a way that matches some level of

1 Hence it is unlikely to challenge the tacit dimension. On this, White and Ypi follow Charles Mills’ critique to normative justification (Mills, 2005).

2 See also: ‘The demands partisans put forward need to be *widely accessible*, involving an attempt to moving beyond a particularist viewpoint with the aim of demonstrating public appeal’ (White and Ypi, 2016, p. 61, emphasis added).

3 Agents other than parties (e.g. social movements) can perform this role. Ypi and White argue, however, that parties are the best in so doing (White and Ypi, 2010, pp. 817-821).

correspondence with ‘pre-existing schemes of understanding’ (White and Ypi, 2016, p. 65). Lacking such resonance can risk a deficit in the enterprise to attain the ideal of collective self-rule, for the people might be unable to recognise the attempted justification as political justification proper.

Although White and Ypi explicitly appeal to a conception of public reason in their view on partisan justification, they are vague in specifying the details of what they take as a democratic interpretation of public reason. It is hard to imagine what political justification entails if it is assumed to resonate in society’s tacit dimension. Fortunately, Laborde’s empirical and non-ideal theory of public reason fits with the democratic interpretation just offered. According to her, public reason requires accessible reasons for public justification. Similarly to Ypi and White, Laborde defines accessible reasons as ‘the actual reasons that are the currency of deliberation of real citizens’ (Laborde, 2018, p. 2). A reason is accessible if common evaluative standards allow two persons (the giver of the reason and its receiver) to assess and evaluate it, without necessarily endorsing it. To illustrate, Laborde presents the following two reasons that could be advanced in a pluralistic society:

- *Reason a)* ‘because life is a gift of God, no person has the right to put an end to it.’
- *Reason b)* ‘because the sick and the dying are fragile and vulnerable, their conscious determination to die cannot be ascertained with full certainty, and their vulnerability will easily be exploited by others’ (Laborde, 2017, p. 121).

Laborde says that in a pluralistic society *reason a)* is not accessible while *reason b)* is. This is because *b)* does not appeal to reasons that are either not shared or not ‘subjectable to common standards’ (Laborde, 2017, p. 121). Should assisted suicide be banned on grounds of *reason a)*, citizens of a pluralistic society would be coerced upon reasons—that life is a gift of God—they cannot understand and therefore that they cannot assess. *Reason b)* is accessible to the public because it does not depend upon evaluative standards that are not common among citizens. Citizens may disagree with *reason b)* and therefore reject legislation based on it. This rejection is, however, qualitatively different from rejection that might stem from *reason a)*. Coercion grounded on *b)* is coercion supported by reasons all agents can understand and criticise, while coercion grounded on *a)* is justified by reasons some agents cannot criticise because they cannot understand them. An agent is respected as a democratic reasoner when she is coerced by laws grounded on reasons she might disagree with, but that she can nonetheless understand and criticise. As Laborde puts it

‘it is one thing to be coerced in the name of reasons one does not understand [...] and quite another to be coerced in the name of reasons one does not agree with but can engage with’ (Laborde, 2017, p. 122).

From this analysis of Laborde’s characterisation of accessible reasons, it follows that religious reasons cannot be public reasons. This is explained by the fact of reasonable pluralism, which makes it impossible that *reason a*) resonates among all members of the polity—or that it is accessible to them. This means that *reason a*) cannot be understood and assessed by all because citizens embrace different comprehensive doctrines of the good. In other words, *reason a*) is not accessible to all. Hence public religious reasons and religious partisanship are impossible.

§3. The stability of public religious reasons

The previous section showed that the fact of pluralism of comprehensive moral doctrines anchors the impossibility for religious public reasons. This has been showed for what could be the most favourable conditions for enabling religious public reasons, namely in the case it is assumed that political justification has to appeal to society’s tacit dimension, common sense, or actually held beliefs. Under this account, religious partisanship is therefore impossible. By introducing the case of a ‘pervasively religious community,’ I argue that religious reasons can, though in very specific contexts, be public reasons—and stably so.

The argument assumes that if the tacit dimension of an actual historical context plays such an important role for the democratic interpretation of public reason, then the question of whether pervasively religious societies enable public religious reasons becomes relevant. It cannot just be assumed that religious beliefs would not have any currency in any social context. If it is conceivable that the tacit dimension of certain societies includes religiously inspired moral, social, and political beliefs, then political justification appealing to them would be meaningful to citizens and will correspond to pre-existing schemes of understanding. In contexts like these, partisan political justification could refer to religious beliefs and views as long as these are both reasonably assumed to be part of society’s tacit dimension and non-factional. The task is, therefore, to show that such contexts are possible.

Despite the mainstream view held by political theorists that liberal democracies need to ensure their institutions accommodate pluralism, it is possible to imagine contexts where religious reasons are both reasonably assumed to be part of society’s tacit dimension and non-factional. These contexts do not have to be non-western cultures such as the Zande, Navaho, or Pokot to which

Geertz (to whom Ypi and White refer when introducing the idea of common sense) refers in his analysis of common sense as a cultural system. Democratic countries where social secularization is relatively low and recent immigration incorporating cultural or religious diversity is not sizable can be cases in point, for political justifications presented in religious reasons can resonate in citizens' systems of beliefs, communal interests, and political aims. In other words, to appeal to society's tacit dimension, partisans would probably need to appeal to certain religiously-inspired social and moral norms.

Laborde does not completely disagree with these claims. Consider what she takes to be an 'intriguing implication' of her empirical theory of public reason:

'In pervasively religious communities, religious reasons *stricto sensu*—reasons that are grounded in a religious doctrine and have normative force only for those who accept that doctrine—may well provide the only currency of public reason' (Laborde, 2017, p. 128).

In these communities, religious reasons provide the common currency of argument, which means that *reason a*) is accessible to all and therefore justificatory. It follows that at least in pervasively religious communities, religious partisanship is possible. If everybody shares (embraces) the same comprehensive moral doctrine—for instance, the same religion—then religious reasons can be generalizable and assumed to be reasons that advance the goals of the polity. Since these are accessible reasons, disagreeing citizens can criticise the cogency of the reasons offered to them and either endorse or reject them. When this is the case, a religious partisan can use religious goods as instances of the common good without risk of being accused of advancing reasons that are not accessible to some members of the polity. In this case, religious reasons do not advance partial or factional interests.

Although Laborde acknowledges this as an implication of her theory of public reason, she does not take it too seriously for two reasons. First, few societies are so homogenous that religion can provide the language of public reason. Second, she speculates that even in the case such community exists, it would be unstable because disagreement and pluralism are bound to emerge (Laborde, 2017, pp. 128-129), making any form of religious partisanship alien to the appeal of accessible reasons. This is an insight common among liberal thinkers. Rawls, for instance, maintains that reasonable pluralism of comprehensive doctrines in a democratic regime 'is the normal result of its culture of free institutions' (Rawls, 2005, p. 441). In order to adequately attain the ideal of collective self-determination, a pervasively religious community cannot jeopardise the provision of public justification of coercive law. Upon

the emergence of religious and moral pluralism, the language of public reason needs to be modified in order to ensure that only public reasons are provided in political justification. Although Laborde accepts that religious reasons can be public reasons in a pervasively religious community, she does not believe they can stably be so because moral pluralism will necessarily emerge, changing the composition of society's pool of public reasons. In this context, religious parties would not be parties but factions.⁴

It is possible to resist this conclusion by showing that a consequence of pluralization—or, as I will refer to it henceforth, social secularization—is that a reason does not stop being accessible when it stops being shared. In other words, by showing that citizens might not lose their capacity to understand religious reasons even if they do not recognize normative force deriving from them.

Recall that Laborde's theory of public reason requires reasons to be accessible. If *Alex* wants to give *Charlie* accessible reasons, *Alex* needs to be sure that the reasons she gives to *Charlie* are such that both can understand them according to shared evaluative standards. This means *Charlie* can engage with them and, if so desires, criticise them. Importantly, it is not expected that *Charlie* accepts these reasons as valid to her—that is, she is not expected to acknowledge they have normative force upon her.

What does it mean that *Alex* does not understand *reason a*)? In a pluralistic society, to be unable to understand *reason a*) means that citizen *Alex*, say an atheist, cannot make sense of the idea of a God-giving-gifts and consequently will not be able to engage and eventually criticise *reason a*). In modern western societies, it cannot be expected that the religious reasons a citizen embraces and eventually offers as justification of her beliefs are accessible to her fellow citizens. This is due to the fact that citizens embrace different and surely incompatible comprehensive doctrines. Some believe in a gift-giver God; others, however, do not attribute to their God such property; and yet other ones think there is no God at all. Given that the validity of *reason a*) depends on the 'acceptance of the authority of a particular God' (Laborde, 2017, p. 126), it is not reasonable to assume that *reason a*) is a generally accessible reason in a pluralistic society. Many reasonable citizens will not be able to understand it.

Whether or not someone accepts *reason a*) as a reason she would give to herself depends at least partly on whether she accepts the religious doctrine from which such reason is derived. Yet this is not exactly what accessibility requires. Accessibility does not require that, say, *Alex* accepts *reason a*) as a

4 On the normative distinction between parties and factions see White and Ypi (2016, chap. 2).

reason she would give to herself, but to accept it as a reason she can understand. In order to understand it, she needs to endorse the evaluative standards from which *reason a*) is derived. If the evaluative standards from which *reason a*) are largely defined by a religious doctrine, then it seems natural to say that *Alex* has to embrace such doctrine in order to be able to understand, yet not necessarily to embrace, *reason a*). In a pluralist society, this is not possible.

Consider now the meaning of *Alex's* failure to understand *Charlie's reason a*) in a pervasively religious community. In such context, a religious reason can be a public reason if all members embrace the same religious doctrine, which makes religious reasons likely to be shared. Would religious reasons stop being public reasons if this community goes through a process of social secularization the outcome of which is that some members do not recognize anymore the normative moral force of the previously shared (religious) reasons? As shown above, according to Laborde, the pool of public reasons changes as social secularization occurs and therefore religious reasons cannot be assumed to be public reasons anymore. This seems to be roughly because it is assumed that the fact of religious or moral pluralism implies the non-accessibility of moral or religious reasons.

It is possible to imagine that the pervasive religious community undergoes a process of social secularization *because* its institutions do not impose a particular religious orthodoxy.⁵ Members of the community are free to revise, change, or abandon the hegemonic religion.⁶ Under such conditions, the historically hegemonic religion loses normative force among some of its members, who, nonetheless, would still be socialized in a culture that is highly influenced by the (admittedly decreasing) hegemonic religion. The fact that they stop embracing the hegemonic religious doctrine means that the sources of moral normativity they accept differ from the ones that are accepted by the majority of their fellow citizens. However, given that their socialization occurs within the system of moral and social norms of the hegemonic religious tradition, they might still be able to understand them. It is plausible to assume that they will be able to know about their history, traditions, interpretations, festivities, moral imperatives, fears, prospects, hierarchies, and so on. They will also know their fellow citizens share roughly the same knowledge. True, social secularization involves a process of diversification that probably embodies a lower availability of such knowledge and a lower disposition to acquire it. Yet it is not unreasonable to assume that

5 I exclude the possibility of diversification due to immigration, emulating Rawls' assumption of a closed society.

6 I am assuming the idea that 'a continuing shared understanding on one comprehensive religious, philosophical, or moral doctrine can be maintained only by the oppressive use of state power' (Rawls, 2005, p. 37).

citizens' social circles (i.e., family members, friends, colleagues, and neighbours); society's major social and political institutions (i.e., the political constitution, the legal system, the economy, and the family); and also, the institutions of the 'background culture' such as the media and civic associations, will *de facto* transmit such knowledge. Those who do not embrace the historically hegemonic religion will think of *reason a*) as false—that is, they will think arguments whose major premise is the existence of God are not true—yet they will maintain a capacity to engage with their interlocutors who appeal to such premise. They know whether or not such reason is cogent within the tradition and will probably know whether there are other reasons, grounded in the same religious doctrine, that might undermine the reasoning leading to *reason a*) as a justification for a law or policy. In a highly religious context like this, it is probably the case that the available evaluative standards shared by members of the population include familiarity with religiously loaded norms and even recognition of its cogency as norms that are understood to be sources of moral normativity for many members of the community. In other words, given that both interlocutors share a similar socialization, *reason a*) can be accessible and therefore public. *Alex* the atheist can understand *reason a*) even if she rejects its truth value and normative force.⁷

It could be objected that the transition just described does not reflect a move from reasons being *shared* into their being *accessible*, but into their being *intelligible*. Secularized citizens in the pervasively religious community, it might be argued, can conjecture, not understand, the religious reasons their fellow religious citizens offer. Religious reasons are, therefore, intelligible, and not accessible.⁸ A comparison with the status of science as public reason in modern societies helps to respond to this objection. The comparison is to be situated in the two sort of societies that have featured so far, namely modern societies and pervasively religious communities. Arguably, the tacit dimension of these two kinds of societies differs considerably, thereby affecting what can be counted as public reason. For instance, it has been argued that a characteristic feature of modern societies is the 'widespread belief in the value of the scientific method and its applicability to the study of the natural world' (Badano and Bonotti, 2019, p. 19). This means that the evaluative standards of science—that is, its methods and systems of inference that ensure its efficacy—are 'shared in

7 Parekh calls this the 'internal' fashion of engaging with religious arguments (Parekh, 2002, pp. 325-326). It is tempting to compare it to Rawls' description of 'reasoning from conjecture.' However, reasoning from conjecture *is not* a form of public reasoning (Rawls, 2005, p. 465). Additionally, in the case described, interlocutors share evaluative standards, which means they are not *conjecturing* what the other is saying or would say.

8 I return to this in §4.1.

modern societies' and therefore can be taken to 'provide the foundations for accessible reasons' (Badano and Bonotti, 2019, p. 29; also, in 21, 28). The fact that in modern societies citizens share science's evaluative standards is likely due to the fact that in modern societies children are socialized into science, which is part of the mandatory curriculum in a system that makes of education in the fundamentals of scientific thought and methods a fundamental right of all children. In other words, the state takes an active role in ensuring that children are socialized into the fundamental aspects of scientific thought, even if it conflicts with some religious beliefs.⁹ Science being part of the common sense or tacit dimension of modern societies is contingent to a specific trajectory of modern western liberal democracies. There are no reasons to think that other trajectories are not possible. Pervasively religious communities as described above might preserve in their tacit dimension some degree of understanding of religious beliefs, norms, and traditions. In such a context, *reason a*) might be preserved as an accessible reason, alongside to science-based reasons.

§4. Three Implications

I have argued that it is possible to conceive of political communities in which religious reasons can be public reasons. From this argument it is possible to derive three implications that make apparent some implicit assumptions in the discussions about the role of religion in liberal politics. First, democratic public reason involves a high degree of social integration, in contrast to the lower degree expected by other conceptions of public reason. Second, it is not true that a religious reason is intrinsically inaccessible, and for that reason necessarily non-public. Shared evaluative standards can be religiously loaded as an outcome of solid common socialization. And third, it is possible that religious reasons have normative force (i.e., authority) upon non-religious citizens.

§4.1. *Social integration, intelligibility, and accessibility*

The argument so far advanced serves to make apparent a difference between convergence and consensus theories of public reason and their respective standards of justification.¹⁰ According to convergence theories of public reason,

9 Eamonn Callan describes a 'minimalist common education' as including only the lowest common denominator 'in a society's understanding of what its children should learn.' Even if minimalism in education were accepted—he rejects it—it would include 'scientific competence' alongside to obedience to the law and literacy. The lowest common denominator in science might be to understand it for its technological potential. As he points out, even religious fundamentalists 'have made peace with that narrow use of science' (Callan, 1997, p. 170).

10 For a description of these views, see Quong (2018). For consensus views that defend accessibility, see Boettcher (2015), Eberle (2002), Laborde (2017), Macedo (2010), Quong (2011). Habermas does not have an

laws, policies, and constitutional essentials must be justified by intelligible reasons, which are those that the hearer can understand with reference to the evaluative standards of the speaker (Vallier, 2014, p. 106). Thus, when *Alex* does not share substantive evaluative standards with *Charlie*, she still can find the latter's reasons intelligible when she perceives them generally coherent with *Charlie's* avowed comprehensive doctrine. *Alex* knows *Charlie* is a convinced Christian and is, therefore, not surprised by the set of policy proposals *Charlie* supports. If *reason a*) is intelligible to *Alex*, she is aware of the substantive evaluative standards *Charlie* endorses. Intelligibility does not require she understands or embraces them. That *reason a*) is intelligible to *Alex* means that, although she sees why *Charlie* accepts it, she herself cannot engage with *Charlie's* reasons. In other words, *Alex* ignores the content of *Charlie's* comprehensive doctrine and, for that reason, is unable to debate *reason a*). Intelligibility means having accurate expectations about the kind of reasons *Charlie* would have in order to support the kind of policy proposals Christian citizens typically support. Thus, the requirement of intelligibility for public justification requires acquiescence with the publicly professed religion of an interlocutor—when the relevant reason is a religious reason. The degree of social integration required is therefore low.

Consensus theories adopt accessibility as their standard for public justification of laws, policies, or constitutional essentials. By definition, accessible reasons are intelligible reasons, yet the opposite is not the case. For a reason to be accessible between two interlocutors, they have to share evaluative standards, both formal and substantive. *Reason a*) is accessible to *Alex* if she is able to address questions such as: is *reason a*) sound, according to the expressed religious doctrine? Is it clear that it derives from such religious doctrine? Is it possible to find alternative reasons, also derived from the expressed religious doctrine, that override *reason a*)? Notice that *Alex* is doing more than merely assessing whether conclusions drawn from *reason a*) are faulty from an epistemic point of view. That *Alex* is able to address such kind of questions means she is engaging with the content of the religious doctrine at stake. That *Alex* is able to do this suggests that she and *Charlie* share evaluative standards and therefore that

explicit position on this debate, yet his discourse theory leans towards a consensus view which requires shared reasons: 'the consensus brought about through argument must rest on identical reasons able to convince the parties in the same way' Habermas (1996, p. 339). For convergence, see Billingham (2016, 2017), Gaus and Vallier (2009), Vallier (2011, 2014). There is textual evidence for both interpretations of public reason in Rawls' work, on this, see Gaus (2015).

reason a) is accessible to both of them. This is the case in pervasively religious communities as described in the previous section.

Accessibility of reasons suggests that to share evaluative standards involves sharing *epistemic* standards, such as ‘formal and procedural rules of argumentation and justification, including shared standards of evidence and reasoning (rules and standards of inference in deductive, inductive, and probabilistic reasoning, for example)’ (Tyndal, 2019, pp. 17-18. Note 20). These are standards that enable epistemic assessment, that is, they help out in responding whether the speaker is justified in holding the beliefs she holds from a good-reasoning perspective that is reasonably well developed. Are there plain contradictions in the premises? Does the speaker have relevant information to form a judgment about the issue she is speaking about? Is her reasoning fallacy-free? And so on.

Yet, accessibility is more demanding because it also requires shared *substantive* evaluative standards, such as common social norms, social expectations, or cultural traditions. In addition to the good-reasoning assessment, interlocutors that appeal to accessible reasons are able to assess whether the arguments they offer to each other are compelling from the point of view of their respective moral worldviews. That *reason a*) is accessible to *Alex* means that she is able to see the underlying reasons that make it a valuable reason for a person like *Charlie*. Although *Alex* is an atheist, she would be able to see that *reason a*) is not capricious or strategically made up—or, if that is the case, she will be able to spot this fallacious form of reasoning.

In a highly integrated society *Alex* does not need to be a Christian to meaningfully engage in debating the merits of *reason a*). In contrast, in a poorly integrated society, *Alex* will fail to understand what the grounds of *reason a*) are and, consequently, she will be unable to engage with justifications that appeal to it. Thus, by adopting intelligibility, convergence theories of public reason are assuming poorly integrated societies while consensus views demand more social integration. It is beyond the scope of this article to argue what degree of social integration ensures stability for the right reasons; all that I want to highlight is that there is an unnoticed difference in this regard between convergence and consensus theories of public reason.

§4.2. *Religious reasons are not intrinsically inaccessible*

The claim that it is conceivable that in a non-homogenous society, that is, one in which not everybody endorses the same moral doctrine, religious reasons are public reasons—on account of their accessibility—goes against a widely assumed as uncontroversial opinion that in a non-homogeneous society reasons like *reason a*) are, by definition, un-accessible and therefore unsuited

for potentially legitimate political justification.¹¹ Laborde mentions two sorts of reasons that are unambiguously non-accessible, namely appeals to the authority of a particular God and appeals (religious or not) to personal revelation (Laborde, 2017, p. 119). Similarly, Aurélia Bardon identifies explicit references to the Bible in justification of legislation as ‘clearly problematic’—because of being non-accessible (Bardon, 2018, p. 4). Bonotti argues in the same direction when he affirms: ‘arguments grounded in religious beliefs are inaccessible as they cannot be evaluated on the basis of shared standards. Those standards, that is, are subjective or only shared by those who endorse the relevant system of beliefs’ (Bonotti, 2017, p. 114).¹² Although this expresses a common opinion about the inaccessibility of religious reasons, two clarificatory remarks are at hand.

First, subjective (substantive) standards can refer to beliefs formed from personal testimony or religious revelation. Reasons based on these beliefs are by definition inaccessible (Laborde, 2017, pp. 125–126). Inaccessibility of reasons, in this case, is explained by the fact that their content is exclusively determined by the holder of the belief, and any attempt to determine the accuracy or truth-value of the belief would irremediably refer to her reports. Yet not all religious beliefs are subjective in this sense. Many are based on substantive common evaluative standards and refer to identifiable traditions of thought, practices, and habits. Religious beliefs are also related to the individual holding them in the sense that they are individualized or, more controversially, Protestantized (Maclure and Taylor, 2011, p. 83). Maclure and Taylor use this terminology to explain that in the west, experiences of religiosity are defined at individual levels and not so much at communal ones. It is individuals who shape their religiosity, yet this does not mean that the content of their religious beliefs is exclusively determined by their personal religious experiences. Religious beliefs can be individualized, yet this does not entail their equivalence to testimonies of personal revelation.

Second, Bonotti claims that only ‘those who endorse the relevant system of beliefs’, that is, only co-religionaries, can access reasons based on religious beliefs. When shared, religious reasons are also accessible; but two individuals do not need to endorse the same religion for their religious reasons be public reasons. It is not necessary to endorse *religion R* in order to be able to engage

11 Convergence theories of public reason liberalism maintain that intelligibility, not accessibility, suffices for public justification. On this view, religious reasons can be justificatory, yet they are not public reasons, which is what I am exploring in the article.

12 He refers to parties that are unable to reformulate their platforms ‘grounded in inaccessible religious reasons [...] in the vocabulary of accessible public reasons’ (Bonotti, 2017, p. 117). These parties, Bonotti says, have to observe special constraints.

with reasons derived from *R*. Socialization into *R* could be enough for reasons derived from *R* being accessible to people who now reject *R*'s normative force. In the pervasively religious community—now socially secularized—*Charlie*'s religious reasons can be accessible to *Alex* even if the latter is an atheist and the former a Christian.

§4.3. *Religious reasons can have normative force upon non-religious citizens*

It could be objected to the democratic interpretation of public reason here presented that the fact that *Alex* sees no normative force in *reason a*) entails that coercing her on such grounds will constitute an arbitrary exercise of state power. Given that the normative force of *reason a*) depends on its direct derivation from a theistic religious worldview, it is not reasonable to expect *Alex* will find any normative force on it. Consequently, *reason a*) should necessarily be excluded from the pool of public reasons of a society inhabited by *Alexes* and *Charlies*. How to explain that *Alex* has a political obligation to obey a law the justification of which appeals to *reason a*)?

The democratic interpretation of public reason does not presuppose that citizens recognize the normative force of the public reason in its substantive content. This would mean that the fact of *reason a*) being a public reason means that *Alex* recognizes its normative force as a moral reason that is valid to her. This would be an implausible requirement because it would entail that *Alex* is expected to contradict her atheistic beliefs. This is something public reason cannot do, and democratic public reason does not do, because it only assumes the capacity to understand and engage with such sort of reasons. The normative force of *reason a*), when a public reason, does not rely on its substantive content but on the fact that *reason a*) is offered in a context that respects *Alex* as a democratic reasoner in so far as it offers to her reasons she can engage with and if democratic institutions and procedures are open to the possibility of effective contestation.¹³

According to Laborde, the state commits an epistemic wrong when it appeals 'to the authority of a particular God [because] nonadherents are coerced in the name of reasons that they do not understand and cannot engage with' (Laborde, 2017, p. 118). In a poorly integrated pluralistic society, *reason a*) cannot respect citizens as democratic reasoners. In contrast, the specific way in which members of the pervasively religious community have been socialized can ensure that religious reasons remain accessible to common reason (or the tacit dimension,

13 On this procedural feature of democratic public reason see White and Ypi (2016, p. 56) and Laborde (2017, pp. 156-157).

or the common sense) even if there is a process of social secularization taking place. *Alex* is respected as a democratic reasoner if coerced in the name of *reason a*) because *reason a*) is not a reason she cannot understand and engage with. Although *Alex* does not find normative force deriving from the moral content of *reason a*), it is a reason that has normative force upon her. In other words, *Alex* has a *prima facie* obligation to accept it as part of political justification. The source of the obligation is that *reason a*) is accessible and is offered to *Alex* in a way that is respectful of democratic procedures (e.g., if all points of view received a fair opportunity to influence the decision-making process and deliberations, and if opportunities to overturn the decision are open in the future.)¹⁴

§5. Two Practical Implications

I conclude this article by addressing two questions: is the conclusion to be drawn that in these contexts it is permissible to justify euthanasia—or other issues related to bio-ethical questions—by appealing to religious reasons? Does this conclusion mean that in a pervasively religious community that is undergoing a process of social secularization a law can be written in the following form: euthanasia will be banned because life is a gift of God and therefore nobody can put an end to it? According to the argument advanced in this article, the first question should be answered affirmatively, while the latter negatively—although an independent argument has to be introduced as an explanation. Let us see them in turn.

§5.1. Justification in religious terms?

The consequence of the argument advanced so far is that justification of euthanasia can appeal to *reason a*). The reason is that it is not unreasonable to expect *Alex* to understand what it means that someone says that no person has a right to put an end to life because life is a gift of God. *Alex* can reject such reasoning, but still, she is in a position to refute it. She can, additionally, offer other religious reasons that are in tension with *reason a*).¹⁵

14 According to Rawls, when both government officials and citizens have acted and followed public reason, 'the legal enactment expressing the opinion of the majority is legitimate law. . . [it is politically (morally) binding]... Each thinks that all have spoken and voted at least reasonably, and therefore all have followed public reason and honoured their duty of civility' (Rawls, 2005, p. 446). This suggests that what has been labelled as the 'fair value of communicative liberties' must be ensured,' see Francisquini (2015, p. 90).

15 Feminist Christian-Evangelic pastors have argued in favour of decriminalization of abortion by referring to religious reasons about the non-categoricity of the duty not to kill and about the idea of unconditional love and forgiveness that is present within Christian tradition. See Rev. Luzmarina Campos Garcia's intervention

Some qualifications are at hand, however. From the argument advanced in this article it does not follow that any religious argument can be considered as adequate for justification of coercive law—even in the pervasively religious community that undergoes a process of social secularization. I have already mentioned one case of religious reason that remains necessarily un-accessible: personal religious revelation. Furthermore, not all religious reasons that are not variations of personal revelation can be justificatory. The main reason is that accessibility is a criterion that defines which reasons can enter the pool of public reasons; not a criterion that defines which reasons are un-defeasible reasons for public justification. This is because accessibility is necessary yet not sufficient for public justification. Society's tacit dimension will constrain what can be justified in diverse ways. For instance, in liberal and democratic societies, in addition to the findings and methods of science, it is plausible to assume that some form of equal civic inclusiveness and individual moral autonomy are part of societies' tacit dimension.¹⁶ If this is the case, then public justification has to resonate into these values. Let's see them briefly, noticing that none of them is necessarily incompatible with public religious reasons as described above. The former requires that citizenship should not be defined by references to membership to a specific social group—particularly, but not exclusively, to a religious community—while the latter requires that legislation has to respect citizens' capacity to determine their plans of life as they see fit according to their own criteria and interests—provided this is compatible with their fellow citizens' equal rights. It cannot assume that a Christian or Catholic lifestyle is *preferred* to the lifestyles of Kantians or Millians, to use Rawls' favourite comprehensive doctrines, but also the more or less articulated comprehensive doctrines involved in atheistic, Islamic, Jewish, Arhuaco, Mapuche, radical ecologist, or radical feminist lifestyles. So, even if in certain contexts religious reasons can be counted as public reasons in virtue of their being generally accessible, it cannot be concluded that any religiously motivated political platform is compatible with democratic politics. There is room for it, but it has to be limited by the values that are typically endorsed in polities that give value

at the public hearing on decriminalization of abortion organized by Brazil's *Supremo Tribunal Federal* (STF) in August 8th, 2018. https://www.youtube.com/watch?v=a2_4-xvdWYc&t=6253s (last accessed: November 11, 2019).

16 Scepticism to science being part of the tacit dimension would clash with, for instance, the transition from creationism to intelligent design as an strategy of epistemic status upgrade (from a religious belief to a scientific theory—yet largely discredited and therefore non-fructiferous), see Nussbaum (2009, pp. 320-326). Similarly, recent attempts to reform the school system in Brazil by far-right wing politicians, claiming to bring back some sort of neutrality in education, reveal a—epistemically flawed—use of political values of liberal democracies. Neither of these attempts would be permissible according to the democratic interpretation of public reason in a society aiming to realize the goal of self-rule.

to the democratic ideal of self-rule—that is, to public justification of political power. In the pervasively religious society, that is, a society in which religion is embedded in the social secularization of its citizens, *reason a*) is accessible and therefore it should not be excluded from the pool of public reasons. Moral autonomy can be honoured if it is possible to conceive of a context in which *reason a*) is not uttered with the purpose to make citizens embrace the religious doctrine from which it is derived, and it is possible to assume that citizens will be able to understand and engage with *reason a*). Equal civic inclusiveness is honoured if it is possible to conceive of a context in which *reason a*) is not uttered in such a way that it presupposes that citizens are members of the same religious community and that it does not aim to define citizenship in terms of such membership.

§5.2. Law in religious terms?

It might be said that the arguments so far presented lead to the conclusion that the law can be written in religious terms. I want to argue this is not a necessary implication: in pervasively religious communities that undergo a process of social secularization the law might not be written in religious terminology.¹⁷ In order to show why this is so, it is useful to see the objection to symbolic religious establishment raised by expressive theories of the law.

According to these theories, the law does not only have to be respectful of the substantive political values to which the state is committed—for instance, moral autonomy and equal civic inclusiveness—but it also has to express adequate attitudes toward such values (Anderson and Pildes, 2000, p. 1504). For this reason, non-coercive forms of religious establishment are problematic. Expressivist theories of the law reject state symbolic displays of religious symbols because they fail to express the adequate attitudes that are expected from the state with relation to its citizens. Consider the display of Christian religious symbols on public property during Christian holidays. It might be the case—and it often is—that such display is justified as an intention to celebrate ‘nothing more than collective joy for the time of the year’ (Anderson and Pildes, 2000, p. 1550), which seems a non-sectarian justification and therefore a potentially valid one.¹⁸

According to Elizabeth Anderson and Richard Pildes, such displays are problematic because they entail a construction, by the state, of a “we” that only

17 A Habermasian institutional translation proviso might be at hand (Habermas, 2008, p. 130).

18 For an expressivist defence of non-establishment, see Nussbaum (2009, pp. 252-256). Laborde (2013) offers a sympathetic comment, while Lægaard (2017) a critical engagement. For an analysis of establishment in religious contexts, see Rudas (2020).

includes Christians and consequently sends the message that ‘non-Christians do not participate in “our” collective celebration, and thus are excluded from the legislation’s conception of who “we” are’ (Anderson and Pildes, 2000, p. 1550). The display of a Christian symbol fails to acknowledge that non-Christians are also insiders. In modern democratic states, this is problematic because when the state is involved in the construction or reproduction of a “we” it is demanded to be inclusive—that is, to include in such imaginary community both Christians and non-Christians. The religious display, Anderson and Pildes conclude, withdraws from non-Christians ‘the social status of fully-included citizens’ (Anderson and Pildes, 2000, p. 1550).

The democratic interpretation of public reason and the pervasively religious community I have been describing in this article draw a different conclusion. If social secularization has occurred within social and political institutions that integrate all members of the community into a shared social ethos, then the display might not be as exclusive as Anderson and Pildes argue. Members who eventually happen to be disenchanted from the moral and metaphysical stories they have been socialized into could nonetheless feel welcome and at home in sharing with their loved ones such celebrations—they too share the joy of the time of the year, so to speak. Symbolic religious establishment is therefore permitted in the sort of context I have described in this article.

While the expressivist objection to symbolic religious establishment does not work in the sort of case I have been analysing in this article, I think it works if what is at stake is the written law. If the law uses religious language (e.g., *reason a*), non-religious citizens are excluded from the democratic “we”. Recall that according to expressive theories, the law has to respect the polity’s substantive political values while at the same time expressing adequate attitudes towards such values. I have showed that that *reason a*) can be a public reason, which means that appealing to it in political justification honours the political values of a democratic regime and that a law inspired by it would respect a citizen like *Alex*. This means that *Alex* has a duty to accept the coercive force of a law that has been argued for in terms of *reason a*). If the written law appeals to *reason a*) as the justifying reason for it, however, the message conveyed is not only that *reason a*) is a public reason in such community, but also that it is considered to be a reason they would give to themselves. Yet this is not the case for *Alex*, who, in spite of having been respected as a democratic reasoner, ends up being identified by the law as someone he isn’t, namely a person who believes in the truth of *reason a*). The problem with the expression of this message is that *Alex* will be unable to see herself included in such statement.

Reason a) can be used to justify a law. Indeed, it can be the decisive reason for it, yet its inclusion in the written law will alienate *Alex* from her polity.¹⁹ When it comes to the written law, therefore, citizenship differentiation is unavoidable if the law is written in a moral language that only some citizens can reclaim as their own. The substantive political value of equal civic inclusiveness is therefore not honoured—nor the democratic ideal of self-rule.

§6 Conclusion

This article has advanced an argument in favour of the claim that it is possible to conceive of a scenario in which religious reasons are accessible—hence public—and in which religious partisans can justify their political views using such reasons. The following two conditions have been assumed: a democratic interpretation of public reason which endorses accessibility, and a highly integrated religious society that embraces the ideal of democratic self-rule and which undergoes an internal process of social secularization. The conclusion to be drawn from the article is that a purely religious reason can trace the common sense, or the tacit dimension, of the society’s actual historic context. In other words, that a religious reason can be accessible to all citizens to whom it is offered. This means that the reason is generally understood and that citizens can engage with it: given their socialization within a majoritarian and relatively pervasive religious social ethos, citizens generally understand what is meant when a partisan offers them a religious reason. This is true both for the *Charlies*—that is, religious citizens—and *Alexes*—that is, atheist citizens—of these societies.

Acknowledgements

For comments and suggestions on this work, I am grateful to the members of DesJus at CEBRAP in São Paulo, especially to Nunzio Ali, Júlio Barroso, Tarine Guima, Guilherme de Moraes, Mônica Oliveira, Lucas Petroni, and Laís da Silva. Earlier drafts were presented in Florianópolis, Konstanz, Manchester, Pardubice, and São Paulo. I thank the audiences for stimulating discussions.

19 What about the possibility of a scenario where a religious reason is the only public reason available to justify a law or policy? I inclined to think that in such rare case the law might be written in religious terms. It is unlikely, however, that a policy that can be justified only by religious public reasons—that is, that citizens are unable to find at least one non-religious reason supporting it—is not an outright imposition of a religious doctrine, which would undermine the legitimacy of the law altogether.

References

- ANDERSON, E.; PILDES, R. H. "Expressive Theories of Law: A General Restatement." *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 148, Nr. 1503, pp. 1503-1575, 2000.
- BADANO, G.; BONOTTI, M. "Rescuing Public Reason Liberalism's Accessibility Requirement." *Law and Philosophy*, (online first), pp. 1-31, 2019.
- BARDON, A. "Is Epistemic Accessibility Enough? Same-sex Marriage, Tradition, and the Bible." *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, (online first), pp. 21-35, 2018.
- BARDON, A; LABORDE, C (eds.). "Religion in Liberal Political Philosophy." Oxford: Oxford University Press, 2017.
- BILLINGHAM, P. "Convergence Justifications within Political Liberalism: A Defence." *Res Publica*, Vol. 22, Nr. 2, pp. 135-153, 2016.
- BILLINGHAM, P. "Convergence liberalism and the problem of disagreement concerning public justification." *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 47, Nr. 4, pp. 541-564, 2017.
- BOETTCHER, J. W. "Against the Asymmetric Convergence Model of Public Justification." *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 18, Nr. 1, pp. 191-208, 2015.
- BOHMAN, J.; RICHARDSON, H. S. "Liberalism, Deliberative Democracy, and "Reasons that All Can Accept."" *Journal of Political Philosophy*, Vol. 17, Nr. 3, pp. 253-274, 2009.
- BONOTTI, M. "Partisanship and Political Liberalism in Diverse Societies." New York: Oxford University Press, 2017.
- CALLAN, E. "Creating Citizens. Political Education and Liberal Democracy." Oxford: Oxford University Press, 1997.
- EBERLE, C. J. "Religious Conviction in Liberal Politics." Cambridge University Press, 2002.
- FRANCISQUINI, R. "On The Limits of Free Speech: Towards the Fair Value of Communicative Liberties." *Brazilian Political Science Review*, Vol. 9, Nr. 1, pp. 65-92, 2015.
- GAUS, G. "Public Reason Liberalism." In: S. Wall (ed.), 2015. pp.112-140.
- GAUS, G.; VALLIER, K. "The roles of religious conviction in a publicly justified polity: The implications of convergence, asymmetry and political institutions." *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 35, Nr. 1-2, pp. 51-76, 2009.
- GEERTZ, C. "Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology." New York: Basic Books, 1983.
- HABERMAS, J. "Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy." Polity Press, 1996.
- HABERMAS, J. "Between Naturalism and Religion: Political Essays." Cambridge: Polity Press, 2008.
- LABORDE, C. "Political Liberalism and Religion: On Separation and Establishment." *Journal of Political Philosophy*, Vol. 21, Nr. 1, pp. 67-86, 2013.
- LABORDE, C. "Liberalism's Religion." Cambridge: Harvard University Press, 2017.
- LABORDE, C. "Three cheers for liberal modesty." *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, p. 1-17, 2018.

- LÆGAARD, S. "What's the Problem with Symbolic Religious Establishment? The Alienation and Symbolic Equality Accounts." In: A. Bardón, C. Laborde (eds.), 2017. p. 118-131.
- MACEDO, S. "Why Public Reason? Citizens' Reasons and the Constitution of the Public Sphere." Manuscrito disponível na Social Science Research Network. 2010. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=1664085>.
- MACLURE, J.; TAYLOR, C. "Secularism and Freedom of Conscience." Cambridge, London: Harvard University Press, 2011.
- MILLS, C. W. "'Ideal Theory' as Ideology." *Hypatia*, Vol. 20, Nr. 3, pp. 165-184, 2005.
- NUSSBAUM, M. "Liberty of Conscience." Paperback ed. New York: Basic Books, 2009.
- PAREKH, B. C. "Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory." Harvard University Press, 2002.
- QUONG, J. "Liberalism without Perfection." New York: Oxford University Press, 2011.
- QUONG, J. "Public Reason." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/public-reason/>.
- RAWLS, J. "Political Liberalism." Paperback ed. New York: Columbia University Press, 2005.
- ROSENBLUM, N. L. "Religious Parties, Religious Political Identity, and the Cold Shoulder of Liberal Democratic Thought." *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 6, Nr. 1, pp. 23-53, 2003.
- RUDAS, S. "Lack of Pluralism and Post-Secularism in Catholic Politics." *Constellations, An International Journal of Democratic and Critical Theory*, (online first), pp. 1-15, 2020. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12461>.
- TYNDAL, J. "Public reason, non-public reasons, and the accessibility requirement." *Canadian Journal of Philosophy*, (online first), pp. 1-21, 2019.
- VALLIER, K. "Convergence and Consensus in Public Reason." *Public Affairs Quarterly*, Vol. 25, Nr. 4, pp. 261-279, 2011.
- VALLIER, K. "Liberal Politics and Public Faith." New York: Routledge, 2014.
- WALL, S (ed.). *The Cambridge Companion to Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press. 2015.
- WHITE, J.; YPI, L. "Rethinking the Modern Prince: Partisanship and the Democratic Ethos." *Political Studies*, Vol. 58, Nr. 4, pp. 809-828, 2010.
- WHITE, J.; YPI, L. "On Partisan Political Justification." *American Political Science Review*, Vol. 105, Nr. 2, pp. 381-396, 2011.
- WHITE, J.; YPI, L. "The Meaning of Partisanship." Oxford: Oxford University Press, 2016.

O OUTRO TAMBÉM PODE TER RAZÃO – PARA ALÉM DE ELE TER APENAS SEUS DIREITOS RECONHECIDOS*

Luiz Rohden**

<http://orcid.org/0000-0001-6143-090X>
rohden@unisinis.br

RESUMO *Este artigo constitui um desdobramento da reflexão sobre a Hermenêutica enquanto ética tecida em torno da cunhagem, da descrição e da fundamentação da expressão Eu Hermeneuticus, que trata o outro como fim em si mesmo e não como um objeto. Aqui, sob a égide do pressuposto gadameriano segundo o qual “o outro não somente tem também um direito, mas talvez também pode ter razão”, pretendo evidenciar e justificar a centralidade da alteridade na teoria e na práxis da hermenêutica filosófica. A compreensão filosófica erige-se sobre o exercício de reconhecimento dos direitos aos direitos do outro, mas também sobre as razões dos seus argumentos, exercício que gera implicações éticas importantes em termos pessoais e sociais, como mostrarei. Com isso, viso mostrar e fundamentar a face e a função ética da hermenêutica filosófica com escopo de sedimentar o projeto de uma Hermenêutica Ética.*

Palavras-chave *Hermenêutica, Gadamer, Ética, Alteridade, Direito.*

ABSTRACT *This article is a second movement of the reflection on Hermeneutics as ethics woven around the coinage, description and foundation of the expression I Hermeneuticus that treats the other as an end in itself and not as an object. Here, under the aegis of the Gadamerian assumption that “the other*

* Artigo submetido em 26/09/19. Aceito em 10/03/20.

** Universidade Do Vale Do Rio Dos Sinos. São Leopoldo, RS, Brasil. Este artigo contou com apoio da FAPERGS – PQg 2017 e do CNPq – Edital Universal 2018.

not only has a right, but may also be right”, I intend to highlight and justify the centrality of otherness in the theory and praxis of philosophical hermeneutics. Philosophical understanding arises from the exercise of recognition of the rights of the other, but also of the reasons for their arguments, an exercise that generates important personal and social ethical implications as I will show. With this, I intend to show and substantiate the ethical face and function of philosophical hermeneutics hoping to consolidate the project of an Ethical Hermeneutics.

Keywords *Hermeneutics, Gadamer, Ethics, Alterity, Law.*

o que eu quero dizer tem a ver com a pressuposição de que talvez o outro não somente tem também um direito, mas talvez também pode ter razão (Gadamer, 1993a, p. 109).¹

1. Estado da questão ou sobre a centralidade da alteridade na hermenêutica filosófica

Ao nos debruçarmos sobre hermenêutica não nos é difícil perceber algo que lhe é basilar e próprio, a saber, a temática do outro. Já em sua gênese mitológica, isso se estampa no modo de atuar de Hermes, que, continuamente, transpõe e traduz mensagens entre este e o outro mundo e vice-versa, institui pontes entre o reino dos vivos e dos mortos, dos humanos e dos deuses. A hermenêutica existe porque pressupõe a existência do outro e se dispõe a lidar com o não dito, a diferença, a negatividade e vigora onde há necessidade de instaurar a terceira margem.

Conhecemos a centralidade do tema alteridade na filosofia de Emanuel Lévinas, o que não nos permite concluir que ele seja objeto exclusivo de seu projeto. Embora encontremos vínculos estreitos entre a abordagem de Lévinas e a de Gadamer com relação ao papel da alteridade, vou-me ater, aqui, à investigação do tema na hermenêutica gadameriana.

Meu interesse precípuo em explicitar e apontar o lugar de destaque do outro na estrutura e na práxis da hermenêutica filosófica estriba-se em duas razões: em primeiro lugar, ela permite evidenciar e justificar sua dimensão ética. Isso me permitirá fundamentar o projeto de uma *hermenêutica ética*.

¹ „Ich meine die Voraussetzung, dass der andere vielleicht nicht nur auch ein Recht hat, sondern vielleicht auch manchmal recht haben könnte“.

Trata-se de uma proposta teórica original e pertinente à medida que Gadamer mencionou, em diversos escritos, a centralidade do outro, mas não se dedicou ao seu desenvolvimento. Da minha parte, além de rastrear, explicitar e aprofundar alcance dessa temática, proponho desdobrar a pertinência da pressuposição hermenêutica segundo a qual o *outro não possui somente direitos*, mas pode ainda *ter razão* – o que Gadamer apenas mencionou, mas não aprofundou – e que elegi como objeto de reflexão com o escopo, inovador, de justificar e fundamentar a feição ética da Hermenêutica. Além disso, sob a égide da hermenêutica gadameriana, outro aspecto original dessa reflexão consiste em argumentar em torno da necessidade premente de levarmos a sério e aprendermos a lidar com os direitos e as razões do outro com o fito de instituir um *ethos* habitável, minimamente harmônico, em contraposição às crescentes ondas de intolerância de toda ordem, marcadas pelo dogmatismo, pelo totalitarismo como desenvolverei na conclusão desse texto.

A centralidade do outro na hermenêutica filosófica é patente em Gadamer e pode ser aferida pela citação de Schleiermacher – que é epígrafe da III Parte de *Verdade e Método I* – a saber, de “que a arte da compreensão não é necessária somente para o trato com os textos, mas também no trato com pessoas” (Gadamer, 1993b, p. 300). Ratificam a centralidade do outro as seguintes afirmações do próprio Gadamer que são basilares da teoria e da prática hermenêutica: “o que eu quero dizer tem a ver com a pressuposição de que talvez o outro não somente tem também um direito, mas talvez também pode ter razão” (Gadamer, 1993a, p. 109) e “a possibilidade de que o outro tenha razão é a alma da hermenêutica” (Gadamer *in* Grondin, 1991, p. 160). Além disso, essa hipótese é ratificada pela leitura que seus discípulos e intérpretes fizeram ao rastrear o papel central do outro na hermenêutica. Dennis Schmidt (2012, p. 36) sustenta que “a hermenêutica [...] anima-se por um profundo respeito pela alteridade”. Para James Risser (1997, p. 15),

a ênfase no outro sempre esteve presente nos escritos de Gadamer. Novamente, ao recontar seu próprio itinerário filosófico, Gadamer nos diz que uma das motivações para sua hermenêutica filosófica foi a crise do idealismo que, durante sua juventude, originou-se com a crítica kierkegaardiana de Hegel. Nessa crítica, o significado da compreensão toma sua orientação do outro que invade meu egocentrismo e me dá algo para entender.

Em segundo lugar, a pertinência filosófica dessa investigação justifica-se à medida que crescem as manifestações e as posturas dogmáticas, totalitárias, nos diferentes níveis da realidade humana, calcadas, em última análise, sobre a intenção de excluir ou eliminar o outro. À base das diferentes formas de

fundamentalismos e fanatismos de matiz religioso, de totalitarismos de ordem sociopolítica, de dogmatismos conceituais, detectamos uma forma de pensar e de proceder que visa até exterminar o outro. Ao explorar o sentido da *possibilidade de que o outro não apenas possui direitos, mas também pode ainda ter razão*, prestamos uma contribuição sociopolítica porque, além de evidenciarmos a centralidade do outro, sugerimos a necessidade de superar propostas teóricas racistas, homofóbicas, xenofóbicas. Ao trazer à luz a centralidade do outro na hermenêutica gadameriana, justifico sua vocação ética.

À esteira de Gadamer, pretendo mostrar que a face ética da hermenêutica pela reflexão sobre a centralidade do outro articulada sobre dois pilares: a. *o outro pode não apenas ter direito*; b. *o outro pode, talvez, também ter razão*. O exercício teórico e prático, de saber lidar com os direitos e as razões do outro, produz implicações éticas de ordem pessoal – isto é, em quem procura pensar e agir dessa forma – social e ecológica, imprescindíveis para evitarmos o caos do nosso *ethos*, bem como cessarmos ou minimizarmos a destruição do nosso planeta. Com o desenvolvimento dessa dimensão, assinalo para o que pode ser chamado do projeto de uma hermenêutica do *cuidado do outro* em complemento à hermenêutica enquanto *cuidado de si*, conforme já desenvolvido em outro artigo meu.

2. Sobre o outro enquanto pressuposto da hermenêutica

A possibilidade de que o outro tenha razão, é a alma da hermenêutica (Gadamer, *in* Grondin, 1991, p. 160).

Na reflexão que se segue, explicitarei traços da identidade do *outro hermenêutico* enquanto sujeito de direitos e de razões ou de argumentos. Se, por um lado, ele não deve ser visto como refém de um eu, por outro lado, o outro não o destrona dos seus direitos nem das suas razões. Com essa reflexão sobre o *outro hermeneuticus*, complemento – sem esgotar – o arco teórico da hermenêutica enquanto ética a partir do processo relacional entre o *eu hermeneuticus*² e o *outro* ou o *tu hermeneuticus* assentado sobre o pressuposto

2 Embora não seja objeto específico da reflexão aqui, a abordagem do outro, tal como proponho aqui, pressupõe posturas éticas por parte daquele que compreende. Lembro que, para tanto, cunhei e fundamentei a noção de *Eu Hermeneuticus* no artigo “Sobre o *Eu hermeneuticus*, pressuposto da Hermenêutica ética”. Assim como podemos falar de um Eu cartesiano ou Eu humano, justifico a existência de um *Eu Hermeneuticus* a partir da relação triádica Eu-Tu desenvolvida por Gadamer, em *Verdade e Método I*. São posturas próprias, éticas, desse *Eu Hermeneuticus*: *abrir-se ao outro*; *tratar o outro como outro*; *deixar o outro lhe dizer algo*, *ouvir o outro*, *deixar-se tocar e afetar pelo outro*, *deixar valer alguma coisa contraposta ao eu*, *atitude de humildade*.

ou imperativo de abertura mútua que não é exigida “só por parte de quem fala; mas preferencialmente, quem é capaz de acolher a palavra do outro, é fundamentalmente aberto. Se não existe esta mútua abertura, tampouco existe verdadeiro vínculo humano” (Gadamer, 1999, p. 367). A instauração de um *ethos* que fomenta a liberdade, a criatividade, a responsabilidade depende, em grande parte, da práxis da abertura do *eu hermeneuticus* e do *outro hermeneuticus* comprometidos com o exercício de ouvir, de respeitar, de acolher, de deixar-se afetar pela palavra do outro e, enfim, de ser constituído e transformado pela relação com outro. É isso que torna possível e efetiva a criação de vínculos humanos autênticos, genuínos, que nos impulsionem a *cuidar de nós mesmos* e dos *outros* (Cf. Rohden, 2004).

2.1. Sobre o “outro tem um direito”

Na afirmação “talvez, o outro não somente tem também um direito”, nos deparamos com o aspecto segundo o qual o *outro* é sujeito de direitos antes que um eu os reconheça ou tenha a pretensão de lhe outorgar ou retirar (seus direitos). O direito do outro é, pois, ontológico, isto é, precede à decisão arbitrária de um eu pretender querer ou conceder (um direito ao outro). Em outros termos, no exercício de compreensão filosófico está embutido o pressuposto segundo o qual, o direito aos direitos do outro (dignidade, vida, saúde, educação, liberdade) lhe pertence, lhe é, por assim, dizer, natural – nos moldes da argumentação da Antígona. Nesse sentido, o outro não tem direito aos seus direitos porque alguém lhe concede, mas antes esse alguém precisa apenas a aprender a reconhecê-lo como algo que lhe é próprio. O reconhecimento do direito do outro que representa a dimensão sociopolítica é assegurado pela lei positiva. Na *Antígona*, Creonte representa, de certo modo, essa face objetiva, legal, escrita do direito do eu aos seus direitos.

Podemos dizer que o reconhecimento do direito do outro aos seus direitos se encontra representado e assegurado na face metodológica estampada no título da obra *Verdade e Método*. A práxis hermenêutica, pautada pelo princípio

O eu hermeneuticus se dispõe a jogar com os outros e não apenas contra os outros, exercita seu ouvido à voz do outro, é capaz de sair de sua Itaca ciente de que voltará diferente, se habilita a conhecer, reconhecer e conceder não apenas o direito, mas, também razão ao outro, enfim, pratica o respeito ao outro ao ponto de ainda se solidarizar com ele. Em termos metafísicos, o eu hermeneuticus rompe a lógica binária do conhecer enquanto mera adequação entre a coisa e o intelecto e institui a apropriação e a conceitualização do real tecido pela finitude segundo a lógica do terceiro incluído. O *eu hermeneuticus* é, pois, um pressuposto fundamental para a iniciação ao pensar de “forma oikoumênica” o que é um imperativo para a humanidade “que tem que fazê-lo para aprender a conviver e talvez poder adiar assim a autodestruição ou evitá-la”. Não basta não dever tratar o outro como instrumento, mas é imprescindível tratar o outro como gostaríamos de ser tratados, instituindo um *ethos* em que reina liberdade que possibilita a criação de redes entre as pessoas e entre estas e a natureza.

segundo o qual o *outro não pode ser tratado como meio, mas como fim*, pressupõe a articulação entre a instauração do sentido e da verdade em diálogo com o método científico. Assim, o direito aos direitos do outro se encontra assegurado pela hermenêutica filosófica, eximindo-a da pecha de propugnar o relativismo, o subjetivismo, a vacuidade argumentativa.

Faz parte da teoria e da prática hermenêutica compreender e aprimorar a arte de assegurar o direito aos direitos dos outros corporificados na forma de lei. Pertence também à sua práxis instituir caminhos para reivindicá-los e assegurá-los. Esse esforço especulativo faz parte das atividades do grupo de pesquisa liderado pelo prof. Lenio Streck (2013, 2017), alocado no Programa de Pós-Graduação do Direito da Unisinos.

Reconhecer o direito do outro aos seus direitos constitui o primeiro degrau da postura ética passível de ser extraída e instituída na formulação “talvez o outro não somente tem também um direito”. Complementa esse degrau da hermenêutica, enquanto uma práxis ética, a postura do eu relativo ao outro facultada pela possibilidade de que *o outro possa não apenas ter direito* aos seus direitos reconhecidos e assegurados, mas ele *pode, também, talvez, ter razão*.

2.2. Sobre “o outro pode, também, talvez, ter razão”

os deuses, pai, implantam no homem a razão – o bem maior de todos. Se falaste certo acerca dessas coisas, não posso dizer (jamais em minha vida eu seja capaz disso!). Mas os outros também podem ter boas ideias (Sófocles, 1990, p. 225).

Partindo do pressuposto segundo o qual o exercício filosófico erige-se sobre a arte de dar e de acolher argumentos com vistas à instituição de uma teoria ou de um conceito, pertence à espinha dorsal da hermenêutica articular o princípio de que o outro é sujeito de direitos e pode, ainda, talvez, ter razão, ou seja, seus argumentos podem ser mais apropriados aos casos em questão.

2.2.1. A possibilidade de que *o outro possa ter razão* é pressuposto para elaborar uma linguagem universal

Um aspecto próprio da hermenêutica consiste em compreender e justificar, universalmente, sua interpretação tecida com o acolhimento, a concessão e o reconhecimento das razões do outro. Esse modo de proceder filosófico, na esteira de Aristóteles, encontra-se sustentado pela concepção de homem enquanto “ser dotado de linguagem, e a linguagem só acontece no diálogo” (Gadamer, 1992, p. 203). O ser humano, enquanto um animal linguístico, se realiza plenamente mediante a elaboração, a troca e a fusão de argumentos com

o outro sob a égide de que ele também pode, talvez, ter razão; porém, mesmo que suas razões possam ser equivocadas, o importante é que, ao menos, o eu procure apreender as razões das razões.

Na trilha do estagirita, estou de acordo de que a plenitude e a felicidade humana passa por esse árduo caminho de aprender a conhecer, reconhecer e ainda ser capaz de conceder razão às razões do outro – até mesmo e, por isso talvez, melhor ainda, às razões de um inimigo ou de um simples oponente. Platão ilustrou essa construção argumentativa no diálogo *O Sofista*, no qual o estrangeiro representa a instituição da possibilidade de que o outro, o não eleata, também pode ter razão! Já antes disso, na tragédia de Sófocles, aprendemos que Creonte teria evitado sua autodestruição e a violência engendrada em Tebas, se tivesse dado ouvidos à admoestação do seu filho, Hemon, a fim de instituir um *ethos* harmônico: “os deuses, pai, implantam no homem a razão – o bem maior de todos. Se falaste certo acerca dessas coisas, não posso dizer – jamais em minha vida eu seja capaz disso! **Mas os outros também podem ter boas ideias**” (Sófocles, 1990, p. 225). Pela tradução de Donaldo Schuler dessa última frase podemos apreender melhor o sentido e a força da admoestação de Hemon ao seu pai: “contudo, também a outros poderia ocorrer algo acertado” (Sófocles, 2017, p. 50).

A procura e o esforço pela instituição de uma linguagem comum aumenta a força da argumentação ao passar pela recepção e confronto com a razão ou com a palavra do outro. Em Gadamer (1992, p. 205), isso constitui uma espécie de princípio, a saber, “a palavra só encontra confirmação na recepção e aprovação pelo outro e que as conclusões que não acompanhadas do pensamento do outro perdem vigor argumentativo”. Ao compreendermos procuramos, em última instância, instituir uma linguagem comum,

queremos ser compreendidos pelo outro, obter sua aprovação ou, pelo menos, uma concordância nele ou ao menos uma inserção no que foi dito, mesmo que se trata de nos contradizer ou de apresentar uma resistência, ainda quando fosse a modo de réplica ou oposição (Gadamer, 2001, p. 217).

A efetivação desse pressuposto hermenêutico acontece mediante os modelos estruturais do jogo, do círculo virtuoso e do diálogo hermenêutico (Cf. Rohden, 2003). A possibilidade de conceder razão ao outro é um pressuposto fundamental para podermos elaborar uma linguagem universal à medida que rompe com a instituição conceitual pautada exclusivamente por interesses pessoais. O diálogo é lugar apropriado para instituição de uma linguagem universal porque se estriba no exercício de apreender e saber lidar com as razões do outro. De acordo com Gadamer (1992, p. 204), a elaboração do conceito filosófico

realiza-se plenamente no diálogo onde o eu se abre ao outro e o outro se abre ao eu de modo que “os fios do diálogo possam ir e vir de um ao outro”, que se faz “presente só espontaneidade viva da pergunta e da resposta, do dizer e do deixar-se dizer”. Porém, a busca pela linguagem universal não implica, necessariamente, a obtenção de acordos definitivos como já nos mostrou Platão com seus diálogos aporéticos.

O pressuposto é que o outro “não precisa ser compreendido como um objeto do meu desejo e eu, não como desejo momentâneo ‘dele’” (Smith, 1988, p. 82). Pressupõe-se uma relação pautada pela argumentação mediante o exercício dialógico que possibilita tecer uma compreensão mais universal e apropriada à realidade. *A coisa mesma*, em cada questão, só pode aparecer de forma mais plena se a palavra do outro for considerada e levada a sério. Aplicado à tradição, de acordo com James Risser (1997, p. 15), “o elemento dialógico da compreensão hermenêutica significa que o que é trazido novamente à linguagem é a voz do outro” para além uma visão ou voz acerca do real. O êxito do diálogo passa pela abertura do eu e do outro o que propicia a possibilidade de que ambos, ao final, possam ter razão, uma vez que “falar é falar-conjuntamente, é a forma de elaborar conceitos e orientar-nos no mundo” (Gadamer, 2001, pp. 232-233). Enfim, “no diálogo hermenêutico, a instauração do sentido exige necessariamente que alguém seja exposto à resposta do outro. É pensar com o outro e voltar a si mesmo como se fosse em relação a um outro” (Risser, 1997, p. 16). O exercício do diálogo pressupõe e institui o cultivo do *ethos* da abertura, do acolhimento, da relação respeitosa que instaura o tipo mais profundo de experiência hermenêutica. De acordo com Kögler (2014, p. 15), a prática da ética do diálogo

designa um *ethos* da abertura como um dos fundamentos sobre os quais relações unicamente respeitosa e verdadeiramente entrelaçadas podem florescer [...] esse *ethos* dialógico envolve que alguém esteja disposto a ser desafiado, aberto à visão e crítica do outro. Envolve que um trabalha com o outro em um espírito para além da insistência dogmática em seu próprio direito ou de um *deixar o outro ser* afastando-se do diálogo.

Levar a sério as razões do outro significa, entre outras coisas, assumir a finitude da nossa compreensão e saber lidar com a liberdade das nossas ações. A instauração de uma linguagem comum, mediante a compreensão racional, nos possibilitará instituir um *ethos* no qual impera o respeito ao direito e ao argumento do outro. Ou seja,

sem levar a falar os conceitos, sem uma linguagem comum, não podemos encontrar palavras que toquem o outro. O caminho vai da *palavra ao conceito* - mas precisamos chegar do conceito à palavra, se quisermos alcançar o outro. Só assim atingimos uma compreensão racional, de uns para com os outros (Gadamer, 2000, p. 26).

2.2.2. A possibilidade de que *o outro possa ter razão* pressupõe e estimula o exercício judicativo constante.

Levar em conta e trabalhar com a possibilidade de que o outro possa ter razão, além de ser imprescindível para a elaboração de conceitos filosóficos, é vital para a criação e o cultivo de vínculos humanos livres, saudáveis, responsáveis que nos possibilitam instituir um *ethos* no qual nos sentimos em casa no mundo. É vital porque pressupõe e implica um exercício judicativo, ou seja, lidar com a possibilidade de aceder ou não à razão do outro exige que se emita juízos constantes sobre o dito do outro. Levar em conta, analisar e ainda ser capaz de concordar com o argumento do outro significa exercitar nossa faculdade de julgar. Faz parte do compreender e, portanto, do processo de construção conceitual e do cultivo do *ethos*, o exercício judicativo graças ao confronto com o outro.

O diálogo filosófico pressupõe e aprimora nossa prática judicativa nas palavras de Gadamer (2001, pp. 232-233): “todos praticamos com o outro e no outro nosso juízo. Kant tem razão quando diz que o juízo não se pode aprender, mas sim apenas exercitar. Todos temos que exercitá-lo em nós”. O exercício de lidar com a possibilidade de que o outro possa ter razão pressupõe e implica a prática judicativa sobre o que o outro diz, o que impede a adesão ingênua à sua palavra. Esse exercício judicativo não é cego nem sem direção, mas efetiva-se sob a égide do imperativo de *jamais tratar o outro como meio, mas sempre como fim*.

Uma das tarefas da hermenêutica, enquanto filosofia, consiste em denunciar a aplicação do modelo de conhecimento matemático e de regras universais à vida humana sem análise e julgamento dos casos em questão. O fato é que, diante do domínio da ciência empírica moderna, em termos teóricos e práticos, passamos a minimizar a importância da prática judicativa. Em outros termos, nas palavras de Gadamer (2001, p. 231), “a *phronesis* perdeu sua legitimidade”, ou seja, passamos a ignorar “esse tipo diverso de conhecimento”, que “é a faculdade de julgar” que nos permite discernir o melhor, o mais apropriado, o mais justo em cada situação, diante das razões do outro. Para Gadamer (2001, p. 232),

se olharmos para nosso sistema de ensino [...] as pessoas aprendem como se faz algo e como se tem de fazê-lo e tudo aparece bem rápido como se se pudesse fazer tudo. Em verdade, é um problema preocupante saber como, em uma sociedade cujo sistema de comunicação se aperfeiçoa cada vez mais em linguagens simbólicas artificiais, é possível fomentar e cultivar a faculdade de julgar.

Ora, a arte de julgar é tecida no exercício de levar em conta e ponderar os argumentos e as razões do outro. Na aprendizagem da fala “não se aprende

certamente apenas as palavras, mas se aprende a empregá-las, a saber, como as usamos e como as compreendemos. Falar é falar um com o outro – e, com isso, trabalhamos na formação conceitual e na orientação de mundo” (Gadamer, 2001, pp. 232-233). Vejamos algumas implicações do exercício teórico e prático decorrentes do modo de lidar com outro à luz do pressuposto segundo o qual ele é portador de direitos e pode, ainda, ter razão em sua argumentação.

2.2.3. A possibilidade de que *o outro possa ter razão* pressupõe e estimula o exercício da responsabilidade

Levar a sério e integrar, na teoria e na prática, os direitos, mas também os argumentos dos outros, pressupõe um exercício de responsabilidade constante com o dito do outro. No âmbito hermenêutico, considere-se o dito, não apenas a fala, mas o escrito ou a simples presença na forma de uma obra de arte, por exemplo. A compreensão filosófica integral, em seu discurso e prática, a possibilidade de que o outro possa ter razão de forma responsável. Aquele que compreende – que denominamos de *eu hermeneuticus*, com posturas éticas próprias – não pode interpretar o outro, seja um texto, seja um fato, seja uma obra de arte ou uma pessoa, ao sabor dos seus gostos e interesses pessoais, irresponsavelmente. Embora haja sempre uma dose, necessária, de subjetividade no processo de compreensão, este não pode ser arbitrário nem reificador. A compreensão pressupõe o exercício do filósofo se comprometer e responder à palavra do outro, tratando-o como fim e não como meio. Tratá-lo como fim, ou seja, levar a sério seus argumentos, não significa assentir ou ratificar, *tout court*, o que diz, mas pensar e ponderar sobre sua fala. A prática hermenêutica não se pauta pela postura da pretensa neutralidade do intérprete diante do dito outro, mas pressupõe o esforço de responder às suas questões em seus contextos, demandando, desse modo, o “cultivo de nossa habilidade para nos envolvermos responsabilmente” (George, 2014, p. 112). De acordo com Theodor George (2014, p. 114), a compreensão filosófica visa, em última instância, à construção teórica, conceitual que “pode ser feita para responder à vida fática aumentando e refinando nossa consciência e, portanto, nosso envolvimento com nossas circunstâncias”.

Para Schmidt (2012, p. 42), considerando, pois, a compreensão como “um ato contínuo que se renova a cada instante; é um modo de vida que é informado pela história, linguagem, hábitos – todas as realidades da situação da vida fática”, a atividade filosófica pressupõe o exercício de responsabilidade contínua em face do outro. De acordo com Theodore George (2014, p. 119), para Gadamer,

[...] nossa humanidade, nossa aptidão para dialogar, circula precisamente no duplo vínculo da situação: obrigada, sem exceção, pela responsabilidade que caracteriza a existência humana e, ao mesmo tempo, sempre lançada em circunstâncias que permanecem excepcionais para além de qualquer coisa podemos *a priori* estar preparados para compreender ou controlar (George, 2014, p. 119).

3. Implicações éticas da prática de levar a sério o direito e as razões do outro

3.1. Ampliação, autorrealização, orientação pessoal

A prática filosófica, tecida pelo exercício dialógico de compreender o outro levando a sério seus direitos e suas razões, implica a ampliação da consciência, da subjetividade. Isso porque, de acordo com Gadamer (1992, p. 206), “o diálogo com o outro, suas objeções ou sua aprovação, sua compreensão e também seus mal-entendidos são uma espécie de ampliação de nossa individualidade e uma pedra de toque do possível acordo ao qual a razão nos convida”. O esforço de construir conceitos tecido sob a égide dos direitos e das razões do outro faculta ao agente alargar seus horizontes e, conseqüentemente, aumentam-se as probabilidades de agir de forma mais apropriada e justa às situações em que se encontra.

Em termos terapêuticos, por exemplo, o exercício de apreender os argumentos do outro e permitir que eles reverberem sobre o eu, aumenta as chances de sua cura o que lhe faculta agir de forma mais livre e responsável. A cura de limitações psicológicas, a revisão de preconceitos e a deturpações sobre o real, passa, diretamente ou indiretamente, pelo confronto com os direitos e os argumentos do outro. No caso do diálogo terapêutico,

a incapacidade para o diálogo é justamente a situação inicial a partir do qual a recuperação do diálogo se apresenta como o processo mesmo de cura [...]. O enfermo se encontra tão fixo dessas ideias que não sabe ouvir a linguagem dos outros, enquanto alimentar suas próprias ideias patológicas (Gadamer, 1992, p. 208).

Nesse caso, no ponto de partida, encontramos um eu que ignora ou despreza ou exclui o outro e seus argumentos. Essa fuga do confronto com o outro, causado pelo temor de ouvir e de tentar lidar com o argumento do outro, emperra o cuidado de mesmo e, portanto, o cuidado do outro. E são esses cuidados que possibilitam a instauração de um *ethos* harmônico, de cooperação mútua. A hermenêutica filosófica carrega essa pretensão, na medida em que compreender (*Verstehen*) consiste justamente em “pensar e ponderar sobre o que outro pensa.

Ele poderia ter razão com o que diz e com o que propriamente quer dizer. Compreender não é, portanto, uma dominação do que nos está à frente, do outro e, em geral, do mundo objetivo” (Gadamer, 2000, p. 23).

Junto da ampliação da subjetividade, Gadamer (1999, p. 145) afirma que o exercício teórico e prático do reconhecimento do direito e das razões do outro implica, pois, um *crescimento do ser* (*Zuwachs an Sein*), ou seja, nos tornamos mais nós mesmos, melhores, mais justos, mais livres. Na prática da hermenêutica filosófica, o que importa

não é a transmissão do sentido como tal, mas a abertura infinita da comunicação na qual nos continuamos ganhando acesso ao mundo no qual vivemos. No final, a hermenêutica filosófica trata da nossa autocompreensão; mas isso, como Gadamer insiste, tem pouco a ver com uma filosofia da subjetividade. Ao contrário, isso tem a ver com nosso modo de ser e sentir-se em casa no mundo em que somos despertados pela voz do outro (Risser, 1997, pp. 16-17).

Ao se esforçar para se por no lugar do outro, a fim de compreender seus direitos, suas razões, o eu sai de si e, ao retornar a si novamente, volta diferente, com horizonte maior – se torna *mais ser*, mais pleno, mais realizado. Seja num diálogo, como afirma Risser (1997, p. 16), seja numa leitura, o eu não sai ileso desses encontros, de modo que, ao final, amplifica sua visão de mundo e alarga seu modo de ser. Isso pode ser verificado exemplarmente no encontro com as obras de artes, que, como um diálogo, ao final, “sempre **deixa marcas em nós**. O que faz com que algo seja um diálogo não é só o fato de havermos ensinado algo novo, mas que tenhamos encontrado algo no outro que não havíamos encontrado ainda em nossa experiência de mundo” (Gadamer, 1992, p. 206). Marcas ou experiências que acabam por balizar nossas ações e procedimentos. Nossa realização ou felicidade plena se estriba no exercício de saber lidar com as razões e com os argumentos dos outros a fim de instituir um *ethos* harmônico no qual reina a cooperação mútua. Sabemos que pessoas felizes e realizadas são aquelas capazes de entrarem no circuito do mundo dos outros e que ainda se dispõem a aprenderem com os outros, ao passo é próprio das infelizes viverem encapsuladas no seu egoísmo, incapazes e indispostas de se abrirem aos horizontes dos outros. Dito de outra forma, nossa felicidade ou a plenitude do nosso modo de ser, se efetiva ao aprimorarmos a arte de ouvir os direitos e as razões do outro (George, 2014, p. 103).

O exercício de aprender a lidar com os direitos e as razões do outro, teórica e praticamente, pode implicar também uma possível mudança de visão de mundo e de postura. Isso porque esse exercício implica uma constante autorrevisão das concepções e das ações, o que contribui para orientar o compreender, o pensar e o agir de forma mais livres. Nas palavras de Dennis Schmidt (2012, p. 46),

“quando tomo um texto em minhas mãos, quando entro em uma conversa ou me ligo aos idiomas da vida e outros em qualquer coisa que faça [...] o que está principalmente em questão é quem eu sou e quem me tornarei, como serei com os outros”, e acrescento, como podemos agir de modo que nos tornemos mais felizes, livres, realizados.

A hermenêutica filosófica “precisa ser compreendida como uma *prática* e que é uma prática que, devidamente compreendida, nos modifica. Essa modificação, essa transformação, vem para moldar nosso caráter. Ela afeta e forja o que entendemos pela palavra do grego antigo *ethos*” (Schmidt, 2014, p. 169). A instituição, pois, de uma vida feliz, livre e responsável passa pelo exercício de saber lidar com os direitos e as razões dos outros. Esse exercício, com feição dialógica, efetiva a instituição de um *ethos* mais harmônico, visto que seus parceiros “já não são exatamente os mesmos quando se separam”, mas, ao final “estão mais próximos um do outro” (Gadamer, 2001, pp. 232-233).

3.2. Construção de um mundo habitável, de um sentir-se em casa no mundo

A virtude de levar a sério e lidar com o direito e as razões do outro contribui para uma orientação teórica e prática que nos faculta a construção de um mundo habitável, de um espaço comum ou *ethos* no qual nos sentimos em casa, mais livres e realizados. O exercício de reconhecer os direitos e as palavras do outro no processo filosófico, possui implicações socioambientais, de acordo com Gadamer (*in* Risser, 1997, p. 20), para quem

talvez podemos sobreviver como humanidade se pudermos aprender que não podemos simplesmente explorar nossos meios de poder e possibilidades efetivas, mas devemos aprender a parar e respeitar o outro como um outro, seja a natureza ou as culturas das pessoas e nações; e se pudermos aprender a experimentar o outro e os outros, como o outro do nosso eu a fim de participar com outro.

Levar a sério a palavra do outro significa romper com a estrutura monológica da ciência moderna que rege os padrões da conduta humana cujas implicações sociais e ecológicas são nefastas. E isso se deve, em grande parte, ao fato de que, “apesar de todos os nossos progressos técnicos e científicos, não aprendemos suficientemente como se aprende a conviver, tanto com eles como com os próprios homens” (Gadamer, 2000, p. 26). O jogo dialógico que articula os direitos e as razões do outro, proposto pela hermenêutica, faculta a compreensão do mundo enquanto um todo, cuja prática se orienta pelo padrão da troca de passes, da construção de elos, de redes, de jogadas conjuntas. Penso que esse modelo de jogo contribui para a construção de um mundo habitável, solidário, em que nos sentimos em casa, em que não reina a violência nem a destruição da natureza (Gadamer, 2001, p. 234).

A construção de um mundo no qual possamos nos sentir em casa assenta-se sobre o exercício da responsabilidade mútua, que se estampa na virtude da solidariedade que subjaz à teoria e prática da hermenêutica:

na solidariedade que se declara, seja livremente ou à força, há sempre, em qualquer caso, uma renúncia aos interesses e preferências mais próprios. A solidariedade nos faz renunciar a certas coisas em uma certa direção, em um certo momento, a serviço de um certo objetivo (Gadamer, 2002, p. 86).

Levar a sério o direito e o argumento do outro implica uma prática solidária, enquanto um jogo de fusão de horizontes segundo o pressuposto de que somos seres linguísticos que visamos, desde os primórdios da humanidade, de uma ou de outra forma, instituir um *ethos* de parceria, de harmonia e de cooperação mútua. Jogar com a possibilidade do outro ter razão em suas jogadas, pressupõe autocontrole e parceria por parte de quem se dispõe a jogar. O jogador que pretende determinar o movimento total do jogo não atua solidariamente e, efetivamente, não joga e, assim, não contribui para sentir-se em casa no mundo.

A instituição de um *ethos* mais harmônico passa pelo exercício de integrar, no discurso e na prática, os direitos e os argumentos dos outros. Se Creonte tivesse feito isso teria, talvez, evitado a tragédia familiar que perpetrou. Diante do dogmatismo, dos radicalismos em suas diferentes versões, penso que a melhor alternativa que temos é de cultivar a forma de pensar segundo o todo ou ecumênica, uma virtude própria da hermenêutica, a saber, a de reconhecer que se trata

em primeiro lugar, de compreender o outro, a fim de ver se, quem sabe, não será possível, afinal, algo assim como solidariedade da humanidade enquanto um todo, também, no que diz respeito a um viver junto e a um sobreviver com o outro, então – se isso não acontecer – não poderemos realizar as tarefas essenciais da humanidade, nem no que tem de menor nem no que tem de maior (Gadamer, 2000, p. 25).

4. Algumas conclusões

Enfim, se por um lado, a hermenêutica filosófica estriba-se sobre a assunção e o exercício do pressuposto segundo o qual precisamos *tratar o outro como fim em si mesmo*, no sentido de que é portador de direitos que precisam ser assegurados, por outro lado, a instituição de uma linguagem comum e crítica passa pela arte de lidar com a possibilidade de que o *outro pode, também, ter razão*. Procurei sustentar que esses pressupostos e suas práticas participam do labor filosófico porque nos possibilitam instituir conceitos universais, nos

instigam a analisar nossos argumentos mediante exercício judicativo, nos lembram do compromisso e da responsabilidade que temos ao compreendermos o outro – pessoas, fatos, obras etc.

No bojo da hermenêutica filosófica, não encontramos a defesa de uma relação de dependência do outro em relação ao eu nem sua absolutização. Embora se tenha atribuído a Gadamer a primazia do outro em detrimento do eu, ou da história relativa à subjetividade, respaldável por sua afirmação de “que não é a história que nos pertence, mas nós a ela”, a relação que propõe entre o eu e o outro é de uma dialética em aberto. Isso se visualiza pela prática do jogo onde a relação entre ambos é salutar e sempre tensional, dialética; no caso, entre direitos e argumentos dos jogadores. Não se justifica a absolutização do outro que desembocaria na submissão do eu (Heleno, 2001, p. 403). A relação proposta a partir da assunção dos pressupostos em questão não é de fundição nem de anulação do eu em relação ao outro, como poderia ser justificado pela noção de *fusão de horizontes*. A *fusão de horizontes* não pressupõe nem implica fundição do eu no outro numa unidade indiferenciada. A *fusão de argumentos*, de visões e vivências, não implica a eliminação da posição do eu nem do outro, mas na ampliação da visão de ambos e numa práxis pautada pela liberdade.

Levar a sério e saber lidar com a possibilidade de que o outro *possa ter razão* nos põe a tarefa de aprendermos a reconhecer os direitos e de nos abriremos aos argumentos e às palavras dos outros. É nessa articulação dialética que será possível instituir um *ethos hermenêutico*, isto é, um “espaço dialógico entre o eu e o outro e assim para além do dogma e da doxa” (Kögler, 2014, p. 15). A originalidade da reflexão aqui consistiu em evidenciar a centralidade do outro na teoria e na prática hermenêutica filosófica o que a justifica como uma proposta ética uma vez que articula os direitos e as razões do outro em relação ao *eu hermeneuticus*. Essa perspectiva, como mostrei, é imprescindível para criarmos um *ethos* onde reina a liberdade, a criatividade e a possibilidade, inclusive, de evitarmos a destruição do nosso planeta. Dito de outra forma, a proposta ética calcada na centralidade do outro com seu direito aos seus direitos e ao exercício da argumentação, como mostrei, se contrapõe-se às teorias e às práticas xenofóbicas, homofóbicas, racistas.

Procurei mostrar que, ao aprendermos a levar a sério o outro, poderemos construir um *ethos* suportável, harmônico, agradável que nos possibilitará evitar a destruição planetária. Justifiquei que, se não aprendermos a reconhecer o direito e conceder, talvez, também, razão ao outro, não teremos condições de cessar a marcha da destruição da vida calcada na postura que ignora e destrói toda forma de alteridade. Nesse sentido, é imprescindível que aprendamos “a pensar de forma *oikoumênica* [...] É a humanidade sobre este globo que tem que

fazê-lo para aprender a conviver e talvez poder adiar assim a autodestruição” (Gadamer, 2001, p. 223). Procurei justificar que a nossa realização e felicidade plenas se estribam no exercício de aprendermos não apenas a concedermos o direito ao direito do outro, mas a lidarmos com a possibilidade de que ele possa, talvez, também ter razão. A fundamentação ética desse pressuposto está corporificada nas palavras de Hemon quando advertiu seu pai Creonte a reconsiderar sua decisão acerca do direito do outro e concomitante necessidade de reconhecer, também, suas as razões:

não tenhas, pois, um sentimento só, nem penses que só tua palavra e mais nenhuma outra é certa, pois se um homem julga que só ele é ponderado e sem rival no pensamento e nas palavras, em seu íntimo é um fútil. Não há vergonha alguma, mesmo sendo sábio, em aprender cada vez mais, sem presunções (Sófocles, 1990, p. 226).³

Penso que boa parte das tragédias pessoais, sociais, políticas e ecológicas têm sua origem e seu fundamento na incapacidade ou no propósito de não querer saber lidar com o direito e com os argumentos dos outros. Sófocles captou e expressou isso magistralmente, em sua trilogia tebana, ao mesmo tempo que nos brindou, com seu texto, o antídoto apropriado para evitá-las ou, ao menos, minimizar seus efeitos. Creonte foi incapaz de se abrir, de se sensibilizar, de entrar no horizonte do outro, isto é, de se deixar tocar pelo direito e pelos argumentos da Antígona. Apesar das advertências do seu filho Hemon e do cego Tirésias, ele consumou a tragédia porque se recusou a ouvir, a se colocar no lugar do outro, a reconhecer o direito ao direito do outro, a lidar com o argumento do outro. A grande lição de Sófocles consistiu em evidenciar que a raiz de toda espécie de tragédia está relacionada com a incapacidade e a recusa de reconhecer o direito e os argumentos dos outros.

Como se vê, já em Sófocles encontramos desenvolvida a justificativa de que a instituição de um *ethos* habitável e, minimamente harmônico, passa, necessariamente, pela prática segundo o qual o *outro também pode ter razão*. Esse pressuposto representa, na verdade, uma contraposição ao reino da lógica

3 Gosto também das demais traduções dessa parte, que alargam o sentido da formulação em questão, a saber, de Donaldo Schüler, que traduziu assim: “não carregues em ti só uma morada da verdade: o que tu dizes, nada mais que isso. Quem julga deter saber exclusivo, possuir língua e mente estranhas aos demais, nesse, se o abres, verás o vazio. Para o homem, ainda que seja sábio, aprender continuamente e ser flexível não é vergonhoso” (Sófocles, 2017, p. 51); e esta outra, de J.B. de Mello e Souza: “mas não creias que só tuas decisões sejam acertadas e justas... Todos quantos pensam que só eles têm inteligência, e o dom da palavra, e um espírito superior, ah! esses, quando de perto os examinarmos, mostrar-se-ão inteiramente vazios! Por muito sábios que nos julgemos, não há desar em aprender ainda mais, e em não persistir em juízos errôneos” (Sófocles, 2005, p. 46).

dogmática, da pura positividade, da coação, do totalitarismo e uma defesa do reino da possibilidade, da terceira margem, da poesia, da criatividade e, enfim, da liberdade.

Referências

- GADAMER, H.G., KOSELLECK, R. “Hermeneutik und Historik”. Heidelberg: Winter, 1987.
- _____. “La incapacidad para el diálogo”. In: _____. *Verdad y Metodo II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992, pp. 203-210.
- _____. “Über die Verborgenheit der Gesundheit”. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1993a.
- _____. “Wahrheit und Methode”. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993b. GW2.
- _____. “Wahrheit und Methode”. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. GW1.
- _____. “Da palavra ao conceito”. In: ALMEIDA, C.L.S. de; FLICKINGER, H.G; _____. “Europe y la ‘oikoumene’”. In: _____. *El Giro Hermenéutico*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001, pp. 219-238.
- _____. “Amistad y solidaridad”. In: _____. *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Editorial Trotta, 2002. pp. 77-90.
- GEORGE, T. “Responsibility to Understand”. In: HEIDEN, G.J (ed.). *Phenomenological Perspectives on Plurality*. Leiden: Brill Publishing, 2014, pp. 103-120.
- GRONDIN, J. “Einführung in die Philosophische Hermeneutik”. Darmstadt: Wiss. Buges., 1991.
- HELENO, J.M.M.H. “Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur”. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- KÖGLER, H-H. “The Crisis of a Hermeneutic Ethic”. *Philosophy Today*, Vol. 58, Issue 1, pp. 9-22, 2014.
- RISSE, J. “Hermeneutics and the voice of the Other: re-reading Gadamer’s Philosophical Hermeneutics”. New York: State University of New York Press, 1997.
- ROHDEN, L. “Hermenêutica filosófica: uma configuração entre a amizade aristotélica e a dialética dialógica”. *Síntese* (Belo Horizonte), Vol. 31, pp. 191-212, 2004.
- _____. “Hans-Georg Gadamer: educação em direitos humanos”. In: MÜHL, E.H. (ed.). *Textos referenciais para Educação em Direitos Humanos*. 2a. ed. Passo Fundo: Ed. IFIBE, 2013. Vol. 1, pp. 138-142.
- _____. “Hermenêutica Filosófica”. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.
- ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, pp. 13-26.
- SCHMIDT, D.J. “On the sources of ethical life”. *Research in Phenomenology*, Vol. 42, pp. 35-48, 2012.
- _____. “O Texto e o Jardim: A leitura do *Fedro* de Platão sobre a Leitura e a Tarefa Ética da Hermenêutica”. In: ROHDEN, L. (org.). *Hermenêutica e Dialética: entre Gadamer e Platão*. São Paulo: Loyola, 2014. pp. 169-184.

SMITH, P. Christopher. “The Ethical dimension of Gadamer’s Hermeneutical Theory”. *Research in Phenomenology*, Vol. 18, pp. 75-91, 1988.

SÓFOCLES. “A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona”. Trad. M. da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. “Antígone”. Trad. J. B. de Mello e Souza. Versão para eBook. [S.l.], 2005.

_____. “Antígona”. Trad. D. Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2017.

STRECK, L. L. “Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito”. 11a. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

_____. “Verdade e Consenso”. 6a. ed. São Paulo: Saraiva, 2017.



THE GROUNDS OF KNOWLEDGE: A COMPARISON BETWEEN KUHN'S PARADIGMS AND FOUCAULT'S EPISTEMES*

*Paulo Pirozelli***

<http://orcid.org/0000-0002-4714-287X>

paulopirozelli@gmail.com

ABSTRACT *Thomas Kuhn's "paradigms" and Michel Foucault's "epistemes" are often seen as similar concepts, in that both would establish necessary conditions of knowledge. However, how close are they to each other? The aim of this article is to compare these two concepts in detail. Firstly, I discuss the similarities and differences between paradigms and epistemes regarding a number of aspects, as well as their respective functions within Kuhn's and Foucault's approaches. The analysis is organized around a series of topics, such as "definition" and "scope," with the intention of facilitating the comparison. Next, I examine some comments that Foucault and Kuhn made on each other's work, paying particular attention to matters related to the nature and role of paradigms and epistemes.*

Keywords *Thomas Kuhn, Michel Foucault, paradigm, episteme, Philosophy of Science.*

RESUMO *Os "paradigmas" de Thomas Kuhn e as "epistemes" de Michel Foucault são frequentemente apontados como parecidos, estabelecendo ambas condições de possibilidade para o conhecimento. Mas quão similares são eles realmente? O objetivo deste artigo é investigar as semelhanças e diferenças*

* Article submitted on 29/10/2019. Accepted on 07/04/2020.

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

entre esses conceitos, bem como suas funções na filosofia de Kuhn e de Foucault. Para facilitar a discussão, a análise foi dividida em uma série de tópicos, como “definição” e “escopo”. Por fim, examino alguns breves comentários que Foucault e Kuhn fizeram um sobre o outro, prestando especial atenção a questões relacionadas à natureza e ao papel dos paradigmas e das epistemes.

Palavras-chave Thomas Kuhn, Michel Foucault, paradigma, episteme, Filosofia da ciência.

Introduction

The 1960s saw the appearance of two of the most influential books in the field of social sciences in the twentieth century (Garfield, 1987; Green, 2016). The first, published in 1962, was *The Structure of Scientific Revolutions* (SSR), written by the American philosopher of science Thomas Kuhn. The other, published three years later, was *The Order of Things* (OT), by the French epistemologist Michel Foucault.

Some similarities between these works can be noticed even under a superficial reading. Both books, for example, belong to what can be considered, in a broad sense, the same field — philosophy of science.¹ Furthermore, both attach a primary role to the history of science, making abundant use of fine-grained case studies.

Another point, quickly noticed by many readers, is the apparent similarity between the central concepts developed in both works — “paradigm” and “episteme” (e.g., Dreyfus & Rabinow, 1983; Agamben, 2009, ch. 1). Thus, as early as 1968, Piaget was writing that “it is hard, reading Foucault’s analysis on the epistemes [...] not to think about the ‘paradigms’ described by Th. S. Kuhn in his famous work on scientific revolutions” (1968, p. 112).

Despite often compared, though, the exact relation between paradigms and epistemes has not yet been extensively investigated. Are epistemes and

1 Why “philosophy of science” and not “epistemology?” The choice, undeniably having a certain amount of arbitrariness, is based on the meaning that such expressions have in current analytic philosophy. Although the terms overlap considerably, philosophy of science is seen as more concerned with the foundations, methods, and implications of science, while epistemology devotes itself to matters more directly related to the theory of knowledge, such as perception, truth, and justification. In any case, this is only an initial presentation of the theme, and it is precisely the purpose of this article to clarify the differences between the authors’ approaches. For a different, but quite interesting, distinction between “philosophy of science” and “epistemology,” see Laudan, 2004.

paradigms really similar, performing analogous functions in their author's respective projects or is their resemblance only superficial?

My goal in this paper is to explore the parallels and differences between Kuhn's concept of "paradigm" and Foucault's concept of "episteme." The first part involves an examination regarding their nature and methodological role. For the sake of clarity, the discussion is organized around a number of arbitrary topics. I also address some issues that do not refer directly to paradigms and epistemes, but which are intimately connected to them. In the second part of the article, I present and discuss some comments Foucault and Kuhn made on each other's works. By seeing what they saw and questioned in each other's views, we will be in a better position to understand the differences between paradigms and epistemes.

The analysis conducted here focuses primarily on *SSR* and *OT*. The reason for this is a curious similarity between Kuhn's and Foucault's paths. After the success of their books, in which paradigms and epistemes appeared in the foreground, the two philosophers progressively abandoned their well-known concepts. Indeed, in *The Archaeology of Knowledge (AK)*, Foucault avoided talking in terms of epistemes, preferring to conduct an analysis around "discursive formations." Kuhn was a little more reluctant than Foucault in abandoning the notion of "paradigm. Despite severe criticism of his broad and sometimes loose use of the term in *SSR*, Kuhn still tried to rehabilitate the concept later, giving it a more restricted definition (1970b, 1974). Before long, though, he recognized that paradigms had gained a life of their own and stopped using that notion almost completely.

For this reason, it is almost exclusively in *SSR* and *OT* that we can find the best indications of what paradigms and epistemes are. This does not mean, of course, that other texts will not be mentioned. Although the investigation concentrates on these two books, other materials—books, articles, and interviews—have also been used to clarify obscurities and indicate some main changes in later developments in their author's thought.

Paradigms and epistemes

Definitions

One of the major problems in comparing the notions of episteme and paradigm is the difficulty in finding precise definitions of these concepts. Foucault tends to avoid more detailed methodological discussions about "episteme" in *OT*—the notion ends up being understood almost exclusively

by its use throughout the texts. In Kuhn's case, the difficulty is related to the polysemic nature of the term "paradigm" in *SSR*.

Still, we can try to understand what these concepts mean. Let us begin by considering "episteme." This is understood by Foucault as a mode of organization of the objects of experience. It is a "general system of thought" (1966, p. 83) that establishes the boundaries for the discursive practices of an epoch—which includes the numerous branches of science as well as the metaphysical and epistemological theories that reflect upon the episteme itself. More directly, episteme is defined in *AK* as "the total set of relations that unite, at a given period, the discursive practices that give rise to epistemological figures, sciences, and possibly formalized systems" (1969a, p. 191).

According to Foucault, European culture has been structured by a series of different epistemes since at least the sixteenth century. The episteme of Renaissance, for example, was characterized by the notion of similitude. The regime of similarity was the key to think about the most diverse subjects: plants, the heavens, or human health. It was also through the notion of similitude that philosophers reflected on the nature of similarity itself—an object consisting of meaning, signifier and conjuncture (the relation of similarity that linked the first two elements).

Let us now turn to paradigms. *SSR* presents a considerable variety of uses of this term. In an already classic article, Masterman (1970) lists no less than 21 different senses. Kuhn further circumscribes this multiplicity of meanings to two main ideas: those of "disciplinary matrix" and those of "shared example." It is this second sense that Kuhn considers the most fundamental one, and for this reason, I will focus on it.

A paradigm is a universally recognized scientific achievement seen as exemplary by a community of scientists—it is a solution to a concrete problem that serves as a standard for solving new problems. A paradigm has two defining characteristics. First, it delimits the problems that "can be assumed to have solutions" (1962, p. 37). Secondly, it restricts how these problems may be answered by establishing "rules that limit both the nature of acceptable solutions and the steps by which they are to be obtained" (1962, p. 38).² A paradigm, in other words, defines what problems are legitimate and what solutions are acceptable. Newton's laws would be the most perfect example of a paradigm, having structured a three-century tradition of scientific research.

2 These "rules" must be understood in a broad sense, as encompassing all kind of shared commitments: symbolic generalizations, natural laws, epistemic values, types of instrumentation, etc. (1962, ch. 4).

Conditions of Possibility

In the *Critique of Pure Reason*, Kant argues that empirical knowledge depends on certain *a priori* conditions of possibility. He identifies these as the forms of sensibility and the categories of understanding (Kant, 1781). As the Kantian *a prioris*, epistemes and paradigms establish conditions of possibility—of knowledge, for Foucault, and of science, for Kuhn.³

According to Foucault, epistemes provide a set of “rules of formation” (1969a, p. 38) that organize “the production, regulation, distribution, circulation and operation of statements” (1980a, p. 133).⁴ These procedures settle the boundaries of valid, meaningful knowledge (1966, p. xxiii; 1969a, p. 38; 1980a, pp. 112-13),⁵ creating with this an “epistemological field” (1966, p. xxiii) or “space of knowledge” (1966, p. 83).

Paradigms play a similar role in establishing the conditions of possibility of science. They provide a scientific community with both the problems that can be considered genuine and the valid procedures for solving them (1962, pp. 109-10). Consequently, they define the frontiers of admissible practice within a certain tradition of normal science.⁶

Within their fields, paradigms impose themselves in a necessary way. After the community gathers around a first paradigm, scientific practice becomes invariably dependent on paradigms. It is no longer possible, from then on, to practice science without their aid (1962, p. 77; also 1962, pp. 34, 79). Foucault does not explicitly assert that any knowledge is impossible without an episteme sustaining it. But as *OT* makes it clear, at least since the Renaissance all knowledge is effectively based on a sequence of epistemes.

Paradigms and epistemes also demand exclusivity. According to Kuhn, only one paradigm guides the research of the practitioners of a given specialty. “Incompatible rules for doing science,” he claims, “cannot coexist except during revolutions” (1962, p. 169; 1963, p. 352).⁷ The same would be true for

3 In *The Birth of the Clinic* (1963), Foucault explicitly planned to determine “the conditions of possibility of medical experience in modern times” (pp. xxi-xxii). And Kuhn, in one of his last writings, claimed that, in a manner similar to Kant’s *a priori*, his structured lexicon was “constitutive of *possible experience* of the world” (1993, p. 245).

4 The Foucaultian notion of “rules of formation” resembles the Kuhnian concept of “taxonomy” or “lexicon.” The only difference is that taxonomies depend also on “minimal laws of logic” (1991, p. 99) to produce meaningful statements.

5 Although not for discourse, as will be discussed in the section “Scope.”

6 Kuhn defined “normal science” as the “research firmly based upon one or more past achievements, achievements that some particular scientific community acknowledges for a time as supplying the foundation for its further practice” (1962, p. 10).

7 Later, Kuhn admits the existence of rival schools within the same scientific field (1970a, p. 147). Even in the Preface to *SSR*, he already notes that “there are circumstances, though I think them rare, under which two paradigms can coexist peacefully in the later period” (1962, p. xlv).

epistemes. “In any given culture and at any given moment,” Foucault explains, “there is always only one episteme that defines the conditions of possibility of all knowledge” (1966, p. 183).⁸

Truth

Paradigms and epistemes do not determine what is true or false. After all, they are only conditions of *possibility* of knowledge, and not of its *actual* realization. What paradigms and epistemes do is settle the frontiers of meaningfulness. The attribution of truth to statements occurs in a second moment and depends on the contrast with the natural world that is established through accepted methodological procedures (Kuhn, 1991, pp. 99-100).

Foucault’s and Kuhn’s notion of “truth” is essentially intra-theoretical (that is Kuhn’s expression, 1970a, p. 162). Paradigms and epistemes are not true or false themselves, but only the statements they convey. According to Kuhn, there is no immutable basis for assessing beliefs outside a given theoretical body (1991, p. 95), and, therefore, there is no sense in speaking of paradigms as being true or false in themselves (1962, pp. 169-70; 1991, p. 104; 1993, p. 244). Similarly, Foucault explains that he is interested in considering the epistemological field “apart from all criteria having reference to its rational value or to its objective form” (Foucault, 1966, p. xxiii; see Dreyfus & Rabinow, 1983, p. 31).⁹

Normativity and description

The relationship between description and normativity is not problematic in Kuhn’s approach, because both aspects are present in his analysis of paradigms. On the one hand, paradigms are what historians or sociologists identify as giving coherence to a specific tradition of science. At the same time, paradigms are what scientists in a research tradition base their problem-solving activity on. Paradigms, therefore, are what one discovers when studying the history of science, and also what scientists use in their daily practice. Paradigms have simultaneously a descriptive and normative character (1970a, p. 128ff.).

8 Things change when Foucault starts to analyze a smaller, located region of discourse in *AK*. He admits then a plurality of different circumscriptions of the archive. More importantly, since the normative character of epistemes is abandoned, there is no problem in thinking of multiple and incompatible ways of describing the discursive phenomena. See the subsection “Normativity and Description,” and note 15 above.

9 The idea that the objects in science are somehow created by subjects, a position known as anti-realism, is a complicated topic in Kuhn and Foucault. Throughout their works, they present different views on that thesis (sometimes understanding it literally, sometimes metaphorically) and offer different arguments for that. See (Gordon, 2012) for a more extended discussion.

Foucault's position, however, is not as clear as Kuhn's. In *OT*, he does not explicitly discuss the relation between normativity and description, but it is possible to assume that a position similar to Kuhn's is presented there. After all, defining epistemes as the conditions of possibility of the sciences is to characterize them as having an essentially normative nature, and not merely as displaying certain empirical regularities among the sciences.

Things are more complicated in *AK*. On the one hand, Foucault now seems inclined to adopt a descriptive understanding of the archaeological enterprise, considering discourse formations as possible "relations that can be discovered, for a given period, between the sciences" (1969a, p. 191). In other moments, though, he says these formations work as rules for meaningful discourse (1969a, p. 74).¹⁰ Ultimately, the reason for this instability is the fact that epistemes (or, in *AK*'s context, discursive formations) are unknown to the agents who employ them. That makes it complicated to explain how they could possibly have a normative function in directing scientists' discourses.

Scope

Paradigms and epistemes have differing scopes, which results in marked differences when these concepts are applied to the history of science (Piaget, 1971, p. 132). Epistemes are much broader, encompassing most of the knowledge of an era (Foucault, 1969a, pp. 218-19).¹¹ That includes not only the sciences, but also philosophical reflections and the multiple positivities that do not respond to scientific criteria. On the other hand, epistemes leave out "themes with scientific pretensions that one may encounter at the level of opinion and that are not (or are no longer) part of a culture's epistemological network" (1966, p. 398).¹²

10 Dreyfus & Rabinow (1983, ch. 4) discuss the internal tension between prescription and description in *AK*, and its consequences for the failure of the archaeological method.

11 It is not completely clear which fields Foucault considers as "sciences" and which he considers as "knowledge" or "positivity." For instance, he claims that the humanities, by "the position they occupy and the function they perform within the general space of the episteme" (1966, p. 408), do not themselves constitute real sciences, but only positivities. Likewise, general grammar and the classical theory of value "were not sciences, at least for the majority of those who were their contemporaries," as opposed to Cartesian mathematics (1966, p. 506). Biology, economics and philology, on the other hand, are called sciences (1966, p. 378). For a more extended definition of "science," "knowledge," and "positivity," see *AK*, Part 1, ch. 6.

12 Subsequently, Foucault rejects this holistic approach to epistemes (although his claim that he never nurtured such a view sounds unconvincing). One of the problems of *OT*, he says in the *AK*, was that "the absence of methodological signposting may have given the impression that my analyses were being conducted in terms of cultural totality" (1969a, p. 16). Foucault affirms that his intention was, from the outset, to circumscribe a more localized "region of interpositivity" rather than to characterize "the spirit or science of a period—the very thing to which my whole enterprise is opposed" (1969a, p. 179). Instead of a *Weltanschauung*, he was doing only a "regional" study, presenting "a network of analogies" and "isomorphisms" between certain disciplines (1970, pp. x-xi). The concept of "discourse," used in *AK*, aims precisely to replace the unrestricted application

Paradigms, on the contrary, are much more restricted and limited to certain traditions of scientific research. They tend to be relatively independent, and the various sciences are usually governed by distinct paradigms (although they may maintain relations of similarity as a result of transference and appropriation of paradigms). There is, for example, a Cartesian, Newtonian, and Darwinian paradigm, but not something like a paradigm of the natural sciences, as a whole.

Since they differ in scope, epistemes and paradigms do not necessarily exclude each other. An episteme, in that sense, could encompass one or more paradigms. In theory, this situation could make a direct comparison between Kuhn's and Foucault's analysis possible. For example, what are the elements that lead to scientific revolutions—the anomalies faced by paradigms in periods normal science or the changes in epistemes? Unfortunately, however, the sciences analyzed by Foucault and Kuhn are completely different, making a direct contrast between their ideas extremely difficult. Foucault concentrates on the knowledges or positivities of life, work and language, as well as the human sciences,¹³ whereas Kuhn focuses on the natural sciences, especially physics and chemistry.¹⁴

Discontinuity

Both Kuhn and Foucault reject continuist approaches to the history of science. For them, linear schemes of progress cannot accommodate the historical registers (Foucault, 1980a, pp. 111-12; Kuhn, 1962, ch. 1). Instead, they propose a discontinuist approach, in which the history of science is permeated by periods of non-cumulative ruptures — “radical events beneath the apparent continuity of a discourse” (Canguilhem, 1967, 78). These breakdowns occur in the changes from one paradigm (or episteme) to another, when there is “a modification in the rules of formation of statements which are accepted as scientifically true” (Kuhn, 1980, p. 112). As a result of these breaks, Foucault explains, a culture “ceases to think as it had been thinking up till then and

of epistemes for a more localized approach. Foucault speaks then of things like “clinical discourse, economic discourse, the discourse of natural history, psychiatric discourse” (1969a, p. 108). On the relation between “discursive formations” and “disciplines,” see *AK*, Part 1, ch. 1.

13 In *Madness and Civilization* (1961), Foucault studies the birth of psychiatry, and in *The Birth of the Clinic* (1963), that of medicine.

14 For Hacking (1979, p. 39), Foucault would be worried with the “immature sciences,” while Kuhn would be concerned with the mature sciences (the expression “mature science” is from *SSR*). But Foucault himself does not really seem to believe in such a distinction (see his 1980a, p. 110). Moreover, he claims that his interest in science is only secondary, to the extent that it is symptomatic of a larger transformation in Western culture, that of epistemologization (1969a, p. 195). The reason behind his preference for sciences such as psychiatry, medicine, and political economy, on the other hand, would be only that they display the relations between power and knowledge more clearly than fields as physics and chemistry (1980a).

begins to think other things in a new way” (1966, p. 56; 1969a, Introduction). Or, as Kuhn prefers to say, scientists start working “in a different world” (1962, p. 118).

It is hard to say precisely how radical these ruptures would be for each of them. Often, Kuhn and Foucault give the impression of assuming an absolute discontinuity in history, with abrupt and general changes. It is not easy to find in *OT* texts or authors that would be settled in between epistemes, or of any kind of bridge connecting the different modes of deep knowledge. In commenting on the passage from the Renaissance episteme to the classical episteme, for instance, Foucault simply states that “at the beginning of the seventeenth century, [...] thought ceases to move in the element of resemblance” (1966, p. 56).

SSR may also lead to a similar reading. Kuhn’s focus on major scientific revolutions; his analogy of changes of theories with changes in the world; and the holistic conception of paradigms — “in learning a paradigm the scientist acquires a theory, methods, and standards together, usually in an inextricable mixture” (1962, p. 109)—provide arguments for the idea that paradigm shifts involve radical changes in scientific practice.

In other moments, though, it is possible to find statements that offer milder views, suggesting that discontinuities may be more gradual and less abrupt. In the case of Foucault, this appears most clearly in his description of the rise of the modern episteme, which seems to point to a piecemeal transition. He first describes the change occurring in culture as having two successive steps, and not just one big break. Furthermore, he explains that the general grammar, being more deeply attached to the previous episteme (1966, pp. 252-53), ended up subsisting for longer than other kinds of knowledge, which indicates that transitions from one episteme to another could happen gradually.¹⁵

Similarly, one can also read *SSR* as maintaining a more lenient position on the radicalness of scientific revolutions. Kuhn’s objective in *SSR* was never that of studying the macro-revolutions that seldom occur in history, but simply to understand the nature of non-cumulative change in general (1970a, p. 143).¹⁶ Those changes can (and usually) have a small scope, affecting just a particular professional subspecialty (1962, pp. 49-51). However, for Kuhn, contrary to what Foucault’s view may perhaps suggest, non-cumulative changes can never “be made piecemeal, one step at a time” (1981, p. 28).

15 His statements in *AK*, in particular, go in the direction of considering small revolutions. But here Foucault no longer supposes an episteme of universal character, dealing instead with particular discursive formations.

16 Kuhn claims that this was always his original intention, confused only by his own rhetoric (1999, p. 34).

In any case, discontinuity poses a serious problem for the intuitive belief in a historical unit of scientific disciplines. If there are breaks in the sciences over time, would it still be possible to speak of something like economics, biology, or physics? Foucault's analysis, for instance, tends to disregard the unity of scientific disciplines. For him, "all this quasi-continuity on the level of ideas and themes is doubtless only a surface appearance" (1966, p. xxiv). There would be more similarity between the different sciences of an era than between them and their successors (1966, pp. xxiv-xxv).

Although his historical analyses are usually not restricted to disciplines, Kuhn tends to see greater identity in them over time. Even when paradigms change, most of the common terms between successive theories keep the same meaning, permitting a partial overlap (1983). It is this relative continuity of concepts, problems, and solutions that guarantees the unity of a research field.

Principles of Change

What is the cause of history's discontinuous pattern? For Kuhn, paradigm shifts begin with the emergence of anomalies—i.e., "the recognition that nature has somehow violated the paradigm-induced expectations that govern normal science" (1962, p. 53). If enduring, these difficulties may lead to an increasing disbelief in the paradigm and hence to a growing sense of mistrust in its capacity to deal with problems. The extension and intensity of this anomaly may then provoke a crisis, marked by the inability to provide solutions within the normal guidelines. Finally, scientists may decide to experiment new approaches, leading to the emergence of competitors that may take the place of the older paradigm.

Foucault does not provide any kind of explanation for the discontinuities that mark the passage from one system of thought to another (1966, pp. 239-40). He justifies that by claiming that one should wait until the "archaeology of thought has been established more firmly" (1966, p. 56) before explanations of this type are advanced. The abrupt changes described in *OT* thus remain inexplicable, giving the impression, as Foucault himself admits, of being a "somewhat enigmatic event" (1966, p. 258). This is what led many scholars to criticize Foucault's historical reconstruction, claiming that his "epistemic mutations" were presented as "fundamentally arbitrary" (Merquior, 1985, p. 42).¹⁷

17 The concern with indicating the causes of changes in discourses had been worked out by Foucault in his previous books. And a similar attempt to circumvent this difficulty occupies a central space in his later genealogical phase.

Nonetheless, Foucault considers that empirical phenomena have no power to provoke a change of epistemes (1966, p. 274; see 1966, p. 252, for a possible statement to the contrary). Although placing little emphasis on experimentation and observation in *SSR*, Kuhn differs from Foucault in attributing a role to empirical anomalies for producing paradigmatic changes (1962, p. 77). For him, this was the case in the discovery of X-rays resulting from Roentgen's experiments with cathode rays: the new phenomenon required a complete review of numerous well-established instrumental procedures (1962, ch. 6). Kuhn also stresses the existence of constraints imposed by nature on scientific theories. For him, "observation and experience can and must drastically restrict the range of admissible scientific belief, else there would be no science" (1962, p. 4).¹⁸

Incommensurability

The idea that paradigms and epistemes establish the conditions of possibility of scientific knowledge, along with the discontinuous view of the history of science, leads to a phenomenon Kuhn calls "incommensurability." Briefly, incommensurability is the thesis that practitioners of different paradigms (or epistemes) "must fail to make complete contact with each other's viewpoints" (Kuhn, 1962, p. 147).

Incommensurability can manifest itself in several ways: as incompatibility of concepts, instruments, values, problems, and methods (Kuhn, 1962, ch. 12). We can find illustrations of these diverse modalities of incommensurability both in *SSR* and *OT*. A first, and more obvious, type of incommensurability lays on the different concepts used. For example, what the Aristotelian tradition saw as a body falling with difficulty, Galileo saw as a pendulum, a body that repeated the same movement *ad infinitum* (Kuhn, 1962, pp. 118-20); likewise, currency—understood by the Renaissance as a commodity—was considered by classic thinkers as a pure sign (Foucault, 1966, ch. 6).

A second example shows how changes in theories alter the very nature of "methods, problem-field, and standards of solution" (1962, p. 103). The similarity of functions between organs, for instance, which played a secondary role in natural history and were limited to supporting taxonomic classifications, suddenly acquire a central place in the biological analysis conducted in the modern episteme (Foucault, 1966, ch. 8, sec. 3). The "principles" of chemistry,

18 At the same time, Kuhn does insist that such restrictions do not determine the final outcome of paradigmatic disputes, there being always "an apparently arbitrary element, compounded of personal and historical accident" (1962, p. 4) in scientific beliefs.

which were fundamental “to account for the qualities of chemical substances and for the changes these qualities underwent during chemical reactions” (Kuhn, 1962, pp. 106-07) in the phlogiston theory, disappeared from Lavoisier’s oxygen theory.

Incommensurability makes adherents of different theories “inevitably talk through each other when debating the relative merits of their respective paradigms” (1962, p. 109). Supporters of different paradigms are, as Kuhn says, “always slightly at cross-purposes” (1962, p. 112), and communication between them is “inevitably partial” (1962, p. 148). Consequently, incommensurability prevents a point-by-point comparison between paradigms, “by some process like counting the number of problems solved by each” (1962, p. 147).

These communicational issues can be seen in Kuhn’s description of the chemical revolution. Priestley and Lavoisier disagreed about the results of the same experiments: while the former saw bottled air as dephlogisticated air, the latter saw it as oxygen. But similar difficulties of understanding occur equally between scientists of different epistemes, who live under “fundamental modes of knowledge” (Foucault, 1966, p. 275). The naturalist Buffon, for instance, “was to express astonishment” in trying to comprehend the mixture of accurate descriptions and mythology, anatomy, and magic, in Aldrovandi’s writings (1966, p. 43). The effect of strangeness caused by radical changes in scientific patterns can also make old problems look like “mere tautological word-play” (Kuhn, 1962, p. 104), and even generate laughter (Foucault, 1966, p. 56).

Overall, incommensurability poses a serious problem for the possibility of understanding alternative scientific theories. How could an episteme or paradigm be approached from a distinct and incommensurable referential? How could scientists debate the merits of different theories and even adopt a new one?

It is hard to see how scientists would be able to comprehend a different episteme, since, for Foucault, the thoughts elaborated in a different episteme are not “directly accessible” (1966, p. 331). Kuhn, in turn, offers two solutions to that problem in his later work. First, he emphasizes that the incommensurability thesis implies only “partial communication,” not complete mutual incomprehension (1970a, pp. 144-45). Secondly, he distinguishes between the process of translation and the process of interpretation: it is possible to understand a different language in its own vocabulary, without being able to translate it into a different language (1983, 1991). Those two elements explain why, for Kuhn, contrary to Foucault, incommensurability does not exclude communication and comparability (Kuhn, 1970b, sec. 5; and especially, 1983).

Whig Historiography

The discontinuous view of scientific development has important consequences for historiography. If paradigms and epistemes change over time, one must avoid reading the historiographical material with eyes in the present—what is popularly known as “Whig historiography.” Otherwise, we would make the mistake of attributing to past scientists claims that they never sustained.

Kuhn is a fierce critic of presentist historiographies. For him, history of science can only produce a better understanding of its object if it avoids the temptation of answering “questions posed by the unhistorical stereotype drawn from science texts” (1962, p. 1). Instead, Kuhn proposes following the steps of the then new historiography of science. Contrary to the Whig historiography, the new historiography aims at understanding science within its own context, seeking “to display the historical integrity of that science in its own time,” giving scientists’ opinions “the maximum internal coherence and the closest possible fit to nature” (1962, p. 3).¹⁹

Foucault defends a similar approach. Commenting on Canguilhem’s method, in his foreword to the English language edition of *The Normal and the Pathological*, he states that

one does not make history of science either by refiltering the past through the set of statements or theories valid now, thus disclosing in what was “false” the true to come, and in what was true, the error made manifest later on (Foucault, 1989, p. 16).

In Foucault’s view, the task of historiography is to understand the norms that guide the “processes of elimination and selection of statements, theories, objects” (1991, p. 16) at certain moments. And this cannot be performed from our current or any other point of view, since this is just a specific episode in history.²⁰

Progress

Kuhn and Foucault reject the idea that theories in the history of science show a progress towards a true representation of the world—the so-called convergence theory of truth. For Foucault, scientific development is not directed

19 In *AK*, Foucault also talks about the “new history” (1969a, Introduction).

20 In what is one of his rare references to Kuhn, Foucault explains that “it is not by depending on a ‘normal science’ in T.S. Kuhn’s sense that one can return to the past and validly trace its [of the norms] history: it is in rediscovering the ‘norm’ process, the actual knowledge of which is only one moment of it” (Foucault, 1991, p. 16). What he means by that is that historians should not employ the current state of science (the normal science) to examine an older piece of knowledge. Instead, they should analyze it through its own structure. That is exactly what Kuhn defends, although Foucault’s reference to “normal science” may sound as though they are on opposite sides.

at “an objectivity in which today’s science can finally be recognized” (1966, p. xxiii). Likewise, for Kuhn, it is not valid to suppose that the transition from one set of problems and patterns of solutions to another represents “a process of evolution toward anything” (1962, p. 170).²¹

Foucault and Kuhn further agree that changes in theories are not caused by the use of more sophisticated methodologies or a growth in rationality. In Foucault’s words, it is “not that reason made any progress” (1966, p. xxiv; see also p. 346, 55). Similarly, for Kuhn, the transition from one set of questions to another represents “neither a decline nor a raising of standards, but simply a change demanded by the adoption of a new paradigm” (1962, p. 108).

Historical a priori

Unlike Kant, for whom there was just a single set of *a priori* categories imposed on the phenomena of experience, originating in a transcendental subject, epistemes and paradigms change over time. Foucault uses the expression “historical *a priori*” (1966, p. xxiii) to refer to the fact that the epistemes, the conditions of possibilities of the sciences, are not always the same. The expression serves to emphasize the two aspects of the nature of epistemes: they are *a priori* because they are constitutive of experience; and they are historical, insofar as the conditions of possibility change from time to time.

The “historical *a priori*” can also serve to characterize paradigms. In *SSR*, Kuhn explains that paradigms delineate the types of problems and solutions that can be proposed (the *a priori* side). At the same time, he emphasizes the occurrence and necessity of scientific revolutions—that is, alterations of paradigms over time (the historical part). In the 1990s, the notion of “historical *a priori*” becomes even more explicit in his writings. Kuhn then describes himself as a “Kantian with moveable categories” (1997, p. 264), saying that his structured lexicon resembles the Kantian *a priori* when relativizing “the categories (and the experienced world with them) to time, place, and culture” (1993, p. 245; see also 1991, p. 104; 1997, p. 264).

Discursivity

Another important difference between paradigms and epistemes is related to the nature of these elements. The episteme is understood by Foucault as a “specifically discursive apparatus” (1980b, p. 197), which determines what is

21 Foucault does not explain why he rejects the “convergence theory of truth,” but Kuhn has a number of papers in which this position is developed (1962, 1970a, 1970b, 1989, 1991, 1992, 1993).

available or not to be spoken or thought. In *OT*, virtually no attention is paid to non-discursive practices. Epistemes are considered autonomous objects which can be isolated and understood without reference to concrete contexts.

This idea is refined in *AK*, although the position defended there is not absolutely clear. In any case, most scholars believe that Foucault sees discourses as responsible for unifying “the whole system of practices” (Dreyfus & Rabinow, 1983, p. 65, 77). Non-discursive practices, then, would be subordinated to discursive systems (1969a, p. 162ff.; Habermas, 1987, pp. 267-68). Foucault, however, does not seem anymore to presuppose that discourses have a “pure ideality and total historical independence” (1969a, pp. 164-65). The aim of archaeology is not that of establishing a causal relation between discourses and practices, but only that of understanding how they are articulated in a certain domain.

The exclusive focus on discursive elements in *OT* and *AK* contrasts with Foucault’s other works. In his first books, the object of study were the relations between scientific discourses—psychiatric and medical, respectively—and the concomitant social factors and institutions in which they were embedded (although the interactions between both spheres were not always fully explained). Further on, Foucault sets aside again the exclusive fixation on the discursive sphere. He then goes on to investigate the relationship between power and knowledge—between modalities of power and systems of truth—, subordinating “the archaeology of knowledge to the genealogy that explains the emergence of knowledge from practices of power” (Habermas, 1987, p. 268).²²

It is curious to note how Foucault saw his momentary preoccupation with the exclusive discursive aspects of the sciences as bringing together—in an involuntary and negative way—epistemes and paradigms (1980, p. 112). But a close look at *SSR* demonstrates that paradigms are, in fact, quite the opposite. According to Kuhn, paradigms are “examples which include law, theory, application, and instrumentation together” (1962, p. 11). From the outset, they involve a whole constellation of group commitments that goes far beyond the linguistic sphere. Paradigms also have an institutional basis, since their existence is directly linked to the existence of the groups that share them. Contrary to the epistemes, which are autonomous objects and can be understood without reference to concrete contexts and practices, paradigms are necessarily linked to the practices of a community, as are theories, methods, values, and instruments.

22 On the different phases of Foucault’s thought, as well as on its real or retrospective coherence, see Flinn, 2005; Davidson, 1986; Dreyfus & Rabinow, 1983.

Location

Differences between epistemes and paradigms also emerge when we consider where they are located. Paradigms are the propriety of “practitioners of a scientific specialty” (1970b, p. 176).²³ The Foucaultian alternative, on the other hand, is undoubtedly wider and more nebulous. Epistemes occupy something like the entirety of Western culture, serving as the ground of knowledge for different sciences and philosophical reflections in periods of considerable duration.

Anonymity

Epistemes are anonymous objects (Hacking, 1979, p. 42; Foucault, 1969a, p. 117), meaning that those who use them need not be (and usually are not) aware of their existence, nor of the conditions of possibility they establish. For Foucault, individuals have at most a “superficial, limited, and almost fanciful” (1970, p. xii) perception of the episteme they live in, and their discourses, he writes in *AK*, “are governed by rules that are not all given to their consciousness” (1969a, p. 211). The epistemes, in sum, are a “*positive unconscious* of knowledge”—an unconscious that does not act as a negative obstacle to knowledge, but as “a level that eludes the consciousness of the scientist and yet is part of scientific discourse” (1970, pp. xi-xii).²⁴

Paradigms, on the contrary, are not anonymous objects. Naturally, scientists and historians face an unavoidable difficulty when trying to put into words the essential commitments shared by a community (Kuhn, 1974). This problem derives from the non-propositional nature of paradigms, since they are a type of knowledge “embedded in shared examples” (Kuhn, 1970b, p. 191).²⁵ But none of this implies that they are inaccessible to the subjects who use them. Paradigms are essentially public and shareable objects. With the exception, perhaps, of the most random periods of research characteristic of

23 These communities can be considered at their various levels, ranging from the global community of natural scientists to more specialized research groups, with maybe a hundred or fewer members (1970b, p. 224). A much more complicated question in Kuhn’s work is on the proper agent of scientific knowledge. Kuhn never fully explains the relations between his methodological individualism and his sociological approach.

24 At some moments, however, the postulates of the episteme seem to coincide fully with some philosophical reflections. Merquior gives the example of Port Royal: “The Port-Royal *Logic* (1662) enjoys a special status in Foucault’s analysis, for it features as a curious instance of cognitive awareness among the normally unconscious epistemic rules. Thus the classical semiotic regime, which Foucault deems to be unconsciously at work in all other fields of classical knowledge, was actually stated by the Port-Royal logicians Arnauld and Nicole, not—as the other main coordinates of the classical episteme—inferred from classical discourse by Foucault” (Merquior, 1985, p. 64).

25 On Kuhn’s view of “tacit knowledge,” see 1997, p. 296; 1970b, pp. 239-40.

extraordinary science, scientists know what paradigms they employ, and agree on their particular applications.

Internalism

Both Foucault and Kuhn practice what, roughly speaking, can be classified as an internalist historiography of science. Foucaultian epistemes are autonomous and can be understood without appeal to social practices. Therefore, it is possible to describe them by paying attention exclusively to the discursive level.

SSR also incorporates a largely internalist approach. As a general rule, crises and revolutions are almost always explained by the “breakdown of the normal technical puzzle-solving activity” (1962, p. 69).²⁶ However, contrary to Foucault’s approach, Kuhn does not derive his internalism from methodological presuppositions, but from a practical concern with highlighting the disruptive potential inherent to normal science. In fact, *SSR* violates a strict orthodox internalist view in a number of ways, when using, for example, sociological and psychological categories or appealing to non-epistemic elements in explaining the outbreak of crises (see, for example, 1962, pp. 151-52). In practice, though, these externalist incursions occupy a secondary place in *SSR*.

It is only in the article “Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice” (1977a) that Kuhn provides precise indications of how to balance internalism and externalism. The connection between social factors and cognitive assessments of theories occurs through the epistemic values. These criteria are used when scientists have to decide which of the available theories to adopt (internalism). At the same time, however, epistemic values are transmitted by the community, and the way they are understood by each person depends on individual elements such as the professional and personal history of the scientist (externalism).

Methodology

Disagreements regarding the nature and location of epistemes and paradigms help to explain the distinct methodologies adopted by Kuhn and Foucault. Paradigms are shared by communities. Their identification, therefore,

26 Later, Kuhn explains the intuitive appeal of internalist approaches as a by-product of the increasing specialization in science. Specialization creates a misleading impression of autonomy of knowledge, since “the problems on which such specialists work are no longer presented by the external society but by an internal challenge to increase the scope and precision of the fit between existing theory and nature.” According to him, “that quite special, though still incomplete, insulation is the presumptive reason why the internal approach to the history of science, conceived as autonomous and self-constrained, has seemed so nearly successful. To an extent unparalleled in other fields, the development of an individual technical specialty can be understood without going beyond the literature of that specialty and a few of its near neighbors” (1968, p. 119).

demands a sociological approach (Kuhn, 1962, p. xli; 1970b, sec. 1; 1970a, p. 131, 134-35).²⁷

Epistemes, in contrast—since they are not possessed by specific individuals or groups—, are objects hidden from a psychological or sociological perspective. Neither are they found in particular discourses (the theories and hypotheses of the sciences), in what would turn the quest for them into a typical venture in the history of scientific ideas—Foucault insists that the latter displays no more than a “surface effect” (1966, p. 226) of deeper knowledge. Instead of a sociology and history of ideas, Foucault proposes an “archaeology” as a way to recover these structures.²⁸

Foucaultian archaeology has as its object the archive — “the set of discourses effectively uttered” (1969b, p. 772) — and aims to find “systems of simultaneity” (1966, p. xxv). For this reason, it treats “the language and practices of a discipline from another age as mere meaningless objects” (Dreyfus & Rabinow, 1983, p. 13), in order to identify forms of organization of knowledge that, from a contemporary perspective, could seem incomprehensible.²⁹ But in what place should archaeology search when trying to recover the epistemes of other epochs? The examples found in *OT* are taken from science and philosophy, but its object is, in fact, much broader — archaeology focuses on all the knowledge of a time. This is where it finds the fundamental relations that constitute the limits of the discourse itself.

It must be acknowledged though, that Foucault does not provide a precise method for identifying epistemes, nor indicates the exact procedures to be adopted by the archaeologist (Piaget, 1971, p. 132). All we can deduce from his works is that the archaeological enterprise involves: i) detecting the fundamental elements of a set of discourses; ii) inferring its logical consequences, iii) and consequently establishing the possible limits of the thought of an epoch. Additionally, there is the complicating factor that the human subjects who think within the scope of an episteme are unconscious of doing so.

The manifest goal of *AK* is precisely to solve this failure by presenting a method. But as Foucault himself acknowledges, the book “was neither

27 Kuhn does not discuss the specific techniques to be used in the study of communities and paradigms, limiting himself to citing some empirical studies in the field (1970b, sec. 1).

28 About the origin of the term, Merquior says that “since epistemes are conceptual strata underpinning various fields of knowledge and corresponding to different epochs in Western thought, historical analysis must ‘unearth’ them—hence the archaeological” (1985, p. 36). Foucault, however, shows some discomfort in relation to the idea of archaeology as excavation: “What I seek is not the relationships that would be secret, hidden, more silent or deeper than the consciousness of men. On the contrary, I try to define relationships that are on the surface of discourses; I try to make visible what is invisible only because it is very much on the surface of things” (1969b, p. 772). Instead, he claims to have taken this notion from Kant (see Foucault, 1971a, p. 60).

29 On the relationship between “archaeology” and “structural analysis,” see Foucault, 1969a, pp. 15-16.

completely a theory nor completely a methodology” (1971c, p. 157).³⁰ Ultimately, what the book did was simply to circumscribe an object distinct from that approached in the traditional history of science.

A final aspect we can note in relation to this topic is the contrast between Foucault’s and Kuhn’s conceptions of “science,” caused by their divergent methodological assumptions. Foucault understands that sciences are a type of knowledge, based on an episteme, presenting “characteristics of objectivity and systematicity” (1966, p. 398). Kuhn, on the other hand, considers science a puzzle-solving activity practiced by a community of highly trained specialists. Thus, Foucault offers a logical definition of “science”—depending on the way sentences are organized—, whereas Kuhn gives a sociological one—a specific pattern of social organization and research.

Commentaries and criticisms

Despite the relative similarities between their projects, Kuhn and Foucault never entered in any fruitful dialogue. That is why a conceptual analysis is indispensable. Nonetheless, it is possible to find some illuminating (although brief) commentaries in some of their texts and interviews. These sources are: on Kuhn’s side, an interview;³¹ and on Foucault’s side, two responses to a review of *OT*, an interview, and his introduction to the English translation of Canguilhem’s *The Normal and the Pathological* (1989). Such material will help us to identify some fundamental disagreements between these authors and further explore the topics discussed above, in a way that would hardly be possible from a mere comparison of the ideas exposed in their books alone.

Let us start by Foucault. In 1971, the critic George Steiner published a review of *OT*. Although praising Foucault for his talents as a writer and historian, the text was generally quite critical. Steiner condemned what he saw as a verbiage typical of the French intelligentsia; an arbitrary selection

30 “It is not a theory since, for example, I did not systematize the relations between discursive formations and social and economic formations, whose importance was established by Marxism in an undeniable way. [...] In addition, I left aside, in *AK*, purely methodological problems. That is: How to work with these instruments? Is it possible to analyze these discursive formations? Does semantics have any use? Quantitative analysis, as those practiced by historians, do they serve for anything?” (Foucault, 1971c, p. 157).

31 Kuhn mentions Foucault only once in a written text. The reference appears in a note to “What are Scientific Revolutions?” (1981), in which he explains his recent adoption of the expression “previously available,” rather than “observational.” The reference to Foucault is very vague, though. Kuhn does not make it clear how Foucault’s strata relate to the notion of “previously understood” that he mentions, nor how they relate to “taxonomies,” which he discusses throughout the article (the fact that the note is found early in the text makes it even more difficult to understand the parallel). And for our purposes of understanding the similarities between “paradigms” and “epistemes,” Kuhn’s reference is doubly opaque: *AK* marks exactly the retreat from the notion of “episteme” to that of “discourse.”

of material; and the fact that Foucault did not give any credit to scholars who had developed ideas similar to his, and of which he would certainly be aware. Foucault's reply was harsh, and the exchange, which continued in two further letters, became increasingly aggressive.

What is of interest here is the last of Steiner's criticisms—that Foucault would not have given due recognition to the ideas he supposedly took from other authors. Among those mentioned by Steiner (1971a, 1971b) was Kuhn and his notion of “paradigm.” Foucault responds to this accusation in his second and last reply. He writes then:

Mr. Steiner believes that I should have cited Kuhn. It is true that I hold Kuhn's work to be admirable and definitive. But bad luck again (for me as well as for Mr. Steiner). When I read Kuhn's book during the winter of 1963-64 (I believe it was a year after its publication), I had just finished writing *The Order of Things*. I thus did not cite Kuhn, but quoted instead from the historian of science who shaped and inspired his thoughts: G. Canguilhem (Foucault, 1971b, p. 60).

Hence, Foucault justifies in two ways the lack of references to Kuhn and to “paradigms” in *OT*. First, because he had not read *SSR* at the time—which is absolutely plausible, since Kuhn's book had only been published in the summer of 1962. Furthermore, he claims that lack of reference to Kuhn was not a problem, since he, Foucault, had made reference to a more fundamental author, Canguilhem, who, according to him, had “shaped and inspired” Kuhn's thoughts. For Foucault, if there was any similarity between paradigms and epistemes, it was by virtue of its common source: Canguilhem's ideas.

This last statement is hard to sustain, though. Like Foucault, Kuhn was sometimes accused of not properly crediting other philosophers, such as Toulmin, Wittgenstein, or Polanyi (see Hacking, 2012; for a reply by Kuhn, see 1997, especially, pp. 296-97). His admiration and indebtedness to the historians of science, on the other hand, tended to be more straightforward and generous (for example, 1962, ch. 1; 1997). In spite of that, nowhere in Kuhn's writings is the work of Canguilhem mentioned, despite Kuhn's deep familiarity with French epistemology and history of science.

The difference between Canguilhem's and Kuhn's approaches is also considerable.³² Take, for example, Canguilhem's *The Normal and the Pathological* (1989), arguably his most famous work. The aim of the book is to understand current scientific knowledge through an analysis of its history, and ultimately “to integrate some of the methods and attainments of medicine into

32 For a criticism of Canguilhem to Kuhn, see Canguilhem, 1990, Introduction.

philosophical speculation” (1989, p. 34). *SSR* could not be further from this. Its goals is to comprehend the patterns of research that explain the development of science through time, and not in any way to contribute to scientific practice or methodology.

Canguilhem also departs considerably from Kuhn in the way he employs history. History is used by him for philosophical purposes, as a way of criticizing the 19th century thesis that “pathological phenomena are identical to corresponding normal phenomena save for quantitative variations” (Canguilhem, 1989, p. 35). This “philosophical history rather than historical philosophizing,” in the words of Gutting (2003, p. 52), leads to a methodological approach diametrically opposed to the new historiography of science adopted by Kuhn. Canguilhem sees no problem, for example, in pointing out unrecognized or unexplored contradictions in the works of the authors he discusses. He also makes use of current scientific knowledge, to which scientists in the past did not have access, in order to demonstrate the limits and errors of their theses (e.g., 1989, pp. 79-80). His objective of employing historical reconstruction is, after all, merely expositive. But these practices violate, in a straightforward way, the eminently anti-presentist attitude that underlies Kuhn’s historiography.³³

“Paradigms” are directly mentioned by Foucault in (1980a). There, he defines an episteme transition as “a modification in the rules of formation of statements which are accepted as scientifically true.” He then proceeds to differentiate these changes from others that could be confused with it. According to him,

It is not a change of content (refutation of old errors, recovery of old truths), nor is it a change of theoretical form (renewal of a paradigm, modification of systematic ensembles). It is a question of what *governs* statements, and the way in which they *govern* each other so as to constitute a set of propositions which are scientifically acceptable, and hence capable of being verified or falsified by scientific procedures (1980a, p. 112).

Foucault contrasts changes of discourse regimes to changes of content and theoretical form. The former would be a change in the rules of production of

33 At this point, Foucault’s approach in *OT* seems to equally depart from Canguilhem’s. What must have motivated Foucault to see Canguilhem in such a positive way was his discontinuous conception of the history of concepts. Foucault writes in *AK*: “*Displacements and transformations of concepts: the analyses of G. Canguilhem may serve as models; they show that the history of a concept is not wholly and entirely that of its progressive refinement, its continuously increasing rationality, its abstraction gradient, but that of its successive rules of use, that of the many theoretical contexts in which it developed and matured*” (1969a, p. 4). Canguilhem, however, seems to endorse a sort of scientific realism, contrary to what Foucault’s analysis, expressed in the above passage, suggests (Canguilhem, 1990).

meaningful scientific statements—those that can be accepted or rejected, as opposed to illegitimate or functionless statements; the latter, the change of content and form of statements, would be merely a change in what is actually said—what is considered true or false—or in how statements are organized. For Foucault, Kuhn’s paradigm shift would be of the second type—not a change in the set of meaningful statements, but simply a modification of which of them are accepted as true and how they are related.

If this is indeed Foucault’s interpretation of the Kuhnian notion of paradigm, as Agamben (2009, p. 14) also seems to understand, this is a profound misunderstanding of the nature of this concept. In effect, a paradigm shift is more than a redistribution in the way statements are organized (the “theoretical form”), or what is accepted or not as true (a “change of content”). It is fundamentally a change in the possibilities of meaningful enunciation.

In this sense, paradigms would be exactly like epistemes, in dictating the rules of what can and cannot be formulated. The substitution of one paradigm by another provokes the restructuring of the conditions of possibility of discourse itself, and not simply a restructuring of its modes of organization. Kuhn leaves no doubt about this in *SSR*. He claims that “the reception of a new paradigm often necessitates a redefinition of the corresponding science” (1962, p. 138).³⁴ Moreover, a number of examples in *SSR*, like the Aristotle-Descartes-Newton transition in mechanics (1962, pp. 104-06), demonstrates how paradigm shifts lead to relevant transformations in patterns of scientific explanation; that is, in the kinds of discourses considered acceptable at different times. The dynamics described by Kuhn is, actually, quite similar to that found in *OT* (see, for example, 1966, p. 56, 83).

Let us now look at what Kuhn has to say about Foucault. His commentaries appear in an interview given to Giovanna Borradori (1991), in which he talks about some of the central themes of his work and about his intellectual trajectory. Asked about the influences received from the French epistemologists Gaston Bachelard and Michel Foucault, Kuhn explains that his link with French thought came through the history of science, rather than philosophy (Borradori, 1991, p. 158).³⁵ Kuhn also claims not to know much about Foucault’s work, and that *OT* was among the few things he had read (Borradori, 1991, p. 160).

34 This is even clearer in Kuhn’s later articles, in which he focuses almost exclusively on the semantic aspects of scientific theories (in what comes closer to the Foucaultian approaches found in *OT* and *AK*). A change in taxonomy causes a change in the set of statements that can be candidates for truth or falsity. See Kuhn’s 1989, 1991, 1993.

35 For a comparison between Kuhn’s ideas with those of other French philosophers of science, such as Brunschwig, Bachelard, and Canguilhem, see Gutting, 2003.

But when inquired again about the relations between his ideas and those of Foucault, Kuhn advances a comparison between their perspectives on scientific development and change of theories (Borradori, 1991, p. 161).

First, Kuhn seems skeptical about the amplitude of the epistemes, which do not fit well with the descriptions outlined in *SSR*. Indeed, it is hard to conceive how the history of the natural sciences described by Kuhn would be compatible with Foucault's episteme (see Piaget, 1971, pp. 133-34; Canguilhem, 1967, p. 88). The natural sciences, at least according to Kuhn's historical reconstruction, do not seem to have experienced changes that coincide with Foucault's epistemic breaks. Also, Kuhn would probably find it difficult to fit the natural sciences into the Foucaultian epistemes. The classical episteme, for instance, is said to be based on representation, mathesis, and taxonomy. It is hard to see, though, in what sense Newtonian physics would be marked by these elements more than, for example, the physics of Copernicus or Maxwell. And a similar argument could be formulated as regards the transition from the episteme of analysis to the episteme of history.

Despite that, Kuhn sees certain similarities between his approach and Foucault's regarding the idea that "words are used differently, and that you misread them simply going back in time" (Borradori, 1991, p. 161). This is no other than the phenomenon of "incommensurability." If different paradigms (or epistemes) involve distinct languages, their succession in time implies a rupture of the underlying practices or discourses. Those are Kuhn's "revolutions" and Foucault's "ruptures" [*coupures*].

Nonetheless, while sharing Foucault's belief in ruptures throughout history, Kuhn considers that their views on the trajectory of scientific development are quite different. He agrees with Foucault that the succession of theories does not imply approaching a fixed goal—whatever that goal is (truth, the correct representation of things, etc.). But though science is not developing toward any predetermined goal, it is certainly improving from primitive beginnings (1962, ch. 12; 1970b, sec. 6). According to Wray (2011, p. 114), "changes in science are best understood as responses to existing problems, not as attempts to get at a description of the world as it *really* is." "Scientific development," Kuhn claims, "must be seen as a process driven from behind, not pulled from ahead—as evolution from, rather than evolution toward" (1991, p. 96).

Kuhn also criticizes Foucault for not presenting a mechanism to account for the shift from one episteme to another—a limitation that, as we have seen, Foucault himself acknowledges. This attitude is explained by Kuhn in two ways, without clarifying how they are exactly connected. One is Foucault's interest in understanding where present historical moment is headed, and not so

much in understanding the path that led to the current epistemic configurations (Borradori, 1991, p. 161). The second reason is linked to his “destructive tendency.” Foucault would assume a discontinuity of science so radical that it turned almost impossible to explain the passages between epistemes.

Conclusion

Foucault’s epistemes and Kuhn’s paradigms are frequently compared. To many people, they seemed to possess a strong similarity. Throughout this article I tried to present, in a detailed way, what I considered the main similarities and differences between these ideas. Paradigms and epistemes provide the conditions of possibility of knowledge and are both part of an approach to the history of science that emphasizes discontinuity over continuity. Despite that, they have different explanatory functions and diverge in important methodological aspects.

Fundamentally, the differences in between “paradigms” and “epistemes” are due to their being part of very distinct projects. Kuhn’s primary goal in *SSR* is to find out how science develops over time. The historical descriptions he uses for that enterprise are, in their general outlines, almost unanimously accepted by historians of science. In this sense, his main contributions are twofold. He attributes a prominent place to the historical material for philosophical discussions; and gives an original answer to a number of traditional problems in the philosophy of science, as what gives unity to a research tradition, how scientific revolutions are produced, and what changes in these transitions. Paradigms then come as part of a solution to all of these questions.

Foucault, on the other hand, had a distinct goal. He rejected traditional analyses in the history of science. In its place, he intended to draw new borders in historiography, uncovering synchronic relations between the sciences of a single period. More than explaining transformations in the previously accepted history of ideas, Foucault sought to present an alternative view of it.

This is perhaps the main difference between Kuhn and Foucault. Kuhn is intensively dialoguing with historians and philosophers of science. By attentively examining the history of science, he seeks to uncover a general pattern of development in the natural sciences. And within the philosophical tradition, he gives his own answer to why science progresses, and what kind of progress that is.

Foucault’s project, on the other hand, is much more personal. It involves, first, a singular reappraisal of the history of science. Thus, he sets aside the classifications usually recognized in the history of science and offers instead

an alternative reading of it. Furthermore, Foucault is more worried with the results of this reassessment, than with the philosophical grounds of his theory.

Another relevant difference stems from the methodologies employed by the two authors. Kuhn uses well-established approaches and techniques, without departing much from what was then being produced by historians and sociologists. In fact, by that time, even the so-called “new historiography of science” was not that new. His intent was not inaugurating a new tradition in the historiography of science, but producing a theory in order to explain and organize this historical material (1962, ch. 1).

What we see in the case of Foucault is, in a sense, a more radical project. He proposes a new way of seeing the history of science and knowledge. At the same time—and this is perhaps the main weakness of his project—, Foucault does not state how one should conduct an investigation in order to find the episteme of a culture. Even his supposedly methodological work, *AK*, carries very few practical orientations. He is more categorical about what kind of research he rejects than what he really endorses. Most of what we can understand about the nature of epistemes and their application to history comes not from his scarce theoretical remarks in *OT* and *AK*, but from the empirical studies presented in these works.

These two factors, I believe, explain why paradigms became more popular in the history and philosophy of science. With standard perioditizations and employing traditional techniques, it is easier to evaluate his ideas, apply them to other approaches, and apply them to the history of science. This is likely the reason why so many people sought to identify paradigms in their own fields or to produce historical and sociological analyses inspired in *SSR*. Not many works, however, have tried to use the notion of episteme, and Foucault’s influence on the social sciences derives mainly from his other works, in which he explores the relations between knowledge and power.

References

- AGAMBEN, G. “The Signature of All Things: On Method”. Translated by L. D’Isanto with K. Attell. New York: Urzone, 2009.
- BORRADORI, G. “The American Philosopher”. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- CANGUILHEM, G. (1967). “The Death of Man, or Exhaustion of the Cogito?”. In: G. Gutting (ed.), 2005, pp. 74-94.
- _____. “The Normal and the Pathological”. Translated by C. R. Fawcett in collaboration with R. S. Cohen. New York: Urzone, 1989.

- _____. "Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences". Cambridge, MA: MIT Press, 1990.
- CROMBIE, A. (ed.). "Scientific Change". London: Heinemann, 1963.
- DAVIDSON, A. I. "Archeology, Genealogy, Ethics". In: D. C. Hoy (ed.), 1986, pp. 221-33.
- DEFERT, D., EWALD, F (eds.). "Dits et écrits, tome I: 1954-1969". Paris: Éditions Gallimard, 1994a.
- _____. "Dits et écrits, tome II: 1970-1975". Paris: Éditions Gallimard, 1994b.
- DREYFUS, H. L., RABINOW, P. "Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics" (2nd ed). Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- FRAVETTI, R. R., SANDRI, G., SCAZZIERI, R. (eds.). "Incommensurability and Translation". Cheltenham, UK and Norhampton, MA: Edward Elgar, 1999.
- FLINN, T. "Foucault's Mapping of History". In: G. Gutting (ed.), 2005, pp. 29-48.
- FOUCAULT, M. (1961). "Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason". New York: Vintage, 1988.
- _____. (1963). "The Birth of the Clinic". London: Routledge, 2003.
- _____. (1966). "The Order of Things". London: Routledge, 2005.
- _____. (1969a). "Archaeology of Knowledge". London: Routledge, 1989.
- _____. (1969b). "Michel Foucault explique son dernier livre". In: D. Defert & F. Ewald (eds.), 1994a, pp. 771-79.
- _____. "Foreword to the English Edition". In: *The Order of Things*. New York: Routledge, 1970.
- _____. (1971a). "Polemic: Monstrosities in Criticism". In: *Diacritics*, Vol. 1, Nr. 1, 1971, pp. 57-60.
- _____. (1971b). "Foucault Responds/2". In: *Diacritics*, Vol. 1, Nr. 2, 1971, p. 60.
- _____. (1971c). "Entretien avec Michel Foucault". In: D. Defert & F. Ewald (eds.), 1994b, pp. 157-74.
- _____. (1980a). "Truth and Power". In: C. Gordon (ed.), 1980, pp. 109-33.
- _____. (1980b). "The Confession of the Flesh". In: C. Gordon (ed.), 1980, pp. 194-228.
- _____. "Introduction". In: G. Canguilhem, 1989, pp. 7-24.
- GARFIELD, E. "A Different Sort of Great Books List: The 50 Twentieth-Century Works Most Cited in the Arts & Humanities Citation Index, 1976-1983". *Current Contents*, Vol. 16, 1987, pp. 3-7.
- GORDON, C. (ed.). "Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings". New York: Pantheon Books, 1980.
- GORDON, P. E. "Agonies of the Real: Anti-realism from Kuhn to Foucault". *Modern Intellectual History*, Vol. 9, 2012, pp. 127-47.
- GREEN, E. (2016). "What are the most-cited publications in the social sciences (according to Google Scholar)?" Available at: blogs.lse.ac.uk/impactofsocialsciences/2016/05/12/what-are-the-most-cited-publications-in-the-social-sciences-according-to-google-scholar (Accessed 21 February 2020).

- GUTTING, G. "Thomas Kuhn and the French Philosophy of Science". In: T. Nickles (ed.), 2003, pp. 45-64.
- GUTTING, G. (ed.). "The Cambridge Companion to Foucault" (2nd ed). Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- HACKING, I. "Michel Foucault's Immature Science". *Noûs*, Vol. 13, Nr. 1, 1979, pp. 39-51.
- _____. (2012). "Introduction Essay". In: T. S. Kuhn, 1962, pp. vii-xxxvii.
- HABERMAS, J. "The Philosophical Discourse of Modernity". Cambridge: Polity Press, 1987.
- HOY, D. C. "Foucault: A Critical Reader". Oxford: Blackwell, 1986.
- KANT, I. (1781). "Critique of Pure Reason". Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KUHN, T. S. (1962). "The Structure of Scientific Revolutions". Chicago: Chicago University Press, 2012.
- _____. "The Function of Dogma in Scientific Research". In: A. Crombie, 1963, pp. 347-69.
- _____. (1968). "The History of Science". In: T. S. Kuhn, 1977b, pp. 105-26.
- _____. (1970a). "Reflections on My Critics". In: T. S. Kuhn, 2000, pp. 123-75.
- _____. (1970b). "Postscript". In: T. S. Kuhn, 1962, pp. 173-28.
- _____. (1974). "Second Thoughts on Paradigms". In: T. S. Kuhn, 1977b, pp. 293-319.
- _____. (1977a). "Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice". In: T. S. Kuhn, 1977b, pp. 320-39.
- _____. (1977b). "The Essential Tension". Chicago: Chicago University Press, 1977.
- _____. (1981). "What are Scientific Revolutions?". In: T. S. Kuhn, 2000, pp. 13-32.
- _____. (1983). "Commensurability, Comparability, Communicability". In T. S. Kuhn, 2000, pp. 33-57.
- _____. (1989). "Possible Worlds in History of Science". In: T. S. Kuhn, 2000, pp. 58-89.
- _____. (1991). "The Road since *Structure*". In: T. S. Kuhn, 2000, pp. 90-104.
- _____. (1992). "The Trouble with the Historical Philosophy of Science". In: T. S. Kuhn, 2000, pp. 105-20.
- _____. (1993). "Afterwords". In: T. S. Kuhn, 2000, pp. 224-52.
- _____. (1997). "A Discussion with Thomas Kuhn". In: T. S. Kuhn, 2000, pp. 253-323.
- _____. "Remarks on Incommensurability and Translation". In: R. R. Fravetti et al. (eds.), 1999, pp. 33-37.
- _____. "The Road since *Structure*". Chicago: Chicago University Press, 2000.
- LAKATOS, I., MUSGRAVE, A. (eds.). "Criticism and the Growth of Knowledge". London: Cambridge University Press, 1970.
- LAUDAN, L. "The Epistemic, the Cognitive, and the Social". In: P. Machamer & G. Wolters (eds.), 2004, pp. 14-23.
- MACHAMER, P., WOLTERS, G. (eds.). "Science, Values, and Objectivity". Pittsburgh, Pa: University of Pittsburgh Press, 2004.

- MASTERMAN, M. "The Nature of a Paradigm". In: I. Lakatos & A. Musgrave (eds.), 1970, pp. 59-89.
- MERQUIOR, J. G. "Foucault". Berkeley: University of California Press, 1985.
- NICKLES, T. (ed.). "Thomas Kuhn". Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- PIAGET, J. "Le structuralisme". Paris: Press Universitaires de France, 1968.
- _____. "Structuralism". Translated by C. Maschler. London: Routledge and Kegan Paul, 1971.
- STEINER, G. "The Order of Things". *The New York Times Book Review*, February 28, 1971a.
- _____. "Steiner Responds to Foucault". *Diacritics*, Vol. 1, Nr. 2, 1971b, p. 59.
- WRAY, K. B. "Kuhn's Evolutionary Social Epistemology". Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

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, 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 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^a 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, Massachussets: 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.