

# 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 150 setembro a dezembro / 2021

ISSN 1981-5336

KRITERION B.HORIZONTE V.LXII Nº 150 p. 623-876 Set. a Dez./2021

Belo Horizonte

Minas Gerais

Brasil

Solicita-se permuta.

Exchange desired.

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

**K R I T E R I O N**  
REVISTA DE FILOSOFIA

**Kriterion** – Revista de Filosofia do Departamento de Filosofia da UFMG foi fundada em 28 de junho de 1947, sendo a revista mais antiga do país na área de filosofia. A Kriterion tem a missão de publicar trabalhos filosóficos originais e de excelência. Publica três fascículos por ano (abril, agosto e dezembro). Os artigos são submetidos ao exame de dois pareceristas (double blind review). A revista está indexada nos catálogos internacionais: SciELO (América Latina), Philosopher's Index (USA), MLA International Bibliography (N. York, USA) e Bibliographie de la Philosophie (Louvain, Bélgica), EBSCO e nos nacionais: CCN/IBICT, Pergamum.

**EQUIPE EDITORIAL**

**Editora-Chefe**

Patrícia Maria Kauark Leite, Universidade Federal de Minas Gerais

**Editor-Adjunto**

Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos, Universidade Federal de Minas Gerais

**CONSELHO EDITORIAL**

Adilson Luiz Quevedo, Universidade Federal de Minas Gerais (representante discente)

Amaro de Oliveira Fleck, Universidade Federal de Minas Gerais (representante docente)

Giorgia Cecchinato, Universidade Federal de Minas Gerais (representante docente)

Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos, Universidade Federal de Minas Gerais (editor-adjunto)

Leonardo de Mello Ribeiro, Universidade Federal de Minas Gerais (representante docente)

Matteo Vincenzo d'Alfonso, Università degli Studi di Ferrara, Itália (representante docente externo)

Patrícia Maria Kauark Leite, Universidade Federal de Minas Gerais (editora-chefe)

**CONSELHO CONSULTIVO**

Daniilo Marcondes, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Don Garrett, New York University

Edgar Marques, Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Eliane Escoubas, Université Paris XII

Hans-Georg Flickinger, Universität Kassel/Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Jeanne-Marie Gagnebin, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/Universidade Estadual de Campinas

José Henrique dos Santos, Universidade Federal de Minas Gerais

Leiser Medanes, Universidad de Buenos Aires

Manfredo Araújo Oliveira, Universidade Federal do Ceará

Marcelo Aquino, Universidade do Vale dos Sinos

Marya Schechtman, University of Illinois Chicago

Nancy Fraser, The New School for Social Research

Nelson Gomes, Universidade de Brasília

Olimpia Lombardi, CONICET, Universidad de Buenos Aires

Paulo Margutti, Faculdade Jesuíta de Filosofia de Teologia

Ricardo Ribeiro Terra, Universidade de São Paulo

Ricardo Salles, Universidad Nacional Autónoma de México

**PRODUÇÃO EDITORIAL**

**Secretaria**

Larissa Pena Elguy (Universidade Federal de Minas Gerais)

**Revisão**

Lourdes Nascimento (coordenação)

Leonardo Meirelles (espanhol)

Leila Rodrigues (português), Mateus Gomes (inglês)

**Diagramação**

Raniere Gonçalves de Lima

**FICHA CATALOGRÁFICA**

K92	Kriterion, Revista de Filosofia, v. 1 – 1947. Kriterion / Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. v. 62, n. 150, (set./dez., 2021), [recurso eletrônico] – Belo Horizonte: UFMG, 2021. Quadrimestral ISSN Eletrônico: 1981-5336 1. Filosofia – Periódicos 2. Faculdade de Filosofia – Periódicos
-----	--

CDD 050.981

# SUMÁRIO

<b>ARTIGOS</b>	<b>629</b>
<b>Rousseau e a grande partilha ocidental: a ideia da exclusividade da natureza humana</b>	<b>629</b>
Mauro Dela Bandera Arco Júnior	
<b>Brentano on scientific philosophy and positivism</b>	<b>657</b>
Flávio Vieira Curvello	
<b>Conceito, valor, imanência: Sohn-Rethel e a formação da ideia de crítica imanente em Adorno</b>	<b>681</b>
Luiz Philipe de Caux	
<b>A imagem do “Jardim de Adônis” e a reflexão sobre a escrita como paradigma para determinação do <i>Lógos</i> no <i>Fedro</i> de Platão (276B1-277B3)</b>	<b>705</b>
Fábio Fortes	
<b>Foucault e a noção de carne em São Paulo</b>	<b>723</b>
Malcom Guimarães Rodrigues	
<b>Peyorativos de grupo y discurso de odio</b>	<b>747</b>
Nicolás Lo Guercio	
<b>Hannah Arendt em diálogo com a fenomenologia: Sartre, Merleau-Ponty e a trama entre liberdade e temporalidade</b>	<b>777</b>
Alex de Campos Moura	
<b>Autonomia do simbolismo inconsciente e expressividade nos sonhos segundo Merleau-Ponty</b>	<b>801</b>
Marcos José Müller	
<b>Os sonhos acordados e a obra de arte: Freud no percurso de Ernst Bloch</b>	<b>825</b>
Ubiratane de Morais Rodrigues	

**Círculo vicioso y revolución crítica en la teoría  
de los problemas de Gilles Deleuze:  
el rol del álgebra en diferencia y repetición** 845  
Gonzalo Santaya

**Normas para publicação** 869

## ARTIGOS

# ROUSSEAU E A GRANDE PARTILHA OCIDENTAL: A IDEIA DA EXCLUSIVIDADE DA NATUREZA HUMANA\*<sup>1</sup>

## *ROUSSEAU AND THE GREAT WESTERN DIVIDE: THE IDEA OF THE EXCLUSIVITY OF HUMAN NATURE*

*Mauro Dela Bandera Arco Júnior*  
*<https://orcid.org/0000-0002-9672-2483>*  
*maurodelabandera@yahoo.com.br*  
*Universidade Federal do Acre, Brasil*

**RESUMO** *Na filosofia de Rousseau expõe-se a paulatina construção de uma ideia ocidental de humanidade: a história de como o ser humano assim denominou-se ser; bem como a história do abuso dessa denominação. Trata-se, sobretudo, da crítica sobre a construção de um mito da dignidade exclusiva*

\* Artigo submetido em 31/08/2020. Aprovado em 05/03/2021.

1 Adotamos como referência a edição das obras completas de Rousseau em francês organizadas por Bernard Gagnebin e Marcel Raymond, Col. Bibliothèque de la Pléiade, 5 volumes, 1959-1995. Quando necessário, as traduções para o português a partir do idioma francês serão de nossa autoria. As passagens do “Emílio” citadas neste texto contaram com a tradução de Thomaz Kawauche, a quem agradecemos por gentilmente ter disponibilizado sua tradução desta obra de Rousseau (no prelo). Mesmo não seguindo rigorosamente as traduções existentes em língua portuguesa do “Discurso sobre a desigualdade” e do “Ensaio sobre a origem das línguas”, foi adotada a edição em português organizada por Pedro Paulo Pimenta dos escritos sobre a política e as artes (Rousseau, 2020) para uma leitura cotejada com as obras em idioma francês. As citações dessas duas obras de Rousseau aparecerão com a paginação em referência à edição francesa, seguida da paginação da edição em português (2020). O mesmo procedimento foi adotado para as obras de Lévi-Strauss: as citações aparecerão com a paginação das edições francesas, seguida da paginação das edições em português.

*da natureza humana, tema que percorre as obras de diferentes filósofos, dos modernos aos contemporâneos, dos ocidentais aos não ocidentais. O presente artigo aborda, a partir de Rousseau e em diálogo com outros autores, o “ciclo maldito” característico da modernidade, uma ideia que separa os humanos dos animais e segrega os humanos entre si. Começa-se por apartar o ser humano da natureza e constituir-lo como um ser à parte em um processo de monopolização progressiva do valor da existência: aparece em um primeiro momento o especismo, subsequentemente a desigualdade sociopolítica, o etnocentrismo e outras formas derivadas de exclusão.*

**Palavras-chave** *Rousseau. Lévi-Strauss. Filosofia. Antropologia. Animalidade. Humanidade.*

**ABSTRACT** *In Rousseau’s philosophy, the gradual construction of a western idea of humanity is exposed: the history of how the human being naming himself being, as well as the history of the abuse of that denomination. It is, above all, a critique of the construction of the myth of the exclusive dignity of human nature, a theme that permeates the works of different philosophers, from the modern to contemporary ones, from western to non-western. This article discusses, based on Rousseau and in dialogue with other authors, the “cursed cycle” characteristic of modernity, an idea that separates humans from animals and segregates humans from each other. It starts with separating human being from nature and constituting him as a distinct part in a process of progressive monopolization of the value of existence: speciesism appears at first, then socio-political inequality, ethnocentrism and other forms derived from exclusion.*

**Keywords** *Rousseau. Lévi-Strauss. Philosophy. Anthropology. Animality. Humanity.*

### **O problema da exclusividade da natureza humana**

Em “Ideias para adiar o fim do mundo”, o filósofo Ailton Krenak se pergunta: “como é que, ao longo dos últimos 2 mil ou 3 mil anos, nós construímos a ideia de humanidade?” (Krenak, 2019, pp. 10-11). Não qualquer humanidade, complementa o autor, mas uma que aos poucos se descola da terra e finda por excluir outros seres humanos de seu seletto clube, pois os considera inferiores, atrasados e incompletos. Uma única humanidade que exclui todas as outras e todos os outros seres que não compartilham de seu modo de vida – o único a seus olhos aceitável de habitar o planeta. Krenak considera que o Ocidente

fabricou essa ideia de humanidade apoiada na distinção entre humanos e não humanos e, ao mesmo tempo, relegou a um nível abaixo da humanidade povos que não se adequam aos seus parâmetros. Para ele, o Ocidente começou por se afastar dos laços que unem homens e natureza e terminou com a segregação cada vez mais acentuada entre os próprios homens.

O questionamento de Krenak interessa a diversas disciplinas, tais como a filosofia e a antropologia. Encontramos no alvorecer da modernidade uma aproximação instigante entre esses modos de questionar. Na “Apologia de Raymond Sebond” presente nos “Ensaio” (XII, livro II), particularmente no momento em que se discute a escravidão, Montaigne iguala os atos de aprisionamento e exploração dos animais com o apanágio humano para a escravização de pessoas tidas como inferiores na hierarquia social (Montaigne, 1979, p. 127). A mesma imagem aparece no capítulo anterior, “Da Crueldade” (XI), no qual o autor associa a crueldade dos homens contra os animais e a crueldade dos homens contra os próprios homens: “os que são sanguinários com os bichos revelam uma natureza propensa à crueldade. Quando se acostumaram em Roma com os espetáculos de matança de animais, passaram aos homens e aos gladiadores” (Montaigne, 1979, p. 102).

Mobilizamos os dois autores não para celebrar precursores nem confundir seus contextos e objetivos, mas apenas com o intuito de apontar que diversos filósofos (não somente filósofos) discutem e discutiram a fabricação ocidental de tal conceito exclusivista de ser humano, como se fossem diferentes versões ou transformações de um mesmo mito: o mito da exclusividade da natureza humana (Lévi-Strauss, 1996, p. 53; 2013, p. 53)<sup>2</sup>. Um mito ocidental que contrasta com a mitologia ameríndia, pois dotado de um ardor exclusivista ausente nesta última. Enquanto a ameríndia toma a diferença como motor de pensamento e busca abrir-se à alteridade, a ocidental se fecha para ela como uma potência de supressão das diferenças.

A concepção de um estado originário de indistinção entre humanos e não humanos, os animais sendo a forma paradigmática da alteridade, é um elemento comum às narrativas ameríndias a respeito dos tempos míticos. O próprio Lévi-Strauss, que discorre sobre o mito exclusivista ocidental, havia sustentado que para os povos ameríndios os mitos se remetem a “uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (Lévi-Strauss; Eribon, 1988, p. 193; 2005, p. 196); diz respeito a uma condição instável, altamente transformativa, na qual aspectos humanos e não humanos se acham

2 Marshall Sahlins (2008) fala em “ilusão ocidental da natureza humana”.

inextricavelmente emaranhados, ou seja, não distinguidos em espécies. Esse complexo entretecido de natureza e cultura, de ações humanas e não humanas revelam que as oposições que distinguem e, ao mesmo tempo, hierarquizam os seres são alheias às sociabilidades nativas; em outros termos, são outras variedades de gentes o que o Ocidente relega à natureza.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro em um texto fundamental sobre o multinaturalismo ou perspectivismo ameríndio reflete sobre a humanidade autoarrogada aos ocidentais, segundo ele os ocidentais seriam pouco humanos quando em comparação ao cosmocentrismo ou antropomorfismo ameríndio ao oporem humanos e não humanos de um modo que estes nunca fizeram. O cosmocentrismo ameríndio estende os predicados da humanidade (atributo relativo e contextual) “muito além das fronteiras da espécie” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 370). Uma diferença radical de direção é apontada pelo autor entre a metafísica ocidental e a metafísica ameríndia: “nossa antropologia popular” de matriz evolutiva “vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura – tendo outrora sido ‘completamente’ animais, permanecemos, ‘no fundo’, animais”; ao passo que, “o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 356)<sup>3</sup>. A humanidade é encarada como o fundo comum, a substância primordial a partir da qual (por conta de um processo de especiação) muitas – quando não todas – categorias de seres e coisas do universo vieram a existir. Donde se segue que “*a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. [...] Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais*” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 355). Os animais continuam a ser humanos debaixo de suas peles, penas e roupagens, em suas próprias aldeias e entre si mesmos assim se veem, sob os signos da humanidade; da mesma forma que consideramos humanos diferentes grupos de

3 Os yanomami em seus mitos sobre as origens consideram que o mundo nos primeiros tempos era composto apenas de gente, *yarori*. Essa gente era os ancestrais humanos com nomes de animais que se transformaram: suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens, espíritos *xapiri*. Por isso, os *xapiri* sempre consideram os animais como antepassados, iguais a eles mesmos, e assim os nomeiam. Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. [...] Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus” (Kopenawa; Albert, 2015, pp. 116-118). Os animais “são gente, como nós”, são humanos animais e “embora sejamos humanos, eles nos chamam pelo mesmo nome que dão a si mesmos”, o que faz com que a condição excepcional que os humanos reivindicam para si (“nós, que não viramos caça”) apareça como obra de fingimento e auto dissimulação: “por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 473).

peessoas que se apresentam a nós sob os mais diversos ornamentos. A despeito do invólucro, os animais se veem como pessoas ou são vistos como pessoas por seres transespecíficos, como os xamãs. As diferenças externas entre humanos e não humanos não são absolutas e intransponíveis, sendo possível contextualmente refazer as condições de comunicação, já que o mito não é um tempo superado, mas uma virtualidade passível de ser atualizada. Sem nos aprofundarmos no debate sobre o perspectivismo, cabe ressaltar que importa menos saber se os animais são ou não humanos, explica o próprio Viveiros de Castro no artigo “O nativo relativo” (2002b), do que indagar sobre as diferenças de significado de animalidade e de humanidade – e, por conseguinte, de humanismo – entre os que dizem que os animais são ou já foram humanos e aqueles que afirmam que os animais não são e nunca foram humanos.

### De Lévi-Strauss a Rousseau

Os questionamentos de Krenak aproximam-se das reflexões de Rousseau, sobretudo do “Discurso sobre a desigualdade” (texto em que aparece a versão rousseauísta do mito exclusivista ocidental). A simetria entre ambos se revela nas críticas direcionadas ao modo como o Ocidente se configurou historicamente. Num esplêndido parágrafo de sua homenagem a Rousseau – que, aliás, guarda semelhanças com os “Ensaio” de Montaigne –, Lévi-Strauss ilustra como o genebrino concebe a construção da ideia ocidental de humanidade<sup>4</sup>.

Começou-se por cortar o homem da natureza e constituí-lo como um reino supremo. Supunha-se apagar desse modo seu caráter mais irrecusável, qual seja, ele é primeiro um ser vivo. E permanecendo cegos a essa propriedade comum, deixou-se o campo livre para todos os abusos. Nunca antes do termo destes últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para separar homens de outros homens, e reivindicar em prol de minorias cada vez mais restritas o privilégio de um humanismo, corrompido de nascença por ter feito do amor-próprio seu princípio e noção (Lévi-Strauss, 1996, p. 53; 2013, p. 53).

Lévi-Strauss sustenta, desta vez no “Pensamento selvagem”, 1962, que “os seres que o pensamento indígena investe de significação são percebidos como que mantendo um certo parentesco com o homem”. Ao que complementa:

4 A relevância deste parágrafo foi também percebida por Viveiros de Castro quando compara as filosofias ocidentais e ameríndias (2002a, p. 370, nota 27). Recorrer a Lévi-Strauss e Viveiros de Castro importa na medida em que eles são tradutores do pensamento ameríndio para o Ocidente, ou melhor, são construtores de pontes entre a filosofia ocidental e a ameríndia.

o “sentimento de identificação é mais profundo que a noção das diferenças” (Lévi-Strauss, 1962, pp. 50-51; 1989, p. 53). O autor não demora para invocar “a identificação primitiva” entre homens e animais na qual Rousseau via profundamente “a condição solidária de todo pensamento e de toda sociedade” (Lévi-Strauss, 1962, p. 53; 1989, p. 55). Rousseau é lembrado no “Pensamento selvagem” e homenageado em “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem” na medida em que seu itinerário reflexivo vai de uma identificação entre humanos e animais à instituição da diferença específica e da construção da própria diferenciação intraespecífica na ordem social e humana. A partir de Rousseau, Lévi-Strauss concebe a filosofia, especialmente em seu desenvolvimento moderno ocidental, como a história da construção do mito da dignidade exclusiva da natureza humana, entendendo que esse mito exprime fundamentalmente um “amor-próprio”, paixão que leva o ser humano a preferir mais a si que a qualquer outro. O desenvolvimento do amor-próprio caracteriza o “ciclo maldito” da modernidade, uma ideia que separa os humanos dos animais e segrega os humanos entre si. A seu ver, tal afeto narcísico desencadeia o especismo, depois o etnocentrismo e outros “ismos”, como o racismo, o androcentrismo (por que não?), dentre outras formas de exclusão. O humanismo daí derivado não seria outra coisa senão um humanismo estreito e corrompido.

Por que fazer esse percurso com Rousseau? Não seria ele um autor ocidental e, como tal, inscrito em uma chave de pensamento na qual haveria uma diferença ontológica entre o homem e o animal constitutiva da tradição da filosofia moderna? Sim, Rousseau de certa maneira partilha do ideário moderno e ocidental; permanece inscrito numa chave antropocêntrica, centrado no *anthropos*. No entanto, no interior mesmo desse ideário, ele expõe a urdidura da construção do mito da dignidade exclusiva humana, resultado de um desenvolvimento contingente; demonstra que as ideias ocidentais de humano e humanismo são históricas e, de certa forma, recentes. Ademais, discute quais são as consequências e os efeitos (ecológicos, sociais, filosóficos, etc.) oriundos do abuso do antropocentrismo. Basta lembrar aqui a abertura do livro I do “Emílio” em que se denuncia a exploração humana da natureza, do animal e do próprio ser humano:

Tudo está bem ao sair das mãos do autor das coisas, tudo degenera nas mãos do homem. Ele força uma terra a sustentar as produções de outra, uma árvore a carregar os frutos de outra. Mistura e confunde os climas, os elementos, as estações. Mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo. Bagunça tudo, desfigura tudo, ama a deformidade, os monstros (Rousseau, 1969, pp. 245).

Rousseau não é o único a criticar os abusos do humanismo ocidental (nem ao menos é o primeiro). Essa crítica foi formulada em tempos recentes por Krenak e pelo filósofo-xamã Kopenawa ao associar de modo radical e definitivo

antropocentrismo e antropoceno. Eles elaboram uma contra-antropologia histórica do mundo branco e de sua relação doentia com a Terra. Suas filosofias – que se caracterizam como uma “crítica xamânica da economia política da natureza” [expressão de Albert (1993)] – se contrapõem à concepção ocidental de natureza humana. Krenak considera que o abismo intransponível entre humanos e natureza acontece “quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos”. Com isso, “liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (Krenak, 2019, pp. 49-50). Kopenawa relata o modo como o esquecimento dos brancos os fez revirar a terra como um bando de queixadas, sujar os rios, contaminar as águas, os peixes, esfumaçar tudo. O frenesi dos garimpeiros é comparado a “urubus esfomeados”, sua voracidade se iguala a de “cães famintos”. São comedores de terra. A paixão pela mercadoria faz com que os brancos se ponham “a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 407), em uma relação de estranhamento com a natureza que culminará na queda do céu.

Formulamos nosso problema nos seguintes termos: de que maneira o ocidente opôs humanos e não humanos e quais são as consequências desse grande divisor para a história humana e para o humanismo ocidentais (desnecessário dizer que essas consequências também atingem os não humanos e os não ocidentais)? Para tal propósito, a obra de Rousseau nos parece exemplar.

A partir da filosofia moderna e de Rousseau, sobretudo de seu “Discurso sobre a desigualdade”, investigaremos as diferentes imagens que o ser humano (hipotético e ocidental) faz de si próprio ao longo de seu desenvolvimento social, técnico e cognitivo. Em outras palavras, o objetivo deste artigo é analisar como progressivamente o homem forja para si uma imagem exclusiva e excludente de sua natureza, apartando-se cada vez mais da natureza dos outros seres. O desenvolvimento dessa exclusividade acaba afetando as próprias relações intraespecíficas, pois contamina até mesmo as imagens que certa humanidade constrói sobre a natureza de outras humanidades, doravante vistos como humanos de um outro mundo ou do submundo; infiltra-se também nos processos investigativos e métodos científicos, bem como no discurso filosófico. Para realizar esta pesquisa, dois textos de Lévi-Strauss e que vieram a lume em 1962 (mesmo ano da aparição do “Pensamento selvagem”) serão aqui preciosos, quais sejam, o “Totemismo hoje” e “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”.

## O humano e o não humano

Existem dois desenvolvimentos independentes entre si e de valores desiguais que se cruzam no desenrolar do “Discurso sobre a desigualdade”: um movimento de indiferenciação e outro de identificação. 1) de um lado – e menos importante –, a não apreensão da diferença ontológica entre humanos e animais em virtude de um ainda parco desenvolvimento cognitivo do ser humano no puro estado de natureza; 2) de outro – mais profundo e revestido de uma importância maior por Lévi-Strauss, pois princípio fundador das ciências do homem –, o sentimento de identificação com a alteridade, isto é, a piedade. O primeiro elemento pode até mesmo ser alterado com o desenvolvimento das faculdades e a aquisição de conhecimentos, e de fato o é, mas tais alterações não podem implicar um esquecimento do sentimento de identificação. Uma coisa não deveria levar à outra e, no entanto, ao menos no ocidente, foi exatamente isso que aconteceu: a separação contingencial, mas definitiva, da sociedade humana em relação à natureza. Vejamos como esses dois desenvolvimentos aparecem ao “Discurso”, começando pelo primeiro.

As reflexões de Rousseau dizem respeito ao modo como o ser humano enxergou a si e aos outros ao longo dos tempos, desde o estado de pura natureza até o ocaso do processo civilizatório; diz respeito ao olhar, ao ponto de vista do humano que se descobre enquanto tal e às sucessivas ideias que ele faz de sua própria identidade, bem como da alteridade. O autor considera haver uma distância bastante considerável entre as “puras sensações” e os “mais simples conhecimentos”. Se tal distância é imensa, o que dizer, então, do percurso necessário para chegar ao conhecimento de si e de sua identidade? Lembremos, ainda, que no prefácio do “Discurso” o autor assevera que o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece ser justamente aquele sobre o humano, isto é, a ciência do homem.

Muitos trechos da obra de Rousseau contam a passagem de um estado de indiferenciação para outro no qual se institui a diferença e a identidade. Em um primeiro momento, sustenta o autor, o homem do puro estado de natureza encontra-se desprovido de toda ideia e de toda imagem que ele possa ter de si próprio. Ele sente existir no ritmo de suas sensações, mas não está em condições de determinar a extensão de seu ser, pois está só e, sobretudo, porque ainda é incapaz de realizar comparações – faculdade cuja importância será esclarecida mais adiante. “Perceber e sentir” marcam seu primeiro estado, “que lhe será comum com todos os animais” (Rousseau, 1964, p. 143; 2020, p. 183). Disperso entre eles, o ser humano observa e imita sua indústria, igualando-se a eles. É inevitável nessa situação a realização de comparações, mas isso ainda não implica que ele se veja ou se saiba diferente, sendo apresentado como um ser

vivo igual a todos os outros e, por isso, começa sua existência “por funções puramente animais”.

Seja no “Ensaio sobre a origem das línguas”, seja no “Discurso sobre a desigualdade”, as reflexões linguísticas do autor corroboram a indiferenciação entre humanos e animais. No “Ensaio”, por exemplo, o primeiro estágio da língua é o da confusão entre sentido próprio e figurado (Rousseau, 1995, p. 381; 2020, p. 297). A primeira linguagem é apresentada como uma linguagem metafórica que confundiria cada ser com os demais. Apenas posterior e progressivamente o nome verdadeiro se desprenderá da metáfora (Lévi-Strauss, 1996, p. 51; 2013, p. 51). Nas reflexões que Rousseau tece sobre a origem da língua na primeira parte do “Discurso”, cada objeto recebe num primeiro momento um nome particular, “sem relação aos gêneros e às espécies”, já que os homens ainda não eram capazes de os “distinguir”. Havia indivíduos, mas estes não se agrupavam em classificações, não havia a categoria de humano nem a de animais, de modo que “quanto mais limitados fossem os conhecimentos, mais extenso se tornava o dicionário”. O embaraço causado por toda essa nomenclatura não se resolve facilmente: “para classificar os seres sob denominações comuns e genéricas, precisava-se conhecer as propriedades e as diferenças, eram necessárias observações e definições, isto é, história natural e metafísica, muito mais que os homens desse tempo poderiam ter” (Rousseau, 1964, p. 149; 2020, pp. 190-191). Na ausência dessas divisões e classificações, humanos e animais eram vistos como seres que dividiriam o mesmo álbum de família. Se não há uma plena identificação entre os seres, ao menos não há uma distinção entre grupos e subgrupos. Desse modo, é possível aproximar o “Ensaio” e o “Discurso” dizendo que a confusão promovida tanto pela linguagem (linguagem metafórica do “Ensaio”) quanto pela extensão do dicionário (“Discurso”) expressa adequadamente – isto é, de maneira não confusa – a indiferenciação entre humanos e animais, já que não havia metafísica e espírito esclarecido suficientes para apreender as propriedades e as diferenças.

Ao contrário do que indica o pensamento mitológico ameríndio, as sobreditas passagens de Rousseau sugerem que a indiferenciação entre humanos e animais não diz respeito a uma humanidade previamente compartilhada. As reflexões do autor propõem que nos primórdios ninguém era humano e ninguém era animal, ou melhor, ninguém era humano na exata medida em que ninguém era animal. Todos eram apenas vivos e seres sensíveis, e antes dos humanos e dos animais, viria a vida (voltaremos a este ponto).

O estabelecimento da diferença acontece lentamente. Rousseau declara na segunda parte do “Discurso” que somente aos poucos, em virtude da comparação e da “aplicação reiterada dos diversos seres a si e de uns aos outros”, foi

engendrado “no espírito do homem as percepções de certas relações”. Essas percepções produziram a consciência da diferença humana em relação aos outros seres, sugerindo assim certa ideia de superioridade do ser humano sobre os demais. Em suma, o primeiro sentimento e a primeira ideia de superioridade nascem quando o homem se compara com os outros seres naturais, sobretudo, com os animais. Com isso, ele aprende a ver-se enquanto ser humano e a relacionar-se (inclusive por meio da dominação) com quase todos os demais.

O encontro com outros seres humanos também contribui para a formação da identidade humana e sua distinção em relações a outras identidades não humanas. O reconhecimento de determinados seres enquanto seres semelhantes é um processo gradual e também pressupõe certas experiências e comparações.

Embora seus semelhantes não fossem para ele o que são para nós, e não tivesse muito mais comércio com eles do que com os outros animais, eles não foram esquecidos em suas observações. As conformidades que o tempo pôde fazê-lo perceber entre eles, sua fêmea e ele próprio, fizeram-no julgar as que não percebia e, vendo que todos se comportavam como teria ele feito em iguais circunstâncias, concluiu que a maneira de pensar e de sentir deles era inteiramente conforme à sua (Rousseau, 1964, p. 166; 2020, p. 209).

Depois de muitas experiências e conhecimentos adquiridos por meio da comparação, o homem natural finalmente veio a descobrir-se enquanto partícipe da espécie humana e diferente dos outros seres vivos.

Há de modo curioso e aparentemente contraditório uma defesa de Rousseau da superioridade da espécie humana, um antropocentrismo confesso. Tal defesa não se restringe às páginas do “Discurso”, aparece de modo acentuado no “Emílio” (Rousseau, 1969, p. 582) e diz respeito ao lugar do ser humano na grande cadeia dos seres criada pela sabedoria divina. Essa posição na ordem geral do universo aparece no “Discurso” como a melhor possível no que se refere ao aspecto físico, sendo a espécie humana organizada da maneira mais vantajosa de todas. Ela se faz ver de modo ainda mais convincente e fundamental no aspecto metafísico: a humanidade se distingue da animalidade por dois predicados metafísicos, quais sejam: a liberdade e a perfectibilidade.

Apesar de Rousseau parecer em seu texto ratificar uma espécie de monismo anticartesiano, no qual haveria uma diferença de graus e não de natureza entre humanos e animais, convém ressaltar que ele concebe a existência de predicados exclusivos aos seres humanos – o que acaba por inscrever sua filosofia em um dualismo, diferente, porém, do dualismo cartesiano. Em sua obra, os humanos aparecem em oposição aos não humanos como seres dotados de uma dignidade própria, já que perfectíveis e agentes livres não entregues ao instinto. Por sua vez, os animais são condenados a seguir o instinto fixo próprio de sua espécie

e a permanecer sempre idênticos a si mesmos. Os humanos sucumbiriam sem a perfectibilidade, dado que para sobreviver precisam vencer constantemente as alterações do meio ambiente, as condições adversas de existência (sempre renovadas) e os obstáculos que a natureza lhes impõe. A perfectibilidade então faz a mediação necessária entre a natureza e o desenvolvimento histórico-cultural. Mesmo que não idênticas, ela aparece associada a liberdade, como um índice e um sintoma. Se a liberdade se define como a abertura ao campo dos possíveis, a perfectibilidade representa a efetivação concreta dessas possibilidades. Sendo a existência humana caracterizada por seu constante movimento, a perfectibilidade pode ser então considerada como uma temporalização histórica da liberdade<sup>5</sup>.

Mesmo que dotados de uma natureza própria, os humanos demoram a reconhecê-la. Apenas tardiamente eles passaram a se (re)conhecer enquanto humanos e a dizer e a apontar o outro, outrora próximo e semelhante, como diferente e como algo não humano, encerrando-o sob uma denominação comum: o animal. A história do rebaixamento e do silenciamento dos animais foi já apontada de forma exaustiva no pensamento ocidental. Talvez a expressão mais marcante dessa história ainda seja os “Ensaio” de Montaigne, particularmente os capítulos intitulados “Da Crueldade” e “Apologia a Raymond Sebond” presentes no livro II. Montaigne acusa a vaidade, a presunção e a arrogância humanas, sobretudo seu antropocentrismo.

O rebaixamento do animal faz com que nós que nos denominamos humanos, nós que nos reconhecemos sob este nome, engajamo-nos em definir imperturbavelmente o que acreditamos não se enquadrar nessa humanidade, chamamos *isso* de o animal ou os animais. De um lado, nós os humanos e, de outro, o que estes humanos que dizem “nós” chama de “ele”, o animal ou os animais. Eis traçado o grande divisor e estabelecida a fronteira metafísica do ocidente. Doravante, uma miríade de seres distintos (alguns de natureza ainda bastante incerta) é encerrada em um lugar-comum. Apesar da grande diferença existente entre as espécies (entre o tubarão e o carneiro, o papagaio e o chimpanzé, o elefante e o gato, o lagarto e o bicho-da-seda), todas são catalogadas enquanto animais, ao passo que o humano julga a si mesmo e de acordo com seus critérios a delícia da criação.

Montaigne se distancia da celebração exclusivista da dignidade humana e abdica da “realeza imaginária do homem sobre as demais criaturas” ao sustentar que “há mais diferença entre um homem e outro que entre um animal

5 O leitor interessado em melhor analisar a noção de perfectibilidade e a exclusividade da natureza humana em Rousseau poderá consultar nosso artigo dedicado ao tema, “A perfectibilidade segundo Rousseau” (Bandera, 2019a).

e um homem” (Montaigne, 1979, p. 132). Rousseau retoma integralmente esta passagem de Montaigne na primeira parte do “Discurso” (Rousseau, 1964, p. 141; 2020, p. 182). Aqui, o leitor poderia acusar-nos de contradição, pois havíamos dito que existe para Rousseau uma fronteira intransponível entre o humano e o animal e que, em seus textos, o humano aparece em oposição aos não humanos como ser dotado de uma dignidade exclusiva. Daí a pergunta: como articular antropocentrismo e indiferenciação/identificação? Ora, a fronteira se torna praticamente invisível no estado de natureza, de sorte que a oposição entre humanos e animais não é apreendida na experiência humana primitiva. O ser humano ainda não percebe suas qualidades metafísicas, restando apenas a indiferenciação. Apenas posteriormente adquirirá a capacidade de distinguir a si próprio, bem como de distinguir os animais. Ou melhor, ele somente saberá se distinguir, na condição de que um longo e penoso aprendizado “o tiver ensinado a distinguir os outros – os animais segundo a espécie, a humanidade e a animalidade”, seu “eu dos outros eus” (Lévi-Strauss, 1996, p. 50; 2013, p. 50).

Mas o principal argumento (segundo desenvolvimento) é outro: a superioridade metafísica inscrita no “Discurso” e sobretudo no “Emílio” é menos forte – sendo nulos seus efeitos – que a identificação. A força do sentimento de identificação é tanta que até mesmo os animais participam do direito natural, já que partilham junto com o ser humano da mesma natureza sensível. Entre outras criaturas e os humanos existem relações que obrigam o respeito destes últimos para com aqueles, pois os humanos aproximam-se deles antes de distinguirem-se. Os humanos são obrigados a uma espécie de dever para com os animais, não podendo maltratá-los nem matá-los desnecessariamente, sendo o amor-de-si o responsável por regular essa necessidade<sup>6</sup>. Reconhece-se assim o animal como sujeito de direitos, já que a continuidade sensível é superior à descontinuidade metafísica<sup>7</sup>. O respeito a todos os seres vivos possui “um fundamento natural”, a piedade, “imune à reflexão e aos seus sofismas porque anterior a ela” (Lévi-Strauss, 1996, p. 54; 2013, p. 53). Sem o antropocentrismo de Rousseau, portanto mais radical, Montaigne também se mostra contrário

6 O amor-de-si é apresentado no “Discurso” como um princípio não racional que garante tanto aos humanos quanto aos animais a preservação e a busca pelos meios de satisfazer suas respectivas necessidades.

7 “Ele jamais fará mal a outro homem nem sequer a nenhum ser sensível, exceto no caso legítimo em que, estando em jogo sua conservação, é obrigado a dar preferência a si mesmo. Por esse meio, terminam-se também as antigas disputas sobre a participação dos animais na lei natural. Está claro que, desprovidos de luzes e de liberdade, não podem reconhecer essa lei. Mas, relacionados de certo modo com nossa natureza pela sensibilidade de que são dotados, julgar-se-á que também devem participar do direito natural e que o homem está sujeito a uma espécie de dever para com eles. Parece de fato que, se sou obrigado a não fazer nenhum mal ao meu semelhante, é menos porque ele é um ser racional quanto porque é um ser sensível; qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem, deve ao menos dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro” (Rousseau, 1964, p. 126; 2020, pp. 165-166).

aos maus-tratos infligidos aos viventes não humanos e sustenta que mesmo a “teologia” recomenda “algum respeito e afeição pelos animais” (Montaigne, 1979, p. 102). Montaigne estende a simpatia ou a comiseração a todos os seres vivos: cumpre observar “certo respeito não somente pelos animais, mas também por tudo o que encerra vida e sentimento, inclusive árvores e plantas” (Montaigne, 1979, p. 104).

A identificação pela piedade em Rousseau se dá entre o ser humano e todos os outros seres animados. A piedade – “tão natural que os próprios animais dão dela alguns signos sensíveis” (Rousseau, 1964, p. 154; 2020, p. 197) – consiste em “uma repugnância natural em ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível e principalmente nossos semelhantes” (Rousseau, 1964, p. 126; 2020, p. 165). Ela decorre “da identificação a um outrem que não um parente, um amigo ou um compatriota, mas a um homem qualquer porque é homem, ou bem mais que isso: a um ser vivente qualquer, porque vive” (Lévi-Strauss, 1996, p. 50; 2013, p. 50). Por meio dela, o ser humano começa por sentir-se idêntico a todos os seus semelhantes, aí incluso os animais (Lévi-Strauss, 2008, p. 544; 1976, p. 182). Essa apreensão global de humanos e animais como seres sensíveis comanda e precede a consciência da oposição entre o humano e o não humano, isto é, a consciência do antropocentrismo e de seus efeitos.

Lévi-Strauss defende em sua conferência de 1962 que Rousseau condena o humanismo ocidental, “corrompido”, que institui a separação radical entre a humanidade e a animalidade. E afirma por meio da piedade um humanismo outro, “além do homem”, fundado “sobre a identificação a todas as formas de vida”, “princípio de toda sabedoria e de toda ação coletiva”, o único capaz “de permitir que os homens vivam juntos e construam um futuro harmonioso” (Lévi-Strauss, 1996, p. 54; 2013, p. 54). O próprio Rousseau considera tanto no “Discurso” quanto em outros textos (“Ensaio” e “Emílio”) que as virtudes sociais e os sentimentos morais (generosidade, clemência, humanidade, benevolência, amizade etc.) decorrem da piedade, princípio responsável pela sobrevivência do gênero humano. De acordo com o intérprete, a identificação é “o verdadeiro princípio das ciências humanas e o único fundamento da moral” (Lévi-Strauss, 1996, pp. 55-56; 2013, p. 55). Ele chega a citar uma passagem dos “Devaneios do caminhante solitário”, na qual Rousseau relata os instantes deliciosos em que se esquecia de si mesmo, de sua identidade e se fundia, por assim dizer, “no sistema dos seres”, identificando-se “com a natureza inteira” (Rousseau, 1959, pp. 1065-1066).

## O nós e o eles

Rousseau considera que dois movimentos de exclusão aparecem com a demarcação da fronteira metafísica ocidental: i) no processo de construção da ideia de humano, a fronteira separando humanos de animais não abre um espaço adequado para abarcar seres de natureza ainda incerta (que poderiam porventura ser humanos); ii) mais do que isso, a instabilidade da linha divisória acaba por animalizar ou rebaixar a uma categoria inferior seres já previamente reconhecidos como humanos. Ambos os movimentos impedem certos seres de desfrutar dos benefícios arrogados à humanidade e a intenção de Rousseau é restituir essas humanidades negadas.

Aos olhos de Rousseau as definições de humanidade e animalidade não se encontram bem sedimentadas, existindo ainda seres de difícil classificação que confundem as certezas dos sistematas e taxônomos. Do mesmo modo que a planta dormideira ou sensitiva (*Mimosa pudica*) e os pólipos perturbaram os sistemas rígidos de classificação entre o vegetal e o animal no século XVIII, o caso dos grandes macacos antropoides tornou-se paradigmático e capaz de ofuscar a linha divisória entre a animalidade e a humanidade. Seriam eles animais, humanos ou seres híbridos? Poderiam ser homens e mulheres selvagens ou de uma raça ainda desconhecida? O programa desenvolvido na nota X do “Discurso sobre a desigualdade” examina e interroga a eventual humanidade dos grandes primatas. A questão que Rousseau formula nessa nota pode ser expressa nos seguintes termos: quais critérios permitem assegurar que os macacos antropoides são animais e não humanos cujas faculdades ainda não se desenvolveram? Sobre isso, um caloroso debate animou o cenário intelectual e científico europeu nos séculos XVII e XVIII. Ao defender a diferença inconciliável de natureza e a não continuidade envolvendo homens e animais, o diretor do jardim do rei em Paris, o naturalista Buffon, assevera que estes seres são meros animais, pois desprovidos de linguagem e pensamento. Assim como para Descartes, sobretudo por conta de Descartes, a razão e sua expressão por meio da linguagem distinguem humanos de animais para boa parte dos filósofos modernos. A anedota do cartesiano Polignac narrada por Diderot em “O sonho de d’Alembert” é expressão maior dessa partilha metafísica: apresentando-se diante de um grande símio, Polignac ter-lhe-ia dito: “Fala, e eu te batizo” (Diderot, 2010, p. 409).

Celebrado por Derrida como “um dos maiores textos pré-cartesianos e anticartesianos que existem sobre o animal” (Derrida, 2011, p. 19), a “Apologia a Raymond Sebond” de Montaigne não apresenta a razão e a linguagem como atributos adequados para distinguir humanos e animais. Tendo muito provavelmente se inspirado nesse autor, Rousseau se afasta dos critérios adotados pela metafísica clássica, especialmente pelos cartesianos e por Buffon. Centrais

e decisivos para Descartes e Buffon, a ausência de linguagem e a suposta estupidez desses seres não são critérios válidos e pertinentes. Eles não excluem a possibilidade de pertencimento dos grandes primatas antropoides ao gênero humano, já que – como bem fundamenta a primeira parte do “Discurso” – tanto a linguagem quanto a inteligência são capacidades adquiridas e não naturais ao ser humano. De acordo com o “Discurso sobre a desigualdade”, o único critério (eticamente) válido capaz de responder e julgar a animalidade ou a humanidade dos grandes primatas e quaisquer outras criaturas é a perfectibilidade. A constatação e a confirmação dos efeitos da perfectibilidade constituem o critério essencial a fim de se resolver a espinhosa questão do pertencimento desses seres ao gênero humano. Tal investigação apenas poderá ser bem encaminhada se conduzida por meio de viagens adequadamente orientadas. Tais viagens têm como objetivo nuclear distinguir a animalidade da humanidade, bem como mapear a variabilidade da perfectibilidade humana a partir de múltiplos contextos, atestando, para lembrar aqui um título de Buffon, as “variedades na espécie humana” (Buffon, 2009) – voltaremos a isso mais adiante.

Até que se prove o contrário, Rousseau prefere na nota X do “Discurso” considerar os grandes símios enquanto humanos. Esses viventes que os humanos não reconheceram (imediatamente) como seus semelhantes foram de forma bastante precipitada excluídos da humanidade. Com isso, Rousseau almeja de certa maneira alargar a humanidade de sorte a abrigar em seu interior seres que até então permaneceram fora de sua definição, seres de natureza ainda incerta que, não obstante, poderiam ser humanos. Rousseau pretende mostrar menos a resolução do problema do que questionar a rapidez com que os viajantes, carregados de preconceitos e de critérios equivocados, decidem sobre a humanidade ou não de determinados seres<sup>8</sup>. Seu objetivo é alargar a definição de ser humano por meio da crítica tanto dos questionáveis parâmetros mobilizados na distinção entre humanos e animais quanto do etnocentrismo europeu incapaz de despir-se de seus preconceitos e de seus hábitos culturais para enxergar o outro em suas diferenças físicas e, porventura, culturais. Rousseau não afirma categoricamente uma posição para esses seres na escala dos viventes. Prefere conceder-lhes o benefício da dúvida, considerando-os seres humanos, até que se prove o contrário. Na falta de um critério científico, a decisão de Rousseau se baseia em um preceito moral. É preferível considerar os grandes

8 O leitor interessado em melhor analisar a figura dos grandes primatas antropoides no século XVII e XVIII (Nicolaeus Tulp, Edward Tyson, Lineu, La Mettrie, Buffon, Rousseau, Monbodo), sobretudo ao longo da nota X do “Discurso sobre a desigualdade”, poderá consultar o capítulo II de nossa tese de doutorado, particularmente a seção 2.1, intitulada “*Homo sylvestris* e *Homo ferus*: sobre o alargamento do conceito de homem” (Bandera, 2018).

primatas antropoides da África e da Ásia como homens e mulheres de uma raça desconhecida, em vez de correr o risco de contestar a natureza humana de seres que poderiam porventura possuí-la. Se esse reconhecimento se mostrar futuramente falho e equivocado, tal fato certamente será um erro menos grave do que descobrir que esses supostos animais seriam, na realidade, humanos.

Como analisamos, os primeiros olhares que o ser humano lançou sobre si mesmo e as primeiras comparações que fez em relação aos animais desenvolveram nele certas luzes, produzindo paulatinamente um sentimento de superioridade. Deu-se exatamente o que não poderia acontecer: o esmorecimento do sentimento de identificação. A comparação tornou visível a diferença metafísica entre humanos e animais. Tal foi a primeira ideia que ele se fez de sua própria identidade, o que acabou por lançar as bases para o desenvolvimento de outros sentimentos e ideias, como o orgulho e o amor-próprio. Nas palavras de Rousseau, “foi assim que o primeiro olhar que dirigiu a si mesmo produziu-lhe o primeiro movimento de orgulho; foi assim que, mal sabendo ainda distinguir as categorias, e contemplando-se como o primeiro por sua espécie, preparava-se de longe para pretender-se o primeiro como indivíduo” (Rousseau, 1964, p. 166; 2020, p. 209).

A crítica ao sentimento da vaidade e do amor-próprio é reforçada nas “Cartas morais”.

Não digamos em nossa tola vaidade que o homem é o Rei do mundo e que o sol, os astros, o firmamento, o ar, a terra e o mar são feitos para ele, que os vegetais germinam para sua subsistência, que os animais vivem para que ele os devore. O que impediria com esse tipo de raciocínio – essa devorante sede de felicidade, de excelência e de perfeição – cada um de acreditar que o resto do gênero humano foi criado para servi-lo? E de se olhar pessoalmente como o único objetivo de todas as obras da natureza? (Rousseau, 1969, p. 1100).

Este trecho das “Cartas” aproxima-se bastante do “Discurso”<sup>9</sup>. O autor critica o orgulho individual encarado como a manifestação de uma mesma paixão (o

9 Tanto as passagens das “Cartas” quanto do “Discurso” se contrapõem diretamente a já aludida, mas ainda não citada, passagem do livro IV do “Emílio”, na qual Rousseau considera o ser humano o rei do mundo: “Que ser aqui embaixo, exceto o homem, sabe observar todos os demais, medir, calcular, prever seus movimentos, seus efeitos, e somar, por assim dizer, o sentimento da existência comum ao de sua existência individual? O que há de tão ridículo em pensar que tudo é feito para mim, se sou o único que sabe tudo relacionar consigo mesmo? É verdade, portanto, que o homem é o rei da terra que habita, pois, não somente ele doma todos os animais, não somente dispõe dos elementos por sua indústria, mas também só ele na terra sabe dispor deles, e ainda se apropria, pela contemplação, até mesmo dos astros de que não pode aproximar-se. Mostrem-me outro animal na terra que saiba fazer uso do fogo e que saiba admirar o sol. Qual! Posso observar, conhecer os seres e suas relações; posso sentir o que é ordem, beleza e virtude; posso contemplar o universo, elevar-me até a mão que o governa; posso amar o bem e praticá-lo; e comparar-me-ia aos animais? Alma abjeta, é tua triste filosofia que te torna semelhante a eles; ou antes, queres em vão aviltar-te, teu gênio depõe contra teus princípios, teu coração benfeizejo desmente tua doutrina, e o próprio abuso de tuas faculdades prova a excelência delas, apesar de ti” (Rousseau, 1969, p. 582). A adoção de uma perspectiva antropocêntrica traz

amor-próprio) que em seu desenvolvimento progressivo leva cada indivíduo a se sobrepor aos demais, fazendo com que o ser humano se acredite ou se veja não apenas como o primeiro enquanto espécie humana, mas o primeiro também em relação a seus semelhantes. Em suma, como também disseram Krenak e Montaigne, a separação entre humanos e não humanos abre caminho para a segregação entre os próprios homens. Ou seja, a diferença interespecífica abre a possibilidade para pensar a diferença intraespecífica humana. Assim, seja nas “Cartas morais”, seja no “Discurso sobre a desigualdade”, as reflexões de Rousseau sustentam que o ser humano começa por se considerar especial em relação aos outros seres vivos e, esse fato configura só o primeiro passo para, em seguida, começar a se achar melhor do que os outros seres humanos. Ao lançar mão de um vocabulário lévi-straussiano, é possível sustentar que as diferenças na série natural servem para a estruturação das diferenças na série cultural. Não à toa, Lévi-Strauss conclui o “Totemismo hoje” recorrendo a Rousseau: as diferenças entre as espécies naturais são utilizadas para organizar logicamente a ordem interna à sociedade<sup>10</sup>.

O já citado parágrafo de Lévi-Strauss em homenagem a Rousseau declara que se iniciou aqui o “ciclo maldito” de exclusão. A visibilidade do lugar da humanidade na ordem da natureza e na cadeia dos seres com a aquisição de certas luzes excita um segundo tipo de sentimento, qual seja, o amor-próprio, isto é, o desejo de preferência no interior da ordem social. Da consciência da superioridade humana adquirida frente aos demais seres não humanos não se segue necessariamente o desejo de ser mais estimado e mais honrado entre os seres humanos. O desejo de estima não se mistura – ao menos, não deveriam se misturar – com o sentimento da dignidade enquanto partícipe da espécie humana. Todavia, a narrativa do “Discurso” – e a interpretação de Lévi-Strauss em sua conferência realça esse aspecto – conta justamente a história da construção dessa confusão entre a ordem natural criada por Deus e a (des)ordem política que os homens instituíram.

Para melhor entender o movimento de (des)ordenação da esfera social é necessário fazer uma distinção entre diferença e desigualdade na obra de

frequentemente em seu bojo elementos etnocêntricos, eis o que tem demonstrado nossa análise. Rousseau parece não escapar ele próprio desta sina, ao menos é o que sugere as seguintes passagens do livro I do “Emílio”, que podem ser lidas como uma profissão de fé etnocêntrica: “a região não é indiferente à cultura” dos seres humanos; eles “são tudo o que eles podem ser somente nos climas temperados”. Ou ainda, “parece que a organização do cérebro é menos perfeita nos dois extremos. Nem os negros nem os lapões possuem o senso dos europeus” (Rousseau, 1969, pp. 266-267).

10 No *Totemismo hoje*, Lévi-Strauss defende que a chave do totemismo foi concebida por Rousseau muitos anos antes da aparição das primeiras noções sobre o tema. O ser humano adquire a capacidade de se distinguir como ele distingue seus semelhantes (incluindo os animais), isto é, toma a diversidade das espécies como suporte conceitual da diferença social (Lévi-Strauss, 2008, p. 544; 1976, p. 182).

Rousseau. Os processos de distinção e diferenciação entre os grupos humanos são absolutamente normais e se dão de acordo com fatores naturais e sociais. Esses processos foram se estendendo ou se alargando por conta das circunstâncias, da força modeladora da natureza (geografia, topografia, clima, grau de fertilidade ou esterilidade da terra, fauna, flora, regime das águas e dos ventos), das catástrofes naturais, do crescimento demográfico, das ações antrópicas, dos desenvolvimentos econômicos, políticos e sociais. Dentre todos esses fatores, Lévi-Strauss ressalta sobremaneira o papel do crescimento demográfico como o gatilho responsável pela diversidade humana na obra de Rousseau. Referindo-se a Rousseau no segundo volume das “Mitológicas”, “Do mel às cinzas”, diz ele que “as primeiras dificuldades da vida social” resultam “do crescimento populacional” (Lévi-Strauss, 1966, p. 260; 2004, p. 284). Em “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”, conta que o crescimento demográfico – um acontecimento contingente que poderia não ter ocorrido – obriga o ser humano “a identificar seus modos de vida para se adaptar a diferentes ambientes para os quais o aumento da população irá obrigá-lo a se deslocar” (Lévi-Strauss, 1996, p. 50; 2013, p. 50). Lévi-Strauss ainda afirma, desta vez no final do “Totemismo hoje”, que “a passagem da natureza para a cultura teve como condição o crescimento demográfico; mas este não agiu diretamente e como uma causa natural. Primeiro forçou os homens a diversificar as suas maneiras de viver para poderem subsistir nos meios ambientes diferentes e a multiplicar suas relações com a natureza” (Lévi-Strauss, 2008, p. 543; 1976, p. 181).

A diversificação física e cultural humana indica os vários caminhos tomados pelos seres humanos de acordo com os tempos e as circunstâncias impostas pelo meio ambiente. Devido às condições de existência serem distintas em cada rincão da Terra (seja por conta da migração para outros cantos distintos do *locus* originário de nascimento da humanidade, seja em virtude de catástrofes, acidentes naturais ou mesmo ações antrópicas que fizeram variar a superfície terrestre e os climas de cada região), distintos também serão os indivíduos e os grupos humanos.

Embora as culturas e os humanos sejam distintos entre si, cada uma das variedades físico-culturais humanas segue participando igualmente da humanidade. A humanidade é partilhada por todos, apesar das distâncias e dos *écarts différentiels* que separam os franceses dos senegaleses, os cidadãos parisienses dos camponeses do Bocage ou mesmo dos *banlieusards*, os ingleses dos europeus, os brasileiros dos portugueses, os tibetanos dos chineses, os barceloneses dos espanhóis, os yanomami dos garimpeiros, os guarani-kaiowá dos sul mato-grossenses, os americanos dos japoneses, os krenak dos empresários da Vale, os asselvajados (Peter de Hanôver, Marie Angélique Leblanc, Victor

de Aveyron, etc.)<sup>11</sup> dos grandes macacos antropoides (se for verdade que estes últimos sejam humanos).

Em sua antropologia Rousseau explica – talvez esse seja seu maior desejo – os processos que levaram à formação das diferenças físicas e culturais entre os homens, enaltecendo a capacidade humana de diferir – consequência direta da perfectibilidade –, uma diversidade de modos humanos de viver e existir, sem ser desigual. No entanto, o ocidente e sua razão prosseguem trabalhando para controlar e excluir a alteridade. O ciclo maldito aludido por Lévi-Strauss continua de forma inabalável sua marcha: ele reduz, apaga ou silencia a variedade humana, confundindo diferença com desigualdade, ou melhor, substituindo uma pela outra. A diversidade humana foi então substituída por um sentimento de superioridade baseado em relações de força e na afirmação da desigualdade. Cada vez menos humanos foram enquadrados na espécie, já que alguns passaram a não mais considerar outros seres humanos enquanto plenamente humanos. A fronteira que separa a humanidade da animalidade é empurrada de modo a separar os humanos entre si: de um lado, estariam os homens que arrogam somente para si as prerrogativas da humanidade, de outro, seres menos que humanos ou sub-humanos. Desse modo, minorias cada vez mais restritas reivindicam para si o privilégio de um humanismo (Lévi-Strauss, 1996, p. 53; 2013, p. 53). Um grupo de humanos não apenas se distingue de outros, mas também impõe sua imagem (gênero, realidade política, socioeconômica, sua etnia, nacionalidade, etc.) como a realização plena do ser humano. Começou com o excepcionalismo humano frente aos animais, depois veio o excepcionalismo dos homens, dos ricos, dos brancos, dos cristãos, dos ocidentais, da civilização, etc. A maioria dos seres humanos – negros, indígenas e virtualmente todas as mulheres – foi praticamente excluída da condição de membro da humanidade, havendo pouco espaço no *anthropos* para quem não fosse rico, branco e homem.

Na carta XVII, da segunda parte da “Nova Heloísa”, uma passagem sobre os frequentadores dos teatros é bastante instrutiva para compreender as questões que temos em mente:

Eles são como os únicos habitantes da terra: todo o resto não é nada a seus olhos. Ter uma carruagem, um porteiro, um mordomo é ser como todo mundo. Para ser como todo mundo é preciso ser como bem pouca gente. Aqueles que vão a pé não são do mundo; são burgueses, homens do povo, gente do outro mundo; e alguém diria que uma carruagem não é tão necessária para se conduzir quanto para existir (Rousseau, 1961, p. 252).

11 Casos de asselvajamento de homens e mulheres condenados, desde muito cedo, a uma vida privada de todo o contato e comércio com seus semelhantes.

Os excluídos continuam a ser pessoas, mas caracterizados como “pessoas do outro mundo”, estranhas a certa condição e certa realidade humana que compõem o que Krenak chama de “clube da humanidade” (Krenak, 2019, p. 13). Resulta dessa visão que os grupos humanos que não apresentam o caráter distintivo não podem ser considerados como perfeitamente humanos. Exclui-se da humanidade o diferente, o não imediatamente semelhante e reconhecível, o não identificável com os padrões econômicos e de comportamentos dominantes ou, ainda, com determinado padrão de desenvolvimento técnico-cognitivo. Radicalizando essa exclusão dos outros humanos da ideia de humanidade, chegaremos a uma situação análoga àquela machadiana, representada pelo Dr. Bacamarte que, de exclusão em exclusão, acaba sozinho. Contudo, o final da narrativa do “Discurso” de Rousseau, marcado pela distinção e pela cisma entre senhor e escravos, não é o mesmo do “Alienista” de Machado de Assis, uma vez que o tirano não percebe o absurdo de se considerar o único homem sobre a face da Terra. A seus olhos, todo o resto seria composto apenas por escravos destituídos de humanidade, sendo contado “como gado” dentre as coisas que lhe pertencem (Rousseau, 1964, p. 187; 2020, p. 236). A expressão “como gado” é do próprio Rousseau e indica o processo que considera os outros apenas como recursos e coisas. Se não exatamente gado, ao menos encontram-se no mesmo celeiro da carne bovina.

### **Os limites da filosofia ocidental**

O outro mundo do qual fala Rousseau pode ser entendido tanto como um mundo próximo alguns passos (como no exemplo da “Nova Heloísa”) quanto distante um oceano. Seja em um caso, seja em outro, o Ocidente em sua marcha exclusiva afasta a alteridade das observações do discurso filosófico e, sobretudo, da dignidade filosófica, como se ela não fosse capaz de filosofia. O autor chega a considerar no segundo prefácio da “Nova Heloísa” a estranha situação de alguém – por exemplo, um filósofo francês – incapaz de reconhecer a humanidade de outro ser humano que não se apresentasse trajando os hábitos franceses (Rousseau, 1961, p. 12). Essa consideração é cheia de significados. A partir dela, o que dizer do reconhecimento que este mesmo filósofo teria acerca do pensamento ou da filosofia de um outro que não um homem, rico, branco e europeu? Certamente considerações não muito generosas. A razão ocidental persevera em seu incessante trabalho de controle e exclusão da alteridade, negando-lhe inclusive a dignidade de pensamento. Isso porque Rousseau julga que a razão faz o ser humano ensimesmar-se e que a filosofia o isola da natureza. Desse modo, os nativos ameríndios e os despossuídos europeus conservam

um parentesco oriundo não de uma homologia estrutural ou funcional, mas da igual recusa imposta pelo ocidente a manter um diálogo com eles. Destituídos dos signos materiais de riqueza tão necessários “para existir” na civilização ocidental (sem carruagem nem porteiro, nem sequer mordomo), não surpreende que os “homens do povo” não tenham filosofia. De modo análogo, se outrora fora decretado que os nativos americanos não tinham nem fê, nem lei, nem rei, logo, não estranha que tampouco tivessem filosofia. Assim, a instauração do um (último grau da história da desigualdade narrada por Rousseau) é solidária do discurso filosófico único, afinal de contas – e esta é uma das principais teses do “Ensaio sobre a origem das línguas” de Rousseau – o movimento da linguagem (e por que não o do discurso filosófico?) reproduz, a seu modo e em seu plano, o da história da humanidade. Por isso, a exclusividade é de existência, mas é ao mesmo tempo analítica e discursiva.

A exclusão do outro aparece sob o que poderia ser considerado um problema oftalmológico da filosofia: a cegueira etnocêntrica e a ignorância das diferenças. A incapacidade da filosofia de se deparar com outras realidades ou de filosofar sem o habitual *robe de chambre* próximo ao conforto de uma lareira. No “Ensaio sobre a origem das línguas”, capítulo VIII, Rousseau constata que o grande defeito dos europeus consiste em sempre filosofar próximo ao que se passa ao seu redor; eles veem em todos os lugares apenas a neve e os gelos da Europa, sem pensar que sobre dois terços do globo o inverno mal é conhecido (Rousseau, 1995, p. 394; 2020, p. 313). Na impaciência de seu método, a filosofia acredita poder decidir suas questões sem ter que entrar em contato com a diferença, sem se abrir para ela. Desse modo, sempre projeta seus preconceitos (ou os do século) em seu objeto e em seu discurso. O problema se dá, afirma o autor no capítulo XI do mesmo “Ensaio”, quando nos colocamos “no lugar dos outros [...] como se nós fôssemos modificados, não como se eles devessem sê-lo” (Rousseau, 1995, p. 409; 2020, p. 330). Ou seja, o erro consiste no despreparo dos filósofos ou na insuficiência da filosofia, sua inadequação instrumental, em estudar os seres humanos e suas filosofias em sociedades diversas ou em realidades, senão inéditas, ao menos invisíveis (ou impensável) às cataratas do observador ocidental que, no geral, força uma identificação da alteridade consigo mesmo e com seu sistema cultural. Vão até o outro extremo do mundo e observam o que poderiam notar sem sair de sua rua, diz o autor no “Discurso” (Rousseau, 1964, p. 212; 2020, p. 270). Pior ainda, vão até a rua e observam o que poderiam notar sem sair de seu empoleirado gabinete de trabalho. Nas páginas do “Emílio”, o autor afirma que mesmo que lêssemos ou fôssemos capazes de ler o livro do mundo, quase sempre divisariamos apenas nossa folha (Rousseau, 1969, p. 826). O europeu mergulhado no imenso álbum de fotografias do livro

do mundo se ateriam apenas ao seu respectivo retrato particular e dotado dessa espécie de negativo tentaria revelar as imagens dos demais povos, na esperança de que todas elas reflitam a mesma cultura, a sua cultura, uma monocultura. Essas imagens e fotografias, no entanto, sairiam bastante distorcidas: não veria senão aquilo que seus preconceitos o permitem ver.

Por essas e outras é necessário ressignificar a filosofia, estabelecer uma filosofia outra que viaje e se depare com o diferente, deixando-se afetar por ele. Rousseau propõe o que constituiria as bases de um efetivo programa etnológico cujo fim seria mapear e aferir a perfectibilidade dos mais distintos seres humanos espalhados pelo globo terrestre, mesmo daqueles grupos e indivíduos desprovidos de certos predicados ocidentais, como sua racionalidade e sua linguagem, já que tais carências não seriam razões suficientes para excluir esses seres dos limites da humanidade. Assim, em tom de manifesto, o autor clama com urgência por filósofos viajantes. O texto de Rousseau, embora velho conhecido dos intérpretes, vale a pena ser lembrado por sua vitalidade e pertinência:

Suponhamos um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um Duclos, um d'Alembert, um Condillac ou homens dessa têmpera, viajando para instruir seus compatriotas, observando e descrevendo, como sabem fazer, a Turquia, o Egito, a Barbária, o Império do Marrocos, a Guiné, o país dos Cafres, o interior da África e suas costas orientais, os Malabares, o Mongol, os rios dos Ganges, os reinos do Sião, de Pegu e de Ava, a China, a Tartária e, sobretudo, o Japão; depois, no outro hemisfério, o México, o Peru, o Chile, as Terras Magelânicas, sem esquecer os patagões (verdadeiros ou falsos), o Tucumã, o Paraguai – se possível –, o Brasil, enfim, as Caraíbas, a Flórida e todas as regiões selvagens. Viagem a mais importante de todas e que seria preciso fazer com o maior cuidado. Suponhamos que esses novos Hércules, retornando de suas excursões memoráveis, fizessem depois com vagar a história natural, moral e política do que tivessem visto, veríamos sair um mundo novo de baixo de suas penas e aprenderíamos assim a conhecer o nosso (Rousseau, 1964, pp. 313-314; 2020, pp. 271-272).

Viagens feitas com cuidado e com método a fim de observar e descrever outros mundos, novos mundos humanos diferentes do mundo europeu ocidental. Como anteriormente sublinhado, o objetivo de Rousseau é duplo: distinguir a animalidade da humanidade e, simultaneamente, mapear a variação humana.

Somente por meio de campanhas bem orientadas e da realização de comparações é que o ser humano chegará a se conhecer verdadeiramente, a divisar seu mundo distinto da animalidade, e, ao mesmo tempo, a compreender seu sistema de referência cultural distinto dos sistemas forjados no seio de outros povos ou agrupamentos humanos. Essas viagens reorganizariam as ciências humanas, colocando-as em um caminho seguro. Para além de um conhecimento imediato de um povo qualquer, Rousseau procura uma ciência assentada em um olhar mais amplo, um olhar distanciado. A exortação de

Rousseau de levar a vista ao longe exige a observação atenta das diferenças entre os humanos a fim de conhecer o ser humano em sua especificidade e propriedade (Rousseau, 1995, p. 394; 2020, p. 313). Sua insistência em um programa efetivo de comparação etnográfica visa a compreender os acidentes como constitutivos das humanidades, observando quais são as possibilidades da perfectibilidade assumidas historicamente pelos mais distintos agrupamentos humanos que habitam ou habitaram o globo terrestre. As viagens oferecem, assim, as condições necessárias para se pensar as formas que a humanidade pôde assumir ao longo dos tempos e de acordo com circunstâncias locais específicas<sup>12</sup>.

A revolução do conhecimento antropológico depende de viagens bem conduzidas e esse conhecimento reconfigura o próprio mundo europeu e seu discurso filosófico. É como se Rousseau dissesse, lembrando a chave narrativa do “Catatau” de Paulo Leminski (que conta a hipotética história de Descartes, Renatus Cartesius, chegando ao Brasil): se os filósofos ultrapassassem as fronteiras de seus países ou do ocidente conhecido, desembarcando no novo mundo, em algumas ilhas do sudeste asiático, da Oceania ou no interior da África, e retornassem com observações ali colhidas, seriam obrigados a rever, parcial ou completamente, as suas próprias teorias, senão o seu modo de pensar.

O autor sustenta que, por meio dessas viagens e desses relatos filosóficos, seria possível ver “um mundo novo” e, assim, aprenderíamos a melhor “conhecer o nosso”. Isso não implica que reconheceríamos nesse mundo o nosso, forçando identificações, pois, como mostrara Pierre Clastres, nem sempre o espelho devolve a nossa imagem (Clastres, 2003, p. 35). Significa que não mais nos reconheceríamos em nosso próprio mundo, já que toda comparação e experiência de uma outra cultura nos oferece a ocasião para fazer uma experiência sobre nossa própria; do mesmo modo, todo contato e experiência de um outro pensamento e filosofia é uma experiência sobre nosso pensamento e nossa filosofia. Assim, as viagens até esses mundos distantes reformulariam a imagem que fazemos de nosso próprio mundo e de nosso pensamento. A imagem dos outros revelaria algo sobre nós, certos aspectos de nossa própria humanidade que não somos capazes de reconhecer como nossos. Por via da imagem do outro, uma outra imagem do mundo surgiria: mais ampla, pois diz respeito a uma imagem do mundo que incorpora a imagem que o outro faz dele. Uma nova imagem, então, do humano, do humanismo, do pensamento, da filosofia, da cultura, da sociedade, da política, etc.

12 Sobre a importância das viagens, do método comparativo e da educação do olhar para a antropologia de Rousseau, remetemos o leitor ao nosso artigo “O olhar distanciado: o programa etnológico de Rousseau” (Bandera, 2019b).

Isso não é tudo. Diz Rousseau no “Discurso sobre a desigualdade” que “os particulares podem ir e vir, parece que a filosofia não viaja, de modo que a de cada povo é pouco própria para um outro” (Rousseau, 1964, p. 212; 2020, p. 269). Algumas interpretações parecem aqui possíveis e não excludentes. O texto tomado em seu conjunto deixa supor que os filósofos deveriam viajar mais e dar voz às narrativas feitas não a partir de interesses comerciais e de conquista, e sim a partir do interesse em estudar e desvendar a história natural do ser humano. Outra possibilidade é que a filosofia dos viajantes se mantém enraizada em seu país de origem, entranhada em uma visão de mundo etnocêntrica, sendo, portanto, a expressão de um sistema cultural particular de determinado povo. Tentemos ainda uma terceira via: existem filosofias no plural que não entram em diálogo, por um sem número de razões, mas que poderiam (Rousseau deixa essa possibilidade aberta) entrar em contato umas com as outras.

Nessa terceira via não basta constatar (como sugerido algumas linhas acima) que a filosofia e os filósofos ocidentais devam simplesmente viajar, pois assim reconheceríamos implicitamente que há um lugar de origem para a filosofia – uma morada –, que ela até pode viajar contanto que volte para casa para contar a história do que viu e ouviu. Ao contrário, não se trata mais do europeu que viaja e percebe o mundo a partir de seus olhos. E sim de uma filosofia que veja o mundo a partir dos olhares, das lentes e experiências dos mais distintos povos e grupos humanos. Não basta à filosofia ocidental viajar para encontrar a diferença – como se ela controlasse a diferença e discursasse sobre ela sem se misturar –, convém que ela se descentralize e dialogue com a diferença dos outros mundos. O surgimento de uma nova filosofia implica, então, a leitura de outras filosofias ou da filosofia dos ditos outros, bem como de seus tradutores. Tal é o caminho para que se possa refletir sobre o mundo e o humano, sobretudo o humano no mundo ou uma proliferação de outros mundos. Não é difícil perceber que esse encontro não produz um simples “discurso sobre” os outros, mas sim um “diálogo com”. Nossa esperança (e também de Rousseau) é que esse diálogo realmente nos transforme e, ao mesmo tempo, transforme a filosofia ao romper os quadros de um racionalismo e de um humanismo sempre estreitos, ao subverter a razão e o humanismo ocidental na perspectiva de que um pensamento outro sobre o humano possa ser lentamente construído em um processo do qual participam também parceiros – como a multidão de não humanos – até então inesperados. Esperança essa que pode ser capaz de ampliar os horizontes tão etnocêntricos e antropocêntricos de nossa filosofia. Um humanismo outro e uma filosofia outra nos quais se imbricam com suas diferenças, algumas inconciliáveis, os pensamentos de Montaigne, Rousseau, Lévi-Strauss, Viveiros de Castro, Kopenawa, Krenak e tantos outros que não separam de modo rígido o ser humano da natureza.

Rousseau se afasta de determinada filosofia ensimesmada, aproximando-se de outra que até poderia se chamar antropologia (ciência jamais nomeada em seus escritos). Talvez aqui não seja de todo descabido sugerir um paralelo hipotético entre Rousseau e Lévi-Strauss, na medida em que este lembra no posfácio da edição dedicada ao parentesco da revista “L’Homme” de 2000 seu contentamento com a nova antropologia voltada ao estudo dos povos indígenas em sua aproximação com a filosofia, a bem dizer, não aquela filosofia autocentrada da qual ele fizera questão de se apartar, mas da filosofia dos outros, ou seja, as filosofias indígenas (Lévi-Strauss, 2000, p. 720). Rousseau considera que a filosofia precisa se aproximar de algo que chamaríamos de antropologia, ao passo que Lévi-Strauss julga que a antropologia se aproxima da filosofia. Seja em um, seja outro caso, concebe-se a filosofia não como algo ensimesmado, mas sim como uma disciplina habitada por gente – para lembrar aqui a fórmula lapidar de Tim Ingold, segundo a qual “antropologia é filosofia com gente dentro” (Ingold, 1992, p. 696) –, por pessoas comuns e por outros povos do planeta, outras gentes; uma filosofia que busca passar de um “nós” exclusivo ocidental para um “nós” inclusivo global.

### **Considerações finais**

O mito exclusivista da natureza humana foi abordado por diversos autores em diferentes versões. Apontamos neste estudo alguns deles e decidimos seguir de perto a versão de Rousseau, o que, desnecessário dizer, não esgota o tema, apenas sugere a nós e aos leitores a necessidade de continuar o trabalho abordando e elaborando as filosofias dos demais sobre o assunto, estabelecendo aproximações e diferenças entre elas. A escolha por Rousseau justifica-se na medida em que o autor expõe as raízes filosóficas do problema, mostrando seu desenvolvimento até culminar na exclusão da alteridade. Um problema metafísico-político-filosófico expresso na modernidade que encontra espaço fértil de existência ainda hoje, sobretudo em virtude dos efeitos que atingem em cheio os povos e seres excluídos, mas que também deixam marcas indelévels no próprio seio do mundo ocidental, ameaçando-o tanto quanto ameaça toda a diversidade das formas de vida e de existência.

Rousseau considera que o ser humano é o ser vivo melhor organizado e possui uma natureza exclusiva, um próprio que o distingue metafisicamente dos demais viventes não humanos. Ao mesmo tempo, defende que essa natureza não se apresenta na experiência primitiva como tal, como exclusiva. E mesmo que o ser humano venha a se perceber como um ser vivo dotado de maior dignidade, tal fato não deve obliterar sua natureza sensível. A consciência da

especificidade humana não apaga a comunhão do mundo sensível, partilhada com os seres animados. A piedade e seus efeitos tornam-se os signos constantes dessa lembrança e temperam, por assim dizer, o ardor narcísico e antropocêntrico do ser humano, amenizando-o ou amortecendo-o. Tal perspectiva funda um humanismo outro, um humanismo para além do homem, pois abarca em seu interior humanos e não humanos.

No entanto, o ser humano veio justamente a esquecer de parte de sua natureza, guardando apenas a lembrança de sua especificidade. Como não cansa de repetir Kopenawa, o ocidente está mesmo cheio de esquecimento. Os ramos desse especismo antropocêntrico foram ganhando força e se estendendo até abarcar elementos da ordem social, instaurando a desigualdade político-social, o etnocentrismo, o racismo, etc. Em suma, o processo de (des)humanização ocidental descrito por Rousseau – mas não apenas por ele – e comentado por Lévi-Strauss apoia-se sobre duas distinções: entre humanos e demais existentes não humanos e entre humanidade e sub-humanidade. Tais distinções completam o ciclo maldito de exclusão e instauram no ocidente a diferença radical entre o eu e o outro ou entre o “nós” e o “eles” (desimportantes e descartáveis); um nós humano e um outro, seja este um animal não humano seja um humano menos que humano. Instaura-se, assim, uma imagem exclusiva de humanidade, qual seja, aquela que reflete as forças econômicas e políticas triunfantes, bem como um discurso filosófico único, autocentrado e ensimesmado, máquina de propaganda deste seletto clube humano, projeto ideológico de universalidade, reflexo de uma particularidade histórica e local, insensível a toda e qualquer alteridade.

### **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer à Karen Shiratori por suas correções ao argumento deste texto e por suas valiosas sugestões, bem como a Ciro Lourenço Borges por sua atenciosa leitura e importantes observações.

### **Referências**

- ALBERT, B. “L’Or cannibale et la chute du ciel: Une critique chamanique de l’économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)”. *L’Homme*, Tome 33, Nr. 126-128. La remontée de l’Amazone, pp. 349-378, 1993.
- BANDERA, M. D. “A origem da alteração e a alteração de origem: antropologias de Rousseau”. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

- \_\_\_\_\_. “A perfectibilidade segundo Rousseau”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, [S. l.], Vol. 1, Nr. 34, pp. 132-142, 2019a. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/153604>. Acessado em: 5 de março de 2021.
- \_\_\_\_\_. “O olhar distanciado: o programa etnológico de Rousseau”. *Discurso*, [S. l.], Vol. 49, Nr. 2, pp. 137-153, 2019b. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/165480>. (Acessado em 5 de março de 2021).
- BUFFON. (1749). “Histoire naturelle”. Tome III. Paris: H. Champion, 2009.
- CLASTRES, P. “A sociedade contra o estado”. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- DERRIDA, J. “O animal que logo sou”. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.
- DIDEROT. “Œuvres philosophiques”. Paris: Éditions Gallimard, 2010.
- INGOLD, T. “Editorial”. *Man*, New Series, Vol. 24, Nr. 7, pp. 693-696, 1992.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami”. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. “Ideias para adiar o fim do mundo”. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1973). “Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme” (1962). In: *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem”. In: *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013. pp. 45-55.
- \_\_\_\_\_. “La pensée sauvage”. Paris: Plon, 1962.
- \_\_\_\_\_. (1962). “Le Totémisme aujourd’hui”. In: *Œuvres*. Éd. V. Debaene, F. Keck, M. Mauzé e M. Rueff. Paris: Gallimard (Col. Bibliothèque de la Pléiade), 2008.
- \_\_\_\_\_. “Mitológicas II: do mel às cinzas”. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Mythologiques: du miel aux cendres”. Paris: Plon, 1966.
- \_\_\_\_\_. “O pensamento selvagem”. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Postface”. *L’Homme*, Nr. 154-155, pp. 713-720, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Totemismo hoje”. Tradução de Malcom Bruce Corrie. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, C.; ERIBON, D. “De perto e de longe”. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- \_\_\_\_\_. “De près et de loin”. Paris: Odile Jacob, 1988.
- MONTAIGNE. (1580). “Essais”. Tome II. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.
- ROUSSEAU. “Rousseau: Escritos sobre a política e as artes”. Organizado por Pedro Paulo Pimenta... [et al.]. Tradução de P. P. Pimenta, M. G. Souza, L. R. S. Fortes, F. Yasoshima, T. A. Vargas, C. B. Lourenço, I. G. Soares e M. C. R. Nagle. São Paulo: Ubu; Ed. UnB, 2020.

\_\_\_\_\_. “Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau”. Éd. B. Gagnebin et M. Raymond. Paris: Gallimard. 5 Vol. (Col. Bibliothèque de la Pléiade), 1959-1995.

SAHLINS, M. “The western illusion of human nature”. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia”. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

\_\_\_\_\_. “O nativo relativo”. *Mana*, Vol. 8, Nr. 1, 2002b, pp. 113-148. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>. (Acessado em 28 de junho de 2020).



# BRENTANO ON SCIENTIFIC PHILOSOPHY AND POSITIVISM\*

## *BRENTANO SOBRE FILOSOFIA CIENTÍFICA E POSITIVISMO*

*Flávio Vieira Curvello*

*<https://orcid.org/0000-0001-9072-4472>*

*fv.curvello@hotmail.com*

*Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

**ABSTRACT** *In this paper, I analyze Brentano's fourth habilitation thesis, according to which the philosophical method should be none other than the natural scientific one. The meaning of this thesis can be initially assessed through an examination of Brentano's views on the relationship between natural and human sciences. His arguments for methodological unity in this debate show that he actually argues for an overarching idea of scientific knowledge, which is not restricted to the fields already recognized as scientific, but which can also be applied to philosophical domain. A fuller comprehension of that idea is provided by Brentano's writings on Comte's positivism.*

**Keywords** *Epistemology. Positivism. Natural sciences. Human sciences. Psychology.*

**RESUMO** *No presente artigo, analiso a quarta tese de habilitação de Brentano, de acordo com a qual o método da Filosofia tem de ser aquele da ciência natural. O sentido desta tese pode ser abordado inicialmente por meio de um exame da perspectiva de Brentano acerca da relação entre as ciências*

\* Article submitted on 13/08/2020. Accepted on 05/03/2021.

*humanas e naturais. Seus argumentos em favor de uma unidade metodológica neste debate mostram que ele está efetivamente argumentando por uma ideia omni-abrangente de conhecimento científico, que não pode ser restrita aos campos já reconhecidos como científicos, mas que pode também ser aplicada ao domínio filosófico. Uma compreensão mais robusta dessa ideia é oferecida pelos escritos de Brentano acerca do positivismo de Comte.*

**Palavras-chave** *Teoria do conhecimento. Positivismo. Ciências naturais. Ciências humanas. Psicologia.*

The purpose of this paper is to provide an interpretation of Franz Brentano's views on the scientific character of philosophy and how it relates to positivism. It is already widely known that Brentano was strongly influenced by Auguste Comte's approach to science and philosophy, and that many of his ideas both on the definition and the practice of scientific philosophy are to be understood within the framework of that influence. (Albertazzi, 2006, p. 14; Binder, 2017, p. 16; Gilson, 1966, pp. 432-433; Haller, 1988, p. 23; Ingarden, 1969, pp. 462-463; Münch, 1989, pp. 36-37; Schmit, 2002, p. 291; Simons, 2000, pp. 70-71, 79) As a matter of fact, in recent years current Brentanian scholarship has increasingly devoted more attention to this topic, providing us with some helpful analyses and emphasizing its importance and systematic role in the interpretation of Brentano's work (Benoist, 2011; Brandl, 2018, pp. 42-50; Fisette, 2018, pp. 76-77; forthcoming; Huemer, 2018; Ierna, 2014a; 2014b, pp. 545, 547; Porta, 2018, pp. 337-340; Rollinger, 2012, p. 278; Savu, 2019, pp. 47, 49-51; Schaefer, 2013, pp. 551-552; Tănăsescu, 2017; forthcoming). Such contributions are for the most part successful in showing how many fundamental epistemological and methodological convictions of Brentano's psychology are indebted to that heritage. Brentano's main work in this area, his "Psychology from an Empirical Standpoint" (1874), is a paramount example of those convictions, but they are also clearly stated in later works, such as his lectures on "Descriptive Psychology" (1890-1891).<sup>1</sup>

If we also consider how widespread Brentano's views on scientific philosophy became in 20<sup>th</sup> century thought, the relevance of taking a closer look at them become even clearer. Among his students there were different

1 Comte is explicitly quoted in Brentano, 1874, pp. 39-43, 54, 60-62, 69, 95, 163, 168-169, 350; 1982, p. 70.

approaches to the general idea of scientific philosophy that certainly depart from Brentano to a greater or lesser extent, but which can still be traced back to him. A well-known example of that is provided by Edmund Husserl's ideas on philosophy as a 'rigorous science'. Another example can be found in Carl Stumpf's visions on the relationship between experimental and descriptive research in psychology and their contributions to philosophy. Closely related to Stumpf's perspective are the methodological novelties of the Berlin School of Gestalt Psychology (Simons, 2000, p. 79; Schaefer, 2013, p. 543; Spiegelberg, 1965, p. 54; 1972, pp. 5-7, 67-69). Therefore, a better understanding of Brentano's position promises not just a deeper glimpse into his own work, but also an engagement with the wider historical and theoretical problems concerning his intellectual legacy.

This paper will only be concerned with the first aspect of this twofold way of seeing the importance of clarifying Brentano's thoughts on scientific philosophy. It will attempt, therefore, to contribute to the current debate by providing a comprehensive understanding of those thoughts and sketching some of their consequences for the general interpretation of Brentano's works. In order to do that, I will first address the thinker's famous fourth habilitation thesis, which states that philosophical groundwork must be done in strict accordance with natural scientific methodology. The meaning of such a claim is to be assessed by reference to the lectures "On the Future of Philosophy" (1893) and "On the Reasons for Discouragement in the Field of Philosophy" (1874), both edited in a posthumous volume under the same title as the former lecture. Here I will concentrate particularly on Brentano's debate with Adolf Exner about the relationship of natural scientific methodology with the human sciences. It is indeed in this deeply important, but rather neglected topic,<sup>2</sup> that we find a lengthy argumentation by Brentano favoring the idea of a univocal method for science in general. Afterwards, I will address Brentano's interpretation of positivism by means of an analysis of his essay "Auguste Comte and the Positive Philosophy" (1869), as well as of his further manuscripts on the theme, which were also posthumously published and bear the same title as the essay. Here I intend to underscore the positivistic import on Brentano's ideas about that univocal scientific method. In doing so, it will be possible to outline a general picture of this fundamental aspect of Brentano's work and sketch some further thoughts on its overall importance.

2 To my knowledge, its only in-depth analysis is provided by Benoist, 2011.

## 1. The method of philosophy as a natural scientific method

As stated above, the stepping stone for our discussion is laid in Brentano's "Habilitation Theses", submitted to the University of Würzburg in 1866 and defended by means of a *disputatio*. This small work consists rather of a compilation of the defended theses and does not provide any argumentation that substantiates them individually. It has, however, a very broad philosophical scope, addressing questions of method, ontology, metaphysics, natural theology, cosmology, psychology, logic, philosophy of language, ethics and aesthetics (Kraus, 1968, p. 165). Under inspiration from Comte's positivism, its fourth thesis states: "The true method of philosophy is none other than that of the natural sciences" (Brentano, 1968, p. 137; cf. Haller, 1988, p. 22). Such an assertion could perhaps give the misleading impression that what is here at stake is only a praise or a somewhat apologetic defense of experimental study in philosophy. That is: a defense of that kind of study which aims at a controlled observation of certain phenomena, at the identification of different physical agents which define the causal context in which such phenomena take place, at conferring some degree of mathematical formalization to the propositions resulting therefrom, etc. This is not, however, the case. In order to assess what Brentano meant in his fourth habilitation thesis, it is important to analyze his lecture "On the Future of Philosophy" (Kraus, 1968, p. 168; Fissette, 2018, pp. 78-79; Werle, 1989, pp. 94-95).

This lecture consists of a reaction to Adolf Exner's inaugural speech as rector of the University of Vienna and was delivered in 1892 to the Philosophical Society of the city. In his speech, Exner had addressed the famous problem of transposing the method of the natural sciences into the human sciences. He had argued against this transposition by favoring a fundamental methodological dissent between both fields. In many respects, his position is similar to that of a major figure in this debate, namely Wilhelm Dilthey. (Brentano, 1968, p. 9; Benoist, 2011, p. 132).<sup>3</sup> Brentano's position in his lecture, on its turn, is diametrically opposed to that. It consists rather in rejecting any methodological dissent between natural and human sciences and in stating that 'scientificity' is something to be defined by univocal criteria regardless of what kind of phenomenon a given science may have as its proper subject (Brentano, 1968, pp. 3, 8). According to Brentano, Exner's main arguments for his own perspective are essentially twofold:

3 On the historical background of that, cf. Blackmore, 1998, pp. 76-77; Volpi, 1989, pp. 15-18.

(i) The natural sciences – considered through the paradigmatic case of mechanics – clarify the fundamental laws of nature. From these most general and comprehensive laws, some secondary laws are drawn, which are then applied to the factual occurrences and make it possible for the scientist to explain them by deductive means. The research in human sciences, as opposed to that, tackle such complex and intricate phenomena, which are so nuanced and dependent on so many unclear preconditions that they could never be fully known or undergo any exact analysis. The methodological difference between both fields should, therefore, be respected if the researcher wanted to avoid any misrepresentation of phenomena through unsuitable approaches, which would obviously lead to false conclusions.

(ii) The phenomena of the human sciences are historical, whereas the natural phenomena lack any similar feature. They have no such thing as a ‘past’ which could have a bearing on the way a phenomenon presently occurs – i.e., by preserving some aspects of what it once was in its actual manifestation. They also have nothing like a ‘future’ which could shape the phenomenon in a similar way, determining how it occurs according to certain possibilities of development that are intrinsically more pressing than others. The method of the human sciences therefore needs to be different and attentive to the historical-political context in which the analyzed phenomenon takes place. Only the examination of such context could allow the researcher to understand that the present phenomenon is by no means absolute, but rather determined in its concrete meaning by those two extremes of the historical continuum (Brentano, 1968, pp. 30-31, 32, 35; Benoist, 2011, p. 132).

Exner understands, therefore, the natural sciences through the criteria of *exactness* and *non-historicity* and the human sciences, in contrast, through the criteria of *inexactness* and *historicity*. This is how he tries to substantiate the methodological dissent. Brentano is radically opposed to this perspective and both arguments it is based upon. He shows that they rely on erroneous assessments of the respective scientific domains, which should rather be characterized by methodological unity.

Against (i), Brentano claims that even though the phenomena of the human sciences are indeed complex and characterized by so many preconditions that can hardly be specified, this is no distinguishing feature between them and the natural phenomena. There are also several occasions in which the knowledge of the various preconditions of a natural phenomenon is considerably impaired. The relations such preconditions have to each other cannot be analyzed systematically enough, so that the deductive connections between particular occurrences and natural laws are rigorously identified and displayed.

Actually, on a closer look, every natural phenomenon can be said to face such complications. It is rather just the case that the natural sciences are sometimes able to examine them more accurately, though sometimes not. However that may be, they are still far from being as effective as Exner claims.

Brentano offers us a great deal of examples of that in different natural scientific fields – e.g., the laws that determine the crystallization of different chemical compounds, which take different shapes when they change their physical state; the difficulty of understanding the development of a living cell merely through physical-chemical principles; the radical particularization of pathologies, which always depend upon the individual constitution of the affected organism; etc. The natural scientific task, therefore, is not as simple as Exner intends it to be. It requires the researcher to have enough flexibility to be mindful of the concrete, actual character of the investigated object. He must carefully adapt his approach to the materiality of the object, and not simply attempt to deduce explanations for particular phenomena from principles already deemed to be valid. Thus, Brentano states that nothing could better guide the researcher of the human sciences in his consideration of their complex phenomena than the way natural science proceeds, adapting its methods to the concreteness of the analyzed problem (Brentano, 1968, pp. 32-35; Benoist, 2011, pp. 132-134; Porta, 2018, p. 338).

Against (ii), Brentano introduces two arguments. The first states that (ii) would become a *petitio principii* as soon as (i) was refuted. The fundamental problem is not the difference between the phenomena of the natural sciences and those of the human sciences, but the possibility of consistently dealing with them through a univocal method. The difference between those phenomena is actually quite obvious, but it does not entail a special methodology for each field. If (i) were valid, there would be a reason for assuming the methodological difference and searching for further signs of it. Since (i) was rejected, however, (ii) is reduced to a mere remark on the difference of phenomena and an additional, unfounded assertion of the methodological difference. Such an attempt to defend this perspective, therefore, takes for granted what still must be argued for.

Brentano's second argument against (ii) makes the case that assuming historicity to be a distinguishing feature between the phenomena both of the natural and the human sciences is a mistake. Natural phenomena are processual and have their own historicity. According to it, a present fact is related to primitive stages of its own development, and it tends as well to certain future stages which restrict its possibilities of further differentiation. Brentano also offers many examples of that, such as embryological studies or the process

of body maturation and aging, the development of pathological conditions, a recurring epidemic disease, etc. Exner's view of the natural sciences is again narrow and flawed. He overlooks how different natural scientific fields deal with deeply complex phenomena, which can hardly be traced back to all its different causes and which take place in a wide, multi-layered continuum of natural processes. The natural scientist's approach to such phenomena and his ways of handling their complexity also serve here as a model for the efforts of human science. The fundamental methodological unity of science must, therefore, be preserved (Brentano, 1968, pp. 35-37, 44; Benoist, 2011, pp. 134-137).

The two arguments introduced by Brentano show what is really at stake in his case for the applicability of the natural scientific method in the human sciences. For the main part, they show what Brentano means by 'natural science' and to what extent the intellectual disposition required by that field may be of general benefit. As stated above, Brentano's arguments are not about a sudden conversion of the problems of human science into experimental ones (Gilson, 1966, pp. 420, 430-431). They rather aim at retrieving something more fundamental to the cognitive attitude of the natural scientist – something which lays the ground for his different concrete approaches to nature, determining his many practical ways of observing its entities and processes, analyzing the observed data, drawing and reassessing conclusions, etc. Such an intellectual point of departure would consist of a radical commitment to grasp the fact of interest and describe the different ways it occurs; to achieve a most comprehensive view of the regularities therein; to continuously conform the observation to the requirements of the fact, so that the way of approaching it does not become a way of covering it up or deforming its nature, but rather of clarifying it; to always focus on carefully defined issues instead of overarching ones, even though the progress of the research will consequently be slower and more laborious (Brentano, 1968, pp. 12-14). The representative of the human sciences must precisely follow these principles of investigation whenever he deals with the phenomena proper to his area. What is here in question is the definition of a fundamental idea of scientificity, which would have to be assumed and applied whenever a proper scientific study is to be conducted. Thus, according to Brentano, to defend the methodological difference between natural and human sciences is not to recognize that the scientist's approach to his objects of investigation is always defined through this set of basic dispositions. They frame the cognitive attitude of anyone who rigorously desires to know

something. (Brentano, 1968, p. 45; Benoist, 2011, pp. 134, 138, 147; Ierna, 2014a, 2014b, pp. 545-546; Willard, 1998, p. 37; Tatarikiewicz, 1973, p. 218)<sup>4</sup>

Hence, Brentano's case against Exner clearly exceeds the relationship between natural and human science, consisting rather in the postulation of an idea of scientific knowledge in general. It is precisely because of its general character that his arguments allow us to understand the fourth habilitation thesis. To say that the method of philosophy is none other than that of the natural sciences is to say that philosophy is also encompassed by this idea and must be described in the same terms as any other scientific field. This is what Brentano explicitly states in his inaugural address at the University of Vienna in 1874, entitled "On the Reasons for Discouragement in the Field of Philosophy". According to Brentano, there would be no doubt about the role of experience as the only teacher in philosophical matters, and it is the task of the scholar who deals with them to proceed like any other scientific scholar – i.e., to progress step by step, slowly clarifying the main problems of his area, gradually undoing the fundamental obstacles to their comprehension and achieving modest, but sound results (Brentano, 1968, p. 85; Haller, 1988, pp. 22-23, 25-26). The further information Brentano provides on this exemplary scientific procedure strikingly attests the relevance of positivism to his perspective. The natural scientist understands the impossibility of intuitively grasping the 'how' and the 'why' of natural processes. He focuses, instead, on natural appearances and on their concrete modes of succession. By identifying the similarities pervading its different cases, he recognizes the general, unchangeable relations between the appearances, i.e., the laws that rule their factual connections. Thus, his task would be that of arranging 'particular facts' as specific cases of 'general facts', which would consist precisely in these relations or laws mentioned above (Brentano, 1968, pp. 89-90; Fisette, 2018, pp. 78, 94; Tănăsescu, 2017, pp. 335, 342-343, 352-353, 358).

The philosopher should behave the same way in what concerns those investigative interests which may reach beyond his intuitive capacities, since he is also denied any kind of immediate apprehension of the essence of the objects he analyzes. Like the scientist, he must primarily devote himself to the examination of facts, to the clarification of the laws that rule them, and to the objective correlation between these two instances. Thus, he will be able to explain facts already known and foresee how facts yet unknown can possibly

4 The defense of such unity does not mean that the attempt to employ the natural scientific method in the human sciences is free of problems. A comprehensive list of these problems is provided in Appendix XII to the presently analyzed lecture – Brentano, 1968, pp. 75-81.

happen. In short, the philosopher must give up any intentions of intuitively accessing the “domain of what is utterly inapprehensible” and focus on the factuality, employing a method “corresponding to the things” (Brentano, 1968, pp. 95-97).<sup>5</sup>

## 2. Positivism and the definition of the scientificity of philosophy:

The previous section has shed some light on the already mentioned influence from Comte’s positivism over Brentano. Indeed, Comte figures, as mentioned earlier, as a privileged interlocutor in Brentano’s defense of a methodological unity of science, in which philosophy takes part. The relationship between both thinkers can be properly understood through the analysis of Brentano’s essay “Auguste Comte and the Positive Philosophy”, published in 1869 in the journal *Chilianeum*, and of his manuscripts of the same period, edited under the same title as the essay and published in the posthumous volume “History of Modern Philosophy”. In both sources, Brentano addresses Comte’s thesis that the development of the human intellect in every domain of knowledge obeys a fundamental law that necessarily divides its progress into three stages.<sup>6</sup>

(i) In the ‘theological’ or ‘fictional’ stage, the investigative interest is directed to the intrinsic nature of things and to the efficient and final causes which act upon them. The explanation of natural occurrences put forward as a postulate the existence of an amount of free and rational supernatural forces, which would rule the natural world and the course of its events. Such an explanation, however, would be devoid of exactness and would also interpret those forces as somehow akin to mankind and characterized by some traits that closely resemble our own. Thus, the very way in which the divine power is here understood reveals a fundamental inclination to anthropomorphism (Brentano, 1869, p. 19; 1987, pp. 246-248, 250, 262; Comte, 1830, pp. 4-5, 9-13; 1844, pp. 2-8; Fisette, 2018, p. 88; Münch, 1989, p. 37; Tănăsescu, 2017, p. 337).

(ii) The ‘metaphysical’ or ‘abstract’ stage serves only as an intermediary phase in the progress of human intellect. In such a stage, the supernatural forces of the theological stage are replaced by abstract natural forces, which are

5 On the impact of such a conception of philosophy on Brentano’s disciples, cf. Baumgartner, 2003, pp. 5-6; Binder, 2017, p. 16; Brentano, 1968, p. 30; Husserl, 1987, pp. 305-306, 309-310; Stumpf, 1919, p. 88; 1924, p. 208; Werle, 1989, pp. 92-94.

6 Brentano delivered a cycle of public conferences on Comte and his positivism in Würzburg, 1868. He planned to write a series of seven essays on Comte, but only the one from *Chilianeum* was published. The manuscripts that are here analyzed seem to be a sketch for further essays (Hedwig, 1987, p. 361; Schmit, 2002, p. 292). For further historical information on this topic, cf. Fisette, 2018, pp. 73-82.

conceived as the actual and most eminent components of reality. They consist of hypostasized entities or abstractions, which constitute the things existing in the world, defining their real consistency, the properties they may exhibit, the processes in which they participate, etc. It is a perspective in which mere concepts of human understanding are taken for real entities, which inhabit concrete things and make them what they are (Brentano, 1869, p. 19; 1987, pp. 247, 251-252, 262-263; Comte, 1830, pp. 4-5, 13-14; 1844, pp. 8-12; Fisette, 2018, p. 88; Münch, 1989, pp. 37-38; Tănăsescu, 2017, p. 337).

(iii) In the ‘positive stage’, human intellect reaches its peak of development, recognizing the impossibility of an absolute knowledge of natural things and occurrences, as well as of their origins, intrinsic causes and possible ends. Instead of that, such intellect is concerned only with the methodical use of observation and the consequent rational inference of the real laws that rule them – i.e., of their unchangeable relations of succession and similarity. Scientific explanation, therefore, would consist precisely in the clarification of the relations between particular and general facts. Put another way, it would consist in grasping and outlining the connection between observed facts. (Brentano, 1869, pp. 18-19, 25; 1987, pp. 247-248, 254; Comte, 1830, pp. 4-5, 14-17; 1844, pp. 12-22; Fisette, 2018, pp. 85, 88; Münch, 1989, p. 38; Tănăsescu, 2017, p. 338) The affinity between this definition of scientific knowledge and the one introduced by Brentano in “On the Reasons for Discouragement in the Field of Philosophy” is quite obvious. Comte’s views are literally retrieved in this lecture even though the thinker himself is not quoted.

According to Comte, all stages tend, in their progress, to unify their explanatory principles. Thus, the theological stage would improve its theoretical consistency when it no longer admits a plurality of divine forces, to which natural phenomena should be traced back, but rather only one force, paying regard to a single providence. The metaphysical stage, on its turn, would improve itself while the different abstractions it hypostasized were gradually understood no longer as autonomous entities, but as moments of one greater, all-encompassing identity, i.e., ‘nature’ itself. Likewise, the positive stage could aspire to coordinate particular facts no longer under a large number of general facts, but under a single and most fundamental one, which would explain all laws of succession and relations of similarity among natural phenomena. A candidate for such position would be the astronomical law of gravitation. Brentano points out, however, that this tendency towards unification of explanatory means does not apply to the positive stage in the same way it does to both primitive stages. He emphasizes the fact that Comte sees the problems involved in the identification of such a primordial law. Actually,

both the systematic structuring of positive philosophy and the achievement of its objectives do not depend at all on such a unity, but rather on another, more concrete one: the unity of method (Brentano, 1987, p. 248; Comte, 1830, pp. 15-16; 1844, pp. 22-24. Tănăsescu, 2017, p. 346).

The *status* of positive science would require nothing more than conducting investigations according to the aforementioned principles. It implies a declination of any interest in intrinsic causes of phenomena, which cannot be directly apprehended by the investigator. And, instead of that, it implies the observance of the regularities of phenomena, from which their laws are derived (Brentano, 1869, p. 23; 1987, p. 252; Comte, 1830, pp. 15-16; 1844, pp. 12-14). According to Comte, therefore, any investigation in any possible field of knowledge that raises the claim to be science must take heed of these principles. Such a standpoint is, once again, clearly related to that of Brentano, both caring to defend the general characteristics of the scientific method and not accepting anything as science which somehow diverges from those references and intends to be ‘another way to work scientifically.’

Brentano introduces, however, a peculiar interpretation of Comte’s views on the notion of cause. He argues that the thinker would not doubt the *existence*, but rather the *cognoscibility* of causes. Strictly speaking, Comte would admit the thesis that nothing in the natural world happens without an efficient cause. However, our possibilities of understanding the relationship between such a cause and the effects it brings about would be limited, since it depends upon experience. In order to understand that relationship, we would have to repeatedly experience the connection as it factually manifests itself and draw by induction a conclusion, which states with certitude that it is indeed a general fact. However rigorous and systematic the application of such a procedure might be, it would not be able to keep questions about the ‘why’ and the ‘how’ of that relationship at bay. An example makes the thesis clearer. Let us consider a moving body striking against another body at rest, and that it does so in such a way that it is able to bring the latter into motion as well. According to Brentano, Comte would not say that it is impossible to identify a causal relation here, in which the collision of the first body against the second one is responsible for what occurs to the latter, to which the movement is transmitted. This could be repeatedly verified by exercising a controlled observation which reproduces the general conditions of occurrence of that phenomenon. The observer would, then, acquire a certain knowledge grounded on facts. Such knowledge, however, would never be sharp and deep enough to disclose why bodies behave the way they do under the described conditions. We would never have such a clear

comprehension of those bodies and their properties, which would show us the ultimate reason why that phenomenon is the case exactly the way it is.

The knowledge of causes would never be as clear as, say, the knowledge of relationships between mathematical concepts. Let us here consider, e.g., the analysis of the relation between the numbers 2 and 4. The mere reflection on the concepts of the respective numbers would show it to be immediately understandable that the first of those numbers equals half of the second one. Further questions on the validity of this state of affairs do not come to our minds whenever we state that. We are not prompted to ask whether it is indeed a categorical validity or whether the extent of such validity should still be further determined. Rather, such validity is found *a priori* in the examined concepts.<sup>7</sup> When we strive to know causes, however, we never see phenomenal connections as they are in their innermost character. We never pierce into its real structure and reach such an understanding of its essence, which would show us, independently of all factual experience, the ultimate reason why the connection is what it is. There is no such thing as complete knowledge of the concepts involved therein, nor any subsequent deduction of categorically valid states of affairs related to those concepts. The intrinsic nature of the causal principle always remains hidden. A certain knowledge of the cause would therefore be possible, but in a limited way and without an understanding of its utmost ‘how’ and ‘why’ – i.e., without conceiving of any intuition of the causal connection itself (Brentano, 1869, pp. 26-28; 1987, pp. 255-258; Fisette, 2018, pp. 85-86; Münch, 1989, pp. 39-40; Schmit, 2002, pp. 292-294; Tănăsescu, 2017, pp. 338-339).

Brentano’s aim with his interpretation becomes more explicit when he criticizes the terms Comte employed to name the two early stages of knowledge. According to Brentano, the term ‘theology’ does not effectively apply to the cognitive orientation described in the first stage, which was centered on the idea of explaining natural phenomena with the aid of somewhat human-like divine forces. He substantiates his claim by providing us with some relevant reflections on the origins and development of theological thought in far earlier stages of our history. According to Brentano, the first theological interpretations of the world consisted in a projection of ideas primitive people had about their own bodily conditions. They considered their power to voluntarily move their bodies and to physically interact with the surrounding world in a varied set

7 Brentano argues for an interpretation of mathematics as an essentially analytic science, rejecting, therefore, Kant’s interpretation of it as synthetic *a priori* discipline, which proceeds through construction of concepts. Brentano’s standpoint is explained in his posthumously published essay *Down with the Prejudices!* (Brentano, 1970, pp. 7, 47-51). For his early views on mathematics, cf. Ierna (2012).

of practical situations. Thus they understood that their will was the efficient precondition to that sort of effect. On that basis, they came to the idea that every further effect in the natural world should as well depend upon some kind of will, which would account for the effect as a whole - setting beforehand its underlying meaning, purpose and inherent reason. In the most primitive stages of theological thought, that belief led to simple animism and hylozoism. In its next developments, however, it led to different apprehensions of the divine - both in polytheistic and monotheistic perspectives. There we see the emergence of the main trait of the theological stage that was already addressed above: the explanation of natural occurrences through the agency of free and rational supernatural forces. According to this, a theological worldview would come about, in short, from an analogy between our ability to control our bodies by will and how the world itself works (Brentano, 1869, pp. 20-21).

That is why Brentano follows John Stuart Mill in his monograph “Auguste Comte and Positivism” (1865), and states that it would be more appropriate to speak of a ‘personal’ or ‘volitional’ stage. He suggests also to name it a ‘mode of explanation having recourse to fictional persons’ (*personenfingierende Erklärungsweise*)<sup>8</sup> (Brentano, 1869, pp. 32-33). Beyond Comte’s perspective and in its legitimate meaning, theology would rather consist of a systematic, rational investigation of the divine being, of the evidences of its existence, (to a certain extent) of its nature and attributes, of revelations, etc., providing also the grounds for the discussion of the immortality of the human soul (cf. Krantz Gabriel, 2017; Schaefer, 2017).

In a similar way, Brentano also claims that a rigorous depiction of metaphysics would as well bring similar problems to Comte’s ideas about an intermediary stage in the progress of human knowledge, showing the inadequacy of the expression ‘metaphysical stage’. Understood in the Aristotelian sense, i.e., as the science of being *qua* being, metaphysics reaches far beyond Comte’s restrictive characterization of that stage and of its questionable ways of explaining phenomena by the identification of their underlying entities. The alternative name introduced by Comte himself, i.e., ‘abstract stage’, would be more suitable, since the essence of this stage is the hypostatization of abstractions. Also here Brentano suggests another expression for it, namely the ‘mode of explanation having recourse to fictional entities’ (*entitätenfingierende Erklärungsweise*) - which relies on the fact that the term *Entitas* in medieval

8 Here I employ Fiset’s (2018) translation of Brentano’s expression. The same is done in the next similar expression Brentano uses to rename the metaphysical stage.

philosophy often assumed the same meaning Comte addressed in his definition of the second stage (Brentano, 1869, pp. 33-34).

Both of Brentano's terminological remarks attempt at specifying what he believes to be the actual meaning of Comte's claims, thereby avoiding misleading understandings of the 'real consistency' of his theories. Seen in light of their purely conceptual merits, they are, in Brentano's view, very pertinent, since any scientific approach would have to avoid investigative interests which overstep the natural constraints of our capacity to know (Brentano, 1869, pp. 33-34; 1987, pp. 262-263; Fisette, 2018, pp. 83-84; Kastil, 1951, p. 28; Münch, 1989, p. 49). Brentano's greatest objective, however, is to show that positive science is not opposed to theology and metaphysics in their legitimate versions. Quite the contrary: science could even work together with both disciplines, if the philosophical inquiry which addresses theological and metaphysical issues assumed the advocated scientific character – which must always constitute the utmost character of proper philosophical practice (Gilson, 1966, p. 433; Schmit, 2002, p. 294).

But one could reasonably ask here, when confronted with this latter claim: it is indeed possible to make sense of a metaphysical investigation which is underpinned by Brentano's empirical approach, but how could that be the case for theology at all? How could someone strive for sound, rigorously inductive, logically consistent, experience-based results in the investigation of divine issues? How could theology work together with natural science? In the published version of his manuscript, Brentano tries to shed some light on those problems by sketching out some basic situations in which a theistic stance could hinder scientific thought, as well as by showing us ways of overcoming these hindrances. From his general remarks, two seem to be the most significant for his theoretical purposes, and they are the ones I address next. The theistic stance could be a problem for science:

(i) If it implied the assumption of our ability to grasp the essence of God as the first and most universal cause and, by means of analytical thought—i.e. *a priori*—to infer the possible effects of that cause (Brentano, 1869, pp. 28-29).

(ii) If it implied a radical abridgement of scientific endeavors, leading back every plausible question concerning the world's phenomena to the will of an almighty Creator. In such a scenario, everything should find an 'explanation' in the idea that each and every occurrence of the world is 'what it is' and 'the way it is' because God wants it to be so. Brentano points out that this perspective would render science impossible, since it would immediately jump from the most local and particular effects up to the first and most eminent cause of everything—completely ignoring that between them there is a considerable

number of intermediary causes, which are not subdued to any investigation whatsoever (Brentano, 1869, pp. 31-32).

Brentano reacts to that, however, as a disfigurement of a rigorous and rational theism. Against (i), he reminds us that there is actually no requirement to any kind of knowledge to enable us to see into the essences of phenomena. Such a thing does not happen even when we analyze the most trivial physical occurrences. Then, it is certainly also impossible when we try to investigate the highest and farthest determinations of the world. Brentano defends the idea that we are able to have a certain knowledge of God, but only by approximative means—i.e., in degrees. Such a partial knowledge would be provided, on the one hand, by negative statements—i.e., by stating what God *is not*, as negative theology does—and by analogies with natural phenomena in general—i.e., by a fact-centered investigation of physical, empirical reality which leads, by *a posteriori* means, to the conclusion that such a reality must rely on an original, transcendent power (Brentano, 1869, p. 29; cf. Krantz Gabriel, 2017, p. 148; Schaefer, 2017, pp. 218-220).<sup>9</sup>

Against (ii), Brentano states that it is also no necessary consequence of theism. As a matter of fact, this stance may well admit the existence of a primordial cause in the figure of God and, nonetheless, without bringing any problems to it, understand that there are plenty of links in the causal chain that leads from God to the most particular effects we may observe in the world. And on that basis, it may also recognize the importance of diligent scientific investigation of those links. The fact that God is the ultimate explanation for things in our world does not entail that there is no work left to be done for science. On the contrary: there is indeed such a work and it consists precisely in the investigation of all levels of causal determinations that lead from God down to concrete things (Brentano, 1869, p. 32).

Brentano's interest, therefore, is to show that a theistic stance does not necessarily imply such intellectual decisions which could doom scientific inquiry from the very start. In any case, here is not the place to delve further into his ideas on theology or on the relationship between religion and philosophy — which are, for their own sake, very important to understand Brentano's philosophy as a whole. It is enough for the purposes of this essay just to

9 Schaefer (2017) provides us with a very good summary of Brentano's argument for God's existence, which refutes the classic *a priori* forms of ontological argument in the history of philosophy. Instead of that, Brentano intends to show that it is possible to be sure of God's existence by means of a thorough examination of consciousness and empirical, physical reality. His arguments are, therefore, as quoted above, *a posteriori* and start with the observation of phenomena in the created world in order to slowly progress to its transcendent Creator.

outline some of his basic ideas on those issues and refer to sound and already accessible, specialized research on them. So the present analysis will not be led so far afield.<sup>10</sup>

Now, as we see above, Brentano argues *against* Comte, although he understands his own argument as essentially *favorable* to him and the radicalization of his thought (Brentano, 1987, p. 264; Schmit, 2002, p. 294; Tănăsescu, 2017, p. 345). His peculiar way of referring to Comte, therefore, does not only help us clarify the fundamental meaning of his thesis about the scientificity of philosophy, but also the fact that it considers metaphysics and theology to be legitimate philosophical disciplines. To exercise the scientificity of philosophy, then, is to heed the strict delimitation of the facts to be investigated, to develop theories *cum fundamento in re*, attentive to their possible counter-examples and to the fundamental adaptability of concrete methods of investigation. It also requires us to neither overlook the facts in favor of speculation, nor get ourselves involved with the assumption that essential traits of phenomenal connections are knowable as such, since all we can directly deal with are the connections themselves. Lastly, it also means ensuring that theological and metaphysical problems have their place in philosophy, since they are compatible with the principles of a scientific philosophy.

### 3. Concluding remarks

The foregoing analyses were able to shed some light on Brentano's idea of scientific philosophy. It was possible to make sense of his claim in his fourth habilitation thesis that philosophy should only be practiced on the basis of natural scientific methodology. As we have seen, it has nothing to do with the thesis that the experimental approach should be the only eligible way of substantiating theoretical claims in general. Instead, Brentano's view is based on a deeper analysis of that which lays the ground for the plurality of concrete means of research in natural science and enables each one of them to be justifiably designated as scientific. Actually, it is quite clear that the various fields of natural science do not proceed in the same way when they analyze the phenomena of their interest. The different devices used in astronomical observation, for instance, are not the same as those used in the observation

<sup>10</sup> Besides that, an optimal example of how metaphysical and theological issues can be associated with scientific investigation is provided by Brentano's recently published lecture "The Laws of Interaction of the Natural Forces and Their Meaning in Metaphysics" (1879). There he addresses philosophical problems entailed by the second law of thermodynamics, viz., the question on the origins of the natural world.

of microscopic physical phenomena or chemical reactions. The very way observation must be conformed to each one of those technological resources makes it clear that the concrete process of observation is quite different in each one of those cases. Even if we focus only on one natural scientific field, the specific ways of investigating its different phenomena will be quite different from each other. Psychological research provides us with clear examples: the psychophysics of sensations cannot be investigated with the same resources as the observation of psychopathological phenomena. These two kinds of investigation are different from that of the anomalies of sense perception due to acquired or congenital bodily impairment. All of them, at last, are different from an investigation on animal behavior and intelligence (Brentano, 1874, pp. 45-52).

What entitles us to label all those different modes of investigation as natural scientific ones? There must be a foundation for such a claim – i.e., some kind of general cognitive disposition on the basis of which different concrete scientific approaches to phenomena are possible. This is the crucial point of Brentano's discussion. When he mentions 'natural science' in his fourth habilitation thesis, he mentions this core of natural scientific method, which makes it possible for all those investigations to be scientific. We can grasp Brentano's interest more efficiently if we avoid a rather trivial terminological problem that crops up in this discussion. If we consider the usual way of employing the word 'method', its meaning is easily assimilated to that of, say, a 'concrete way of conducting an investigation', a 'series of practical steps someone should take in order to correctly understand something' – like the ones mentioned above. According to that, psychophysics would have its own method; the psychological examination of sensory deficiency, on its turn, another one; the clinical examination of psychopathology and the observation of animal behavior, still other ones. But Brentano does not address this trivial comprehension of the word when he speaks of natural scientific method. He addresses, instead, the unitary intellectual basis upon which all those procedures must depend if they should count as scientific. That is the meaning of 'natural scientific method' in the fourth habilitation thesis: the unitary ground of all scientific practice and not the diversity of their concrete procedures.

We have also seen that this natural scientific method consists in giving the facts scrupulous attention and searching for their boundaries with rigor; in conforming the modes of observation to their demands; in slowly progressing through the identification of their relations of similarity and succession; in avoiding any kind of speculation or investigative interest which exceeds the factual contexts observed; etc. It is precisely such a fundamental set of injunctions that is said to be constitutive of scientific knowledge itself guiding the activities

of those fields traditionally labeled as natural sciences, human sciences and philosophy as well – even in its most abstract kinds of investigation, such as the metaphysical and the theological ones. It is precisely in Brentano's description of the general character of natural scientific method that we see the relevance of his interlocution with positivism. Many of Brentano's claims in his lectures considered in the first section of this paper are directly related to Comte's claims as we have seen in the second section. It is not always the case that Brentano explicitly speaks about such influence, but in a systematic point of view, the positivistic flair is very clear. Comte's case against speculation and attempts to investigate things beyond our natural cognitive constraints, his thorough emphasis on fact-based knowledge of generalities, and mostly his views on the methodological unity of science all come to Brentano's inheritance.

As stated in the introduction to this paper, such a fundamental thesis on the method of philosophy can be stated in many points of Brentano's known works. We see in some of these works not just a clear application of those principles, but also, to a certain extent, their completion. In his "Psychology from an Empirical Standpoint", e.g., Brentano emphasizes the supranational, unitary character of a legitimate scientific psychology, which he aims at introducing. He develops his own psychological theories by means of a thorough analysis of experience drawing conceptual conclusions on the basis of clear and well-delimited empirical examples. He also employs an Aristotelian dialectical approach in such analysis, in which the opinions of a psychological, philosophical tradition about the investigated phenomena are critically examined. Those opinions that disagree with experiential data are rejected, whereas those that do agree are further investigated so that it becomes clear what a role they can possibly play in a new theoretical assessment of those phenomena. Moreover, he reflects on the way scientific resources such as induction and deduction work in psychological research, stressing mostly the former one and its importance for discrimination and classification of mental phenomena as well as the identification of their laws of succession (Brentano, 1874, pp. vi, 55, 93-97, 102-103).<sup>11</sup>

In his lectures on "Descriptive Psychology", Brentano also clearly works according to this methodological standpoint. His approach to psychology in that work may perhaps suggest otherwise since he explicitly thematizes descriptive psychology or psychognosis as a pure and exact branch of psychology. Such a branch investigates mental phenomena only by means of inner perception and has a foundational role in its relation to the other psychological branch, namely,

11 On further aspects of the positivistic approach of this work, cf. Benoist, 2011, pp. 137-147; Brandl, 2018, pp. 50-57; Fiset, 2018, pp. 93-105; Ierna, 2014a, pp. 545, 547; Tănăsescu, 2017, p. 339.

genetic psychology. Along the well-known lines of Brentanian tradition, descriptive propositions should lay the ultimate theoretical basis upon which genetic, explicative propositions depend, if they aim at full-fledged justification. The other way round, descriptive psychology can only receive some assistance from genetic psychology when it comes: (i) to the merely technical support of descriptive studies – e.g., evoking, by experimental means, some phenomena that the psychologist wants to investigate descriptively; extending those phenomena in time; optimizing the conditions in which phenomena can be contrasted with each other; etc. –; and (ii) to explanations of psychological conditions which inner perception cannot investigate – e.g., experimentally induced optical illusions, such as the famous ‘Zöllner illusion’ (Brentano, 1982, pp. 1-9). This explanation can perhaps lead us to think that such a purely intuitive psychology as the descriptive one has very little, if anything, to do with the method of natural sciences. That is, however, not the case. Brentano does not seem to ever have abandoned this underlying idea (Gilson, 1966, p. 430). In “My Last Wishes for Austria”, his farewell text to Austrian University published few years after those lectures, he still defends explicitly his views on method (Brentano, 1895, p. 32). And his descriptive psychology can indeed be understood within this framework.

Brentano introduces a detailed psychognostic method in his lectures, which comprehends five sequential steps: experiencing, noticing, fixing, inductive generalization and deduction. His explanation of each one of these steps is not to be summarized here since it would lead us too far astray. But it actually provides us with a very good example of his natural scientific approach insofar as: (i) it accurately describes the psychological activities implied in each one of those steps; (ii) it considers other psychological activities with which they can possibly be confused and excludes them from discussion, so that the conceptual delimitation of each step of the method is achieved with clarity and precision; (iii) it thoroughly explains the epistemological character of each step, defining if it is fallible or not; (iv) for those steps which prove to be epistemically privileged and not fallible, it identifies their main sources of poor performance; (v) for those steps which are indeed fallible, it identifies their natural sources of mistake, sketching also the possibilities of avoiding them; (vi) it provides us with more tangible, not merely programmatic views on the assistance descriptive psychology can receive from the genetic one; etc. Even though this paper is not the right place to get a deeper glimpse on all these issues, they must be nevertheless briefly mentioned since they are the clearest points of Brentano’s argumentation in his lectures which illustrate his fourth habilitation thesis and his strict scientific approach to psychology. They

are nothing but results of the cautious, slowly progressive, fact-centered, non-speculative approach we already know.

The lectures on “Descriptive Psychology” and the “Psychology from an Empirical Standpoint” show us, therefore, how Brentano has put his fourth habilitation thesis into effect. These incipient remarks above should suffice to make it clear. They should also show us that the philosopher develops his ideas on scientific approach even further incorporating into them more accurate discussions of other investigative resources, such as deduction, the dialectical examination of other theories and arguments of other thinkers, etc. Indeed, a very important example of this further development can be found on Brentano’s treatment of induction as the fourth step of his psychognostic method. In his lectures on “Descriptive Psychology”, he briefly explains some ideas on that special way of exercising induction, which he labeled as ‘induction in the broader sense’ in his essay “Down with the Prejudices!” (Brentano, 1970, p. 74. Porta, 2018, p. 338). It consists, to sum up, in an alternative way of reaching for generalities on the basis of exemplary facts so that the cognition of those generalities is immediate and valid *a priori*.

There are, indeed, many ways to enrich and extend our knowledge of Brentano’s take on scientific philosophy if we carefully analyze not only his programmatic works, but mainly those ones in which such philosophy is practiced. As mentioned in the introduction to this paper, there are also many ways in which we can take Brentano’s perspective as a starting point and cast some light on the later approaches to scientific philosophy, which are historically connected to the Brentano School, so that we may also progress from a theoretical point of view and become more able to understand in clear and sober terms further aspects of Brentano’s legacy. These are, however, subjects of future work.

## References

- ALBERTAZZI, L. “Immanent realism. An introduction to Brentano.” Dordrecht: Springer, 2006.
- BAUMGARTNER, W. “Le contenu et la méthode des philosophies de Franz Brentano et Carl Stumpf.” *Les études philosophiques*, Vol. 1, pp. 3-22, 2003.
- BENOIST, J. “Le naturalisme de Brentano”. *Revue Roumaine de Philosophie*, Vol. 55, Nr. 1, pp. 131-147, 2011.
- BINDER, T. “Franz Brentano: Life and Work”. In: KRIEGEL, U. (ed.) *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. New York: Routledge, 2017. pp. 15-20.

- BLACKMORE, J. "Franz Brentano and the University of Vienna Philosophical Society 1888-1938". In: POLI, R. (ed.) *The Brentano Puzzle*. Vermont: Ashgate Publishing Company, 1998. pp. 73-91.
- BRANDL, J. Brentano's renewal of philosophy: a double-edged sword. *Brentano-Studien*, Vol. 16, pp. 361-372, 2018.
- BRENTANO, F. "Auguste Comte und die positive Philosophie". Erster Artikel. *Chilianeum Blätter für katholische Wissenschaft, Kunst und Leben*, Vol. 2, 1869.
- \_\_\_\_\_. "Auguste Comte und die positive Philosophie". In: HEDWIG, K. (ed.) *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*. Hamburg: Felix Meiner, 1987. pp. 246-294.
- \_\_\_\_\_. "Deskriptive Psychologie". Hamburg: Felix Meiner, 1982.
- \_\_\_\_\_. "Die Gesetze der Wechselwirkung der Naturkräfte und ihre Bedeutung für die Metaphysik". *Brentano Studien*, Vol. 14, pp. 27-56, 2016.
- \_\_\_\_\_. "Meine letzten Wünsche für Österreich." Stuttgart: Cotta Verlag, 1895.
- \_\_\_\_\_. "Nieder mit den Vorurteilen! Ein Mahnwort an die Gegenwart, im Geiste von Bacon und Descartes von allem blinden Apriori sich loszusagen". In: KASTIL, A. (ed.), *Versuch über die Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner, 1970. pp. 3-113.
- \_\_\_\_\_. "Psychologie vom empirischen Standpunkte". Leipzig: Duncker & Humblot, 1874.
- \_\_\_\_\_. "Über die Zukunft der Philosophie". Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- COMTE, A. "Cours de philosophie positive". Tome premier. Paris: Rouen Frères, 1830.
- \_\_\_\_\_. "Discours sur l'esprit positif". Paris: Carilian-Goeury et von Dalmont, 1844.
- FISETTE, D. "Franz Brentano and Auguste Comte's positive philosophy". *Brentano Studien*, Vol. 16, pp. 73-110, 2018.
- \_\_\_\_\_. "Introduction: Franz Brentano in Vienna". In: FISETTE, D. FRÉCHETTE, G. STADLER, F. (eds.) *Franz Brentano and Austrian Philosophy*. Vienna Circle Institute Yearbook. New York: Springer Verlag. Forthcoming.
- GILSON, L. "Science et philosophie selon F. Brentano". *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 20 (78-4), pp. 416-433, 1966.
- HALLER, R. "Franz Brentano, ein Philosoph des Empirismus". *Brentano-Studien*, Vol. 2, 19-30, 1988.
- HEDWIG, K. "Anmerkungen des Herausgebers". In: HEDWIG, K. (ed.) *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*. Hamburg: Felix Meiner, 1987. pp. 299-372.
- HUEMER, W. "Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est. Brentano's conception of philosophy as rigorous science." *Brentano Studien*, Vol. 16, pp. 53-72, 2018.
- HUSSERL, E. "Erinnerungen an Franz Brentano". In: NENON, T. SEPP, H. R. (eds.), *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987. pp. 304-315.
- IERNA, C. "Brentano and mathematics". In: TĂNĂSESCU, I. (ed.) *Franz Brentano's metaphysics and psychology*. Bucarest: Zeta Books, 2012. pp. 338-396.
- \_\_\_\_\_. "La science de la conscience selon Brentano". In: C. NIVELEAU (ed.) *Vers une philosophie scientifique: Le programme de Brentano*. Paris: Demopolis, 2014a.

[Online] Available at: <http://books.openedition.org/demopolis/108> (Accessed on: 18th August 2020).

\_\_\_\_\_. "Making the humanities scientific. Brentano's project of philosophy as a science". In: BOD, R., MAAT, J. WESTSTEIJN, T. (eds.), *The making of humanities, vol. 3. The modern humanities*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2014b. pp. 543-554.

INGARDEN, R. "Le concept de philosophie chez Franz Brentano". *Archives de Philosophie*, Vol. 32, Nr. 3, pp. 458-475, 1969.

KASTIL, A. "Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre". Bern: A. Francke AG, 1951.

KRANTZ GABRIEL, S. "Brentano on the Soul". In: KRIEGEL, U. (ed.) *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. New York: Routledge, 2017. pp. 144-149.

KRAUS, O. "Anmerkungen des Herausgebers". In: KRAUS, O. (ed.), *Über die Zukunft der Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 1968. pp. 145-183.

MÜNCH, D. "Brentano and Comte". *Grazer Philosophische Studien*, Vol. 35, pp. 33-54, 1989.

PORTA, M.A. "Brentano y el método psicológico". *Síntese*, Vol. 45, Nr. 142, pp. 327-344, 2018

ROLLINGER, R. "Brentano's Psychology from an Empirical Standpoint." In: TĂNĂSESCU, I. (ed.) *Franz Brentano's metaphysics and psychology*. Bucureste: Zeta Books, 2012. pp. 261-309.

SAVU, B. "A sketch of the notion of decline in Auguste Comte. Common points with the corresponding Brentanian notion." *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*, Vol. 43, Nr. 1, pp. 46-67, 2019.

SCHAEFER, R. "Brentano's Philosophy of Religion". In: KRIEGEL, U. (ed.) *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. New York: Routledge, 2017. pp. 216-221.

SCHAEFER, R. "The Madness of Franz Brentano: Religion, Secularisation and the History of Philosophy". *History of European Ideas*, Vol. 39, Nr. 4, pp. 541-560, 2013.

SCHMIT, R. "Brentano et le positivisme". *Archives de Philosophie*, Vol. 65, Nr. 2, pp. 291-309, 2002.

SIMONS, P. "The four phases of philosophy: Brentano's theory and Austria's history". *The Monist*, Vol. 83, Nr. 1, pp. 68-88, 2000.

SPIEGELBERG, H. "The phenomenological movement. A historical introduction", Vol. 1. Den Haag: Marinus Nijhoff, 1965.

\_\_\_\_\_. "Phenomenology in Psychology and Psychiatry. A historical introduction". Evanston: Northwestern University Press, 1972.

STUMPF, C. "Erinnerungen an Franz Brentano". In: KRAUS, O. (ed.). *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1919. pp. 87-149.

- \_\_\_\_\_. “Selbstdarstellung”. In: SCHMIDT, R. (ed.). *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1924. pp. 205-265.
- TĂNĂSESCU, I. “Brentano – Comte – Mill: The Idea of Philosophy and Psychology as Science”. Forthcoming.
- TĂNĂSESCU, I. “Die Phasentheorie. Franz Brentano und Auguste Comte.” *Brentano-Studien*, Vol. 15, Nr. 1, pp. 335-366, 2017.
- TATARKIEWICZ, W. “Nineteenth century philosophy” Translation from C.A. Kisiel. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1973.
- VOLPI, F. “War Franz Brentano ein Aristoteliker? Zu Brentanos und Aristoteles Konzeption der Psychologie als Wissenschaft.” *Brentano-Studien*, Vol. 2, pp. 13-29, 1989.
- WERLE, J. M. “Franz Brentano und seine Schüler. Aspekte fruchtbarer und problematischer Beziehungen”. *Brentano-Studien*, Vol. 2, pp. 91-101, 1989.
- WILLARD, D. “Who needs Brentano? The wasteland of philosophy without its past”. In: POLI, R. (ed.). *The Brentano Puzzle*. Vermont: Ashgate Publishing Company. Western Philosophy Series, 1998. pp. 15-43.



# CONCEITO, VALOR, IMANÊNCIA: SOHN-RETHEL E A FORMAÇÃO DA IDEIA DE CRÍTICA IMANENTE EM ADORNO\*

## *CONCEPT, VALUE, IMMANENCE: SOHN-RETHEL AND THE FORMATION OF THE IDEA OF IMMANENT CRITIQUE IN ADORNO*

*Luiz Philipe de Caux*

*<https://orcid.org/0000-0002-2458-5563>*

*luizphilipedecaux@gmail.com*

*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

**RESUMO** *Na segunda metade da década de 1930, Theodor W. Adorno e Alfred Sohn-Rethel estabeleceram um rico intercâmbio teórico, no qual uma enorme convergência inicial evolui para um gradual afastamento. Apesar de não reconhecer de pronto a procedência dos argumentos de Sohn-Rethel contra a formulação de seu procedimento de crítica imanente, Adorno os incorpora anos mais tarde. Além disso, a descoberta dessa revisão subterrânea ajuda a explicitar o sentido da transcendência da crítica imanente adorniana e sua relação com a crítica da economia política marxiana.*

**Palavras-chave** *Crítica da economia política. Teoria crítica. Dialética. Adorno. Sohn-Rethel.*

\* Artigo submetido em 09/08/2020. Aprovado em 02/10/2020.

**ABSTRACT** *In the second half of the 1930s, Theodor W. Adorno and Alfred Sohn-Rethel established a rich theoretical exchange, in which a huge initial convergence evolved into a gradual alienation. Despite not immediately acknowledging the validity of Sohn-Rethel's arguments against the formulation of his procedure of immanent critique, Adorno incorporates such arguments years later. Moreover, the discovery of this subterranean review helps clarifying the meaning of transcendence of the Adornian immanent critique and its relation with the Marxian critique political economy.*

**Keywords** *Critique of political economy. Critical theory. Dialectics. Adorno. Sohn-Rethel.*

## Introdução

Uma recuperação da adoção e reelaboração do conceito de crítica imanente por Theodor W. Adorno mostra que um de seus pontos decisivos de virada se encontra no intercâmbio com Alfred Sohn-Rethel na segunda metade da década de 1930. Seu primeiro uso da noção é da malograda tese de habilitação de 1927, rejeitada pelo supervisor Hans Cornelius, na qual Adorno se propõe, numa passagem metodológica, realizar uma “crítica imanente” das teorias dogmáticas do inconsciente (AGS 1, pp. 113 s.). É bastante provável que o conceito tenha proveniência direta, ali, da influência da tese de Benjamin sobre a crítica de arte no romantismo alemão (Benjamin, 1991, pp. 77 ss.), mas isso não pode ser garantido. Em todo caso, após essa ocorrência no escrito de juventude de Adorno, o conceito como que permanece “incubado” até 1949, quando é utilizado já de modo maduro e terminologicamente fixado na *Filosofia da nova música* (AGS 12, pp. 33-4) e no ensaio “Crítica cultural e sociedade” (AGS 10.1, pp. 11 ss.). Nesse ínterim de 22 anos, o evento mais importante no que diz respeito à formação do conceito adorniano é uma discussão com Alfred Sohn-Rethel entre os anos de 1936 e 38. Nela esteve em jogo um dos problemas mais difíceis e especulativos implícitos no procedimento adorniano: o problema dos limites da imanência à qual a crítica imanente se refere. O nexo de imanência legítimo da crítica imanente é constituído estritamente por relações entre conceitos (ou, como se poderia dizer hoje, por um “espaço lógico de razões”)? O que há “fora” desse espaço? E como uma crítica imanente do que está “dentro” pode afetar o que está “fora” e mesmo a própria linha demarcatória? Além disso, está em jogo o sentido exato a ser dado a esse pressuposto à primeira vista compartilhado pelos debatedores: que há uma

relação de posição (no sentido alemão de *Setzung*) entre, de um lado, as relações materiais de trabalho ou de troca (e este “ou” é um dos pontos de discordância) e, de outro, as relações lógicas entre os conceitos. O modo como Adorno lidou com todas essas questões, primeiro na ocasião e, de modo distinto, anos mais tarde, sugere que aquela discordância repercutiu de algum modo naquele período de 22 anos de “latência” do conceito.

O encontro entre Sohn-Rethel e Adorno é em geral lembrado para aproximar de modo impreciso o segundo da noção de “abstração real”, cunhada pelo primeiro.<sup>1</sup> De fato, a relação intelectual entre eles é complexa e composta por momentos de fascinação, rechaço e indiferença, como reconstrói Braunstein (2011, p. 77), e, se há certamente influência, como atesta a importante menção na *Dialética negativa* (AGS 6, p. 178),<sup>2</sup> nada seria mais errôneo do que pensar as controversas teorias de Sohn-Rethel sobre a origem histórica material da abstração e das estruturas epistemológicas – derivadas ali, de modo pouco mediado, ora do ato mental de abstração na troca, ora da separação entre trabalho manual e intelectual e ora simplesmente da exploração do homem pelo homem – como uma espécie de pressuposto clandestino que macula o pensamento de Adorno em geral.<sup>3</sup> No que segue, gostaria de reconstruir um ponto onde a influência pode ser demonstrada sobre uma base mais sólida, qual seja, o modo como Adorno se deixou afetar pelo que viu nos primeiros escritos de Sohn-Rethel como algo muito próximo de seu próprio conceito de método, ainda em desenvolvimento em seus estudos em Oxford, de *crítica imanente*.

## I. Uma coincidência profunda

Em uma carta agora muito famosa, cujo tom afetivo entusiasmado é em geral apresentado na literatura para atestar inequivocamente a sua afiliação a Sohn-Rethel, Adorno relata ter sido sacudido por uma coincidência profunda

1 Ao que tudo indica, o conceito, ou melhor, o termo “abstração real” (*Realabstraktion*) é de introdução tardia no debate ao redor de Marx. No contexto do marxismo, a literatura secundária atesta a autoria do conceito a Sohn-Rethel (Elbe, 2010, p. 38; Jappe, 2013, p. 7), mas sua primeira ocorrência se dá apenas em 1970. Assim, por exemplo, uma afirmação como a de Lotz (2013, p. 111), de que “em uma carta a Sohn-Rethel, Adorno afirma que a interpretação de Sohn-Rethel da abstração real foi a experiência intelectual mais importante que ele já teve”, é, no mínimo, imprecisa, já que o conceito não se encontra nos textos de Sohn-Rethel aos quais Adorno reage na carta à qual Lotz se refere (de 17 de novembro de 1936). Em vez disso, o que é mencionado por Adorno na referida carta como objeto de seu deslumbre são antes três complexos temáticos, dos quais o primeiro é justamente o da crítica imanente, e entre os quais não se encontra o problema da abstração real, mesmo que ainda sem este nome. Cf. Adorno e Sohn-Rethel, 1991, p. 32. A carta é citada por extenso logo a seguir.

2 Aliás, menção cujo conteúdo é contestado pelo próprio Sohn-Rethel como impreciso. Cf. Sohn-Rethel, 1972, p. 90.

3 Como o faz, por exemplo, Trenkle (2002).

entre as ideias da última carta de Sohn-Rethel e as suas próprias ideias fundamentais desenvolvidas em seu doutoramento em Oxford. Na Inglaterra desde pouco depois da ascensão ao poder dos nacionais-socialistas e do início da perseguição de Estado aos judeus, exilado sob o pretexto de um segundo doutoramento, Adorno escreve-a em 17 de novembro de 1936. Vale citá-la por extenso.

Caro Alfred,

creio não exagerar se lhe digo que sua carta significou o maior abalo intelectual que experimentei desde que me deparei pela primeira vez com o trabalho de Benjamin – e isso foi no ano de 1923! Esse abalo registra a grandeza e a violência de sua concepção – mas ele registra também a profundidade de uma coincidência que vai incomparavelmente mais longe do que o senhor podia imaginar e do que eu mesmo imaginava. E apenas a consciência dessa coincidência (da qual o senhor teria podido perceber vestígios no conceito de síntese falsa no trabalho sobre o Jazz) que, no entanto, consiste essencialmente [a)] na condução crítico-imanente (= identificação dialética) do idealismo até o materialismo dialético, [b)] no entendimento de que não é a verdade que está contida na história, mas sim a história que está contida na verdade, e [c)] na tentativa de uma pré-história da lógica – apenas essa enorme e confirmadora coincidência me impede de chamar o seu trabalho de genial – o medo de que então, no fim, também seria o meu próprio! Depois disso, nem preciso dizer o quanto anseio pelo nosso encontro. Leibniz deve ter se sentido assim quando ouviu falar da descoberta de Newton, e vice-versa. Não me tome por louco. Eu acredito agora com segurança naquilo que supus há tempos sobre minha tentativa: que somos capazes de explodir o idealismo *concretamente*: não pela antítese “abstrata” da práxis (como ainda em Marx), mas a partir da característica antinômica própria do idealismo. E isso seria – mas o que isso seria eu preferiria não dizer agora. Mas eu *gostaria* de dizer o que mais tarde vai soar *ridículo* – que irei fazer junto ao Instituto *tudo* o que sou capaz pelo seu trabalho!

Venha, por favor, se de algum modo for possível, já no *sábado*, por volta do meio-dia, e me avise rápido de modo mais exato.

Em amizade, do seu,

Teddie. (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 32)

Mesmo julgando por um instante a comparação desatinada, Adorno aproxima a si próprio e a Sohn-Rethel de Leibniz e Newton, que descobriram independentemente um do outro o cálculo infinitesimal, tamanha é a pretensão das ideias próprias que vê confirmadas no seu correspondente. Essas ideias, Adorno as vinha justamente desenvolvendo naquele seu novo doutoramento em Oxford, investigação, como a do primeiro doutorado, outra vez dedicada a Husserl e que viria, vinte anos mais tarde, a se tornar a *Metacrítica da teoria do conhecimento* (AGS 5, p. 7 ss.).

A reação admirada de Adorno tem por objeto a carta de Sohn-Rethel datada de 4 e 12 de novembro de 36, que, por sua vez, constitui uma espécie de

resumo de um trabalho maior anterior também enviado a Adorno. Sua história remonta a 1929, quando Sohn-Rethel inicia a redação do manuscrito que viria a ligá-lo aos frankfurtianos sob o impacto da audiência da discussão entre Cassirer e Heidegger em Davos. Sua escrita é retomada apenas bem mais tarde, em fevereiro de 1936, quando emigra, através da Suíça, da Alemanha, agora nacional-socialista, para Paris, aonde chegaria em setembro do mesmo ano. Consta que no segundo dia de sua estadia de meses na cidade helvética de Lucerna, Sohn-Rethel retoma um trabalho teórico há seis anos abandonado a fim de submetê-lo à apreciação do Instituto de Pesquisa Social, na pessoa de seu presidente Max Horkheimer, com vistas a uma eventual posição de colaborador científico. O manuscrito escrito entre março e julho, de título *Teoria sociológica do conhecimento*, também conhecido como o “*exposé* de Lucerna”, é enviado ainda a Bloch, Lukács, Benjamin e Adorno.

O manuscrito chega às mãos de Adorno num encontro pessoal em Paris em outubro de 1936, que escreve no início de novembro a Horkheimer sobre o texto: que ele é “extremamente difícil”, que ainda não o leu, e se o oferece para redigir um parecer para o eventual financiamento de seu desenvolvimento (Adorno; Horkheimer, 2003, p. 187). No mesmo dia, escreve a Sohn-Rethel: o *exposé* é de uma “dificuldade extraordinária”. Apesar de entender que essa dificuldade é “expressão de uma fidelidade a intenções que são traídas por quase todos os demais”, Adorno ressalva: ela “me impede de me apropriar de seus pensamentos”, em particular porque no momento o próprio Adorno estava empenhado num trabalho “igualmente difícil” (ou seja, os estudos sobre Husserl de 34-37 em Oxford, que, como dito, compõem algo do que viria a ser a *Metacrítica*). Por isso, Adorno pede a Sohn-Rethel um esboço da “linha de pensamento” do *exposé*, com cerca de 10 a 12 páginas, para ajudá-lo na leitura do manuscrito extenso (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 9). Nessa mesma carta, na qual Adorno confessa, se não exatamente não ter lido o *exposé*, ao menos não tê-lo bem compreendido – mas lembremos: a Horkheimer, Adorno escreve, no mesmo dia, que não leu o manuscrito –, ele comunica então a Sohn-Rethel, quase que de passagem, “os pontos da posição do problema com os quais eu estou de acordo com o senhor completamente”: “o inteiro complexo da história e da ‘historicidade’ da forma-mercadoria”, “o problema da mediação entre base estrutural e ideologia”, para o qual Adorno diz ter ele mesmo uma sugestão de solução que ainda espera entender se coincide com a do correspondente; e a questão da “superação da antinomia de gênese e validade”, que, acrescenta ainda, era central para livro que Adorno escrevia então (“a ‘reificação da lógica’ e a validade como ‘síntese esquecida’ são nele conceitos centrais”) (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 9). Já nesta carta preliminar, à qual se seguiria, duas

semanas depois, a entusiasmada carta apresentada acima, Adorno já manifesta a Sohn-Rethel a afinidade de seus projetos. Apenas faz uma pequena objeção, ao fim: segundo a impressão que teve do longo manuscrito de Lucerna, Sohn-Rethel parece querer “tornar a dialética materialista uma *prima philosophia* (para não dizer uma ontologia)”, enquanto o próprio Adorno gostaria antes de “liquidar a *prima philosophia* [...] e colocar no lugar dela uma *ultima philosophia*” (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 9). Algo semelhante Adorno já havia manifestado a Horkheimer. Em 30 de outubro, havia lhe escrito já dizendo que, apesar de ainda não tê-lo lido, o trabalho de Sohn-Rethel “é digno de atenção”, mas com uma reserva: “se a suspeita que se impõe de início de uma ontologização da dialética materialista como uma espécie de ‘situatividade do ser’ – ou como quer que se chame isso hoje – é justificada, não sei dizer. Sohn o recusa veementemente” (Adorno; Horkheimer, 2003, p. 207). O odor de ontologia fundamental no manuscrito de Sohn-Rethel, o qual não carece de uma dose de jargão heideggeriano, provoca de partida uma certa aversão nos frankfurtianos.<sup>4</sup>

Sohn-Rethel responde, em 12 de novembro, a carta de Adorno, remetendo-lhe a requisitada linha de raciocínio resumida do *exposé*, e eles discutem presencialmente essa carta em uma visita de Sohn-Rethel a Oxford em 22 de novembro de 36. A discussão serve de base para Sohn-Rethel reescrever o trabalho para enviar a Horkheimer – de cujo financiamento ele dependia e que, a essa altura, já havia também recebido o manuscrito de Lucerna e expressado a Adorno ter achado o trabalho muito prolixo, dedicado a temas demais sem ser capaz de desenvolvê-los efetivamente (Adorno; Horkheimer, 2003, p. 213). Sobre essa carta, que não é senão uma síntese e uma indicação de um percurso recortado de leitura da teoria sociológica do conhecimento do longo manuscrito de Lucerna, já sabemos o que pensou Adorno. Recuperando, antes de entrar no problema teórico, os pontos de convergência das intuições de Sohn-Rethel e das suas próprias, segundo sua enumeração naquela carta, eram eles: a) o procedimento de crítica imanente, com o qual Adorno vê semelhanças na noção

4 Todo o *exposé* é marcado pela confluência de uma espécie de sociologia da gênese da razão formal, tipicamente heidelberguiana (de Weber a Elias, passando por Mannheim), e da ontologia fundamental freiburguiana, confluência a partir da qual o marxismo é lido. O próprio Adorno escreve a Horkheimer, em 23 de novembro de 1936, que a linguagem do *exposé* justifica a suspeita de que se trata de uma “superficialização mediante a profundidade” de tom heidelberguiano ou freiburguiano do marxismo (Adorno; Horkheimer, 2003, p. 226). Sobre a presença de Heidegger no manuscrito, escreve Breuer: “Ao mesmo tempo, misturavam-se a esse discurso [marxista] questões e terminologias que parecia ter origem antes no universo de pensamento de Martin Heidegger. Ali era levantada a ‘pergunta pelo ser’ e discutida a ‘unidade do ser de todo ente’, falava-se da ‘identidade de ser-aí’, da ‘ordem de ser-aí’ e do ‘entrelaçamento de ser-aí’, e isso numa proporção que fez Adorno ver-se, depois de um encontro em 1931 com Sohn-Rethel, disposto a falar de um ‘episódio Heidegger’ [numa correspondência a Kracauer]” (Breuer, 2016, p. 228).

de Sohn-Rethel de “identificação dialética”, b) a correta compreensão sobre a relação entre gênese e validade, ou entre história e verdade, e c) a intenção teórica (não mais do que corolário do anterior) de realizar uma “pré-história da lógica”, isto é, o processo pelo qual a sua validade se impôs historicamente. Adorno remete ainda a seu conceito de “síntese falsa”, tão frequente nos seus trabalhos tardios, mas que, a se tomar a sua palavra, possivelmente é pensado pela primeira vez à luz da sua crítica do Jazz.<sup>5</sup> A seguir, faço uma sinopse da dita teoria da socialização funcional de Sohn-Rethel a fim de mostrar o conteúdo daquilo que chegou às mãos de Adorno, destacando os elementos sublinhados por ele próprio.

## II. Socialização funcional e identificação dialética em Sohn-Rethel

“ ‘Sociedade’ é, no sentido dessa investigação, um nexos dos homens em relação a seu ser-aí, a saber, um nexos em cujo plano um pedaço de pão que uma pessoa come não sacia a fome da outra” (Sohn-Rethel, 1985, p. 39). Com essa sentença sintética, desdobrada variadamente nos seus capítulos seguintes, Sohn-Rethel abre o extenso *exposé* de Lucerna. Ela teria sido escrita ainda em Davos, sob o efeito do embate entre Heidegger e Cassirer. Embora seja em regra melhor traduzido por “existência”, mantenho eventualmente a tradução de *Dasein* por “ser-aí” para deixar marcada a influência daquela nova ontologia. A sociedade é conceituada repetidamente no manuscrito como *Daseinszusammehang*, nexos existencial, ou, para manter o jargão, algo como “ser-aí entrelaçado”, “vínculo de ser-aí”. Essa proposição que abre o texto, à qual Sohn-Rethel atribuía a maior importância, considerando-a a sua intuição originária, não volta a aparecer no resumo contido na carta de 12 de outubro, o que já representa uma primeira necessidade de repressão do tom freiburguiano para adequação aos critérios de financiamento de trabalhos dos frankfurtianos.

Os agrupamentos humanos não foram sempre, para Sohn-Rethel, esse entrelaçamento de existências, esse nexos entre indivíduos da colocação do sentido de seu próprio ser em questão. Eles o são apenas desde que vigora aquilo que ele chama de “socialização funcional”. Houve agrupamentos humanos “naturais”, integrados por relações de parentesco, por “vínculo de sangue”

5 Isto é, no artigo *Über Jazz*, publicado ainda naquele ano de 1936 no volume 5 da *Zeitschrift für Sozialforschung* e compilado atualmente em AGS 17, pp. 74-108, sem tradução para o português. Ali, diz Adorno em conclusão: “Jazz, a síntese da marcha e da música de salão, é uma síntese falsa: a síntese de um elemento subjetivo destruído e de um poder social que o produz, o aniquila e o objetiva através de sua aniquilação” (AGS 17, p. 108).

(Sohn-Rethel, 1985, p. 49), segundo a natureza do homem “no que diz respeito a nascimento, parentesco, morte, e seus meios de vida na relação de trabalho com a natureza” (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 20). No entanto, a aparição histórica imemorial de relações de exploração instaura uma “quebra peculiar e muito profunda na *práxis* do ser do homem” (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 13). Quando pela primeira vez os homens escravizam-se uns aos outros, põe-se pela primeira vez a “unidade do ser” pelo ato prático da apropriação do produto do trabalho. O que é apropriado por um, é retirado de outro, e com isso o “ser” (entendido, ao que se vê, como a “totalidade do ente”) é interpretado como unitário. Apenas a exploração viria a constituir primária e ontologicamente, para Sohn-Rethel, essa “unidade do ser das coisas”. Como a privação pela exploração primária é o ato fundador da “socialização funcional”, é esta que constitui o ser enquanto unitário – no sentido de que, na dicção da primeira sentença do texto, o pão consumido pelo senhor não mata a fome do escravo. Daí que a emergência histórica da exploração pela apropriação transforme “ordens naturais em ordens existenciais”. O “princípio formal constitutivo” da apropriação “é o da identidade do ser-aí dos objetos apropriados na relação de exploração entre a parte dominante e a parte dominada. Ela é, portanto, um *entrelaçamento de ser-aí dos homens segundo princípios da unidade do ser*” (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 19).

Enquanto no *exposé* o problema da instauração da *unidade do ser* pela quebra realizada pela emergência da exploração é objeto de reiteradas reflexões, na carta que resume o manuscrito ele aparece apenas de passagem, e é reconduzido a outro conceito. Agora já quase não se fala de “unidade do ser”, mas sim de “*modus* identitário do ser-aí”. É esse “modo” que é agora instaurado pela exploração.

O *modus* identitário do existente, ou seja, a ‘identidade do ser’, é portanto *ab origine* unidade na relação de exploração e é constitutivo para ela; pois o ato de apropriação da exploração abstrai o produto do produtor, ‘reifica’ o produto humano, neutraliza-o como coisa, fixa-o como ser-aí pronto e acabado tomado das mãos do produtor, como produto independente de sua produção, como algo dado ou algo tomado tendo-se despregado da produção humana [...], não como produto natural (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 18).

Essa significativa reelaboração conceitual poderia talvez se dever às conversas já tidas com Adorno, por exemplo, quando da entrega do manuscrito em Paris. A noção de 1936 de “síntese falsa”, à qual se refere o próprio Adorno em sua resposta, já prenuncia a crítica à identidade, e o manuscrito de Adorno “*Zur Philosophie Husserls*”, de 1937 (AGS 20.1, pp. 46-118), entregue à leitura de Sohn-Rethel e que constituiria, com poucas modificações, o quarto

capítulo da *Metacrítica*, já contém desenvolvida e bem formulada a ideia de uma crítica ao pensamento identificador. Enquanto “unidade do ser” é uma categoria ontológica, “identidade” é uma categoria lógico-epistêmica ( $A=A$ ). Em todo caso, a mudança em Sohn-Rethel não é apenas terminológica. Na nova formulação, o fato da exploração é constitutivo não apenas da unidade do ser (o que, em todo caso, é algo de difícil compreensão – quando muito, a apropriação do produto pelos dominantes parece *explicitar* a unidade do mundo do produzido, e não *constituí-la*), mas constitutivo do modo identitário de ser das coisas. O produto do trabalho seria posto como idêntico a si mesmo porque é produzido para a apropriação por *outro*. Sohn-Rethel não o diz nestes termos, mas é como se implicasse algo como: a privação de bens de consumo pela apropriação na relação de dominação põe *existencialmente* os princípios lógicos de não contradição (algo não pode ser meu e seu ao mesmo tempo), de identidade (o objeto é idêntico a si próprio, pois o que é meu é o mesmo que não é seu) e de terceiro excluído (ou o objeto é meu ou não é, não há outra possibilidade). Em todo caso, o vocabulário seguirá oscilante entre afirmações ontológicas fortes e derivações epistêmicas a partir de estados de coisas sociais práticos.

Posta a “unidade do ser”, ou o “modo identitário de ser das coisas”, pela socialização funcional, põe-se também correlativamente a estrutura social real para a emergência do “conhecimento”. Pois a “estrutura fundamental de todo existente no que diz respeito à unidade de seu ser” é também “para o sujeito existente singular o fundamento de determinação da realidade objetiva dos objetos de sua percepção, em outras palavras, o fundamento da validade objetiva de seu conhecimento” (Sohn-Rethel, 1985, p. 41 s.). O mundo se tornaria pela primeira vez objeto passível de conhecimento. “Pois o que se declara é que os homens estão, no que diz respeito a sua *existência* (em uma tal sociedade), sob os mesmos princípios enquanto leis de seu ser social que constituem, no que diz respeito à *essência* do existente, os princípios da objetividade para seu conhecimento” (Sohn-Rethel, 1985, p. 40). Mas embora seu pressuposto objetivo esteja dado, a estrutura epistêmica complementar, o sujeito, só emergiria mais tarde a partir de uma reflexão dessa primeira forma de exploração.

Uma vez instaurada a socialização funcional, ela passaria historicamente por um “processo evolutivo da relação de exploração enquanto processo dialético de reflexão” (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 21). Embora ressalve que não deseja formular uma filosofia da história, Sohn-Rethel enxerga uma linha de dois níveis de reflexão posteriores à emergência da exploração. A relação de exploração primária, isto é, a exploração pela apropriação do produto do

trabalho de um grupo por outro (que se deu, segundo o autor, no “Oriente” e no “Egito”), corresponde à “forma de uma relação social de poder imediata e natural, que reflete a si mesma como *Estado*” (Sohn-Rethel, 1985, p. 52). O próximo momento, a “Antiguidade”, isto é, algo que teria início na formação dos povos helênicos, se destaca do anterior por não ser simplesmente uma “relação de dominação da exploração”, mas uma “exploração de ordens que por sua vez já eram relações de exploração”, ou seja, uma “relação de dominação da exploração refletida” (Sohn-Rethel, 1985, p. 57). Aquilo que era antes o Estado como um todo agora é a relação privada dos cidadãos particulares com a administração doméstica de escravos e a produção de riqueza. A sociedade antiga é a sociedade desses cidadãos uns com os outros, e é assim reflexão interna da primeira forma de socialização funcional. É nesse estágio que surgem concomitantemente o dinheiro e a noção de subjetividade. O dinheiro seria como que um resultado daquela dobra reflexiva da dominação sobre si mesma, e é descrito, correspondentemente, como “formação refletida de riqueza”.

Os gregos descobriram, portanto, a forma-valor da riqueza, a saber, considerando a riqueza, abstraíram pela primeira vez da forma natural particular, contingente, e sempre cambiante dos produtos a sua figura de valor social geral, e com isso apreenderam a essência da riqueza como validade apenas entre os homens e como algo distinto e em contraposição à natureza, e com isso criaram em seguida também na figura do dinheiro a existência destacada e puramente funcional da forma-valor (Sohn-Rethel, 1985, p. 58).

A exploração e, com ela, a produção de riqueza são refletidas sobre si próprias: ocorre agora a *troca* dos exploradores entre si e das cidades entre si, e com isso aparece a forma social adequada, a forma-valor social do dinheiro. A produção permanece “natural”, artesanal; o produtor permanece “natural”, escravo. Apenas a valorização de riqueza (e parece que o que Sohn-Rethel quer dizer com isso é: a circulação) é “funcionalizada” (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 22).

A dedução da estrutura do conhecimento a partir de sua síntese histórica real no ser social tem seguimento na constatação de uma suposta coincidência histórica da emergência do dinheiro, entre os jônios ao redor do ano 700 a.C., e da emergência da “autoidentificação do ser humano enquanto ‘sujeito’” (Sohn-Rethel, 1985, p. 171). Para Sohn-Rethel, “o surgimento da subjetividade é inclusive o correlato indissociável da formação da forma-dinheiro do valor” (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 24), e é o dinheiro que força os seres humanos a refletirem sobre seu “ser-aí” e entenderem a si próprios como sujeitos. No dinheiro, os cidadãos que se apropriam do produto da exploração trocam-no uns com os outros, e se tornam sujeitos ativos de sua socialização funcional. “Esta é a constelação fundamentação da gênese da subjetividade. Sujeito é o

homem no caráter formal de autor da socialização, na qual ele entra em cena como homem consciente e que age livremente” (Sohn-Rethel, 1985, p. 173). Se antes o “modus identitário” se aplicava aos objetos, agora “não apenas os produtos enquanto coisas, mas os próprios homens, e, no caso, os que exploram, ou seja, os verdadeiros atores históricos da relação de exploração e da socialização funcional emergem aqui nesse *modus identitário* do ser-aí, se identificam enquanto ‘sujeitos’” (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 25). Essa estrutura epistêmica, agora subjetiva, se adequa à estrutura do objeto que já havia sido posta pela exploração primária: “para o homem enquanto sujeito, a efetividade possui sempre a forma do ‘mundo’, no qual o ente (enquanto puro dado) existe segundo princípios da unidade, ou seja, enquanto objeto” (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 25). Mas a condição real primária da emergência da subjetividade segue sendo a “privação”, o fato de que a coisa que um indivíduo consome é retirada do mundo dos objetos de consumo possíveis do outro indivíduo. “Mas a lei segundo a qual este mundo pode ser uno para o sujeito de seu ser-aí é assim por princípio fundamentada ‘antes de todo conhecimento’ na legalidade segundo a qual o nexos de ser-aí social dos homens é uno segundo as funções da identidade de ser-aí exemplar de seus meios de existência” (Sohn-Rethel, 1985, p. 203), isto é, dos objetos de seu consumo.

Por fim, há um terceiro e último estágio de reflexão da socialização funcional, estágio que Sohn-Rethel chama de “Ocidente”, e não se confunde apenas com o capitalismo plenamente instaurado, mas tem início ainda na Baixa Idade Média, com as corporações de ofício. Enquanto na “Antiguidade” a produção permanecia “natural” e apenas a forma da riqueza havia sido funcionalizada, agora é a própria relação de exploração do trabalho que se dobra reflexivamente sobre si mesma: “assim como a cultura antiga se levanta com a reflexão da formação da riqueza por parte dos exploradores, a cultura ocidental começa com sua reflexão por parte dos explorados, ou seja, dos próprios produtores” (Sohn-Rethel, 1985, p. 74), que agora são sujeitos do trabalho livre e da troca. A produção, que permanecia até então externa à socialização funcional, i.e., permanecia “natural”, agora entra ela própria no circuito da socialização, o que a torna total. O fato de que, no capitalismo, a produção é ela própria orientada essencialmente pelo valor, e não pela utilidade da mercadoria, tem por consequência uma espécie de “emparedamento” da questão do conhecimento. Essa socialização funcional total dos seres humanos faz com que o “ser-aí dos homens” se torne totalmente condicionado pelo “ser-aí das coisas”. Essa ausência de exterioridade se põe como desafio a essa abordagem materialista do problema do conhecimento.

O fato de que os meios de existência dos homens no capitalismo são produzidos enquanto valores econômicos significa portanto que a produção das coisas e o inteiro nexos vital dos homens se reduz às meras leis do ser-aí dos homens mediante o ser-aí das coisas, de tal modo que exclusivamente ainda o mero ser-aí domina o mundo social dos homens e o mundo objetivo das coisas para esses homens. Ora, mas esse modo do ser-aí é a efetividade do ser? Para os sujeitos do conhecimento ele o é, sem dúvida, pois os homens só são sujeitos do conhecimento neste mundo e segundo as leis do ser-aí, de tal modo que para eles, segundo os critérios de seu conhecimento, esta sociedade possui validade universal pura e simplesmente e é inclusive ela própria pressuposto do caráter de validade universal do conhecimento dela própria. No interior do conhecimento, não poderemos esperar receber uma resposta àquela pergunta, pois o conhecimento e a ‘subjetividade’ neste mundo estão murados desde as raízes, e podem tão pouco suprasumir seus próprios pressupostos a priori quanto podem transcendê-los (Sohn-Rethel, 1985, p. 106 s.).

A abordagem de Sohn-Rethel se torna ela própria refletida, o percurso da investigação repõe o problema. A tentativa de solucionar o problema do conhecimento pela hipótese da sua constituição objetiva pela constituição do ser social pretendeu ter descoberto, seguindo o fio do conceito de socialização funcional, a posição da estrutura elementar do conhecimento, a estrutura sujeito-objeto, na instauração da relação de exploração e em sua dobra reflexiva sobre si próprio na emergência do dinheiro. Todos esses passos são passos nos quais a emergência de algo ao mesmo tempo nega e oculta aquilo de onde proveio, formando um verdadeiro “nexo de ocultação” ou “nexo de ofuscação”.<sup>6</sup> A totalização do circuito de determinação no capitalismo engendra também um aparente bloqueio da questão do conhecimento. O conhecimento do conhecimento é ele próprio conhecimento, a teoria da determinação das teorias é ela própria teoria, mas sabe-se determinada por uma estrutura que sabe ser contingente. Como sair desse círculo?

Aqui entra em cena todo o aparato dialético da crítica marxiana. “A crítica material da filosofia idealista ocorre pela ‘crítica da economia política’ (Sohn-Rethel, 1985, p. 205), ou, em ordem inversa, “em prol da solução dos problemas postos por ele mesmo, o idealismo se transforma no materialismo dialético!” (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 24). Pois o fato de que a investigação aprofundada do seu objeto descobre a necessidade lógica, em seu

6 A primeira expressão, *Verdeckungszusammenhang*, é da carta de Sohn-Rethel com a síntese do manuscrito de Lucerna (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 27), enquanto a segunda, *Verblendungszusammenhang*, terminologicamente fixada na obra de Adorno posterior, aparece no próprio *exposé* (Sohn-Rethel, 1985, p. 200). Ao que pude constatar, a primeira ocorrência de *Verblendungszusammenhang* em Adorno se encontra em “O fetichismo da música e a regressão da audição”, texto publicado no sétimo número *Zeitschrift für Sozialforschung* (Adorno, 1938, p. 338). Ou seja, a adoção do termo em Adorno é imediatamente posterior ao recebimento do manuscrito de Sohn-Rethel, onde ele já constava, o que fortalece a hipótese de que foi dali coletado. Sohn-Rethel seria, portanto, o cunhador do termo, ou ao menos o primeiro a usá-lo por escrito.

funcionamento, tanto do mais-valor quanto da dinâmica das crises, ou seja, de contradições no interior do objeto, mostra a falsidade da socialização funcional. “O insucesso da síntese [material, real] se mostra nas crises e a teoria da crise é a verdadeira crítica de toda postulação idealista da síntese” (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 21). Daí a formulação do método da investigação de Sohn-Rethel como o da “identificação dialética”, definida, numa nota de rodapé, como “a posição (através do ato) do antitético como idêntico” (Sohn-Rethel, 1985, p. 250, n. 35). O conceito de socialização funcional seria “o ponto na forma-mercadoria a partir do qual é possível detonar criticamente o seu nexo de ocultação através de sua inteira história”, e isso equivaleria uma “identificação dialética”, a descoberta da antinomia no interior da identidade e a consequente cisão da “unidade do ser”, ou, como escreve Sohn-Rethel na correspondência, “o ‘despedaçamento do espelho em cacos’, como dissemos aquela vez em Paris” (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 27) (isto é, no encontro no qual Adorno recebe de Sohn-Rethel em mãos pela primeira vez o manuscrito).

### III. Liquidação da filosofia e crítica imanente

Podemos distinguir agora todos os elementos dessa primeira formulação da teoria sohn-retheliana que chamaram a atenção de Adorno naquela carta em razão da “semelhança profunda” com suas próprias intenções teóricas nos estudos sobre Husserl em Oxford: o objetivo de compreender corretamente a relação entre gênese e validade das categorias do pensamento e consequente intenção de realizar uma “pré-história da lógica”, que convém agrupar de um lado, e o procedimento da crítica imanente, que Adorno enxerga como semelhante ao que Sohn-Rethel chama de “identificação dialética”, de outro. Sabemos que algo semelhante a uma “pré-história da lógica” de Adorno (e de Horkheimer) veio a lume menos de uma década mais tarde, a *Dialética do esclarecimento*, onde se lê que “a universalidade dos pensamentos como a lógica discursiva os desenvolve, a dominação na esfera do conceito, se eleva sobre o fundamento da dominação na efetividade” (Adorno; Horkheimer, 1987, p. 36). Em todo caso, ainda que o trabalho sobre Husserl em Oxford – que Adorno, em carta a Horkheimer, diz entender como um estudo preparatório ao livro conjunto a ser ainda escrito (Adorno; Horkheimer, 2003, p. 56) – não seja dedicado à narração da gênese e não conte nenhuma história, seu projeto é o de encontrar na imanência dos conceitos husserlianos e na teia de relações que os ligam o mundo prático e material de onde eles emergem. Nisso chegamos ao que aqui interessa, pois é justamente esse o procedimento que Adorno virá a chamar de *crítica imanente*.

Adorno nunca chegou a defender sua tese de doutoramento em Oxford; frequentou o *Merton College* de 1934 a 37, permaneceu matriculado até 1943, mas já em 1938 havia emigrado novamente, desta vez para Nova Iorque. Consta que ao fim da estadia, em 37, Adorno possuía um longo manuscrito de 440 páginas datilografadas, e são essas folhas que seriam reelaboradas até a publicação, em 1957, da *Metacrítica da teoria do conhecimento*. Disso tudo, apenas o manuscrito *Zur Philosophie Husserls*, publicado apenas quando do retorno à Alemanha em 1949 e depois, em 57, reelaborado e transformado no quarto capítulo da *Metacrítica*, era considerado maduro e foi lido já em 37 por interlocutores de Adorno, como Horkheimer, Benjamin e Sohn-Rethel.<sup>7</sup> Como escreve a Horkheimer em 1935, o objetivo da tese de Oxford, que à época guardava o título provisório “As antinomias fenomenológicas”, era o de “conduzir as contradições imanentes da fenomenologia até a sua autodissolução” (Adorno; Horkheimer, 2003, p. 56). Entre junho e outubro de 36, isto é, antes do contato com o manuscrito de Sohn-Rethel, e tendo em mente também as semelhanças entre seu projeto de Oxford e certas intenções teóricas manifestas por Marcuse em seu último artigo na *Zeitschrift für Sozialforschung* sobre o conceito de essência (Marcuse, 1936), Adorno escreve a Horkheimer que “a liquidação imanente do idealismo me parece hoje irrenunciável e [...] absolutamente possível”, e que consegue imaginar “ser capaz de realizar [...] uma explosão imanente terminante do idealismo” (Adorno; Horkheimer, 2003, pp. 168 e 202).

“Liquidação” é um conceito central do programa teórico da aula inaugural de Adorno ao assumir uma cátedra em Frankfurt em 1931. Naquela conferência, de título “A atualidade da filosofia”, Adorno sustentou, retomando um tema da juventude de Marx, que “toda filosofia para a qual o que importa hoje não é a segurança da condição social e espiritual existente, mas sim a verdade, vê-se hoje confrontada com o problema da liquidação da própria filosofia” (AGS 1, p. 331). Liquidar, em português como em alemão (*liquidieren*, justamente, de raiz latina), significa vender todos os ativos para saldar todos os passivos e obter um saldo final líquido, a fim de dar cabo e decretar a falência de um empreendimento. As imagens contábeis da prosa filosófica adorniana não são fortuitas, como espero mostrar em mais detalhes em outro trabalho. Elas aludem a uma tese de fundo, que só eventualmente vem ao primeiro plano, do pensamento de Adorno: a de que as relações conceituais apresentam uma relação de isomorfia, homologia ou protoparentesco (Fleck; Pucciarelli, 2019)

7 Para a história detalhada da estadia de Adorno em Oxford, cf. Kramer e Wilcock (1999).

com as relações de troca de equivalentes (em outras palavras, que as relações de “troca” entre os conceitos, ou seja, as inferências lógicas, são estruturalmente semelhantes às relações de troca de mercadorias). Adorno também se refere a essa estruturação com a noção benjaminiana de “nexo de dívida-culpa” (*Schuldzusammenhang*), que Sohn-Rethel usará (certamente por influência adorniana) no seu manuscrito seguinte, já em cujo título, aliás, a reverberação das conversas com Adorno também se faz sentir: “Para a *liquidação* crítica do apriorismo” (Sohn-Rethel, 1971, p. 28).<sup>8</sup> Essa é uma ideia que já emerge no próprio escrito da época “Sobre a filosofia de Husserl”, em que Adorno escreve, por exemplo: “O desenvolvimento processual da teoria do conhecimento idealista se iguala a um processo de troca: ele se passa segundo equivalências, e não é possível corrigir nenhum erro sem pôr necessariamente um novo erro” (AGS 20.1, p. 84). Embora pareça ter, à distância, uma coloração sohn-retheliana, essa ideia, ao redor da qual Adorno teceria constelações até o fim de sua vida, não corresponde às ideias do manuscrito de Lucerna e da carta que a ele segue. Se algo semelhante aparece no manuscrito seguinte de Sohn-Rethel, parece, portanto, ser antes fruto de uma revisão do primeiro manuscrito que absorve as sugestões de Adorno.

A noção adorniana de juventude de “liquidação” é a ideia ascendente do seu conceito de crítica imanente. Suas melhores explicitações se encontram nos registros dos protocolos de discussão com Horkheimer. Trata-se de discussões de planejamento do livro em comum em que tais questões de método precisavam ser postas na mesa. Numa discussão de 1939, por exemplo, Adorno argumenta:

Nós não temos de responder às questões da filosofia burguesa, pois elas são expressão das antinomias burguesas e por isso são conceitos aporéticos. Nós só as podemos abolir, i.e., mostrar as raízes em razão das quais essas questões estão postas. Um mundo teórico no qual essas questões tenham desaparecido parecerá muito distinto. [...] Na medida em que as questões que liquidamos são questões socialmente necessárias, só são questões genuínas, e não ilusórias, aquelas que não se deixam responder. Mas

8 A adoção, por Sohn-Rethel, da noção denexo de dívida-culpa no seu segundo manuscrito, de maio de 1937, é, aliás, o primeiro elemento ressaltado por Adorno a Horkheimer ao ter contato com o texto: haveria naquele novo texto um “achado” (*trouvaille*) escondido “no meio da sujeira da linguagem de proxeneta da universidade alemã”: “hoje eu quero esboçá-lo apenas com a fórmula que aparece no novo manuscrito de Sohn-Rethel de que o caráter sistêmico do idealismo é expressão do nexo de dívida-culpa (i.e., do nexos de exploração) da sociedade civil-burguesa” (Adorno; Horkheimer, 2003, p. 357). É, de fato, a si mesmo no espelho de Sohn-Rethel quem Adorno “acha”. De resto, sobre a noção de liquidação que comparece agora já no título do novo manuscrito, cf. a admoestação de Adorno a Sohn-Rethel quando da recepção do primeiro manuscrito, o de Lucerna: “Um escrúpulo que tive a partir da minha primeira impressão e da sua carta a Horkheimer é antes o de se no senhor, para dizê-lo cruamente, a dialética materialista não se torna uma *prima philosophia* (para não dizer uma ontologia), enquanto a Horkheimer e certamente a mim o objetivo mais importante da dialética materialista parece a ideia de liquidar a *prima philosophia*” (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 11).

por isso, em certo sentido, sua dissolução é também sua resposta, e não sua mera eliminação. Elas são realmente “suprassumidas” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 492).

Com ainda mais clareza, Adorno propõe, contra a proposta de método de Horkheimer, em 1946, isto é, já depois da publicação provisória do livro (que se mostrou, na verdade, sua publicação definitiva):

A ideia que tenho é a de que nos confrontemos com a situação do pensamento no modo como ele se encontra codificado na filosofia, e que, pela autocrítica desse pensamento, que é ao mesmo tempo a crítica social, cheguemos desde dentro desse próprio pensamento à resposta à questão de como é possível a teoria. [...] Se interrogarmos as categorias lógico-transcendentais quanto a seu próprio sentido, [...] então aparece, enquanto sentido das próprias categorias, a realidade histórico-social (Adorno; Horkheimer, 1985, pp. 602-603).

Em 1931, na conferência inaugural, Adorno oferece apenas um exemplo de problema filosófico a ser “liquidado”, mas sua escolha é reveladora. Para o jovem Adorno, a análise da forma-mercadoria “liquida” o problema filosófico da coisa em si: “seria possível que a figura histórica da mercadoria e do valor de troca, como uma fonte de luz, tornasse visível a figura de uma realidade cujo sentido oculto à investigação do problema da coisa em si se esforça em não por mostrar, pois ela não tem um sentido oculto que fosse separável de sua aparição histórica única e primeira” (AGS 1, p. 337). Não é simplesmente que o problema da coisa em si seja resolvido ao se mostrar as condições materiais de sua emergência, pois “o teor de verdade de um problema é por princípio distinto das condições históricas e psicológicas das quais ele resulta” (AGS 1, p. 337). Lembremo-nos da formulação tética lapidar de Adorno, aliás, repetida na carta com a qual responde a carta-síntese de Sohn-Rethel, de que “não é a verdade que está contida na história, mas sim a história na verdade” (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 32). A liquidação, e, adiante, a crítica imanente adorniana não relativizam os problemas filosóficos reduzindo-os à sua gênese. A ideia, ao contrário, é fazer emergir a realidade prática de dentro dos problemas filosóficos, de sua autonomia e fechamento estritos – em outras palavras, do fato de que, apesar de estarem correlacionados a condições históricas reais, só é possível fazer justiça a essa correlação ao levar os problemas filosóficos a sério enquanto problemas autônomos em relação às suas condições genéticas. Por isso, é a sua gênese que precisa aparecer no interior da validade, e não o contrário.

Entende-se, portanto, por que Adorno se interessa a tal ponto pela noção sohn-retheliana de identificação dialética, assimilando-a, num primeiro momento, à sua crítica imanente como realizada sobre a teoria do conhecimento husserliana. Para Sohn-Rethel, a crítica da economia política demonstra a

falsidade das categorias filosóficas idealistas e transcendentais porque, por um lado, identifica-as como postas pelas abstrações da troca e, por outro, reconduz suas antinomias às contradições da reprodução econômica capitalista, no modo como atingem o paroxismo, em particular, na teoria da crise. A crise é, em Sohn-Rethel, a síntese real fracassada que demonstra o fracasso da síntese conceitual nela espelhada; e, por isso, despedaça em cacos o próprio espelho entre elas. A diferença em relação a Adorno, contudo, está em que a crítica da economia política atinge o sistema idealista vinda de um lugar pretensamente a ele exterior. Adorno entende essa distinção desde o começo, e relata a Horkheimer na carta com suas primeiras impressões: “acredito que nós dois [Adorno e Sohn-Rethel], vindos de lados distintos, mas que concordam no aspecto central, conseguimos realmente levantar a filosofia idealista pelo anzol” (Adorno; Horkheimer, 2003, p. 226). À medida que o diálogo entre eles avança, todavia, os “lados distintos” ganham mais relevo do que a “concordância central”.

#### IV. Crítica imanente e identificação dialética

Após a recepção do *exposé* de Lucerna (de novembro de 1936) por Adorno e, mais importante, por Horkheimer (a quem o texto não agradou em definitivo), Sohn-Rethel reelabora sua teoria e, em abril de 37, conclui o assim chamado “*exposé* de Paris”, mencionado acima pelo título “Para a liquidação crítica do apriorismo”. O texto, de fato muito mais rigoroso do que o do primeiro *exposé*, agrada muito a Adorno, mas torna-lhe mais saliente a diferença de suas concepções de método. Também Adorno envia a Sohn-Rethel, na mesma época, uma cópia de seu manuscrito “Sobre a filosofia de Husserl”, o trecho que considerava mais bem-acabado de seus estudos de Oxford. Suas avaliações das leituras mútuas explicitam a abertura e evolução de uma divergência.

Em 21 de maio de 37, Adorno escreve a Horkheimer, referindo-se a seu trabalho sobre Husserl:

Sigo acreditando que eu consegui algo realmente importante nessa concepção, mas as dificuldades na execução são desmedidas e muitas vezes eu me desespero sobre a possibilidade de dar conta da tarefa que me pus. A verdadeira dificuldade é a de que é o caso de desmontar o idealismo por meio do próprio aparato categorial disponibilizado por ele próprio; em certo sentido, se trata de, com os mesmos meios com que se vê, ver por detrás desses meios e por detrás do ‘mundo’ – uma verdadeira acrobacia münchhauseriana. A tarefa, por exemplo, de mostrar a lógica como expressão de algo histórico sem com isso ultrapassar a circunscrição de sua própria e estrita análise de significado, mas, ao mesmo tempo, sem voltar a pressupô-la na tradução da própria ‘expressão’. É essa posição do problema na qual eu encosto em Rethel, e a experiência das monstruosas dificuldades que me predispõe à indulgência para com ele. O seu erro é o de que ele, na verdade, não se detém na análise imanente, mas a ultrapassa inteiramente com a interpretação ‘de fora’, ao mesmo tempo em que, todavia, mantém

a desconcertante pretensão da ‘identificação’ imanente. Eu busco evitar isso com os mais extremos esforços. Disso vem o fato de que o meu trabalho não contém mesmo nenhuma espécie de economia explícita (o que ultrapassaria o trabalho e a minha capacidade), mas que, em troca, dá, espero, em algo muito mais materialista do que o trabalho dele, no sentido da ausência de uma formação teórica que paira livre e solta sobre o trabalho (p. 368).

Embora lide apenas com o “deserto de gelo da abstração”, na expressão de Benjamin, Adorno se toma por mais materialista do que Sohn-Rethel exatamente por prescindir do aparato “externo” da crítica da economia política para demonstrar a falsidade do idealismo. Não é por alguma espécie de virtuosismo intelectual que Adorno quer, “com os mesmos meios com que se vê, ver por detrás desses meios e por detrás do mundo”, mas sim pura e simplesmente porque não seria possível ver por outros meios senão por estes. Não há, para a crítica da teoria, escapatória da imanência categorial. Tampouco a crítica da economia política é externa ao espaço lógico das categorias e conceitos, mas é ela própria também conceitual, e não a própria realidade imediata.

Sohn-Rethel, no entanto, não tem uma posição menos divergente em relação ao escrito de Adorno. Ele manifesta suas discordâncias em uma série de cartas que parecem ter ficado sem resposta. Com todas as palavras, Sohn-Rethel insiste, contra Adorno, que “a crítica imanente do idealismo realiza apenas um lado do trabalho, o outro lado permanece reservado à economia”, o que remete à “diferença de método entre a crítica imanente e a minha assim chamada ‘identificação dialética’, que não explode a posição idealista apenas pelo critério de suas próprias contradições, mas também pelo critério da estrutura da mercadoria, ou seja, da própria base” (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 71). Após concordar com a sentença do manuscrito de Adorno de que “‘Meu’ eu já é uma abstração e não há nada que ele seja menos do que a experiência originária reclamada por Husserl; nele está posta ao mesmo tempo a ‘intersubjetividade’, só que não como possibilidade pura qualquer, mas sim como condição real de se ser um eu” (AGS 20.1, p. 107 s.), Sohn-Rethel objeta:

Mas o *nervus probandi* para o materialista é explicar como se chega ao fato de que a representação do eu é exclusiva e monádica, a saber, como ela exclui tão radicalmente em seu conteúdo aquilo pelo que ela é realmente condicionada de tal modo que a própria lógica rebentaria se eu pensasse no lugar do ‘meu eu’ mais algum outro ser. A sentença kantiana de que não há na razão teórica nenhuma razão para se inferir a existência de um outro ser manifesta a condição constitutiva da própria ‘razão teórica’. O problema tem então uma estrutura essencialmente distinta da estrutura lógica da limitação ou da disjunção empírica. Ele remonta diretamente com seu cordão umbilical à exploração, assim como a garganta do Vesúvio ao interior da Terra. Essa contradição constitutiva na estrutura da sociedade da mercadoria não é explicada pelo idealismo, mas, ao contrário, é a contradição que ocorre ao idealismo em todos os esforços fracassados

de escapar de sua prisão e na qual se frustram as suas tentativas. Mas o materialismo tem de explicá-lo e é verdadeiro na medida em que o explica e, com isso, consegue sair do enfeitiçamento. Mas isso pode ser alcançado no nível da crítica imanente? (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 72).

As categorias precisam aparecer de um modo que contradiz aquilo que sua própria análise categorial mostra sobre elas (o eu é constituído pela intersubjetividade, mas precisa aparecer para si próprio como monádico, o que se mostra na impossibilidade de pensá-lo de outro modo), mas essa contradição se dá em razão de sua “condição constitutiva”. É preciso conceder a razão a Sohn-Rethel quando afirma que a análise imanente das categorias não tem elementos, dentro dela própria, para descobrir essas condições. Adorno estaria contrabandeando para o interior da crítica dita imanente as suposições da crítica da economia política, apenas mantendo-as em pressuposição. Quando apresenta a condução das categoriais idealistas às condições reais como *resultado* da crítica imanente, na verdade estaria as ocultando como *ponto de partida*. Sohn-Rethel “consider[a] impossível, no solo metodológico da imanência, salvar a intenção de sua liquidação crítica; ela recai no contrário daquilo a que visa” (Adorno; Sohn-Rethel, 1991, p. 89).

Nesse embate sobre o método, cada um dos contendores parece ter seu ponto, sem, todavia, invalidar o ponto do outro. É verdade que a crítica do idealismo não pode encontrar na crítica da economia política um ponto arquimédico independente das categorias do próprio idealismo e que, ainda que o fizesse, a validade das categoriais idealistas não poderia ser impugnada numa redução relativista a seu contexto de emergência; é, por outro lado, também verdadeiro que apenas pela análise estrita e rigorosamente imanente das relações conceituais da filosofia da consciência não é possível chegar às contradições do modo de produção capitalista se elas já não estiverem pressupostas. Importa aqui, em conclusão, mostrar como essa antinomia da crítica, evidente na polêmica entre os dois filósofos, parece informar de modo produtivo a noção de crítica imanente adorniana quando ela reemerge de seu período de incubação em 1949.

## V. O que significa “transcendência” na crítica imanente adorniana

À luz da recusa intransigente de Adorno, em 1937, a se valer do que quer que seja exterior ao sistema idealista e às categorias da consciência a fim de proceder com sua crítica, salta aos olhos a afirmação, numa passagem metodológica da introdução da *Filosofia da nova música*, de 49, de que o método imanente “não pode se abandonar, como Hegel, à ‘observação pura’

(que só promete a verdade por que a concepção da identidade de sujeito e objeto carrega o todo) de tal modo que a consciência que observa a si mesma fosse tão mais segura quando mais completamente se perdesse no objeto” (AGS 12, p. 34). Há, nesse ínterim, um amadurecimento da noção de crítica imanente que abandona a pretensão de que a permanência estrita e rigorosa no interior das categorias criticadas possa conduzir à sua liquidação. Algo leva Adorno a conceber, a partir de agora, que as antinomias da filosofia burguesa não explodem sozinhas, deixadas apenas a seu acúmulo de tensão. Por outro lado, “como na época de Hegel”, “o procedimento imanente [...] tampouco pode se apoiar dogmaticamente na transcendência positiva” (AGS 12, p. 35). A antítese entre imanência estrita e transcendência estrita, entre permanecer rigorosamente dentro do sistema ou atacá-lo exclusivamente de fora, é ora assumida por Adorno.

No mesmo ano, Adorno dedica um texto ao problema da própria crítica, distinguindo a crítica dialética da cultura da crítica cultural conservadora. Enquanto esta última se apega a um princípio espiritual da cultura em geral para se opor melancolicamente à “decadência” da cultura, tratando-a como uma esfera de autonomia absoluta, apenas atacada de fora pelas forças do dinheiro e da técnica, a crítica dialética não hipostasia os critérios imanentes da própria cultura e “se comporta como em constante movimento em relação a ela, na medida em que vislumbra a sua posição no todo” (AGS 10.1, p. 23). A autonomia da cultura, seu movimento de acordo com seus critérios imanentes, é relativa; ela dá a si própria a ilusão interna de sua autonomia, ilusão que se manifesta numa legalidade interna real, porém heterônoma, já que posta por sua posição no todo, isto é, em relação ao modo de produção no qual se insere. Explicitamente, Adorno já não crê que seja possível uma crítica imanente da cultura no mesmo sentido que postulara, na década de 30, uma crítica imanente da teoria do conhecimento idealista: “Sem que a consciência vá além da imanência da cultura, a própria crítica imanente não seria pensável: só é capaz de perseguir o automovimento do objeto quem não pertence totalmente a ele” (AGS 10.1, p. 23). Nos dois casos, a transcendência da esfera criticada, que agora Adorno sabe não poder ignorar na crítica imanente, é a sua relação de posição pelo modo de produção, que organiza o todo. O lugar externo de onde, num dos lados da antítese, se critica a cultura, é justamente a crítica da economia política, mas com desprezo da lógica própria da cultura, denunciando-a como um todo como superestrutura ideológica. Quando o crítico dialético da cultura persegue o seu movimento imanente ao mesmo tempo em que já foi capaz de ir além da sua imanência, “ir além” significa ter compreendido também o modo como a lógica própria da esfera cultural se relaciona com o todo no qual se

insere e que se comporta para com ela como uma exterioridade relativa. Esse todo é o modo de produção capitalista.

A alternativa entre colocar em questão, desde um ponto de vista exterior, a cultura como um todo sob o conceito superior de ideologia ou confrontá-la com as normas que ela própria cristalizou é uma alternativa que não pode ser reconhecida pela teoria crítica. Insistir na necessidade de decidir entre imanente e transcendente é uma recaída na lógica tradicional, para a qual valia a polêmica de Hegel contra Kant: que todo método que estabelece limites e se mantém no interior de seu objeto justamente por isso vai além dos limites. A posição transcendente em relação à cultura está, em certo sentido, pressuposta pela dialética, enquanto consciência que não se submete de antemão à fetichização da esfera do espírito (AGS 10.1, pp. 25-26).

A crítica da economia política – reconhece agora Adorno – está pressuposta pela crítica imanente da cultura, como dado antes a entender pela crítica de Sohn-Rethel ao estudo sobre Husserl em 1937. Pouco importa o quanto o próprio Adorno tenha atribuído essa revisão à influência de Sohn-Rethel. O fato é que ela coincide com uma absorção produtiva das críticas de Sohn-Rethel à crítica imanente da teoria do conhecimento. O confronto da crítica imanente desenvolvida em Oxford com a identificação dialética de Sohn-Rethel explicita para Adorno qual é a transcendência pressuposta em seu procedimento, o que vale tanto para a crítica da teoria (*e.g.*, da fenomenologia husserliana) quanto para a crítica da cultura (*e.g.*, do Jazz, em texto da mesma época): a crítica da economia política é transcendente em relação à imanência dos objetos espirituais criticados imanentemente, mas a crítica só pode “não se submete[r] de antemão à fetichização da esfera do espírito” se compreender (desde fora) o mecanismo da própria fetichização. Para encontrar o fetiche posto no interior dos objetos espirituais, a sua crítica imanente precisa já o ter pressuposto. Ainda assim, seu encontro não é um simples encontro do que já sabia estar lá. Justamente porque a crítica imanente se veda tirar os olhos de seu objeto no decurso de sua análise, ela *reencontra* o fetiche em sentido enfático: como algo que é descoberto uma segunda vez, dessa vez de dentro. Esse reencontro não é supérfluo, como pode parecer. Ao contrário, por um lado ele afasta toda suspeita de que a crítica das formações espirituais como formações ideológicas seja uma crítica fraca, que não respeita a autonomia de seu objeto e o julga segundo um padrão exterior; por outro, delimita com mais exatidão até que ponto o objeto é posto por uma lógica exterior a ele (no caso, a legalidade do valor), impedindo a rejeição plana das esferas espirituais em geral como pura e simplesmente ideológicas.

## Referências

- ADORNO, Th. W. “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang VII, Heft 3, 1938, pp. 321-356.
- \_\_\_\_\_. “Ontologie und Dialektik (1960/61)”. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Gesammelte Schriften”. 20 Vol. Ed. por R. Tiedemann, com a colaboração de G. Adorno, S. Buck-Morss e K. Schulz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003 (Citado como AGS + número do volume).
- ADORNO, Th. W.; HORKHEIMER, M. “[Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik] (1939)”. In: M. Horkheimer, 1985, pp. 436-492.
- \_\_\_\_\_. “[Rettung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik] (1946)”. In: M. Horkheimer, 1985. pp. 593-605.
- \_\_\_\_\_. “Dialektik der Aufklärung”. In: M. Horkheimer, 1987. pp. 10-290.
- \_\_\_\_\_. “Briefwechsel 1927-1969”. Band I: 1927-1937. Hrsg. Ch. Göttdede und H. Lonitz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- ADORNO, Th. W.; SOHN-RETHEL, A. “Briefwechsel 1936-1969”. Hrsg. Ch. Göttdede. München: text + kritik, 1991.
- BENJAMIN, W. “Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik”. In: W. Benjamin, 1991, Vol. I.1, pp. 7-122.
- BENJAMIN, W. “Gesammelte Schriften”. Hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.
- BRAUNSTEIN, D. “Adornos Kritik der politischen Ökonomie”. Bielefeld: Transcript, 2011.
- BREUER, S. “Kritische Theorie: Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen”. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- ELBE, I. “Marx in Westen: Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965”. 2., korrigierte Aufl. Berlin: Akademie Verlag, 2010.
- FLECK, A.; PUCCIARELLI, D. “Protoparentesco, homologia, isomorfia: Transições intercategoriais na teoria crítica de Adorno”. *Ethic@*, Vol. 18, Nr. 1, 2019, pp. 109-126.
- HORKHEIMER, M. “Gesammelte Schriften”. Vol. 12. Hrsg. von G.S.Noerr. Frankfurt a. M.: Fischer, 1985.
- \_\_\_\_\_. “Gesammelte Schriften”. Vol. 5. Hrsg. von G.S.Noerr. Frankfurt a. M.: Fischer, 1987.
- JAPPE, A. “Sohn-Rethel and the origin of ‘real abstraction’: A critique of production or a critique of circulation?”. *Historical Materialism*, 21.1, 2013, pp. 2-14.
- LOTZ, Ch. “Capitalist schematization: Political economy, exchange, and objecthood in Adorno”. *Zeitschrift für kritische Theorie*, 19. Jahrgang, Heft 36-37, 2013, pp. 110-122.
- KRAMER, A.; WILCOCK, E. “‘A preserve for professional philosophers’: Adornos Husserl-Dissertation 1934-37 und ihr Oxforder Kontext’. *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Vol. 73, pp. 115-161, 1999.
- MARCUSE, H. “Zum Begriff des Wesens”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang V, Heft I, 1936, pp. 1-39.

TRENKLE, N. “Gebrochene Negativität: Anmerkungen zu Adornos und Horkheimers Aufklärungskritik”. *Krisis*, 25, 2002, pp. 39-65.

SOHN-RETHEL, A. “Warenform und Denkform: Aufsätze”. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt, 1971.

\_\_\_\_\_. “Geistige und Körperliche Arbeit”. 1. Aufl. dieser rev. und erg. Ausg. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972.

\_\_\_\_\_. “Soziologische Theorie der Erkenntnis”. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.





**A IMAGEM DO “JARDIM DE ADÔNIS”  
E A REFLEXÃO SOBRE A ESCRITA  
COMO PARADIGMA PARA  
DETERMINAÇÃO DO LÓGOS NO  
FEDRO DE PLATÃO (276B1-277B3)\***

***THE IMAGE OF THE “GARDENS OF  
ADONIS” AND THE REFLECTION  
ON WRITING AS A PARADIGM FOR  
DETERMINING THE LÓGOS IN  
PLATO’S PHAEDRUS (276B1-277B3)***

*Fábio Fortes*

*<https://orcid.org/0000-0003-4411-7115>*

*[fabio.fortes@ufff.edu.br](mailto:fabio.fortes@ufff.edu.br)*

*Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil*

**RESUMO** *O trecho entre 276b1 e 277b3 do diálogo Fedro tem sido usado como indício de uma dicotomia entre oralidade e escrita, que seria, por sua vez, signo de uma inconciliável relação entre a dialética e a escrita. Ambas são associadas, respectivamente, a uma atividade séria (spoudé) e a uma brincadeira ou jogo (paidiá). Em nossa leitura, pretendemos mostrar não ser possível subscrever tal associação, tendo em vista que, por um lado, a passagem deve ser lida como uma espécie de síntese de uma reflexão mais abrangente*

\* Artigo submetido em 03/06/2020. Aprovado em 02/03/2021.

(a determinação do *lógos* filosófico, i.e., a dialética) e, por outro, que nela se entreveem camadas de significação produzidas pelo diálogo intertextual (o debate sobre a escrita encetado entre Alcídamos e Isócrates). Nesse sentido, propomos uma interpretação que leva em conta uma análise imanente da passagem, mostrando que ela carece dos significantes para uma dicotomia oralidade vs. escrita, seguida de uma reflexão que a repõe no enquadre do diálogo, ao analisarmos os sentidos filosóficos da imagem do “Jardim de Adônis” e da oposição entre *paidiá* e *spoudé*.

**Palavras-chave** *Platão. Escrita. Oralidade. Dialética. Lógos.*

**ABSTRACT** *The passage between 276b1 and 277b3 of the dialogue Phaedrus has been used to indicate a dichotomy between orality and writing as a sign of an irreconcilable relationship between dialectics and writing. Both of them are associated respectively to a serious activity (spoudé) and a game (paidiá). In our reading, we intend to show that it is not possible to subscribe to such association, considering, on the one hand, that the passage must be read as a kind of synthesis of a more comprehensive reflection (the determination of the philosophical lógos, i.e., dialectics) and, on the other hand, that it is possible to see in this context layers of meaning produced by an intertextual dialogue (the debate on writing between Alcidas and Isocrate). In this sense, we propose an interpretation which takes into account an immanent analysis of the passage, showing that it does not display signifiers for subscribing the dichotomy between orality and writing, followed by a discussion that puts it back in the overall context of the dialogue, by analysing the philosophical meaning of the image of the “Gardens of Adonis” and the opposition between paidiá and spoudé.*

**Keywords** *Plato. Writing. Orality. Dialectics. Lógos.*

## Introdução

A passagem entre 276b1 e 277b3 do *Fedro* consigna a célebre imagem do “Jardim de Adônis”, pela qual Platão reflete sobre qual deveria ser a atitude do filósofo diante dos discursos (e da escrita). O filósofo – dispondo do conhecimento do justo, do belo e do bom (276c3-4: τὸν δὲ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχοντα) poderia, como o lavrador, cultivar “jardins das letras” por mero divertimento (276d2: παιδιᾶς χάριν)? Se, além disso, esse divertimento pudesse ter a vantagem de amearhar um “tesouro de

lembreres” (273d3: ὑπομνήματα θησαυριζόμενος), caberia ao filósofo dele se valer em sua prática filosófica? Na tentativa de responder a essas questões, que decorrem dessa passagem, muitos argumentos foram evocados em defesa de um possível divórcio entre a dialética e a escrita. Com efeito, a imagem que a passagem contém serviu de matéria para que se associasse o cultivo do “Jardim de Adônis” à prática da *escrita* da filosofia – tomada apenas como um jogo ou uma brincadeira sem maior importância (παιδιά) – opondo-a à dialética, que seria, por sua vez, uma atividade séria (σπουδή) e *oral*, como vemos no comentário de T. Szlezak (2009) e de muitos dos estudiosos da assim chamada “Escola de Tübingen-Milão” (como Reale, 2004 [1991]; Höslle, 2008; e Perine, 2014).

Ainda que nos pareça haver na passagem uma certa distinção entre a dialética e a produção de discursos, materializada pela distinção entre uma atividade bela, mas não necessariamente filosófica – como o cultivo dos Jardins de Adônis ou o “contar histórias sobre a justiça” (276e3-4: δικαιοσύνης... περί μυθολογούντα) – e, por outro, uma atividade verdadeiramente filosófica – a prática da lavoura e da dialética –, neste artigo pretendemos desfazer a associação entre oralidade e dialética, propondo uma leitura dessa importante passagem do *Fedro* na qual oferecemos, como consequência, uma interpretação filosófica da oposição “jogo” vs. “atividade séria”, que passa ao largo da simplificação que, a nosso ver, consiste na leitura que opõe oralidade e escrita. Neste trabalho, seguimos a edição de H. Yunis (2014), tendo como referência a tradução de M. C. Reis (2016).

## 1 Oralidade vs. escrita?

Na passagem entre 276b1 e 277b3, Sócrates inicia uma discussão sobre a escrita na sequência da narrativa do “mito de Theuth” (274c5-275b2)<sup>1</sup>. A escrita, a partir dessa conhecidíssima passagem, é tomada como signo de uma discussão mais ampla em torno dos discursos, tema que percorre todo o *Fedro*<sup>2</sup>.

- 1 Não é nosso objetivo nesse artigo apresentar uma análise específica dessa passagem, menos ainda de demonstrar como também nela não se sustenta uma condenação filosófica da escrita, ademais já muito bem demonstrado por Trabattoni, que recupera essa fecunda discussão (Trabattoni, 1993; 2003). Nesse sentido, apenas gostaria de dizer que, no mito em questão, temos ao menos contrapostas duas posições – uma favorável à escrita, do seu inventor, Theuth, e uma contrária à escrita, à do rei egípcio, Thamos. Embora se possa talvez admitir, na fala de Sócrates, nessa passagem específica, um apoio à posição do rei egípcio, como veremos adiante, isso não implica necessariamente a posição de Platão, do que dependeria uma associação imediata entre Platão e seu personagem Sócrates, à revelia da rica polifonia que emerge do diálogo como um todo.
- 2 Conforme demonstramos em nossa tese, o tema das letras é apresentado como um paradigma para pensar o filosofar (o pensamento dialético), capturando, no campo da linguagem, a mesma ambiguidade consignada

É por essa razão que se consignam nesse trecho referências ao “escrever”, aqui associado a uma das formas do *lógos*, como se pode atestar pelo emprego de um léxico específico nesse sentido:

1. 276c7: “Não escreveria em água a sério” (Οὐκ ἄρα σπουδῆ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράψει);

2. 276d1: “nos jardins das letras, semeia e escreve” (ἐν γράμμασι κήπους... σπερεῖ τε καὶ γράψει);

3. 276d2-3: “escreve formando para si um tesouro de lembretes” (γράφῃ ἐαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυρίζομενος).

Vemos nessas passagens a associação da prática dos discursos à escrita, nelas não havendo contudo uma contraposição explícita com o modo oral do discurso. Essa mesma prática de escrita, inicialmente associada ao *grapheîn*, é referida logo à frente como um *mythologeîn*, isto é, um “contar histórias”, termo que, se não remete exclusivamente a uma prática oral, ao menos admite a oralidade como seu traço semântico mais comum: “[a prática] de quem é capaz de se divertir com discursos, contando histórias sobre a justiça [...]” (276e2-3: τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης... ἐπεὶ μυθολογοῦντα). Se, na determinação dessa prática discursiva, são empregados tanto termos que se referem à modalidade oral, quanto escrita da linguagem, vê-se, de antemão, que aí não se trata de uma oposição, mas de duas formas de expressão que concorrem igualmente para caracterizar o discurso.

Além disso, a linha 276e5, que foi tomada por Szlezák (2009) como evidência do “fato decisivo de que aquele que ensina só aplica a dialética na conversação”<sup>3</sup>, não contém sequer um elemento lexical que permita corroborar a dissociação radical entre o domínio da escrita em relação à prática da filosofia,

na metáfora do *phármakon*, podendo ser pensado tanto como um paradigma, quanto como uma imagem. Não explicitaremos aqui os passos que justificam a caracterização da escrita na ambiguidade *imagem/paradigma* (para o que remetemos a Fortes, 2019). No entanto, cumpre esclarecer que aqui consideramos *paradigma* o modelo a um tempo metodológico e explicativo de que Platão lança mão para dar conta de explicar noções mais avançadas. Como exemplos das letras tomadas como paradigma, podemos citar, fora do *Fedro*, duas passagens, uma na *República* e uma no *Político*. Na *República* (3.402a7-c9) a alusão às letras e, em particular, ao processo de aquisição da competência da leitura, parece ter a função de paradigma, na medida em que o aprendizado das letras é evocado como modelo explicativo para a compreensão do análogo processo da investigação filosófica. No *Político* (277d1-278d1), Platão discute ser difícil mostrar algo grande (ἐνδείκνυσθαι τι τῶν μειζόνων), sem fazer uso de paradigmas (μὴ παραδείγματα χρώμενον). Tendo parecido estranho (ἀτόπως) o modo anterior de abordar a experimento da ciência [dialética] (τῆς ἐπιστήμης πάθος), tornou-se necessário apresentar um paradigma do paradigma (παραδείγματος... τὸ παράδειγμα), que é, nesse contexto, o modo de se apropriar das letras para a leitura e escrita.

3 Cf. Szlezák (2009, p. 30, grifos nossos): “A parábola não conhece nenhuma atividade que seja ao mesmo tempo jogo e seriedade, assim como não há uma planta que corra no Jardim de Adônis e no campo ao mesmo tempo. Jogo e seriedade, escrita “mitologizante” e conversão dialética são claramente separados [...]. A alegria do escritor com seu trabalho certamente desempenhou um papel para essa denominação (cf. ἡσθήσεται, 276d4), **mas é decisivo o fato de que aquele que ensina só emprega a arte dialética na conversação** (276e5)”

tal como proposta pelo comentador. Vejamos a passagem a que Szlezák faz referência:

SÓCRATES: Pois é assim, meu caro Fedro. Mas suponho ser muito mais bela a seriedade que surge disso tudo, quando alguém empreendendo a dialética e alcançando uma alma predisposta, planta e semeia discursos com ciência – que são competentes em ajudar a si mesmos e a quem os plantou e, longe de infrutíferos, dotados de sementes da qual crescem outros discursos competentes em transmiti-la sempre imortal – fazendo feliz e à altura do possível para um ser humano quem dele se dispõe<sup>4</sup> (*Phdr.* 276e4-277a4).

Ora, diversamente do que sugere Szlezák, a passagem acima não faz qualquer associação entre a dialética e uma suposta prática oral, menos ainda sublinha uma possível incompatibilidade entre dialética e escrita. Em vez disso, corroboram-se aspectos que já haviam sido destacados anteriormente no diálogo, que contrapunham não oralidade a escrita, mas duas modalidades do *lógos* – o *lógos* retórico, de Lísias/Fedro, e o *lógos* dialético, da palinódia socrática. A passagem citada acima recupera, portanto, argumentos que, desde o início do diálogo, visam a mostrar a especificidade do *lógos* dialético, mas por razões que não passam pela sua filiação ou não a um modo de expressão escrito. Vejamos:

1. **a dialética pressupõe o encontro com uma “alma predisposta”** (ψυχὴν προσήκουσαν): a oração participial λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν (“tendo encontrado uma alma predisposta”), parece explicitar a condição pela qual é possível se realizar a dialética – é preciso que haja uma espécie de encontro entre almas, caracterizado, diríamos, por uma predisposição que se viabiliza tanto pela *philia* entre os dialogantes, quanto por *éros* que motiva o aprender, temas que já foram abordados na primeira metade do *Fedro*;

2. **os discursos são “plantados e semeados” (φυτεύη τε καὶ σπείρη) com “ciência” (μετ’ ἐπιστήμης)**: a prática da semeadura remete à arte da lavoura (276b6: τῆ γεωργικῆ...τέχνη), o que nos permite associar a dialética àquela arte, não ao “Jardim de Adônís”. Ao passo que a lavoura rende frutos no longo prazo, o “Jardim de Adônís” tem um efeito limitado a oito dias. Isso diz algo a respeito do efeito dos discursos: o *lógos* que se limita a entreter, ainda que seja belo quando fala de justiça, tem um efeito transitório, ao passo que a dialética, por ser produzida com “ciência”, tem um efeito duradouro. A diferença entre

4 Tradução de Reis (2016), com adaptações Cf. “Ἔστι γάρ, ὃ φίλε Φαίδρε, οὕτω· πολὺ δ’ οἶμαι καλλίων σπουδῆ περὶ αὐτὰ γίνεσθαι, ὅταν τις τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ χρώμενος λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύη τε καὶ σπείρη μετ’ ἐπιστήμης λόγους οἱ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἰκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἦθεσι φυόμενοι τοῦτ’ αἰεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἰκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπων δυνατόν μάλιστα.

a transitoriedade e a permanência do efeito dos discursos pôde, ademais, ser verificada na prática discursiva contida no próprio *Fedro*: o discurso de Lísias, ainda que tenha sido considerado belo à primeira escuta, pareceu convincente a Fedro somente durante um pequeno período de tempo, o que demonstra que o efeito psicagógico da retórica seria localizado e limitado a uma primeira impressão, ao passo que o da dialética seria duradouro, visto que se constrói com base em uma “ciência”; por conseguinte, somente essa prática mostrou-se verdadeiramente psicagógica e dotada de “arte”;

**3. o *lógos* dialético é autônomo (“capaz de ajudar a si mesmo”) e frutífero (“dotado de sementes das quais crescem outros discursos”):** trata-se aqui da oposição entre um discurso que diz sempre o mesmo, sendo incapaz de dialogar e, por isso, dependente de tutela, enfim, de um discurso “sem vida própria”, e, por outro lado, um discurso vivo, que é capaz de incluir a plurivocidade e, portanto, suscitar novas discussões e novos discursos; além disso, como é dotado de sementes que germinam, esse segundo *lógos* caracteriza-se pelo movimento da vida, por ser dotado de uma “alma” (ἐμψυχόν). Essa oposição nada diz, necessariamente, sobre uma oposição entre o oral e o escrito, haja vista que tanto a prática oral quanto a prática escrita podem ser ou não “dotados de alma”. Ademais, o discurso apresentado por Fedro, da lavra de Lísias, tratava-se de um discurso oral ou escrito? A resposta não fica clara na medida em que, embora sua materialização tenha se dado, em certo instante, na redação de um texto, sua performance deu-se via oralidade<sup>5</sup>.

Esses três pontos permitem-nos, sem dúvida, retomar a distinção entre duas formas de *lógos* que percorrem todo o diálogo, parecendo-nos dela estar

5 Um dos pareceristas anônimos deste artigo, a quem agradecemos, sugeriu-nos um interessante contraponto com o *Protágoras*, no qual, especialmente na passagem que se estende de 347c3 a 348a7, revela-se uma convergência com a interpretação que oferecemos neste trabalho. Naquele diálogo, alegando possuir memória curta, Sócrates solicita que Protágoras evite o uso de discursos longos em suas falas (334d), no entanto, paradoxalmente, logo em seguida lhe responde com uma longa fala, na qual desenvolve sua interpretação em torno de um poema de Simônides, anteriormente citado por Protágoras. Terminada essa apresentação, Sócrates se volta ao seu interlocutor, propondo-lhe que retornassem, então, à discussão “séria”. Fica evidente na passagem, assim como no *Fedro*, uma distinção entre uma interlocução “dialética” e uma expressão “frívola”, uma espécie de distração (cf. 347d5-6: ἄνευ τῶν λήρων τε καὶ παιδιῶν τούτων διὰ τῆς αὐτῶν φωνῆς λέγοντας τε καὶ ἀκούοντας ἐν μέρει ἑαυτῶν κοσμίως). Além da passagem trazer também à tona, ainda que indiretamente, o tema da memória, ela deixa patente a mesma divisão (ou distinção) entre formas de expressão do discurso: um discurso que se edifica sobre outrem (no caso do Protágoras, o poema de Simônides; no caso do *Fedro*, o discurso de Lísias), não é capaz de fomentar o diálogo vivo que caracteriza a dialética, no qual as pessoas se responsabilizam pelos seus próprios turnos de fala. Além disso, assim como no *Fedro*, é possível também identificar aqui uma posição do personagem Sócrates refratária em relação aos textos escritos, em vez da troca de argumentos possibilitada pela oralidade (ἐν τοῖς ἑαυτῶν λόγοις πείραν ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ διδόντες), mas as ambiguidades que permanecem no texto, tais como no *Fedro*, dão a pensar que essa relutância não seja equivalente à posição de Platão. Com efeito, assim como no *Fedro*, embora o texto motivante seja escrito (o poema de Simônides), a sua performance (a declamação e o comentário) são realizados oralmente.

ausente a contraposição entre oralidade e escrita defendida por Szlezák e pelos estudiosos de Tübingen-Milão. Entretanto, restaria ainda a pergunta: por que Platão, em um primeiro momento, faz clara menção ao “escrever” (γραφῆν) e, na segunda parte, não mais se refere explicitamente à escrita, mas a um “contar histórias” (μυθολογεῖν) e a um “semear e plantar discursos” (φυτεύη τε καὶ σπείρη... λόγους)? A nosso ver, trata-se de uma característica da própria “escrita dialética” de Platão. Na passagem em questão, a escrita não é o objeto fundamental sobre o qual o debate se constrói, mas parece, antes, funcionar como um paradigma para compreender os próprios discursos e as distinções entre seus diferentes tipos. Admitindo-se que essa distinção entre escrita e oralidade funcione como um paradigma, isto é, como um recurso metodológico para a compreensão da verdadeira distinção – aquela que se opera no campo do *lógos* e que emerge como um efeito do diálogo *Fedro* como um todo, desde o primeiro encontro entre Fedro e Sócrates –, resta explicar a contraposição entre *paidiá* (“jogo, diversão, brincadeira”) e *spoudé* (“atividade séria e difícil”) mobilizada nessa passagem.

## 2 Divertimento vs. atividade séria?

Na linha dos estudiosos de Tübingen-Milão, a contraposição entre *paidiá* (“jogo, diversão, brincadeira”) e *spoudé* (“atividade séria e difícil”) representaria a verdadeira distinção entre a atividade do filósofo e a dos demais candidatos à filosofia: o jogo, a brincadeira, o divertimento (*παιδιά*) não faria parte da “filosofia séria” (*σπουδή*) de Platão. O “jogo” (*παιδιά*), associado inapelavelmente à escrita por esses comentadores, como explica G. Reale<sup>6</sup>, não teria lugar no âmbito da dialética. Tal como o Jardim de Adônias, a escrita e o jogo, quando comparados à oralidade da dialética, deveriam ser relegados a um segundo plano, em prol de uma atividade mais séria, da qual estariam excluídos até mesmo os diálogos escritos de Platão<sup>7</sup>. Se, como observamos

6 Cf. Reale (2004, pp. 59-60): “De fato, quem possui a ciência não pode operar com ‘seriedade’ fixando com a tinta e com a pena sobre rolos de papel *as coisas que lhe são mais caras*; justamente porque os escritos, como sabemos, não são capazes de defender-se nos seus conteúdos, nem são capazes de *comunicar a verdade* de modo adequado. [...] O escrito é um *jogo* muito belo, de dignidade muito elevada em relação a *outros jogos* que não valem nada. Mas a arte dialética na dimensão da oralidade é *muito mais bela*, e justamente nela encontra-se o empenho de *seriedade* [...]”.

7 Cf. Szlezák (2009, p. 32): “Se aquilo que o φιλόσοφος leva a sério deve se chamar φιλοσοφία, então a ‘filosofia’ é, para Platão, a conversa oral, que o ‘que sabe’ conduz tendo em vista o ‘ensinamento’ de um ‘aprendiz’ escolhido. Portanto, de todos os λόγοι, apenas o ‘que é pronunciado no contexto do ensinamento e com a finalidade de fazer aprender’ (διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις) (278a2) tem valor verdadeiro. Esse tipo de λόγοι foi o único que restou de uma abrangente divisão de todos os λόγοι: todos os escritos, metrificados ou não, não são dignos de grande seriedade. Como não há um escrito que não seja nem metrificado, nem não metrificado, é vão perguntar se os próprios diálogos de Platão, por exemplo,

acima, os indícios que se observam na malha do texto não nos permitem contrapor oralidade a escrita, faria sentido, entretanto, como propõem esses estudiosos, reservar à filosofia o espaço exclusivo da “seriedade” (σπουδή), claramente separado de qualquer forma de “jogo” (παιδιά)?

Como bem anotou L. Brisson (2004, pp. 57, 58), não se deve ler a passagem, como de resto, também várias outras partes do *Fedro*, sem considerar a alusão indireta ao debate que Platão trava com Isócrates e Alcidamante. É sabido, por exemplo, que Alcidamante, no panfleto *Sobre aqueles que escrevem discursos ou sobre os sofistas* (Περὶ τῶν τοὺς γραπτὸὺς λόγους γραφόντων ἢ περὶ σοφιστῶν) apresentara argumentos semelhantes aos que Platão mobiliza no *Fedro*, para atacar, no caso de Alcidamante, o discurso escrito de Isócrates: do ponto de vista retórico, o texto escrito seria ineficaz e inferior, seria incapaz de responder ao debate concreto e, por isso, de dar conta do tempo oportuno (καιρός), que representa o *momentum* do debate vivo, oral e improvisado. Assim, para Alcidamante, o texto escrito teria apenas uma finalidade pedagógica: ao emular os elementos da verdadeira improvisação, seria não mais que um “jogo” (Brisson, 2004, p. 58; Quirim, 2016, p. 80). A invectiva de Alcidamante ter-se-ia colocado também como uma espécie de autodefesa, talvez em resposta ao célebre *Contra os sofistas* (Κατὰ τῶν σοφιστῶν) de Isócrates, que teria tido como alvo precisamente a obra de sofistas como Alcidamante<sup>8</sup>. Ora, o que essas alusões nos podem indicar? Em primeiro lugar, que a sombra de Isócrates já se faz sentir – embora o orador seja citado somente mais à frente, em 278e8. Para L. Brisson, Platão parece evocar argumentos de Alcidamante – nomeadamente: a associação entre escrita e pintura (275d), entre escrita e jogo (276c-d) e a oposição entre discurso inerte e vivo (276a) – certamente não para defender o mesmo ponto do sofista, *i.e.* a inferioridade do discurso escrito em relação ao discurso improvisado e oral, ou para condenar *ipso facto* o estilo de Isócrates, mas para pôr em relevo um *tertium quid*, a prática do *lógos* fundada em um tratamento metódico, profundamente implicado com a exigência de uma *psykhé* que é motora do processo de conhecimento, prática que pode ser conduzida mediante um exercício adequado da linguagem. Nas palavras de Brisson (2004):

estariam excluídos desse julgamento”. Dessa citação de Szlezák, causa-nos assombro que, na linha citada como evidência do “único discurso” sobrevivente, o comentador tenha recortado a frase precisamente antes do partícipio *graphómenos*.

8 Conforme comenta Brisson (2004, p. 58), a posição de Alcidamante seria, entretanto, uma causa perdida: o estilo de Isócrates já havia se tornado um padrão e sua maneira de escrever já se impunha em outros autores – mesmo em Platão. Tanto é assim, que Aristóteles, na *Retórica* (III, 3), tomará a posição ao lado de Isócrates, contra Alcidamante.

Ele [Platão] desloca o centro de gravidade de sua crítica à escrita, que em Alcidamante e mesmo em Isócrates envolvia a atenção ao momento oportuno (*kairós*). Portanto, aquela capacidade de se adaptar à ocasião e de tirar proveito da conjuntura cede lugar à necessidade de discernimento metódico dos tipos de almas e dos tipos de discurso, baseado na prática da dialética (*Fedro* 271c-277a, 277b-c)<sup>9</sup> (BRISSESON, 2004, p. 59).

Portanto, se a leitura que Brisson (2004) e Quirim (2016) fazem da obra de Alcidamante e Isócrates estão corretas, é possível afirmar que Platão, insinuando-se no debate realizado por esses dois autores, reapresentando parcialmente os argumentos do primeiro, Platão desloca a questão para outro terreno: aproveita-se do debate em curso sobre a escrita, mas não com a intenção de marcar uma posição (seja contra ela, cf. Alcidamante, ou a seu favor, cf. Isócrates), mas para erigi-la em paradigma de uma discussão maior, *i.e.* a de determinar que tipo de *lógos* é adequado ao processo de conhecer; processo que, conforme vimos, Platão não revela indícios de que dependa do aproveitamento de uma conjuntura, de um tempo oportuno – do *kairós* – mas de uma propensão psíquica, privativa dos humanos, de se porem em marcha, em uma espécie de movimento de rememoração. Ademais, pensasse Platão tal como Alcidamante – que teria se contraposto aos discursos escritos em favor de uma oralidade improvisada (Brisson, 2004) –, não teria ele francamente representado, como vemos na *Apologia*, o paradoxo dessa posição? De fato, o improviso oral de Sócrates representado por Platão naquela ocasião mostrara-se francamente ineficaz na defesa de seu ponto de vista, não fora propriamente persuasivo ou psicagógico, como se supõe de um discurso filosófico nos termos do *Fedro*<sup>10</sup>.

Além disso, a imagem do “Jardim de Adônis” de que Platão lança mão, conforme indicaremos no próximo item, faz alusão a uma forma de cultivo temporária, opondo-se à verdadeira agricultura, cujas safras, se espera, são duradouras. A atenção retórica ao *kairós* de Alcidamante poderia ser associado a essa forma de jardinagem, ao passo que os interesses de Platão em relação à dialética guarda a pretensão de produzir frutos de longa duração. Assim, é possível admitirmos que também haja aí uma discordância crucial entre Platão

9 Cf. “Mais il déplace le centre de gravité de sa critique de l’écriture, qui, chez Alcidas et même chez Isocrate, implique une attention au moment opportun (*kairós*) et donc la capacité à s’adapter à l’occasion et à profiter de la conjoncture, cède la place à la nécessité d’un discernement méthodique, fondé sur la pratique de la dialectique, des genres d’âmes et des genres de discours (*Phèdre* 271c-277a, 277b-c)”.

10 Mesmo em outros diálogos, o insucesso das discussões entre Sócrates e os sofistas mostram que simplesmente a oralidade improvisada não é o suficiente para a dialética, como, por exemplo, em diversas ocasiões em que Sócrates abre mão de simplesmente perguntar – como discurso contido na parte final do *Górgias* – e, mesmo assim, não logra persuadir seus interlocutores. A exigência da dialética, portanto, vai muito além da discussão oral e improvisada.

e Alcídamente: embora ambos vejam a interlocução oral como dotada de alma (ἔμψυχον), a compreensão de ambos em relação a isso diverge. Para Platão, um discurso dotado de alma é aquele que permanece, é duradouro e pode sempre responder por si mesmo; para Alcídamente, tal discurso é como o jardim de Adônis, depende de habilidades improvisatórias e tem um efeito limitado no tempo<sup>11</sup>.

Assim sendo, admitir que corresponderia à posição de Platão o argumento de Alcídamente de que a escrita seria um jogo de menor importância, não somente implica ignorar a sutileza do debate posto no próprio *Fedro* – e as diferentes vozes que se podem ouvir nas entrelinhas –, mas também desconsiderar as relações entre essa passagem e as demais partes do diálogo, e, em particular, toda a discussão precedente sobre a *psykhagogía*, sobre a *psykhé* e sobre a *anámnēsis*.

Concordamos com R. Burger (1980, p. 100), em vez disso, com o fato de que o *Fedro* exige do leitor a quebra de uma ilusão: aquela que consistia em admitir que Platão, embora representasse Sócrates como seu personagem principal no *Fedro*, estivesse apresentando *ipsis verbis* a sua própria posição através das falas de seu mestre. Embora a posição de Sócrates – o personagem, ao menos – possa de fato estar mais explícita no texto e ser veículo mesmo de certa reserva à escrita, como vemos no mito de Theuth; Platão, o “personagem invisível” nessa cena dramática, não a teria necessariamente assumido para si, quando não seria o caso mesmo de tê-la deliberadamente subvertido<sup>12</sup>. Assim, o contraste entre o caráter lúdico do Jardim de Adônis e a seriedade do plantio das sementes no solo e estação adequados, que aparece na fala de Sócrates como uma primeira oposição entre os jogos da escrita e uma prática mais séria da dialética (talvez oral, para Sócrates), cederia lugar para uma outra e mais profunda distinção, agora de interesse de Platão<sup>13</sup>, que repousaria, para Burger,

11 Devo o comentário contido nesse parágrafo à excelente contribuição oferecida por um dos pareceristas anônimos, a quem agradeço.

12 R. Burger (1980) argumenta no sentido de que, do mesmo modo que a distância entre o que poderíamos considerar como método filosófico de Sócrates e o pensamento filosófico maduro de Platão emerge sutilmente na estratégia platônica de deliberadamente se tornar invisível nas imitações dramáticas dos diálogos; no diálogo entre Theuth e Thamos no *Fedro*, e nas passagens que o seguem, o contraste entre Sócrates – o filósofo que, de fato, nada escreveu – e Platão – o filósofo que, de fato, levou o gênero escrito do diálogo a complexidade antes não conhecida – estaria representado na contraposição entre uma aparente condenação da escrita por Sócrates e a sutil defesa de seu potencial filosófico por Platão.

13 A necessidade de reconhecer uma distinção entre o que se diz nas falas de Sócrates e o pensamento de Platão – a que os comentadores da Escola de Tübingen-Milão não atentam – é também reconhecida por G. Ferrari (1990, p. 213) que, embora não subscreva a posição de Burger (1980), por ele mesmo rebatida, afirma, por exemplo, que: “Certainly, when we take these points of presentation into account we see that an extreme interpretation of Socrates’ words, which would strictly confine the effects he describes according to mechanical boundaries of format, is not a plausible reading of Plato’s intent”.

na “oposição entre um *lógos* ilegítimo, sem raízes, que é como uma pintura silenciosa, e o *lógos* dialético, falado ou escrito, cujas raízes são plantadas na alma do aprendiz” (Burger, 1980, p. 121)<sup>14</sup>.

Nesse sentido, a manipulação que Platão faz dos diferentes recursos na sua escrita – o uso das imagens, das alegorias, o emprego de símiles, a presença de polifonia, as alusões, a polissemia etc. – se afiguraria também como uma espécie de jogo da linguagem a serviço da filosofia, em prol de uma escrita dialética. A escrita do próprio diálogo contém, nela própria, portanto, os elementos desse “jogo de linguagem”, ainda que tenha a pretensão de ser dialética, nos termos de Platão. Sendo assim, como é possível sustentar a incompatibilidade entre *paidiá* e *spoudé*, posição defendida por Szlezák (2009) e Reale (2004)?

Além disso, para se defender a tese de que exista nesta passagem uma incompatibilidade entre jogo, ou divertimento (*paidiá*) e a seriedade da dialética (*spoudé*), seria preciso, retomando o paradigma apresentado, admitir que fosse também inconciliável a atividade do lavrador que produz o “Jardim de Adônis” e aquele que cultiva o campo, elementos evocados na passagem. Ora, no trecho em questão, Sócrates formula hipoteticamente a possibilidade de o lavrador sério cultivar tais jardins, não havendo aí, necessariamente, uma interdição. O que parece ficar claro é que, na hipótese de o lavrador cultivar os Jardins de Adônis, ele o deveria fazer como “uma brincadeira”, não levando tal atividade a sério. Apenas o plantio adequado das sementes, em se respeitando a época propícia e o tempo de cultivo correto, é que mereceria sua maior atenção e “seriedade”. Não se trata, portanto, de uma antinomia, mas de um elaborado exercício de divisão e reunião, procedimento que, conforme sabemos no próprio Fedro, é intrínseco à própria definição da dialética (265e1-266c5; 249b6-c1).

### 3 De volta ao “Jardim de Adônis”

Como consequência do que vimos na seção anterior, ao apresentar a imagem do “Jardim de Adônis”, Platão parece colocar as duas atitudes – o jogo e a seriedade – em uma relação mais complexa, não propriamente de oposição. Trata-se, antes de uma divisão (ou, se preferirmos, de uma distinção), procedimento próprio do método advogado por Platão neste diálogo.

Contudo, Platão não parece endossar propriamente a prática do cultivo do “Jardim de Adônis” e, nesse sentido, poderíamos perguntar: não haveria aí uma assimetria de valor que, resultaria, de modo prático, em uma espécie de oposição

14 Cf. “the opposition between the rootless, illegitimate *lógos* which is like a silent painting and the dialectic *logos*, spoken or written, whose roots are planted in the soul of the learner”.

atenuada entre ambas as práticas, resultando na valorização e enaltecimento de uma (a atividade séria, a agricultura) e na desvalorização e depreciação de outra (o jogo, o “Jardim de Adônis”)? Se levarmos em conta o significado cultural dos jardins de Adônis, parece-nos que devemos também rejeitar essa hipótese. Com efeito, conforme explica Parker (2005, p. 283), os pequenos jardins plantados em cestas ou em fragmentos de vasos de terracota destinavam-se a uso ritual nas festas de Adônis, um festival em que as mulheres lamentavam a morte do personagem mítico em questão. Esses artefatos simbolizariam a morte prematura do jovem que, segundo a mitologia, teria despertado o amor de Afrodite e, de acordo com diferentes narrativas, teria sido morto por um javali selvagem, enquanto caçava na floresta, talvez por vingança de Ártemis (Howatson, 2005, p. 6). Ora, por que Sócrates, já anteriormente alertado pelo seu *daimon* da impiedade em que incorrera havia pouco contra *Éros* (*Phdr.* 242b8-d2), se colocaria novamente contra uma divindade, posicionando-se contra um ritual que, ademais, celebrava justamente o *éros*? Não nos parece plausível, portanto, que nessa passagem Platão proponha uma visão negativa/depreciativa dessa prática, sem incorrer em uma flagrante contradição. Assim sendo, o jogo – o cultivo do Jardim de Adônis – não somente mereceria ser respeitado, dentro de sua dignidade ritualística, como poderia também ser o símbolo da relação entre homens e deuses, tendo *Éros* como elemento comum, tema que ademais ecoa e unifica a discussão precedente do diálogo.

Do mesmo modo, se nos estendemos à imagem do jardim das letras (276d: ἐν γράμμασι κήπους) –, vemos aqui tampouco uma antinomia entre, de um lado, o “escrever em água” (276c7: ἐν ὕδατι γράψει), *i.e.* a escrita por diversão ou brincadeira (παιδιά) – ainda que ela pudesse render frutos muito belos, como os discursos sobre a justiça – e, por outro lado, a dialética, *i.e.* a prática “que planta e semeia discursos com ciência” (276e6-7: φυτεύη τε καὶ σπείρη μετ’ ἐπιστήμης λόγους). O que temos aqui, exatamente como no caso da lavoura, é uma vez mais a apresentação do exercício dialético da divisão e reunião, exatamente como testemunhamos na contraposição dos dois discursos proferidos por Sócrates na primeira metade do diálogo. Ou seja, o conhecimento – aqui, no caso, da “bela escrita” – não emerge da proposição particular contida em cada um dos membros dessa divisão, mas assoma como o efeito do próprio exercício de dividir e reunir. Assim sendo, a escrita dialética não emerge na passagem senão como o resultado desse esforço: a despeito das inegáveis limitações da linguagem, e da escrita, em particular, é como se Platão nos convidasse a nos engajar nessa prática de divisão e reunião, um trabalho sério e difícil (σπουδή), mas cuja recompensa é de uma beleza superior (καλλίων): compreender a própria dialética e, portanto, tornar-se apto

a ser filósofo. Assim como a noção de *Éros* não era possível de ser apreendida senão se o leitor se engajasse no exercício de divisão e reunião que se propõe para a interpretação de ambos os discursos de Sócrates na primeira parte do diálogo, efeito análogo se supõe dessa divisão agora posta para compreender os efeitos da linguagem para o discurso belo e filosófico. Seria filosoficamente inadequado aderir apressadamente a qualquer um dos lados dessa disputa e reduzir, como vimos, a posição de Platão a uma das posições já postas sobre o tema na querela entre Alcídamante e Isócrates.

Em outras palavras, como bem mostrou A. Cotton (2014, p. 4 *et seq.*), esse constante movimento dialético, que podemos identificar na malha do texto de Platão desde que não o reduzamos a signos que transmitem uma doutrina fechada, é paradigmático do próprio filosofar. Por intermédio desse paradigma, como sustenta a estudiosa, os diálogos de Platão “nos encorajam a nos engajarmos neles por nós mesmos, e apontam adiante para um filosofar ativo, além dos limites do texto”<sup>15</sup>. Concordamos com Cotton (2014, p. 7) que “parece claro que a passagem foi projetada para nos parecer perturbadora e desencadear em nós um processo de reflexão sobre as questões que ela levanta.”<sup>16</sup>

#### 4 Ressonâncias no diálogo: um *lógos* à altura do humano

No final da passagem que discutimos acima (277a9-b3), a questão levantada por em 258d7 e repostada em 269c9-d1 – em que consiste escrever um discurso com arte? – pareceu a Sócrates finalmente ter sido respondida, como se depreende da passagem abaixo. Após anunciar que lhes faltara ainda considerar uma questão, Sócrates assim enuncia:

SÓCRATES: Aquilo de que tratávamos e, querendo examinar, nos trouxe em direção a isto: como passar em revista a reprimenda a Lísias quanto à escrita e aos próprios discursos – que podem ser escritos com arte ou sem arte. E parece-me então ter ficado suficientemente claro em que consiste ou não ter arte.

FEDRO: De fato, parece. Mas faz com que eu me lembre mais uma vez<sup>17</sup> (*Phdr.* 277a9-b4).

15 Cf. “they encourage us to engage in it for ourselves, pointing towards further active philosophizing beyond the confines of the text”.

16 Cf. “it seems clear that the passage is designed to strike us as troubling, and to trigger in us a process of reflection about the issues it raises [...]”.

17 Cf. {ΣΩ.} Ὡν δὴ περὶ βουλευθέντες ἰδεῖν ἀφικόμεθα εἰς τόδε, ὅπως τὸ Λυσίου τε ὄνειδος ἐξετάσαιμεν τῆς τῶν λόγων γραφῆς περὶ, καὶ αὐτοὺς τοὺς λόγους οἱ τέχνη καὶ ἄνευ τέχνης γράφονται. τὸ μὲν οὖν ἔντεχον καὶ μὴ δοκεῖ μοι δεδηλώσθαι μετρίως.  
{ΦΑΙ.} Ἔδοξε γὰρ δὴ· πάλιν δὲ ὑπόμνησόν με πῶς.

Se Sócrates, nessa passagem, afirma possuir a resposta para a questão formulada previamente, talvez ela ainda não estivesse clara para os demais interlocutores de Platão – quiçá nem mesmo para Fedro que, embora anuisse com Sócrates no passo citado, lhe pedia uma nova explicação, que lhe “ajudasse a se lembrar” (ὕπόμνησόν). Por que Sócrates aparenta já compreender a questão, e Fedro, embora concorde com ele, ainda requer nova explicação? Para a questão posta, a que conclusão chegaram os personagens?

Na argumentação anterior, deparamo-nos com a oposição entre uma forma de escrita (e de *lógos*) caracterizada por ser dependente, desprovida de vida e incapaz de oferecer respostas diferentes para perguntas variadas e, por outro lado, aquela outra forma que, possuindo ciência, seria produtora de novos discursos, e então poderia ser caracterizada por possuir autonomia e mobilidade – configurando, assim, o *lógos* da dialética. Imediatamente antes da passagem que nos interessa neste artigo, Sócrates encerrara a caracterização dessa segunda forma de escrita (e de *lógos*), afirmando que somente esta seria capaz de “tornar feliz e à altura do possível” quem dela se dispusesse (277a3-4: τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν).

Esse breve adendo final na fala de Sócrates acentuava a potência de a filosofia tornar feliz (εὐδαιμονεῖν) a vida daqueles que a cultivam – uma preocupação, diga-se de passagem, jamais ausente do fazer filosófico no mundo antigo<sup>18</sup>. Ao mesmo tempo, sublinhava o caráter relativo dessa potência, isto é, o cultivo da dialética conduz a um estado de felicidade limitado ao “quanto é possível a um ser humano” (εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν). Portanto, do mesmo modo que competiria aos mortais o engajar-se na busca filosófica, o resultado desse caminho em termos de um “tornar-se feliz” (εὐδαιμονεῖν) pareceria conformar-se à condição humana. Isso parece remeter àquela distinção filosófica que subjaz a reflexão presente em todo o diálogo: a distinção entre o estatuto da *sophía* – divina, “hiperurânia”, ligada a uma visão plena e absoluta das Formas, sem intermediários – e da *philo-sophía* – uma atividade humana, um movimento psíquico de rememoração (ἀνάμνησις), para o qual se tornam necessários expedientes intermediários, tais como um método – a dialética – e paradigmas – como a escrita, essa forma de oferecer uma “lembrança” (ὕπόμνησις). De fato, como Sócrates afirma mais à frente, chamar de sábio (σοφός) quem maneja com excelência o *lógos* “parece ser algo grande demais,

18 De fato, conforme defende P. Hadot (2014), a filosofia antiga é, sobretudo, “um modo de vida”, que pressupõe uma opção existencial, a busca por uma vida comunitária e o desenvolvimento de um discurso teórico a partir dessa visão de mundo, que tem em vista à sabedoria (σοφία) e, como consequência dela, a felicidade (εὐδαιμονία).

somente conveniente a um deus” (278d3-4: μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶ μόνω πρέπειν).

Na prática, em que consistiria a atividade filosófica à altura (ou no limite) do gênero humano? Em que consistiria produzir um discurso “com arte”? De fato, uma condição para esse tipo de *lógos* fora também oferecida em 273d8-e4:

se alguém não enumerar as naturezas dos que vão ouvi-lo, se não for capaz de dividir os seres por formas e compreender com uma única ideia de acordo com cada um deles, jamais será hábil em discursos à **altura do possível ao ser humano**<sup>19</sup> (*Phdr.* 273d8-e4, grifos nossos).

A produção de um *lógos* à altura do que que é possível a um humano (καθ’ ὅσον δυνατόν ἀνθρώπω) consistiria, como se vê no comentário de Sócrates, no procedimento de dividir um objeto de acordo com as formas (κατ’ εἶδη τε διαιρεῖσθαι) e reuni-lo em uma única ideia, resguardando-se a natureza de cada um (μῖα ἰδέα δυνατός ἢ καθ’ ἕν ἕκαστον περιλαμβάνειν). Tais se colocam como condições – explícitas pelo período hipotético introduzido pela conjunção εἰάν – para alguém lograr se tornar um *tekhnikós lógon*, i.e. alguém capaz de produzir um discurso verdadeiramente artístico. Ora, conforme vimos, tais operações descrevem a dialética conforme definida no *Fedro*<sup>20</sup> e as operações de divisão e reunião descritas na passagem implica distinguir as naturezas daqueles que ouvem o discurso (τῶν τε ἀκουσομένων τὰς φύσεις).

Já estaria claro a Sócrates, portanto, que o discurso artístico (τεχνικὸς λόγος) deveria levar em conta aqueles que o ouvem. Assim, ele não poderia prescindir de uma flexibilidade e mobilidade tais, de modo a fazer jus às diferentes *psykhaí* daqueles que o recebem. Ou seja, se é verdade que há diferentes naturezas de ouvintes e se é preciso distingui-las, seria igualmente forçoso que o *lógos* a eles direcionado desse conta dessas diversas formas de recepção. Compreende-se, então, por que um discurso que, como uma pintura, se limitasse somente a responder o mesmo – e não a dialogar – só poderia estar aquém dessa exigência fundamental. Fica também claro como associar

19 Tradução de Reis (2016), com modificações, cf. εἰάν μή τις τῶν τε ἀκουσομένων τὰς φύσεις διαριθμήσθαι, καὶ κατ’ εἶδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μῖα ἰδέα δυνατός ἢ καθ’ ἕν ἕκαστον περιλαμβάνειν, οὐ ποτ’ ἔσται τεχνικὸς λόγων πέρα καθ’ ὅσον δυνατόν ἀνθρώπω.

20 “Reunir em uma única ideia coisas dispersas aqui e ali, abarcando-as numa visão de conjunto, a fim de tornar evidente, definindo cada coisa, aquilo em que cada caso pretende ensinar. Tal como agora mesmo a respeito de Éros – quando definido o que é –, esteja bem ou mal enunciado, o discurso teve como dizer graças a isso algo ao menos claro e coerente consigo mesmo” (*Phdr.* 265d3-7, cf. Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορώντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῆ περι οὐ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλη. ὥσπερ τὰ νυνδὴ περι Ἐρωτος – ὃ ἔστιν ὀρισθέν – εἴτ’ εὐ εἶπε κακῶς ἐλέχθη, τὸ γούν σαφές καὶ τὸ αὐτὸ αὐτῶ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔαχεν εἰπεῖν ὁ λόγος.)

essa forma de discurso simplesmente a um modo de expressão oral parece ser insuficiente para caracterizá-lo, pelas palavras ouvidas se pode, igualmente, gerar um discurso que não leva em conta as *psychai* dos interlocutores; tratando-se, em suma, de um discurso oral, porém não dialético<sup>21</sup>.

Além disso, tal exigência implicaria tanto um modo particular de expressão – uma modalidade específica de performance dos *lógoi*, de modo a serem “frutíferos”, capazes de produzirem outros discursos (*Phdr.* 276e4-277a4) –, quanto o conhecimento a ele associado – um conhecimento pertinente à natureza da alma humana, para o que a palinódia e a alegoria da alma como biga alada antes apresentadas revelam-se novamente fecundas para essa reflexão<sup>22</sup>.

#### 4 Conclusão

Oferecemos neste artigo uma interpretação da passagem entre 276b1 e 277b3 do diálogo *Fedro*, de Platão. Ao analisarmos as imagens do “Jardim de Adônis” e do “Jardim das Letras”, constatamos não ser possível subscrever uma contradição entre “seriedade” (*σπουδή*) e “jogo” (*παιδιά*), e ainda menos concordar com a associação entre quaisquer desses termos e as ideias de oralidade e escrita. Platão mobiliza o tema da escrita, na parte final do diálogo, como um paradigma – aqui entendido como um recurso metodológico – para colocar em jogo o tema que percorre o *Fedro* como um todo: a determinação do *lógos* filosófico, i.e. da dialética. Se esta fora definida como um movimento de divisão e reunião, impõe-se-nos, também nessa passagem, compreender como essa contraposição entre oralidade e escrita, entre jogo e atividade séria não são propriamente antinomias que opõem lados excludentes, mas contraposições discursivas próprias do jogo dialético (divisões, *diairesis*), a partir das quais é preciso buscar uma correspondente reunião (*synagogé*). Por essa razão, para uma leitura filosófica – dialética – da passagem, cumpre não aderir imediatamente a qualquer uma das posições, mas buscar uma leitura que

21 No entanto, poderíamos aqui nos questionar se o discurso oral, em qualquer medida, seria mais adequado à espontaneidade do discurso dialético, que precisaria de agilidade para “defender a si mesmo”. Em tese, talvez possamos admitir essa possibilidade. Contudo, acrescentaria que essa constatação é contrabalçada pelo inegável esforço criativo de Platão para forjar uma escrita dialética, em que, mediante recursos literários variados, análoga agilidade seria possível, assim como ela seria portadora, talvez, de igualmente fecunda capacidade de responder a questões colocadas. Além disso, conforme também nos indicou um dos pareceristas, a ambiguidade do verbo *gráphō* (“anotar”, mas também “pintar”), parece confundir as fronteiras entre a crítica à pintura e à própria escrita. Traçar os limites entre as duas acepções do termo no diálogo, se possível, demandaria, contudo, um esforço analítico que transcende o escopo deste artigo.

22 Fato que desafia a perplexidade dos comentadores que indicam problemas quanto à unidade do *Fedro* (Nichols Jr., 2016). Parece-nos bastante claro que o núcleo ontológico da “palinódia” descreve o tipo de ciência fundamental que se requer dos que sabem manejar os discursos com arte. Assim, as duas partes do diálogo não se podem dissociar.

não está posta explicitamente por escrito no diálogo de Platão, mas que decorre de um esforço de interpretação filosófica.

Além disso, a redução do debate em questão a uma mera tomada de partido contra a escrita, parece-nos incompatível com a polissemia que emerge do próprio diálogo de Platão, que põe em cena não somente posições divergentes – Fedro/Sócrates; Theuth/Thamos; mas evoca intertextos de um debate vivo sobre escrita e filosofia à época de Platão, bem como representa posições que se contradizem dentro do próprio diálogo, como a de Sócrates, sobre a importância da escrita, ou a de Fedro, sobre o valor do discurso de Lísias. Particularmente, a imagem parece recuperar argumentos do debate entre Isócrates e Alcidas sobre a escrita, como são analisados por Brisson (2004) e Quirim (2016). Ao evocar os argumentos de Alcidas – a associação entre escrita e pintura (275d), entre escrita e jogo (276c-d) e a oposição entre discurso inerte e vivo (276a) – Platão põe em relevo a prática do *lógos* fundada em um tratamento metódico, coerente com a exigência de uma *psykhé* que é o motor do processo de conhecimento e que também é conduzida mediante um adequado exercício da linguagem. A passagem pressupõe, portanto, todo o desenvolvimento que se apresentara na primeira parte do diálogo, e, particularmente, no núcleo teórico contido na *palinódia socrática*. Ou seja, Platão parecia tomar o debate histórico sobre a escrita como o paradigma para aquela discussão mais ampla, que implicava determinar que tipo de *lógos* seria adequado ao processo de conhecer – aquele que seria capaz de conhecer a alma e se adaptar aos seus ouvintes, em um processo associado à propensão psíquica, própria aos humanos, de se porem em marcha, pela rememoração, o que está à altura dos seres humanos, porque é característico de sua vocação “filosófica”.

## Referências

- ALCIDAMANTE. “Testimonios y Fragmentos”. Tradução para o espanhol de J. L. López Cruces, Javier Campos Daroca e M. A. Márquez Guerrero. Madrid: Ed. Gredos, 2005.
- BRISSON, L. “Introduction”. In: PLATÃO, 2004, pp. 13-68.
- BURGER, R. “Plato’s Phaedrus. A defense of a philosophic art of writing”. Alabama: The University of Alabama Press, 1980.
- COTTON, A. K. “Platonic dialogue and the education of the reader”. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- FERRARI, G. R. F. “Listening to cicadas. A study of Plato’s Phaedrus”. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- FORTES, F. S. “A dialética e as letras: imagens e paradigmas do pensar no *Fedro* de Platão”. Tese de Doutorado em Filosofia. Belo Horizonte: UFMG, 2019.

- HADOT, P. “O que é a filosofia antiga?” Tradução para o português de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2014.
- HÖSLE, V. “Interpretar Platão”. Tradução para o português de Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2008.
- HOWATSON, M. C. “The Oxford companion to Classical Literature”. Oxford: OUP, 2005.
- ISÓCRATES. “Discursos I”. Tradução para o espanhol de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979.
- NICHOLS Jr., J. H. “Introdução ao Fedro”. In: PLATÃO, 2016, pp. 37-72.
- PARKER, R. “Polytheism and society at Athens”. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- PERINE, M. “Platão não estava doente”. São Paulo: Loyola, 2014.
- PLATÃO. “Fedro”. Tradução para o português, introdução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- \_\_\_\_\_. “Phaedrus”. Editado por Harvey Yunis. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- QUIRIM, D. “O kairós da escrita e do discurso improvisado em Alcimante e Isócrates”. *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, v. 19, n. 2, pp. 78-93, 2016. [Online] Disponível em [http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/19\\_2\\_quirim.pdf](http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/19_2_quirim.pdf). (Acessado em 02 de março de 2021).
- REALE, G. (1991). “Para uma nova interpretação de Platão”. Tradução para o português de Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- SZLEZÁK, T. (1985). “Platão e a escritura da Filosofia. Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico”. Tradução para o português de Milton Camargo. Loyola, 2009.
- TRABATTONI, F. “Oralidade e escrita em Platão”. Tradução para o português de Fernando Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Scrivere nell’anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone”. Firenze: La nuova Italia Editrice, 1993.

# FOUCAULT E A NOÇÃO DE CARNE EM SÃO PAULO\*

## *FOUCAULT AND THE NOTION OF FLESH IN SAINT PAUL*

*Malcom Guimarães Rodrigues*

*<https://orcid.org/0000-0003-4758-7120>*

*malcomgr@gmail.com*

*Universidade Estadual de Feira de Santana, Brasil*

**RESUMO** *Partindo de certas concepções da espiritualidade cristã subjacentes à noção foucaultiana de “experiência da carne”, nosso objetivo é analisar se, e em que medida, a noção paulina de carne está presente em tais concepções e pode ser um elemento fundamental para compreender esta experiência. Se esta noção é parte da tática de introdução de um tipo de salvação na imperfeição, em face da ameaça perpétua de um mal cujas ações e efeitos se manifestam no mesmo plano a partir do qual podemos entender disciplina penitencial e ascese monástica, ela terá uma importância estratégica em nossa análise.*

**Palavras-chave** *Foucault. São Paulo. Experiência da carne. Estratégia.*

**ABSTRACT** *Starting from certain conceptions of Christian spirituality underlying the Foucauldian notion of “experience of the flesh”, our aim is to analyze whether, and to what extent, the Pauline notion of flesh is present*

\* Artigo submetido em 03/06/2020. Aceito em 19/10/2020. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil.

*in such conceptions and can be a fundamental element to understand this experience. If this notion is part of the tactics of introducing a type of salvation in imperfection, in the face of the perpetual threat of an evil whose actions and effects are manifested in the same plane from which we can understand penitential discipline and monastic asceticism, it will have a strategic importance in our analysis.*

**Keywords** *Foucault. Saint Paul. Experience of the flesh. Strategy.*

Em suas pesquisas sobre o cristianismo, Foucault cita Paulo muito pouco<sup>1</sup>. O cenário é outro em *As confissões da carne* (abreviado por “*As confissões*” daqui em diante). Logo no início desta obra, lemos que o regime de austeridade formulado pelos padres do século II – que já se encontrava em vigor “sem modificações essenciais” no mundo pagão – não se achava em círculos cristãos primitivos e textos apostólicos, com uma única exceção: São Paulo (Foucault, 2018a, p. 9). Ocorre que, em todas as referências ao texto paulino subsequentes a essa, a ênfase não é em Paulo, e sim nos autores cristãos que se apropriaram de seu texto. Entre esses autores, podemos distinguir aqueles cujas concepções demarcam os limites do campo no qual floresce a experiência da carne: Clemente de Alexandria e Agostinho; Tertuliano e Cassiano. Os dois primeiros ocupam, cada um a seu modo, as extremidades da análise de Foucault (2018a, p. 49): o primeiro, situado na passagem entre paganismo e cristianismo; o segundo, na consolidação da espiritualidade cristã<sup>2</sup>.

Os dois últimos são os representantes emblemáticos de dois novos elementos fundamentais à emergência da experiência da carne: a disciplina penitencial e a ascese monástica (Foucault, 2018a, p. 50). Tais elementos podem ser depreendidos, respectivamente, a partir das noções de *exomologese*

- 1 Em *Do governo dos vivos*, Foucault (2014, pp. 169-170) reconhece Paulo como “o representante primeiro” da tensão que se estabeleceu entre a lei e a salvação e aponta tanto a influência da filosofia grega na teologia paulina (*ibid.*, p. 249, n. 1) quanto a importância de Paulo, para alguns autores que o sucederam, em relação ao batismo (*ibid.*, pp. 152-153, n. 44). Além deste curso, encontramos uma única referência a Paulo em *A coragem da verdade*. Em outubro de 1980, durante uma conversa com Dreyfus e Rabinow Foucault teria justificado sua opção de não ir até as cartas paulinas por considerá-las uma anomalia intrigante na história do cristianismo (ver, nos arquivos do Institut Mémoire de L'Édition Contemporaine: FCL C18(2), IMEC, Caen).
- 2 Foi preciso dividir nossa análise em dois blocos: Tertuliano-Cassiano (objeto deste artigo) e Clemente-Agostinho (em outro artigo). Em relação às distinções históricas, lembremos que cristianismo não se confunde com espiritualidade cristã (Foucault, 2013, p. 126). Sobre a distância e o campo de pesquisa entre Agostinho e o século II, ver Foucault (2018a, p. 270; e *Id.*, 2016, p. 206).

e de *exagouresis*. A primeira, diz-nos Foucault (2018a, p. 368), “se refere a um ‘já não ser’ que, nos confins da vida e da morte, promete o outro mundo através da renúncia ao real”; a segunda, “visa um ‘já não querer’ que, no fundo da alma, expulsa o outro através da formulação da verdade”. Como se vê, disciplina penitencial e ascese monástica pressupõem, cada uma a seu modo, este plano – “nos confins da vida e da morte” ou “no fundo da alma” – no qual se desenvolverá a relação, entre anulação do mal e manifestação da verdade, em função da qual a carne deve ser compreendida como experiência (Foucault, 2018a, pp. 50-51). Se este plano é a carne desta experiência, pretendemos analisar como ele se constitui, a começar por Tertuliano e Cassiano.

Partindo de alguns elementos ao redor das concepções de disciplina penitencial e ascese monástica, nosso objetivo é investigar se, e até que ponto, a análise da noção paulina de carne pode ser necessária à compreensão dessas concepções e, destarte, da experiência da carne. Para tanto, na primeira seção, examinaremos em que medida disciplina penitencial e ascese monástica estão ligadas, simultaneamente, à experiência da carne e com concepções paulinas. Neste exame, destacamos alguns elementos cuja unidade expressa uma ideia, da qual se apropriam Tertuliano e Cassiano, irredutível aos termos do corpo, ou da alma, ou mesmo do dualismo clássico corpo-alma<sup>3</sup>. Essa ideia, que se destaca do mundo greco-romano e do Antigo Testamento, como veremos na segunda seção, é o que chamaremos, à luz da análise de alguns trechos da Epístola aos Romanos, de plano carnal. Reunidas as condições para responder se, e como, a noção paulina de carne é um elemento para o qual, de algum modo, se remetem certas características que interessam a Foucault em sua compreensão da experiência da carne, veremos, na terceira seção, que essa resposta deve considerar uma lógica-estratégica.

## 1. A carne da experiência

Tertuliano ocupa um lugar de destaque à espiritualidade cristã<sup>4</sup>, em particular, diz-nos Foucault (2018a, p. 57), quando se trata das mudanças introduzidas por ele em relação à passagem entre dois “momentos” do batismo. Um momento afirma a vida, o renascimento; é um ato de transferência entre

3 Nos referimos, principalmente, às noções de corpo e alma em Platão (ver Joubaud, 1991; ROUX, 2005) e à sua ascendência no mundo antigo (ver Castel-Bouchouchi, 2003, p. 176), mas, também, como veremos, a uma característica que distingue o corpo em Paulo (precisamente, o fato de que pode ser um corpo de carne) do estatuto do corpo no séc. I. Ver Badiou (2009, pp. 68 e 80).

4 Ver, p. ex., as aulas de 13 e 20 de fevereiro de *Do governo dos vivos*.

uma vida que ia em direção à morte para uma vida que, feito o batismo, vai em direção a Deus. O outro momento, sem negar essas características, afirma a crucificação de Cristo e, logo, presentifica a morte como premissa do renascimento. Neste momento, a mortificação é condição para a luz Divina. Mas, se há outros autores que defendem uma teologia batismal regida pela mortificação, como nos mostra Foucault (2018a, p. 74), por que falar de Tertuliano? A resposta mais resumida está em *Do governo dos vivos*: “todo esse feixe de noções [iluminação, acesso à verdade, descoberta da verdade de si mesmo, reconhecimento, memória] que estavam profundamente ligados na *metanoia* de tipo neoplatônico, é a unidade disso tudo que está indo pelos ares com Tertuliano” (Foucault, 2014, p. 133).

Conversão pela qual, guiada pela verdade, a alma se desvia do engano e se vira à sua iluminação, a *metanoia*, como lemos na “primeira hora” da aula de 10 de fevereiro de *A hermenêutica do sujeito* (2006), é um trabalho de purificação central ao batismo (Foucault, 2018a, p. 55). Entendido como *paenitentia*, este trabalho ganhará um sentido diferente com Tertuliano. No mundo platônico, a alma devia ser objeto da conversão à condição de que, ao termo deste trabalho, se tornasse sujeito de conhecimento. Dado o parentesco de seu ser com a verdade, a alma devia buscá-la em si mesma, através de sua memória. Essa concepção ainda estará vigente no século II, entre alguns padres apostólicos e apologistas. Até aí, trata-se de “manifestar a ‘passagem’ – o arrebatamento, o movimento, a transformação, o acesso – e de manifestá-la ao mesmo tempo como um processo real na alma e como um compromisso efetivo da alma” (Foucault, 2018a, p. 57).

Com Tertuliano, em troca, a conversão faz da alma não o sujeito, mas o objeto do conhecimento. A memória, essencial na *metanoia* platônica, é substituída pelo texto, pela tradicionalidade instituída. A verdade não depende da reminiscência, mas única e exclusivamente de provas e procedimentos pelos quais a alma vai se revelar. Para se salvar, a alma é obrigada a se manifestar, a provar o que ela é, por meio de uma disciplina. Por isso, a penitência será um exercício prévio, um conjunto de atividades que passa a se distinguir do momento do batismo propriamente dito (Foucault, 2018a, p. 62). Este será entendido como o momento da catequese, do ensino e da iniciação às verdades da fé e da vida cristã, e como momento derradeiro da remissão dos pecados, do perdão Divino. Por sua vez, a disciplina penitencial será o trabalho de preparação para este perdão; trabalho sem fim porque, se o preço do perdão e da vida eterna é infinito, também não cessa o assalto do mal contra o qual se luta.

É desse modo que a obrigação da disciplina penitencial caminhará lado a lado com a ameaça perpétua de um mal que, a partir da concepção de pecado

original, se infiltrará de modo definitivo na vida cristã. Se estamos manchados desde o princípio pelo mal, com a experiência do pecado original, nunca estaremos completamente purificados, logo, estará justificada a necessidade periódica da disciplina penitencial (Foucault, 2018a, p. 64). Eis porque, em relação à experiência da carne, devemos insistir em Tertuliano. Como inventor do pecado original (Foucault, 2014, p. 98), no compasso em que estabeleceu o medo e o perigo na vida do cristão, ele depositou um inimigo em sua alma (Foucault, 2018a, p. 61). Portanto, introdução estratégica de dois elementos complementares, à luz do pecado: práticas penitenciais contínuas, a partir da ideia de batismo como mortificação; ameaça permanente de um inimigo que se refugia no interior da alma (Foucault, 2014, pp. 114-115).

Se o mal habita e reina sobre a alma (Foucault, 2018a, p. 76), é muito menos no corpo do que no si-mesmo que devemos combatê-lo<sup>5</sup>. Não estamos mais sob a égide da *metanoia* platônica. A ênfase não é mais no parentesco entre a alma e a verdade, mas, pelo contrário, na perigosa proximidade – entre a alma e o mal – que, como tal, nos encaminha a um plano claramente distinto daquele enunciado pelo dualismo “alma-perfeição x corpo-imperfeição”. Ora, o recurso a este plano pressupõe a concepção de batismo como morte que, como nos mostra Foucault (2018a, p. 73), difunde-se no contexto de um retorno à Epístola aos Romanos<sup>6</sup>. É à luz dessa concepção que Foucault (2018a, p. 75) aponta os desdobramentos no modo pelo qual a *metanoia* será praticada com e depois de Tertuliano, a saber, com a necessidade da purificação permanente, da provação, em suma, da mortificação. E quanto a Cassiano?

Enquanto Tertuliano é situado na instauração da disciplina penitencial, para Foucault (2018a, p. 116), Cassiano aparece como representante central das práticas de ascese monástica, em particular, o exame e a direção de consciência. Na análise dessas práticas, outros autores podem ser lembrados. Nos textos de Basílio de Ancira (Foucault, 2018a, p. 208), por exemplo, já temos boa parte dos elementos ao redor dos quais Cassiano vai propor sua concepção de castidade. Um desses elementos é a necessidade do trabalho, sob a forma de um tipo específico de conhecimento interno, de purificação de uma alma sobre a qual persistem imagens e pensamentos suspeitos. Mas, enquanto Basílio afirma essa purificação tendo em vista a arte da virgindade e o modo pelo qual o casamento deve ser concebido em função dela, “os propósitos de Cassiano,

5 Palavras de Foucault (2018b, p. 131), que, em seguida, completa: “O que o cristianismo inventou não é, absolutamente, o desprezo ao corpo [...], o que ele introduziu na cultura antiga creio ter sido o princípio de uma veridicção sobre si mesmo por meio de uma hermenêutica do pensamento”.

6 Ver também Foucault (2014, p. 143).

as regras e prescrições que ele propõe aplicam-se a uma forma de vida na qual a renúncia a todas as formas de relações sexuais já foi efetuada” (Foucault, 2018a, p. 216). À frente da continência, essa forma de vida convoca a prática que será aperfeiçoada na ascese monástica, a castidade, analisada por Foucault a partir de duas frentes: em termos de estado de espírito e de combate espiritual.

A pureza de coração é o estado de espírito em que o indivíduo se encontra quando tem sucesso na prática de castidade. É um estado contemplativo, atingido como ato de conhecimento em uma relação entre a contemplação, a alma e Deus. A proximidade entre os dois últimos elementos depende do conhecimento, o qual abre caminho a uma ciência espiritual. Ocorre que a aptidão própria a essa ciência pressupõe o conhecimento da alma, seu mergulho dentro de si mesma em busca do que lhe obnubila a luz. Assim, a pureza de coração liga-se de duas maneiras ao conhecimento – quando este vai na direção da alma e quando vai em direção a Deus – e é, ao mesmo tempo, sua condição e seu efeito. Manobra de Cassiano: conhecendo o caminho da luz, a alma purifica o coração, mas, para isso, ela precisa localizar suas dobras e mistérios, lançar-se sobre si e suas impurezas. Doravante, “quanto melhor nos conhecemos, mais nos reconhecemos impuros; quanto mais nos reconhecemos contaminados, mais profundamente devemos fazer penetrar a luz que dissipa as trevas da alma” (Foucault, 2018a, p. 223). O modo pelo qual o indivíduo deve enfrentar tais pensamentos impuros é sempre entendido como combate, noção que possui um valor central para Cassiano e que, em *As confissões*, aparece em três momentos distintos: o combate interior, o combate espiritual e o combate da castidade.

Na última seção do primeiro capítulo de seu livro, analisando a forma pela qual o exame e a direção de consciência constituem o núcleo da ascese monástica, Foucault destaca a importância do combate interior nas práticas de exame-confissão ao redor das quais, com Cassiano, gravitam outras três condições: 1) o mestre diretor de consciência, a quem se destina a confissão regular e irrestrita dos pensamentos; 2) a obediência incondicional, que constitui o único caminho da vida monástica; 3) a graça Divina, por meio da qual o monge terá acesso à *discretio*.

Trabalho de discriminação e análise, separação e julgamento, a *discretio* é um exame-reconhecimento das ilusões que se formam no interior da alma e do coração, exercício constante de decifração dos movimentos secretos do espírito. Ocorre que a *discretio* falta ao homem no compasso em que nele se faz presente o diabo, que assalta mesmo, e em especial, as almas mais puras. A clareza resultante da verbalização das faltas encontra aí sua função. Ao lado de outros efeitos da confissão, essa clareza permite ao monge dissipar as ilusões

e enganos nele incutidos pelo diabo, o qual, por sua vez, fracassa em face da luz e do discernimento do ancião confessor. Exame e direção de consciência, *discretio* e confissão, devem se complementar, portanto, dando forma a essa luta expressa pela ideia de combate interior.

No segundo capítulo de *As confissões*, deparamo-nos com a noção de combate espiritual, ideia presente em alguns tratados do século IV sobre a virgindade e que tem papel central para Cassiano (Foucault, 2018a, p. 224). Para ele, o combate espiritual é um exercício de ascetismo sobre os pensamentos perturbadores da alma. Cassiano lista oito adversários espirituais distintos: gula, fornicação, avareza, cólera, tristeza, acedia, vangloria, orgulho (Foucault, 2018a, p. 226). Assim, o combate espiritual se situa ao lado da pureza de coração à medida que, para Cassiano, ambos convergem na luta contra o poder de tentação desses espíritos do mal, ou deste Outro, a ser decifrado “nos segredos da alma” (Foucault, 2018a, p. 230).

O combate da castidade será a forma específica dessa luta contra um dos espíritos malignos que deve ser destacado dos demais: a fornicação (Foucault, 2018a, p. 232). Desta, Cassiano subtrai três depurações: a *fornicatio*, propriamente dita, conjunção carnal; a *immunditia*, impureza que independe do contato com a mulher; e a *libido*, fornicação sutil, desenvolvida nas dobras da alma sem paixão corporal. Aqui nos deparamos com uma noção central à experiência da carne: “A esta implicação, da qual o ato voluntário ou a vontade explícita de cometer um ato são a forma mais visível [...], Cassiano dá o nome de *concupiscência*. É contra ela que se volta o combate espiritual” (Foucault, 2018a, p. 240).

No horizonte da *concupiscência*, o problema principal não é a relação sexual entre dois indivíduos, mas a implicação entre o sujeito e as impurezas que encontram na mobilidade do espírito uma brecha para agitar a alma no recanto mais íntimo de sua vontade interior. Eis porque se torna imprescindível “testarmos ‘a qualidade dos pensamentos’ – *qualitas cogitationum* –, de nos interrogarmos sobre as profundidades secretas de onde saíram” (Foucault, 2018a, p. 138). Daí o trabalho da *discretio*, que consiste em dissociar a vontade – mesmo a mais sutil e involuntária – do mal com o qual ela está implicada, e que deve ser concebido a partir de “uma direção que submete a vontade do sujeito à do outro; tendo por objetivo que o sujeito detecte no fundo de si mesmo a presença do Outro, do Inimigo; tendo por fim último o acesso à contemplação de Deus, numa completa pureza de coração” (Foucault, 2018a, p. 145).

Ora, a referência de Cassiano a Paulo, mencionada por Foucault (2018a, p. 224), concerne precisamente a essa pureza de coração, que é condição necessária

da contemplação, finalidade da vida monástica, e do combate espiritual, ferramenta para se alcançar este fim. À medida que a ascese monástica, também em sua relação à noção de coração – que encontra referência em Paulo –, pressupõe uma espécie de abismo interior (Rodrigues, 2020, p. 141), mais uma vez nos deparamos com a necessidade de conceber aí este plano irredutível ao dualismo antigo “corpo-imperfeição x alma-perfeição”. O que está em questão é o campo do pensamento: “a *cogitatio* constitui o problema principal” (Foucault, 2018a, p. 134). De modo que o combate consiste em lançar-se àquele abismo, nas profundezas do qual se esgueiram a verdade e o mal, em um trabalho sem fim de exame-confissão, perante uma plena pureza de coração.

Portanto, dupla conclusão: ao mesmo tempo em que nos remetem ao que chamaremos de plano carnal, alguns elementos que constituem disciplina penitencial e ascese monástica ressoam em Paulo. Se a carne nos permite estabelecer algum elo entre Paulo, Tertuliano e Cassiano, justifica-se sua análise à compreensão da experiência da carne? Até aqui, por um lado, devemos reconhecer a condição desta experiência entre disciplina penitencial e ascese monástica: uma relação entre anulação do mal e manifestação da verdade. Por outro lado, de Tertuliano a Cassiano, a abertura de um campo “que é o do pensamento, com seu curso irregular e espontâneo, com suas imagens, suas lembranças, suas percepções, com os movimentos e impressões que se comunicam do corpo à alma e da alma ao corpo” (Foucault, 2018a, p. 244). Resta reconhecer se essa comunicação pode ser entendida a partir da noção paulina de carne.

## 2. A noção paulina de carne

Segundo o *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento* (Brown; Coenen, 2000), em seus usos mais antigos, o termo *sarx*, que traduz carne, foi empregado de diferentes modos e em diferentes planos, entre os mundos hebraico, judaico e grego: fisiológico (tendões etc.), biológico (corpo humano), antropológico (o homem), animal (bichos), comestível (carne de animais e frutas). O hebraico, em que o termo *basar* traduz carne, cobre as incidências do termo no Antigo Testamento (AT) e se distingue do mundo grego: “No AT, a ‘carne’ significa o homem na sua totalidade; o homem é ‘carne’ na sua essência. Segundo o conceito grego, do outro lado, o homem possui ‘carne’, mas não é carne” (Brown; Coenen, 2000, p. 275). Por sua vez, o mundo judaico vinculou a carnalidade do homem ao seu pecado (Dickson, 1883, p. 111), reivindicando no próprio AT este vínculo (Brown; Coenen, 2000, p. 276). Ainda assim, na tradução grega do AT (LXX), não é possível apontar muitos momentos em que a carne, nomeando o homem em sua transitoriedade,

poderia marcar o seu pecado. O *Dicionário Teológico do Novo Testamento*, organizado por Kittel e Friedrich, nos diz: “A LXX não faz ligação entre *sarx* e sensualidade” (Kittel; Friedrich, 2013, p. 376). O *Dicionário Teológico do Novo Testamento*, editado por Reid, nos apresenta outro dado importante: “Parece que na LXX o termo nunca é empregado com sentido moralmente negativo [...] nem como designação da rebeldia humana contra Deus”. E o texto segue, preconizando algo fundamental para nós: “Isso contrasta com Paulo, em que ambos os sentidos [apontados na citação anterior] aparecem na metade das vezes em que ele emprega o termo *sarx*” (Reid, 2012, p. 187).

É claro que *sarx* abarca outras significações nos textos de Paulo, que utiliza o termo de modos similares aos usos anteriores, em particular, ao AT<sup>7</sup>. Aqui e ali, no entanto, o apóstolo nos encaminha a sentidos diferentes. Para ele, carne pode significar o corpo humano, ou o homem, mas, tipicamente, designa uma oposição ao espiritual, seja pela transitoriedade, natural, humana, seja pelo pecado, em oposição e inimizade a Deus. O *Dicionário Bíblico Wycliffe* lista 7 significados para a carne no NT, entre os quais a natureza carnal pecaminosa “é o uso mais importante para o cristão” (Pfeiffer; Vos; Rea, 2007, p. 379). No *Dicionário Teológico do Novo Testamento*, que distingue 6 campos semânticos para *sarx* utilizados por Paulo<sup>8</sup>, lemos: “Em Paulo, o uso mais característico e frequente de *sarx* é sua aplicação à natureza humana pecaminosa” (Reid, 2012, p. 186).

Não obstante suas divergências, os comentadores não negam a torção paulina no uso de *sarx*. Nesse uso, em um conjunto variado de sentidos mais ou menos comuns, um campo de significações se sobressai: *sarx* significando ou uma natureza humana rebelde, corrompida por Adão, ou um poder maligno que orienta ou determina o comportamento. Ao lado das diferenças de interpretação entre os comentadores, destacam-se dois requisitos para analisar este campo de significações: não podemos compreender *sarx* (1) nem como uma entidade maligna, um ser imaterial à parte do eu/ato pecador; (2) nem como corpo, no sentido de matéria sensível. Os campos físico ou metafísico são insuficientes como referências de compreensão desse conjunto, no sentido em que “não estamos aqui diante de um conceito mitológico, como se a *sarx* fosse concebida como um ser demoníaco; tampouco se trata de um conceito fisiológico, como se aqui *sarx* se referisse à sensualidade” (Bultmann, 2008, p. 298).

7 “É admitido em todos os meios que São Paulo baseia o emprego dos termos ‘carne’ e ‘espírito’ não no uso de escritores gregos, que não apresentam nada semelhante, mas no do Antigo Testamento” (Dickson, 1883, p. 108). Ver também Creve, Demoen, Janse (2006).

8 São eles: matéria física; corpo humano; pessoa/espécie humana; esfera moralmente neutra; esfera moralmente negativa; natureza humana rebelde.

A carne, “como uma disposição errada e distante de Deus, parece se tornar um poder controlador” (Kittel; Friedrich, 2013, p. 380) e pode ser uma potência ou força maligna “que arrebatou do eu o poder de dispor de si mesmo” (Bultmann, 2008, p. 253), mas “seria mais exato falar do pecado que estabelece sua sede na carne, ou usa e abusa da carne, do que falar da carne em si como se fosse uma força cósmica” (Dunn, 1998, p. 67). Assim, “o pecaminoso tem sua origem na *sarx* na medida em que o comportamento nela orientado e por ela normado é um comportamento pecaminoso” (Bultmann, 2008, p. 298). Afinal, “O problema da carne não é que ela é pecaminosa *per se*, mas que é vulnerável às seduções do pecado-carne, poderíamos dizer, como ‘o eu-desejoso’” (Dunn, 1998, p. 67).

Termo central para compreender a noção paulina de carne, o desejo, no texto do AT, não é abarcado pelo termo *sarx*, ainda que, neste texto, tal termo se refira ao caráter natural da existência humana (Brown; Coenen, 2000, p. 275). Já em Paulo, apesar de usado em sentido neutro ou bom (Dunn, 1998, p. 120), é o uso em sentido pejorativo que marca o termo *epithymia*. Nesse uso, o termo é traduzido por cobiça ou concupiscência (Dunn, 1998, p. 98). O desejo também aparece “não em termos antropológicos, a fim de designar a concupiscência em si, mas no sentido qualificado, no qual o *epithymia* (empregado em termos absolutos) é mau como tal” (Bultmann, 2008, p. 282). Este não é um desejo qualquer: seu objeto é um modo de ser no qual o eu, depositando sua confiança em si e no mundo humano, se afasta de Deus e do mundo espiritual. Em suma, é desejo de ser independente de Deus (Bultmann, 2008, p. 301). Por sua vez, sua realização deve ser entendida como efeito primeiro do pecado no qual o indivíduo, julgando-se autossuficiente à revelia do temor de Deus, satisfaz seus apetites naturais. “O pecado, podemos dizer, é o poder que transforma a *epithymia* de algo neutro ou positivo em algo prejudicial, de ‘desejo’ em ‘concupiscência’” (Dunn, 1998, p. 120). Assim, a concupiscência da carne designa não uma entidade metafísica à parte, mas um campo de ações e efeitos do mal: afetações do pecado e reações do desejo que, daí em diante, vive refém do mundo humano-natural.

Mas, se não pode ser compreendida como um ser metafísico à parte, a noção paulina de carne também não pode ser confundida com a ideia antiga de corpo. Considerando quatro grandes campos semânticos ao redor de Paulo – o hebraico, o platônico, o gnóstico e o estoico<sup>9</sup> –, em nenhum deles encontramos

9 Sobre a distinção com o gnosticismo, ver Brown e Coenen (2000, p. 281) e Kittel e Friedrich (2013, p. 382). Sobre o dualismo gnóstico-helenista, Bultmann (2008, p. 258). Sobre a distinção com mundo hebraico, ver Dunn (1998, p. 70). Sobre a distinção com Filo e com Sêneca, ver Brown e Coenen (2000, respectivamente,

referência para pensar a ideia, expressa pela noção paulina de carne, de plano carnal, complementando a ideia de corpo sem deixar de se distinguir claramente dela. Para Paulo, “o conceito de corpo é maior que o de corpo físico” (Dunn, 1998, p. 58). *Soma* significa a pessoa em seu todo, a humanidade criada em sua existência corporificada, e não pode ser compreendido depreciativamente, nem como algo de que se serve a alma-sujeito, nem como túmulo que guarda a alma e ali a conserva, seja para a sua punição, seja para a sua proteção. Tampouco é *locus* do mal, do erro ou da ilusão, em oposição a uma alma, com a qual é preciso ocupar-se ou purificar, entendida como força da vida espiritual que dá forma à matéria (Bultmann, 2008, p. 260) ou elemento imortal separável do corpo. Afinal, uma vez livre do poder da carne, o corpo não desaparece com a morte, mas porta a vida da ressurreição como corpo espiritual<sup>10</sup>.

Assim, para Paulo, “o fator negativo não foi simplesmente a existência corporal em si, mas o caráter efêmero da existência humana como existência em carne que tende para o desejo” (Dunn, 1998, p. 72). Nas referências ao corpo de pecado (Rm 6:6), ou às paixões do corpo (Rm 6:12), o que está em questão é o poder da carne (Bultmann, 2008, p. 253) que, nesses termos, não pode ser confundida nem com a sensibilidade nem com a sensualidade atribuíveis ao corpo (Brown; Coenen, 2000, p. 283). O mal da carne não se identifica com a matéria do corpo: “em nenhum caso [incluindo o de Paulo], a idéia bíblica de carne sugere o mal inerente da matéria” (Pfeiffer; Von; Rea, 2007, p. 379). Apesar de “viva em suas manifestações sensoriais e perceptível para a percepção sensorial”, a carne não se refere a uma matéria distinta da forma, mas conformada e animada no corpo humano (Bultmann, 2008, p. 292). Se, por esse motivo, *sarx* pode ser ocasionalmente sinônimo de *soma*, para Paulo, o fato é que a fraqueza da carne vai além da fraqueza física (Reid, 2012, p. 186) e não se reduz à sua sensualidade (Jewett, 2006, p. 483). Para Paulo, a carne física “é a matéria que revela pensamentos e atitudes, bons ou maus” (Brown; Coenen, 2000, p. 282). Eis aí o corte paulino.

É verdade que Paulo emprega *sarx* em sentidos bem próximos daqueles já existentes ao seu redor. Podemos dizer, também, que *sarx* aparece na LXX indicando a fragilidade humana. Por fim, devemos reconhecer que a carne

pp. 277 e 282) e Kittel e Friedrich (2013, p. 377). Todas estas referências dedicam algumas páginas à noção paulina de *soma* e às suas distinções com *sarx*. Para o corpo espiritual, ver Bultmann (2008, pp. 248 e 257). Em relação ao estoicismo, temos aproximações e diferenças, como mostram Puech (1928, p. 292), Bultmann (2008, p. 116) e, detalhadamente, Grant (1915). Mesmo que se possa estabelecer paralelos, entre Paulo e o estoicismo, em relação à oposição “corpo x espírito” (Jagu, 1958, p. 246), a nós importa que, se o estoicismo é importante para entendermos o uso paulino do termo *soma*, ainda assim não é a partir daí que podemos compreender *sarx*.

10 Ver, p. ex., Cuvillier (2013, l. 13).

aparece no mundo judaico caracterizando o pecado. Ainda assim, Paulo conferiu a *sarx* um novo espectro de sentidos.

Em todos os escritos posteriores [a Paulo], a noção de carne inundou o corpo de associações perturbadoras: de algum modo, enquanto carne, as fraquezas e tentações do corpo faziam eco a um estado de desamparo e até de rebeldia contra Deus, estado esse que era maior do que o próprio corpo (Brown, 1990, pp. 50-51).

A partir deste entendimento – que podemos considerar uma ilha de ponto pacífico ao redor da qual gravita uma série de questões (Dunn, 1998, p. 62) –, detenhamo-nos nos capítulos 7 e 8 da Epístola aos Romanos. Isolemos três derivações de *sarx* características da transformação que a carne sofre nestes trechos: 1) *sarkikós*, referindo-se a uma existência carnal (Rm 7:14); 2) *katá sárka*, referindo-se a um modo de ser segundo a carne (Rm 8:5); 3) *phronimaites sarkós*, indicando uma perspectiva mental da carne (Rm 8:7).

Em Rm 7:14, nos deparamos com o termo *sarkikós* indicando uma carnalidade dominada pelo mal a partir de um comportamento pecador: “eu sou carnal [limitado pela carne], vendido como escravo ao pecado”, afirma Paulo. Referindo-se a essa passagem, o Dicionário Bíblico Wycliffê nos mostra que “carnal”, correspondendo à natureza humana corrompida por Adão, é um termo exclusivamente paulino (Pfeiffer; Vos; Rea, 2007, p. 379). Mesmo no judaísmo, em que há um precedente à relação entre carne e pecado, “a carne não pertence, em princípio, à esfera pecaminosa” (Kittel; Friedrich, 2013, p. 376) e não encontramos o uso que Paulo faz de *sarkikós*. “O judaísmo, nas suas várias formas, vinculava a camalidade do homem com seu pecado, sem, porém, interpretar a ‘carne’ como sendo a própria causa do pecado” (Brown; Coenen, 2000, p. 276). De fato, o termo hebraico para carne (*basar*) aparece no judaísmo como designação da humanidade caída ou de uma esfera cósmica maligna: “o emprego de *sarx* para indicar a humanidade caída e o sistema maligno de valores deste mundo é, portanto, um fenômeno decididamente paulino, com raízes na literatura apocalíptica judaica” (Reid, 2012, p. 187).

Se este carnal se revela como uma adjetivação que introduz a presença, as ações e efeitos do pecado, quem é o seu portador? Todos estão sob a ameaça do mal, logo, todos estão “na carne” (*en sarki*), mas alguns vivem “segundo a carne” (*katá sárka*), ou seja, escolhem uma existência pecadora<sup>11</sup>. E é notável que, para classificar essa forma de existência, Paulo (Rm 8:5-7) se refira a uma

11 Ver, p. ex., Dunn (1998, p. 100). Também Brown e Coenen (2000, p. 282); Reid (2012, p. 186).

mente carnal – às intenções, inclinações, cogitações, da carne – utilizando o termo *phroneo*. Notável porque, a rigor, esse termo, caro à filosofia, denota a sabedoria – no caso específico: pensar, sustentar ou formar uma opinião (Gringrich, 1993, p. 219) – e, aqui, uma espécie de “saber-fazer” da carne, evidentemente, voltado para o mal. Para Paulo, *phronesis* não significa razão, nem prudência, neste trecho, mas disposição, não dos sentidos, mas de toda a natureza humana (Tholuck, 1844, p. 244). Notável, em segundo lugar, porque se trata de um uso genuinamente paulino dessa perspectiva mental da carne (Brown; Coenen, 2000, pp. 282-283). Como afirma Jewett (2006, p. 487): “a forma nominal de *phroneo* (‘ter em mente’) é empregada aqui pela primeira vez nas cartas paulinas e, de fato, no NT” – e encerra: “Mas, embora *phronema* apareça com crescente frequência no primeiro século, não há exemplos da pura antítese que Paulo desenvolve aqui entre a mente da carne e a mente do Espírito”. Finalmente, notável porque “*phronein* designa a mentalidade na qual pensar e querer formam uma unidade” (Bultmann, 2008, p. 271). Tal como utilizada por Paulo, “a palavra *phronein* é um daqueles termos que é difícil de traduzir, porque inclui ao mesmo tempo pensar e querer” (Godet, 1882, p. 70). Encontramos aí o coração que, para Paulo, “é o eu ambicioso, volitivo, decidido ou movido, que pode voltar-se para o bem ou para o mal” (Bultmann, 2008, p. 279). O que podemos concluir dessas derivações de *sarx*?

Em primeiro lugar, Paulo não deixa de situar a vida humana “na carne”, sujeita ao natural, ao transitório e, ao fim e ao cabo, ao pecado que, nesses termos, aparece como universal. Submetida à sedução do mal está *adam*, a humanidade. É nesse sentido que, em Romanos, há não só uma universalidade e uma hereditariedade do pecado (Bultmann, 2008, p. 310-15), ambas vinculadas com a queda de Adão, como também a ideia de pecado, separada da ideia de culpa<sup>12</sup>, como poder personificado que não deixa de ser assumido – diga-se – pela figura de Satanás. Mas, se de um lado há um pecado sedutor, de outro há um comportamento pecaminoso, uma escolha. “Desejos corretos tornam-se ação carnal, de modo que somente em retrospecto pode alguém diferenciar a vontade que se opõe à *sarx*, porém precisamente ao fazer assim torna responsável e culpada a obra dela” (Kittel; Friedrich, 2013, p. 379). Não obstante a vida na carne seja inevitável, a carne aparece não só como manifestação do mal, mas como campo no qual é possível combatê-lo: “a solução para a tensão assim

12 A expressão “remissão dos pecados”, afirma Bultmann (2008, p. 353), “parece referir-se somente à libertação da culpa contraída pelos *progegonóta amartimata* [pecados anteriormente cometidos], enquanto para Paulo se trata da libertação do pecar, do poder da *amartía* [pecado]”.

criada é fazer morrer continuamente a carne e suas obras” (Reid, 2012, p. 188). Carne, portanto, como *locus* do pecado e da purificação (Lavigne, 2007, l. 68), antítese entre danação e salvação. Como negar aí alguns dos principais elementos que, mais tarde, se transformariam na base da disciplina penitencial, em Tertuliano? Temos a presença do mal e tudo o que ela implica na vida cristã, o perigo e o medo, mas também a introdução e a manifestação do mal nesse plano irredutível ao dualismo corpo-alma, com o pecado, a partir do qual o inimigo se infiltra de modo definitivo na relação a si cristã. Dada a presença constante e insidiosa do inimigo, a dívida a pagar pelo perdão não será quitada sem sacrifícios. Luta sem fim contra o mal à espreita, exercício, disciplina, provação constante; todos esses termos nos ajudam a compreender o modo pelo qual, no século III, a preparação penitencial para o batismo foi proposta como mortificação e, pelos mesmos termos, pode ser compreendida à luz da noção paulina de carne.

Mas, não podemos deixar de reconhecer também que as ações e efeitos do pecado, no plano carnal paulino, constituem o campo da concupiscência, noção cara à espiritualidade cristã e, em particular, a Cassiano. Para introduzir a necessidade do exame e da direção de consciência, ele precisa falar da *cogitatio*, como campo de atuação do mal, e da pureza de coração, o estado no qual esse mal é combatido. Uma vez presente na mais íntima interioridade da vontade, o inimigo investe contra a alma que, por sua vez, fica refém de um movimento provocador. Desde suas manifestações mais explícitas e perceptíveis até as mais sutis e involuntárias, a concupiscência nos leva a um domínio peculiar. A luta contra a fornicção, vício que requer mortificação radical, “nos deixa viver em nosso corpo livrando-nos da carne”, diz-nos Foucault (2018a, p. 234), e em seguida arremata, citando Cassiano: “Sair da carne permanecendo no corpo”. Se estamos longe, como afirma Foucault (2018a, p. 239), “da ideia de uma separação tão radical quanto possível entre alma e corpo”, então, não podemos compreender a concupiscência à luz desta separação.

Eis porque se torna imprescindível perguntar como se constitui esse plano no qual se dará a experiência da carne e, ao mesmo tempo, porque se justifica a análise da noção paulina de carne para responder a essa pergunta. Afinal, para Paulo, o pecado é um poder cujas ações e efeitos se manifestam na carne como concupiscência. É assim que podemos compreender o desejo (*epithymia*), em Paulo: como o efeito do pecado que atravessará a espiritualidade cristã e chegará até Agostinho, como *concupiscentia*. “*Concupiscentia*, então [para Agostinho], é substancialmente o mesmo que Paulo chama de ‘carne’ no mau sentido. Não é a constituição sensual em si mesma, mas sua predominância sobre a natureza mais alta e racional do homem” (Schaff, 1882b, p. 489). Se o termo

*phroneo*, presente nas inclinações da (noção paulina de) carne, não é utilizado para denotar o pensamento, mas um pensar-querer – e, nesse sentido, deve ser diferenciado da *cogitatio*, em Cassiano –, isso só reforça o reconhecimento de que a concupiscência, tal como será explorada pelo monástico, pode ser compreendida pelas ações e efeitos do pecado nesse plano carnal paulino. Esse plano serve a Cassiano na medida em que porta uma espécie de vontade interior atraída para o mal. Afinal, a carne “faz do corpo o lugar principal de manifestação de uma vontade que cede incessantemente ou se recusa ao prazer, e só se descobre agindo dessa maneira pela interpretação do que mais tarde se tornará a confissão ao diretor ou ao confessor” (Chevallier, 2011, p. 294).

### 3. A noção estratégica de carne

A análise da noção paulina de carne contribui à compreensão da experiência da carne? Ao menos uma objeção pode ser aventada contra esta conclusão: sob certo aspecto, em *As confissões*, Paulo é menos um autor crucial à experiência da carne do que um pagão cristianizado pelos padres que se apropriaram de suas ideias. Assim, de um lado, as “cartas fortemente helenizantes” (Foucault, 2018a, p. 9) de Paulo parecem excluí-lo da espiritualidade cristã, ao longo da qual se forma essa experiência. De outro, e talvez como consequência disso, as referências a Paulo, quando Foucault está tratando de Tertuliano e de Cassiano, são feitas absolutamente *en passant*, logo, não permitiriam a referida conclusão. De modo geral, se não são dispensáveis, os textos paulinos são referências secundárias em *As confissões*. Por que Foucault não lhes dá a importância que parecem ter, por exemplo, à compreensão da noção cristã de carne? Na ausência de uma resposta indubitável, podemos conjecturar uma razão estratégica, ou melhor, uma lógica-estratégica expressa em dois fatores, um histórico e outro metodológico.

Em princípio, diríamos que a razão pela qual Foucault não toma Paulo como referência primária é de ordem histórica. Há uma ausência de concepções paulinas no pensamento dos padres do século II, tal como apontada pelas referências das pesquisas de 1980, em particular, os historiadores citados no curso *Do governo dos vivos*. Justifica-se a ausência de Paulo nas análises foucaultianas porque, visando a um regime de verdade<sup>13</sup>, tais análises se

13 Ver, p. ex., Foucault (2018a, p. 72; 2014, p. 86). A ideia de regime de verdade é decisiva à compreensão foucaultiana da passagem do mundo pagão ao cristianismo, como nos mostra Chevallier (2011, p. 302), que também analisa a “leitura singular” de Foucault sobre os padres, na segunda parte de seu livro, e até nos pergunta, em sua Conclusão, se o curso *Do governo dos vivos* não seria um longo comentário de Rm 7,15 (*ibid.*, pp. 347-48).

concentram na passagem do paganismo ao cristianismo, no século II, período no qual os historiadores consultados pelo filósofo apontam um declínio do paulinismo (Foucault, 2014, p. 152, n. 41).

Ocorre que a seleção e a interpretação dos historiadores citados por Foucault e, sobretudo, do período por ele estudado, não deixam de corresponder à sua inclinação genealógica. Discutindo a pergunta que não guiou as pesquisas foucaultianas acerca do cristianismo – “Qual é o verdadeiro fundador da religião cristã? É Jesus? É Paulo?” –, Senellart (2012, p. 74) responde a nossa: “A leitura de Foucault permanece totalmente estranha a essa problemática [da fundação], sob qualquer ângulo que se a considere”. É o ímpeto genealógico martelando a busca da origem essencial para extrair daí as problematizações, as emergências, os acontecimentos.

Fatores históricos, de um lado, e metodologia de pesquisa, de outro, expressam uma lógica-estratégica que inibe a fragmentação do cristianismo em uma série contínua de conceitos que atravessariam sua história até o seu pretense fundador. Desse ponto de vista, mais importante do que perguntar pela suposta ausência de Paulo, nos textos de Foucault, é perguntar: “Em que pontos se marca a ruptura com a civilização greco-romana? Portanto, acontecimentalização diferencial, e não definição substancial”, nos diz Senellart (2012, p. 91), e conclui: “essa investigação daquilo que é ‘próprio do cristianismo’ é indissociável do ajuste dos acidentes, desvios, retornos e interpretações que pouco a pouco lhe deram corpo”.

Ora, a noção paulina de carne passa a ser indispensável para nós, precisamente, na medida em que testemunha uma ruptura com a civilização greco-romana: a introdução de um plano no horizonte do qual se manifestam as ações e os efeitos de um mal para o qual as “receitas” disponíveis na época não ofereciam salvação. Quando aparece “como uma espécie de esfera ou caráter de existência” (Dunn, 1998, p. 67), a noção paulina de carne nos leva a este plano, do fazer e do sofrer, que, em sua unidade, é irredutível ao vocabulário histórico ao seu redor. “Na carne”, diz-nos Bultmann, é

uma fórmula que não é veterotestamentária, nem pode ser explicada a partir do uso linguístico grego e que mostra que, segundo Paulo, o ser de uma pessoa não é determinado por alguma coisa que ela é segundo a matéria (o AT pode dizer que o ser humano é carne) ou pelo que ela tem em si (conforme o pensamento grego), mas por uma esfera dentro da qual ela se move, que delimita o horizonte, as possibilidades de seu fazer e seu sofrer (Bultmann, 2008, p. 295).

Por um lado, o ponto de vista estratégico bloqueia uma continuidade entre Paulo, Tertuliano e Cassiano. De fato, na medida em que se desdobra em mortificação, a partir do novo formato que Tertuliano confere ao batismo, a disciplina penitencial pode ser compreendida no contexto de um retorno à Epístola aos Romanos, em particular, à concepção paulina de pecado. Ademais, dada a sua referência na análise da pureza de coração, a presença de Paulo também é detectada na concepção de concupiscência que, em Cassiano, se constitui ao lado da ascese monástica. Poderíamos propor, de modo muito esquemático, do lado de Paulo, o pecado e o desejo; do lado de Tertuliano e Cassiano, o pecado original e a concupiscência; e, como elementos intermediários, a mortificação e a pureza de coração. Porém, não se trata de identificar conceitos paulinos em Tertuliano e Cassiano. Do ponto de vista estratégico, a questão é perguntar como estes e outros elementos se encontram entrelaçados a tal ponto em que formam uma unidade subjacente à compreensão da carne como experiência. É essa a pergunta que a análise da noção paulina de carne responde: como se tornou possível essa ideia – da qual se serviram, cada um a seu modo, Tertuliano e Cassiano – que unifica uma disposição pecaminosa e um plano no qual se manifestam suas ações e reações? A partir da transformação, que a noção de carne sofreu, da qual os textos de Paulo são testemunha.

Por outro lado, devemos reconhecer que o apóstolo escreve em grego e se dirige, também, a uma moral pagã. Poderíamos interrogar a extensão da influência helênica nos textos paulinos<sup>14</sup>. Todavia, crucial é saber se esta influência reduz ou anula a pertinência desses textos à compreensão da experiência da carne. Outra vez, a visão estratégica: o helenismo – tanto quanto a ascendência de elementos do AT e do judaísmo – nas cartas de Paulo, se não está ausente no conjunto de derivações de *sarx* analisados por nós, pode ser acentuado em função de uma finalidade tática:

do ponto de vista da estratégia apologética e missionária, [Paulo] tinha assim uma base comum tanto com judeus como com gregos nas suas diferentes perspectivas sobre a realidade e assim podia esperar ter receptividade de ambos para o evangelho enquanto se relacionava com a existência neste mundo (Dunn, 1998, p. 72).

14 Schaff (1882a, p. 183) ressalta que a cultura helênica de Paulo é matéria de disputa, negada e exaltada entre os comentadores. Contemporaneamente, notamos que, a despeito de “um modo tipicamente grego de falar, seu [Paulo] entendimento do homem é completamente diferente. Mesmo o *nous*, o poder racional da compreensão mental, é incapaz de descobrir aquilo que é bom, sendo que o verdadeiro significado da vida lhe é ocultado permanentemente pelo pecado” (Brown; Coenen, 2000, p. 278).

Não é por acaso que Paulo se utiliza de um vocabulário um pouco familiar ao público pagão. Trata-se de administrar uma forma de salvação que consiste em levar esse público a outro mundo. Um mundo no qual todos – sem exceção – vivem na carne, logo, longe da perfeição<sup>15</sup>. Um mundo no qual o pecado exerce uma força ineludível sobre o desejar da humanidade que, uma vez corrompida, passa a existir segundo a carne. Daí a concupiscência, ou as concupiscências da carne: os modos de afetação, nesse plano carnal, a partir dos quais se expressam as ações e os efeitos do mal. Ao ser contaminada por esse mal, a carne exige um antídoto destinado apenas aos que recusarem a vida humana-natural. Se essa recusa condiciona, para usar os termos de Foucault, a manifestação de uma verdade (a vida segundo o espírito) à anulação de um mal (a vida segundo a carne), é na medida em que, quase dialeticamente, a salvação paulina se constitui negando e pressupondo a aceitação da vida na carne.

Condenando o cristão a carregar – neste horizonte que faz o corpo comunicar-se com a alma e vice-versa sem se reduzir a eles – a antítese entre pecado e purificação, o plano carnal parece formar parte das condições de um tripé que apoia a espiritualidade cristã: salvação na imperfeição, reconhecimento das faltas e a relação, entre anulação do mal e manifestação da verdade, que caracteriza a experiência da carne. Não custa ressaltar: essa experiência, assim como disciplina penitencial e exame-confissão, estão absolutamente ausentes no século I. Podemos dizer que o mal e a verdade, em Paulo, denotam mortificação e pureza de coração, concepções utilizadas por Tertuliano e Cassiano, e referenciadas a Paulo, em *As confissões*. Mas, longe de indicar alguma origem ou continuidade, tais referências são pistas que testemunham a apropriação de um *insight*: a noção estratégica de carne. Tertuliano e Cassiano estão em mundos distantes, mas têm interesses que, entre outras coisas, incluem o recurso, a este mundo que o plano carnal faz aparecer, a partir do qual eles – assim como outros autores da espiritualidade cristã – difundiram práticas centrais à emergência da experiência da carne.

### Considerações finais

Admitir uma posição estratégica significa, para nós, assumir como pressuposto a genealogia e a leitura histórica do cristianismo que interessam a Foucault. Essa posição nos permitiu desviar de dois conjuntos de questões. Diante de um desses conjuntos, evitamos, pelos menos, duas direções de

15 Caberia discutir se Paulo prega ou não um “cristianismo como religião dos perfeitos” (Foucault, 2014, p. 158), mas não sua habilidade em acolher o maior número de seguidores (Puech, 1928, p. 313).

trabalho. Em primeiro lugar, à luz de análises sobre a leitura foucaultiana do cristianismo, o trabalho sobre os elementos e a metodologia que ficaram à sua margem. Esse trabalho inclui não apenas o exame das referidas análises – como as de Chevallier (2011) e Cseke (2018) – mas, também, na medida do possível, dos textos dos autores antigos e cristãos citados por Foucault, dado que, como sugerem Goulet-Cazé (2013) e Hadot (2014), Foucault nem sempre se detém em um labor filológico quando utiliza as traduções desses textos. A segunda direção de trabalho do primeiro conjunto de questões é a do exame do problema “Paulo-Foucault”. Este segundo trabalho inclui a análise crítica de, pelo menos, dois elementos que, em tese (Chrulew, 2010), podem se encontrar: de um lado, os termos da teologia paulina e seu contexto histórico; de outro, a pertinência e o alcance da genealogia foucaultiana em relação a esses termos, como vemos em Castelli (1991) e Polaski (1999), por exemplo.

O segundo grupo de questões é uma fonte inesgotável de problemas de naturezas diversas para a qual a noção paulina de carne pode nos remeter. Em primeiro lugar, ao investigar um dos aspectos desta noção – a saber: as derivações de *sarx* em Romanos 7 e 8 –, a posição estratégica visa à ideia, expressa pela unidade de seus elementos (como o pecado e o desejo), que chamamos de plano carnal. Desse modo, foi possível afirmar a presença dessa ideia nas concepções – essenciais à emergência da experiência da carne – de disciplina penitencial e ascese monástica, prescindindo de uma continuidade entre Paulo, Tertuliano e Cassiano. Passamos longe de decompor a noção de carne em elementos isolados que atravessariam a história, ao lado de um conjunto de problemas de historiografia, teologia e exegese bíblica. Ao mesmo tempo em que toma Paulo como sombra e pista compreensiva, em relação à experiência da carne, o ponto de vista estratégico nega-o como origem e/ou fundação da espiritualidade cristã.

Em segundo lugar, esse ponto de vista visa às rupturas. Não negamos marcas estoicas, judaicas ou veterotestamentárias, no texto paulino. Contudo, podemos falar de um corte em relação a elas: a carne como uma espécie de abismo sem fim, repleto de labirintos sombrios, no qual o corpo se lança e do qual deverá sair purificado. Mas, se devemos falar de uma ruptura, do ponto de vista estratégico, o corte da noção paulina de carne só pode ser compreendido à luz da tática de difusão de uma forma de salvação inseparável da danação. Fazer a carne atravessar o indivíduo – e vice-versa: da vida segundo a carne até a vida segundo o espírito – e lhe introduzir, na dimensão desconhecida dessa espessura carnal irredutível aos termos do corpo ou da alma, o pecado e a purificação: eis o corte paulino.

Por fim, se esse corte deve ser compreendido estrategicamente, qual é a tática paulina em face do paganismo e da tarefa de converter os gentios? Entre outras coisas, não perturbar a estrutura da família greco-romana e, particularmente, o chefe da família – elemento central da cadeia de comando pelo qual os ensinamentos cristãos seriam transmitidos. Isso requer, por exemplo, cautela com a questão do prazer sexual – e Paulo é enfático: o ideal de vida seria a abstinência, assevera ele, mas nem todos estão destinados a essa vida... Ciente de que a sociedade romana do século I não aceitaria facilmente a imposição irrestrita da abstinência sexual matrimonial, Paulo não só não a interdita, como também põe em pé de igualdade, entre marido e mulher, o direito de satisfazer suas concupiscências (1 Cr 7:4). Abre-se aqui a segunda parte de nossa análise<sup>16</sup>, à medida que a posição de Paulo em relação ao casamento ressoa no modo pelo qual, de Clemente de Alexandria até Agostinho, a espiritualidade cristã se depara com a antiga oposição entre a necessidade da procriação, finalidade do matrimônio, e a necessidade da pureza espiritual, finalidade do que será a castidade conjugal.

É interessante notar que, em um texto conhecido de 1978, Foucault captura com precisão este aspecto: “foi a concepção da carne – muito difícil, aliás muito obscura – que serviu, que permitiu estabelecer essa espécie de equilíbrio entre um ascetismo, que recusava o mundo, e uma sociedade civil, que era uma sociedade laica” (Foucault, 1994a, p. 565). Entretanto, a sequência da análise foucaultiana, nesse texto, não abarca a noção paulina de carne. O filósofo rapidamente aproxima carne e sexualidade, chegando a afirmar que “a carne cristã é a sexualidade presa no interior dessa subjetividade” (Foucault, 1994a, p. 566). Em contraposição a essa afirmação, está a postura em 1981, bem mais próxima de nossa análise: “Há a carne e o desejo sensual que, juntos, designam, com certeza, a presença de uma força contínua no indivíduo. Mas a carne não é absolutamente sinônimo de sexualidade” (Foucault, 1994b, p. 661). Ocorre que a posição do filósofo não é fixa em relação à aproximação entre carne e sexualidade (Rodrigues, 2020, p. 129).

Seja como for, em Paulo, a carne não é equivalente ao desejo sexual: ainda que possa abarcá-lo e, inclusive, ensiná-lo, “não se trata de antipatia a toda atividade sexual como tal. Pelo contrário, Paulo demonstra apreciação realista da força do desejo sexual em 1Cor 7,9” (Dunn, 1998, p. 160). A cobiça e a concupiscência, designadas pela ideia de *epithymia*, não podem ser reduzidas ao ato/prazer sexual, mas, como vimos, devem ser entendidas na postura

16 Ver nossa nota de rodapé n. 1. Sobre a carne e Agostinho, ver Sforzini (2016).

ambiciosa e autossuficiente que, tentando igualar-se a Deus, e em desobediência à Sua verdade, procura viver no mundo humano-natural e aí satisfazer seus desejos. Se, entre estes desejos, o sexual ganhou uma ênfase maior, isso pode se explicar menos pelos textos de Paulo do que pela helenização do pensamento cristão, na qual “os aspectos negativos da camalidade tornaram-se cada vez mais ligados à corporeidade humana e em grande medida à função criativa da sexualidade” (Dunn, 1998, p. 105). Nesses termos, para uma tradição teológica-historiográfica, não só é preciso considerar, ao lado de uma cristianização do helenismo, uma helenização do cristianismo primitivo, mas também que, “sob a influência helenística, existe uma tendência para equiparar a *sarx* à sexualidade ou paixão pecaminosas” (Kittel; Friedrich, 2013, p. 376).

E Paulo? Em meio ao processo de conjugalização dos *aphrodisia* (Foucault, 2016, p. 134), vemos o apóstolo se posicionando taticamente. Para Ariès (1985, p. 53), “São Paulo não coloca aqui a procriação em situação privilegiada; estava por demais convencido da proximidade do fim dos tempos”. Nós seguiríamos em outra direção. Há uma estratégia em jogo, para o apóstolo: a introdução de uma forma de conduzir os indivíduos, mesmo que isso custe se abster no processo de neutralização do prazer que já estava em curso antes dele. Poderíamos falar, nos termos de Foucault (2014), dos elementos de um modo de governo das almas? Certamente não, enquanto não estiver em questão o regime de verdade, de reconhecimento das faltas e de salvação que interessa ao filósofo. Se a noção paulina de carne é um dos rudimentos, talvez um dos primeiros, a fazer parte da constelação de engrenagens desta forma de governo dos vivos, pela qual se interessou Foucault, introduzida ao longo da espiritualidade cristã – eis uma conclusão que requer mais análises. Não resta dúvida, de todo modo, que, ao ser contaminada pelo pecado, esta carne, à margem do paganismo, tornou-se o hospedeiro de um mal para o qual apenas a espiritualidade cristã teria a cura.

## Referências

- ARIÈS, P. “São Paulo e a carne”. In: ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (orgs.) *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985. pp. 50-53.
- BADIOU, A. “São Paulo: a fundação do universalismo”. Trad. W. C. Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.
- BROWN, C.; COENEN, L. (orgs.) “Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento”. Trad. G. Chown. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- BROWN, P. “Corpo e sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo”. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- BULTMANN, R. “Teologia do Novo Testamento”. Trad. I. Kayser. Santo André: Ed. Academia Cristã, 2008.

- CASTEL-BOUCHOUCHI, A. “Foucault et le paradoxe du platonisme”. In: GROS, G; LÉVY, C. (Eds.) *Foucault et la Philosophie Antique*. Paris: Éditions Kimé, 2003. pp. 175-193.
- CASTELLI, E. A. “Imitating Paul: A Discourse of Power”. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.
- CHEVALLIER, P. “Michel Foucault et le christianisme”. Paris: ENS Éditions, 2011.
- CREVE, S.; DEMOEN, K.; JANSE, M. “The pauline key words πνεῦμα and σάρξ and their translation”. *Filología Neotestamentaria*, 20, 2007, pp. 29-46 [Online]. Disponível em: <https://biblio.ugent.be/publication/439950> (Acessado em 1 de Agosto de 2020).
- CHRULEW M. “The Pauline Ellipsis in Foucault’s Genealogy of Christianity”. *The Journal for Cultural and Religious Theory*, Vol. 11, Nr. 1, Winter 2010, pp. 1-15.
- CSEKE, A. “Foucault lecteur de saint Augustin”. *materiali foucaultiani*, Vol. VII, Nr. 13-14, 2018, pp. 253-272 [Online]. Disponível em <http://www.materialifoucaultiani.org/en/rivista/volume-vii-number-13-14.html?jjj=1575952535440> (Acessado em 1 de Agosto de 2020).
- CUVILLIER, E. “Le “corps” (σῶμα) entre “chair” (σάρξ) et “esprit” (πνεῦμα)”. *Cahiers d’études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, Nr. 12, 2013 [Online]. Disponível em <http://cerri.revues.org/1255> (Acessado em 1 de Agosto de 2020).
- DICKSON, W. P. “St. Paul’s use of the terms flesh and spirit”. New Jersey: Library of the Theological Seminary, 1883 [Online]. Disponível em: <https://archive.org/details/stpaulsuseofterm00dick> (Acessado em 1 de Agosto de 2020).
- DUNN, J.D.G. “The Theology of Paul the Apostle”. Cambridge: Eerdmans Publishing Company; Grand Rapids, 1998.
- FOUCAULT, M. “Sexualité et pouvoir”. In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994a.
- FOUCAULT, M. “Interview de Michel Foucault”. In: \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits IV 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994b.
- FOUCAULT, M. “A hermenêutica do sujeito. Curso no Collège de France (1981-1982)”. Trad. Márcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, M. “L’origine de l’herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980”. Paris: Vrin, 2013.
- FOUCAULT, M. “Do governo dos vivos. Curso no Collège de France (1979-1980)”. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 2014.
- FOUCAULT, M. “Subjetividade e verdade. Curso no Collège de France (1980-1981)”. Trad. Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- FOUCAULT, M. “Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair”. Paris: Gallimard, 2018a.
- FOUCAULT, M. “Malfazer, dizer verdadeiro. Função da confissão em juízo. Curso em Louvain, 1981”. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2018b.
- GODET, F.L. *Commentary on St. Paul’s Epistle to the Romans vol. 2*. Edinburgh: T & T Clark, 1882 [Online]. Disponível em: <https://archive.org/details/commentaryonstp00godegoog> (Acessado em 1º de Agosto de 2020).

GOULET-CAZÉ, M-O. “Michel Foucault et sa vision du cynisme dans *Le courage de la vérité*”. In: D. Lorenzini, A. Revel et A. Sforzini (dir.) *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*. Paris: Vrin, 2013. pp. 105-124.

GRINGRICH, W. “Léxico Do Novo Testamento Grego / Português”. São Paulo: SER Vida Nova, 1993.

GRANT, F. C. “St. Paul and Stoicism”. In: *The Biblical World*, Vol. 45, Nr. 5, 1915, pp. 268-281 [Online]. Disponível em: [www.jstor.org/stable/3142715](http://www.jstor.org/stable/3142715). (Acessado em 1º de Agosto de 2020).

HADOT, P. “Um diálogo interrompido com Michel Foucault. Convergências e divergências”. In: \_\_\_\_\_. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É realizações, 2014. pp. 275-282.

JAGU, A. Saint Paul et le Stoïcisme. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 32, fascicule 3, 1958, pp. 225-250 [Online]. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/rscir\\_0035-2217\\_1958\\_num\\_32\\_3\\_2192](https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1958_num_32_3_2192) (Acessado em 1º de Agosto de 2020).

JOUBAUD, C. “Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée”. Paris: Vrin, 1991.

JEWETT, R. “Romans: a commentary”. Minneapolis: Fort Press, 2006.

KITTEL, G; FRIEDRICH, G. (orgs.) “Dicionário teológico do Novo Testamento”. Condensado por Geoffrey W. Bromiley. Trad. A. T. Filho; J. A. dos Santos; P. S. Gomes; T. P. Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

LAVIGNE, J.-F. “Chair, corps, esprit. Quelques remarques sur l’anthropologie paulinienne”. *Noesis*, Nr. 12, 2007, pp. 27-62 [Online]. Disponível em: <http://noesis.revues.org/1293> (Acessado em 1º de Agosto de 2020).

PFEIFFER, C. F.; VOS, H. F.; REA, J. “Dicionário Bíblico Wycliffe”. Trad. D., R., Júnior. 2ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

POLASKI, S. H. “Paul and the Discourse of Power”. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

PUECH, A. “Histoire de la Littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu’à la fin du IV siècle. Tome I: Le Nouveau Testament”. Paris: Société d’édition “Les belles Lettres”, 1928. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6437779z/f513.image.texteImage> (Acessado em 1º de Agosto de 2020).

REID, D. (ed.) “Dicionário teológico do Novo Testamento”. Trad. M. L. Redondo e F. Medeiros. São Paulo: Vida Nova, 2012.

RODRIGUES, M. G. “A experiência da carne na genealogia foucaultiana da subjetividade”. *Síntese*, v. 47, n. 147, jan./abr. 2020, pp. 123-146.

ROUX, S. “Le statut du corps dans la philosophie platonicienne”. In: J.-C. GODDARD (dir.) *Le corps*. Paris: Vrin, 2005. pp. 11-42.

SCHAFF, P. “History of the Christian Church, Volume I: Apostolic Christianity. A.D. 1-100”. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1882a [Online]. Disponível em: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc1.html> (Acessado em 1º de Agosto de 2020).

SCHAFF, P. *History of the Christian Church, Volume III: Nicene and Post-Nicene Christianity. A.D. 311-600*. 5a ed. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1882b [Online]. Disponível em: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc3.html> (Acessado em 1 de Agosto de 2020).

SENELLART, M. “Verdade e subjetividade: uma outra história do cristianismo?” In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (orgs.) *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. pp. 73-92.

SFORZINI, A. “Corps de Plaisir, corps de désir. La théorie augustinienne du mariage relue par Michel Foucault”. In: BOEHRINGER, S; LORENZINI, D. (eds.) *Foucault la sexualité l'Antiquite*. Paris: Ed. Kimé, 2016, p. 153-165.

THOLUCK, A. “Exposition of St. Paul’s Epistle to the Romans”. Philadelphia: Sorin and Ball, 1844 [Online]. Disponível em: <https://archive.org/details/expositionofstpa00thol> (Acessado em 1º de Agosto de 2020).

# PEYORATIVOS DE GRUPO Y DISCURSO DE ODIO\*

## *GROUP PEJORATIVES AND HATE SPEECH*

*Nicolás Lo Guercio*

*<https://orcid.org/0000-0003-4663-9080>*

*[nicolasloguercio@gmail.com](mailto:nicolasloguercio@gmail.com)*

*Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, Argentina*

**ABSTRACT** *The article advances a multidimensional semantics for slurs, according to which they express a standard at-issue content along with a conventional implicature. By contrast with existent conventional implicature accounts (McCready, 2010), it is argued that the not at-issue content of slurs is a property, instead of a proposition. When complemented with a dynamic pragmatic framework (Portner, 2004), the view implies that an utterance containing a slur carries two different discursive functions, that is, it updates two different components of context: the at-issue content updates the common ground; the not at-issue content updates the To-Do List. It is then showed how the view explains the way in which uses of slurs are capable of modifying permissibility facts and hence of bringing harm to their targets. Finally, the article shows how the present account deals with different conversational moves that slurs make available like those of propaganda, attack, complicity or appropriation.*

**Keywords** *Slurs. Hate Speech. Semantics. Pragmatics.*

\* Article submitted on 28/07/2020. Accepted on 26/11/2020.

**RESUMEN** *El artículo presenta una semántica multidimensional para los peyorativos de grupo de acuerdo con la cual estos codifican un contenido descriptivo y un contenido peyorativo implicaturado convencionalmente. A diferencia de otras propuestas en la misma línea (e.g. McCready, 2010), se argumenta que el contenido peyorativo es una propiedad, y no una proposición. A partir de un marco pragmático dinámico (Portner, 2004), se argumenta que el uso de un peyorativo de grupo instancia dos fuerzas discursivas, esto es, actualiza dos componentes del contexto conversacional. El contenido descriptivo actualiza el trasfondo común (Common Ground). El contenido not at-issue actualiza la lista de tareas pendientes (To-Do-List). Se muestra luego cómo la teoría explica el modo en que los peyorativos de grupo modifican hechos acerca de lo que es permisible en la conversación y, de este modo, causan y constituyen un daño para los grupos discriminados. Finalmente, se argumenta que la teoría permite dar cuenta de una variedad de movidas conversacionales habilitadas por estas expresiones, como la propaganda, el ataque, la complicidad o la apropiación.*

**Palabras clave** *Peyorativos de grupo. Lenguaje de odio. Semántica. Pragmática.*

## 1. Introducción

Las lenguas naturales vehiculizan a menudo actos moralmente reprochables, esto es, permiten discriminar, subordinar o insultar a individuos y grupos. En este artículo discutiré un conjunto de expresiones especialmente apto para estos propósitos, los *peyorativos de grupo* (PG de aquí en más). Estos términos son utilizados para discriminar o expresar desprecio por ciertos grupos, típicamente identificados en virtud de su preferencia sexual, etnia, nacionalidad, género, clase, orientación política o religión, entre otros.

Los PG poseen características semántico-pragmáticas particulares. En primer lugar, expresan dos tipos de contenido. A modo de ilustración, considere las siguientes oraciones:

1. Juan es bolita.<sup>1</sup>
2. Juan es boliviano.

1 El término 'bolita' es un PG utilizado en el español del Río de la Plata para referir a las personas nacidas en Bolivia. Quisiera dejar en claro que todos los PG que aparecen en este artículo están mencionados (no usados) con fines ilustrativos, y que condeno todas las actitudes y/o estereotipos comúnmente asociados a estas expresiones.

Intuitivamente, (1) comunica el mismo contenido que (2), esto es, *Juan es boliviano*. Sin embargo, la primera indica, en virtud de la ocurrencia del PG ‘bolita’, que el hablante tiene una actitud negativa hacia los bolivianos, mientras que la segunda se limita a señalar la procedencia del sujeto de la oración. Denominaré a estos dos tipos de contenido *contenido descriptivo* y *contenido peyorativo*.

En segundo lugar, los PG se comportan de un modo particular en ciertos entornos lingüísticos. Por ejemplo, el contenido peyorativo, a diferencia del contenido descriptivo, es difícil de negar de manera directa, esto es, sin alterar el flujo natural de la conversación:<sup>2</sup>

3.

a. Juan es bolita.

b. No es cierto, Juan no es boliviano.

c. #No es cierto, los bolivianos no son despreciables.

Por otra parte, la negación explícita no parece afectar al contenido peyorativo, esto es, una oración como (4) resulta igual de ofensiva que (3a):

4. Juan no es bolita.

Este tipo de interacción con operadores veritativo-condicionales sugiere que el contenido peyorativo no forma parte de las condiciones de verdad de la oración. ¿Cómo se comunican entonces estos contenidos? El consenso en la bibliografía sobre la cuestión es que el contenido descriptivo funciona en el nivel de las condiciones de verdad de la oración. Sin embargo, existe un intenso debate con respecto al contenido peyorativo. Muchas propuestas buscan *semantizarlo* de uno u otro modo. Hom (2008) y Hom y May (2013) sitúan el contenido peyorativo en las condiciones de verdad de la oración, Schlenker (2007) y Cepollaro (2017) lo tratan como una presuposición, y Orlando y Saab (2020), McCready (2010), Predelli (2013) y Gutzmann (2015) desarrollan diferentes variantes de una teoría de implicaturas convencionales. Otros enfoques, en cambio, caracterizan el fenómeno en términos pragmáticos. Anderson y Lepore (2013) afirman que los PG funcionan como palabras tabúes.

2 Además, la interpretación del significado expresivo no es fácilmente desplazable de la situación de emisión (el hablante, el tiempo, el mundo de la emisión, etc.), incluso cuando la expresión es usada bajo el alcance de operadores de actitud proposicional, modales, temporales, reportes indirectos, condicionales, etc. Otras características (ausentes en el significado descriptivo) son la dificultad para parafrasear su significado en términos proposicionales (inefabilidad descriptiva), la posibilidad de repetir expresiones con significado expresivo sin redundancia (repetibilidad) o la dificultad para suspender sus efectos contextuales, incluso cuando solo se los mencione (inmediatez).

Bolinger (2017) sostiene que el contenido peyorativo resulta del contraste léxico entre expresiones regularmente asociadas con ciertas actitudes y creencias, mientras que Nunberg (2018) lo deriva como una implicatura conversacional basada en la violación de la Máxima de Modo.

En tercer lugar, los PG resultan filosóficamente interesantes por su dimensión socio-política. Como resaltan Langton, Haslanger y Anderson (2012), estas expresiones contribuyen al *discurso de odio*, en tanto sus usos comunican un mensaje de inferioridad dirigido a un grupo históricamente oprimido y son persecutorios, están cargados de odio y resultan degradantes (Matsuda, 2018, p. 36). Este fenómeno tiene varias particularidades (Langton, 1993; McGowan, 2004, 2019; Langton y West, 1999; Maitra, 2012; Tirrell, 2012, entre muchos otros). Por un lado, el discurso de odio *causa daño*. Matsuda (2018) señala que las víctimas pueden experimentar síntomas psicológicos y emocionales que incluyen miedo, aceleración del pulso cardíaco, estrés postraumático, hipertensión, etc., además de efectos profundos en la autoestima. Las víctimas ven afectada, además, su libertad personal:

para evitar recibir mensajes de odio, las víctimas deben renunciar a sus trabajos, abandonar su educación, dejar sus hogares, evitar ciertos lugares públicos, restringir el ejercicio de su derecho a la libre expresión y modificar de otros modos su conducta o comportamiento (Matsuda, 2018, p. 24) [Traducción propia].

Sin embargo, no todo discurso de odio daña del mismo modo. Conviene distinguir entre discursos que *causan* daño y discursos que *constituyen* un daño (MacKinnon, 1987). Esta distinción suele elucidarse a partir de las categorías austinianas de acto locucionario, ilocucionario y perlocucionario (Langton, 1993). A grandes rasgos, un acto locucionario consiste en la realización de una emisión significativa en virtud de sus aspectos sintácticos, semánticos y fonológicos, un acto ilocucionario es aquel realizado a través de una emisión con cierta 'fuerza' (afirmación, promesa, invitación, orden, etc.), y un acto perlocucionario engloba los efectos causales de la emisión que resultan de su funcionamiento lingüístico. Un discurso *causa* daño cuando este puede ser caracterizado como un efecto perlocucionario de la emisión. Un discurso *constituye* un daño, en cambio, cuando promueve, instituye o legitima, en virtud de su fuerza ilocucionaria, normas sociales que prescriben un daño material, moral, epistémico, etc., hacia ciertos grupos. Langton (1993, 2015) argumenta que algunas emisiones requieren, en virtud de las condiciones de felicidad asociadas a su fuerza ilocucionaria, que ciertos grupos ocupen un lugar subordinado/dominante, determinados roles sociales, etc. Por ejemplo, en el contexto del Apartheid, un cartel en el frente de un negocio que reza '*whites only*' (solo blancos) tiene como condición de felicidad la vigencia de

cierta jerarquía donde los blancos ocupan un lugar dominante y los individuos de otras etnias un lugar subordinado. Esta emisión causa un daño – tiene efectos perlocucionarios dañinos – y, además, en caso de ser exitosa, instituye o contribuye a mantener en vigencia, en virtud del acto de habla realizado, una norma social que jerarquiza a los individuos por su color de piel y prescribe así un daño material y moral hacia las personas de otras etnias. En este caso, el discurso *constituye* un daño.

Por otro lado, lo dicho pone en relieve la pregunta por la fuerza ilocucionaria de diferentes instancias de discurso de odio asociadas a PG. Langton, Haslanger y Anderson (2012, pp. 758-759) identifican tres fuerzas ilocucionarias relacionadas con el discurso de odio: (i) propaganda, (ii) ataque y (iii) discurso de autoridad. La propaganda es un tipo de discurso que *promueve* el odio y la violencia. Los usos como ataque consisten en una mera *expresión* de odio. Por último, a través del discurso de autoridad los hablantes instituyen ciertas normas sociales en virtud de su rol de autoridad. El punto de estos últimos es privar a ciertos grupos de algunos de sus derechos.<sup>3</sup> Además de estos usos, discutiré en este artículo lo que Davis y McCready (2017) denominan *usos cómplices*, en los cuales el PG es utilizado entre individuos que comparten el prejuicio en cuestión.

Un último fenómeno asociado a los PG es el de la *apropiación* (Bianchi, 2014; Brontsema, 2004). Esta consiste en la adopción del término en cuestión por el grupo destinatario, invirtiendo su sesgo peyorativo, tal vez con el fin de comunicar un sentimiento de solidaridad o camaradería. Un ejemplo puede ser la apropiación por parte de grupos afroamericanos de la expresión ‘Nigger’ en los Estados Unidos. Una explicación adecuada de estos términos debería arrojar luz sobre la cuestión.

He presentado hasta aquí cuatro desafíos que una teoría sobre los PG debe afrontar.<sup>4</sup> En primer lugar, esta debe precisar el mecanismo a través del cual comunican un contenido peyorativo. En segundo lugar, debe proporcionar una explicación general del modo en que modifican hechos acerca de lo que es permisible. En este punto, los PG introducen una dificultad adicional con

3 Como su nombre lo indica, el discurso de autoridad consiste en un tipo de discurso de odio realizado desde una posición de autoridad, e.g. un legislador blanco pretoriano que decreta, en el contexto apropiado, ‘los individuos negros no tienen permitido votar’ durante el apartheid (Langton, 1993, p. 302). Véase también Maitra (2012). No discutiré estos usos en detalle en este artículo.

4 La lista no es exhaustiva. Otras cuestiones a explicar, que no trataré en este artículo, son la diferencia de intensidad entre diferentes PG, la diferencia entre distintos peyorativos para el mismo grupo y la posibilidad de usos no peyorativos y no apropiados en algunos contextos particulares. Además, asumiré que una teoría de implicaturas convencionales como la que defenderé en la sección 3 permite lidiar relativamente bien con varios de los fenómenos de no-desplazabilidad, repetibilidad e inefabilidad mencionados en la nota 7 (cf. McCready, 2010; Gutzmann, 2015).

respecto a otros casos de discurso de odio, pues parece que la explicación no puede en principio ser completamente pragmática (Langton, 2015), sino que involucra una interacción compleja entre el significado convencional de los términos y mecanismos pragmáticos.<sup>5</sup> En tercer lugar, la teoría debe dar cuenta del perfil ilocucionario de los PG y el modo en que estos constituyen un daño. Finalmente, la explicación debe arrojar luz sobre el fenómeno de la apropiación.

El artículo está estructurado como sigue: en la próxima sección presentaré el marco teórico necesario para desarrollar mi propuesta sobre la semántica y la pragmática de los PG. En la sección 3 argumentaré que los PG expresan una implicatura convencional, en la línea de McCready (2010) y Gutzmann (2015). Sin embargo, defenderé que el contenido implicado convencionalmente es una propiedad, a diferencia de estas propuestas. En la sección 4 mostraré cómo la teoría semántica propuesta más la adopción de un marco de pragmática dinámica permiten dar cuenta de las características del discurso de odio antes discutidas. Finalmente, discutiré una propuesta alternativa en la misma línea que la aquí presentada (Poppa-Wyatt y Wyatt, 2017), y mostraré algunos inconvenientes relacionados con la misma.

## 2. Marco teórico

### 2.1 *Pragmática dinámica*

Asumiré en este trabajo un marco de pragmática dinámica en la línea de Stalnaker (1999) y Portner (2004). Asimismo, asumiré que la fuerza ilocucionaria puede derivarse a partir del contenido semántico, de la fuerza discursiva y del contexto de emisión (véase Roberts, 2018). La idea general es la siguiente. Los tipos oracionales constituyen un sistema universal y cerrado definido gramaticalmente. Existen tres tipos oracionales universales: declarativo, interrogativo e imperativo. Cada uno está asociado con una fuerza discursiva diferente (Portner, 2004; Roberts, 2018). Asumiré que cada tipo oracional determina un objeto semántico tradicional: las oraciones declarativas expresan una proposición, las interrogativas una pregunta, i.e. un conjunto de proposiciones, y las imperativas una propiedad. Los tipos oracionales y los contenidos semánticos correspondientes están conectados por defecto con

5 Esta restricción deriva de mi propia posición acerca de la semántica de los PG, a favor de la cual argumentaré en la próxima sección. Como se dijo antes, existen teorías puramente pragmáticas de los PG (Bolinger, 2017; Nunberg, 2018). Por razones de espacio no puedo discutir las en detalle. Véase Cepollaro (2017) para críticas a estas posiciones.

fuerzas discursivas específicas, esto es, la fuerza discursiva está determinada solo de manera indirecta, sobre la base de estos significados (Portner, 2004, p. 236).<sup>6</sup>

Las diferentes fuerzas discursivas son entendidas como modos particulares de actualizar algún componente del contexto conversacional, donde cada una es una instancia de un esquema universal de actualización contextual del tipo “tome un conjunto de Xs y una X, y agregue la nueva X al conjunto” (Portner, 2004, p. 238) [Traducción propia]. Las oraciones declarativas tienen por defecto fuerza asertiva. Una aserción es una propuesta de actualización del trasfondo común (*Common Ground*, CG), esto es, el conjunto de proposiciones comúnmente aceptado por los participantes de la conversación. Una pregunta es una propuesta para actualizar el conjunto de preguntas bajo discusión (*Question Under Discussion*, QUD), esto es, el conjunto de cuestiones que los hablantes acuerdan que deben ser resueltas en la conversación. Finalmente, un pedido (entendido en este contexto como una función discursiva general) es una propuesta para actualizar la lista de tareas (*To-Do List*, TDL), esto es, un conjunto de propiedades que cierto individuo se ha comprometido públicamente a volver verdaderas de sí mismo (las TDLs están indexadas a participantes específicos de la conversación, cada participante tiene su propia TDL). Las oraciones declarativas tienen la función discursiva general de la aserción, las interrogativas la de la pregunta y las imperativas la del pedido.<sup>7</sup> La correlación entre tipos oracionales, tipos semánticos y fuerza discursiva es regular y se da por defecto, pero es, sin embargo, revocable. Por ejemplo: la oración “¡Te vas a sentar!” es declarativa y expresa una proposición, pero puede ser usada, en el contexto apropiado, para actualizar la TDL en lugar del CG (e.g., para dar una orden).

Finalmente, adoptaré la posición de Roberts (2018, pp. 337-338), de acuerdo con la cual el acto de habla realizado por una emisión puede ser predicho en virtud de la semántica de los constituyentes emitidos, el contexto de emisión, inferencias de tipo griceano y principios generales de interpretación del discurso (relevancia, cooperatividad, racionalidad, etc.). De este modo, asumiré en lo que sigue que la conexión entre fuerza discursiva y tipo de acto de habla es pragmática, no semántica.

6 Asumo aquí lo que Portner (2018, pp. 153-157) denomina enfoque composicional.

7 Se entiende aquí 'pedido' como una fuerza discursiva general que engloba diferentes actos de habla directivos como órdenes, consejos, invitaciones, etc.

## 2.2 Imperativos

La propuesta que defenderé en la siguiente sección aprovecha cierta analogía entre PG e imperativos. Por ese motivo, en esta subsección discutiré algunas características de los imperativos que serán relevantes para la discusión posterior. De acuerdo con el enfoque dinámico introducido en la subsección anterior, las oraciones imperativas expresan una propiedad, esto es, un contenido con el tipo semántico  $\langle e, t \rangle$ , y su fuerza discursiva canónica es la de actualizar la TDL indexada al destinatario. Más formalmente, los imperativos actualizan el contexto como sigue:

$$5. \quad C + \phi_{imp} = \langle CG, QS, T \left[ \frac{\text{destinatario}}{(T(\text{destinatario}) \cup \{\{\phi_{imp}\}\})} \right] \rangle$$

(Portner, 2007, p. 357)

Usualmente, los imperativos portan fuerza directiva. La fuerza directiva se caracteriza típicamente como un intento de generar en el destinatario la intención de actuar de cierto modo. Así, es intuitivo interpretar a las propiedades presentes en la TDL como acciones que el destinatario se ha comprometido a llevar a cabo. Sin embargo, una emisión con fuerza discursiva directiva puede funcionar como una interpelación al destinatario para que adopte determinadas actitudes no-cognitivas (e.g. enojo), o disposiciones emocionales, por ejemplo: “¡Calmáte!”, “¡No te enojés!”, etc. Así, como nota Portner, la TDL contiene propiedades que el destinatario se ha comprometido a volver verdaderas de sí mismo, sin que esté necesariamente especificado qué acciones debe adoptar para lograr ese objetivo.<sup>8</sup> Formalmente, la semántica para un imperativo es la siguiente:

6. ¡Andáte!

7.  $\llbracket \text{Andáte} \rrbracket^{w*,c} = \lambda w. \lambda x: x = \text{destinatario}(c). x \text{ se va en } w^9$

En cuanto a la pragmática, Portner argumenta que el CG y la TDL están íntimamente relacionados en la interpretación de los imperativos. El primero cumple un rol similar al de la base modal en la semántica de Kratzer (2012,

<sup>8</sup> Véase Portner (2007, nota 2).

<sup>9</sup> Aquí la condición de que la propiedad sea verdadera con respecto al destinatario está incluida como una presuposición. El imperativo denota, de este modo, una función parcial que devuelve un resultado indeterminado si el argumento no es el destinatario.

cap. 1-2), es decir, determina el conjunto de mundos posibles contextualmente relevantes para interpretar el imperativo. La segunda cumple un rol análogo al de la fuente de ordenación (*ordering source*) en la semántica de Kratzer: la TDL ordena los mundos del CG de acuerdo a cuántas propiedades de la TDL son verdaderas en esos mundos, situando más arriba en el orden aquellos donde se satisfacen más propiedades.

Este enfoque tiene dos ventajas. Primero, permite explicar las diferentes fuerzas ilocucionarias asociadas con los imperativos como ordenar, sugerir, aconsejar, pedir, advertir, etc. Según esta posición, hay varias TDL asociadas con cada participante de la conversación, correspondientes a los diferentes tipos de fuentes de ordenación en la semántica de Kratzer para modales: deóntica, bulética, teleológica, etc. Todos los actos de habla mencionados emergen a partir de la misma fuerza discursiva, esto es, la de agregar una propiedad a la TDL, pero difieren en cuanto a la naturaleza de la TDL involucrada y, plausiblemente, con respecto a otros factores contextuales y las intenciones comunicativas involucradas. Por ejemplo, una orden, además de requerir, como una condición de felicidad, autoridad por parte del hablante, agrega una propiedad a la TDL deóntica asociada con el destinatario. Una vez aceptada, el destinatario asume públicamente una nueva obligación, a saber, la de hacer verdadera la propiedad en su TDL. Luego, los mundos de CG son ordenados de acuerdo con el número de propiedades de su TDL deóntica que son satisfechas en esos mundos.

Segundo, y relacionado con lo anterior, la posición explica la íntima relación entre los imperativos y los modales. El uso de imperativos licencia conversacionalmente la emisión de un modal correspondiente, y viceversa:

8. ¡Sentáte! [dicho a Juan]
9. Juan debería sentarse [modal deóntico].
10. ¡Cométe una galletita! [dicho a Mariana]
11. Mariana debería comerse una galletita [modal bulético].

La teoría de Portner explica esta regularidad como sigue. Supongamos que doy una orden y esta es aceptada por mi interlocutor. Este adquiere así una nueva obligación, que es capturada por una proposición modal que establece un deber de algún tipo. A su vez, el hecho de haber asumido este compromiso es un hecho manifiesto en el contexto y, por lo tanto, es consignado en el CG, que se actualiza con la proposición modal correspondiente. Algo análogo ocurre con las invitaciones, sugerencias, consejos, etc., y las modalidades correspondientes (bulética, teleológica, etc.).

### 3. Una teoría bidimensional para los peyorativos de grupo

Como fue indicado anteriormente, existen varias propuestas para dar cuenta del modo en que los PG comunican contenido peyorativo. En esta sección desarrollaré una versión propia de la teoría de implicaturas convencionales y mostraré cómo este enfoque, junto con una teoría pragmática dinámica como la presentada en la sección anterior, permite dar cuenta de los desafíos señalados en la introducción.

#### 3.1. Por qué una teoría de implicaturas convencionales

La teoría de implicaturas convencionales (McCready, 2010; Gutzmann, 2015) está motivada por el patrón de proyección de los PG, así como por algunas consideraciones conceptuales. Por un lado, el contenido peyorativo proyecta por fuera de los operadores veritativo-condicionales típicos, algo que resulta problemático para las teorías de condiciones de verdad (Hom, 2008; Hom y May, 2013):<sup>10</sup>

12. Juan es bolita.
13. Juan no es bolita.
14. Si invitás a un bolita a la fiesta, yo no voy a ir.
15. ¿Cuántos bolitas hay en tu equipo?
16. No estoy seguro, pero Juan podría ser bolita.

Las oraciones (12)-(16) resultan todas ofensivas, aun cuando ‘bolita’ esté bajo un operador veritativo-condicional o dentro de una oración interrogativa. Esto sugiere que su contenido peyorativo no forma parte de las condiciones de verdad. Una respuesta intuitiva ante la naturaleza proyectiva del contenido peyorativo es adoptar un enfoque presuposicional. Sin embargo, el patrón de proyección del contenido peyorativo parece diferir del de las presuposiciones:

17. María cree que Juan es bolita.
18. María cree que Juan ganó un partido de fútbol.
19. Si los bolivianos son despreciables, Juan es bolita.
20. Si Juan tiene un hermano, su hermano es profesor.

<sup>10</sup> Hom (2008) y Hom y May (2013) están al tanto del problema. Los autores intentan dar cuenta de la cuestión (i) distinguiendo entre ofensa y derogación y (ii) relativizando el problema en virtud de una serie de presuntos contraejemplos donde se hace un uso no-apropiado y no-proyectivo. Véase Sennet y Copp (2015) y Cepollaro y Thommen (2019) para una discusión crítica de sus propuestas.

Mientras que el contenido peyorativo de (17) proyecta por fuera de la subordinada, la presuposición ‘Juan jugó un partido de fútbol’ es bloqueada por el verbo de creencia en (18). Del mismo modo, la presuposición en (20) es ligada por el antecedente del condicional, mientras que esto no ocurre con el contenido peyorativo en (19). Así, el patrón de proyección de los PG parece asemejarse más al de los expresivos, que portan implicaturas convencionales (Potts, 2005), que al de otras expresiones con contenido presuposicional:

21. María cree que el puto profesor la va a reprobar (el hablante tiene una actitud negativa hacia el profesor).
22. Si tuviera una opinión negativa sobre el profesor, el puto profesor me reprobaría (el hablante tiene una actitud negativa hacia el profesor).

Existen también razones conceptuales que favorecen, en principio, a las teorías de implicaturas convencionales. Como se dijo en la sección 2, las aserciones, cuando son aceptadas, actualizan el CG, esto es, actualizan el conjunto de creencias comunes entre el hablante y el oyente con la proposición afirmada. Las presuposiciones, por su parte, imponen una *restricción* a esta actualización: la proposición expresada por una oración que presupone el contenido  $p$  pasa a formar parte del CG solo en la medida en que  $p$  forme también parte del CG. Considere, por ejemplo, la oración ‘Llevé a mi perro al veterinario’. La proposición afirmada, que el hablante llevó a su perro al veterinario, solo actualiza el CG en la medida en que su presuposición, que el hablante tiene un perro, es también parte del CG. Si esto no ocurre, en cambio, la aserción puede ser objetada: ‘¡Espera un minuto! ¡No sabía que tenías un perro!’ En otras palabras, aceptar que el hablante llevó a su perro al veterinario parece requerir una aceptación previa, a saber, que el hablante tiene un perro.<sup>11</sup>

No parece ocurrir lo mismo en el caso de los PG. Considérese de nuevo (1) (repetida aquí como (23)):

23. Juan es bolita.

En un análisis presuposicional, el contenido descriptivo afirmado, que Juan es boliviano, solo puede actualizar el CG en la medida en que su contenido peyorativo, que el hablante tiene una actitud negativa hacia los bolivianos,

11 Estoy aquí simplificando la cuestión pues, dependiendo del caso, el hablante puede *acomodar* la presuposición en cuestión (cf. von Stechow 2008), esto es, la aceptación de la presuposición puede ser posterior a la realización de la emisión (aunque no a la actualización del CG).

forme también parte del CG. Pero esto no parece ser el caso: no es necesario aceptar el contenido peyorativo, una proposición sobre las actitudes del hablante, o sobre el estatus moral de los bolivianos, para agregar al CG el contenido descriptivo, i.e. la proposición *Juan es boliviano*.

Aunque la cuestión requiere una discusión más detallada, lo dicho sirve al menos para motivar la búsqueda de una teoría alternativa, en particular una teoría de implicaturas convencionales.<sup>12</sup> Ahora bien, para llevar adelante esta tarea es necesario proporcionar una semántica explícita para los PG. En la próxima subsección desarrollaré una propuesta en esta dirección.

### 3.2 Una semántica para los PG

Una de las teorías de implicaturas convencionales sobre PG más desarrollada es la de McCready (2010), inspirada en Potts (2005).<sup>13</sup> Según este enfoque, un PG como ‘bolita’ expresa dos dimensiones de contenido: en el nivel veritativo-condicional, también denominado contenido *at-issue*, denota la propiedad de ser boliviano; en el nivel implicaturado convencionalmente, también denominado *not at-issue*, expresa una proposición como *Los bolivianos son malos* (donde ‘malo’ indica vagamente una actitud negativa del hablante):

$$24. \llbracket \text{Boliviano} \rrbracket = \lambda x: \text{Boliviano}(x): \langle e, t \rangle^a \blacklozenge \text{Malo}^{(1)}(\text{Boliviano}): t^c$$

Adoptaré aquí la semántica multidimensional de tipos desarrollada por McCready. En este sistema existen dos tipos de contenido *not at-issue*: el contenido *not at-issue* proposicional constituye una implicatura convencional; el contenido *not at-issue* no proposicional constituye un contenido *shunting*. En este trabajo defenderé, sin embargo, contra McCready, que el contenido *not at-issue* de los PG tiene la forma de una propiedad (en lugar de una proposición). Argumentaré que esta modificación permite dar cuenta del modo en que los PG modifican hechos acerca de lo que es permisible y arroja luz sobre su perfil ilocucionario y el modo en que este se relaciona con su significado literal.

De acuerdo con la posición aquí defendida un PG como ‘bolita’ tiene una dimensión *at-issue* que denota la propiedad ‘boliviano’ y una dimensión *not at-issue* que expresa una propiedad diferente, la de despreciar a los bolivianos:

<sup>12</sup> Véase Saab (2020) y Lo Guercio (2021) para otros argumentos contrarios a las teorías presuposicionales.

<sup>13</sup> Véase también Gutzmann (2015) y Predelli (2013). Hom (2008) y Hom and May (2013) desarrollan críticas a las teorías de implicaturas convencionales. Kratzer (1999) y Anand (2007) presentan algunos ejemplos problemáticos.

25.  $\llbracket \text{Boliviano} \rrbracket = \lambda x: \text{Boliviano}(x) \diamond \lambda x: \text{despreciar}(\ulcorner \text{Boliviano} \urcorner)(x): \langle e, t \rangle^a \times \langle e^s, t^s \rangle$

Esta modificación requiere realizar algunos ajustes al sistema de McCready. En primer lugar, es necesario introducir un nuevo tipo semántico. Llamemos al nuevo sistema  $L_{CI}^{++}$  (basado en el sistema de McCready  $L_{CI}^+$ ). El sistema de tipos de  $L_{CI}^{++}$  es idéntico al de  $L_{CI}^+$  (véase McCready, 2010, apéndice) con el siguiente agregado:

26. Si  $\sigma$  y  $\tau$  son tipos *at-issue* de  $L_{CI}^{++}$  y  $\zeta$  y  $\nu$  son tipos *shunting* de  $L_{CI}^{++}$  entonces  $\langle \sigma, \tau \rangle \times \langle \zeta, \nu \rangle$  es un tipo mixto de  $L_{CI}^{++}$

En segundo lugar, introduciré nuevas reglas para interpretar este tipo semántico, pues las reglas de  $L_{CI}^+$  no pueden hacerlo. Para ver el punto, considérese las reglas relevantes en el sistema de McCready (2010, p. 20):

27.

$$\alpha \diamond \beta: \langle \sigma^a, \tau^a \rangle \times \langle \sigma^a, \nu^s \rangle, \gamma: \sigma^a$$

---


$$\alpha(\gamma) \diamond \beta(\gamma): \tau^a \times \nu^s$$

28.

$$\alpha \diamond \beta: \sigma^a \times \tau^s$$

---


$$\alpha: \sigma^a \bullet \beta: \tau^s$$

La primera regla interpreta el caso en el que el argumento para el contenido *at-issue* y el contenido *not at-issue* es del mismo tipo, esto es, ambos toman un argumento *at-issue*. La segunda estipula que cuando la derivación llega a algo de tipo proposicional en el nivel *shunting*, pasa al nivel de implicatura convencional. Así, tenemos en el sistema de McCready expresiones que codifican una propiedad en ambas dimensiones de significado, pero ambas propiedades toman un argumento *at-issue*. Estas reglas no permiten interpretar el nuevo tipo introducido más arriba, cuya dimensión *not at-issue* toma a su

vez un argumento *not at-issue*. En un intento por preservar el sistema de McCready, podríamos estipular que la dimensión *not at-issue* de los PG tomen un argumento *at-issue*. Esto arrojaría, sin embargo, resultados inaceptables. Para ver el punto, considérese la derivación de la oración (23):

$$\begin{array}{l}
 \text{Juan: } e^a \quad \lambda x: \text{Boliviano}(x) \diamond \lambda x: \text{despreciar}(\cap \text{Boliviano})(x): \langle e, t \rangle^a \times \langle e^a, t^s \rangle \\
 \hline
 \text{Boliviano}(\text{Juan}) \diamond \text{despreciar}(\cap \text{Boliviano})(\text{Juan}): t^a \times t^s \\
 \hline
 \text{Boliviano}(\text{Juan}): t^a \bullet \text{despreciar}(\cap \text{Boliviano})(\text{Juan}): t^c
 \end{array}$$

Esta derivación arroja un resultado indeseable en el nivel *not at-issue*, esto es, la proposición *Juan desprecia a los bolivianos*. Para solucionar el problema necesitamos una regla que permita un tipo mixto en el que el argumento para la dimensión *shunting* sea también de tipo *shunting*:

29.

$$\begin{array}{l}
 \alpha \diamond \beta: \langle \sigma, \tau \rangle^a \times \langle \zeta^s, v^s \rangle, \gamma: \sigma^a \\
 \hline
 \alpha(\gamma) \diamond \beta: \tau^a \times \langle \zeta^s, v^s \rangle
 \end{array}$$

Esta regla arroja los resultados deseados:

$$\begin{array}{l}
 \text{Juan: } e^a \quad \lambda x: \text{Boliviano}(x) \diamond \lambda x: \text{despreciar}(\cap \text{Boliviano})(x): \langle e, t \rangle^a \times \langle e^s, t^s \rangle \\
 \hline
 \text{Boliviano}(\text{Juan}) \diamond \lambda x: \text{despreciar}(\cap \text{Boliviano})(x): t^a \times \langle e^s, t^s \rangle
 \end{array}$$

De acuerdo con esta teoría, la propiedad de tipo *shunting* nunca alcanza estatus proposicional, de modo que nunca pasa a la dimensión implicaturada convencionalmente. Este ajuste soluciona el problema anterior, pero conduce a uno nuevo, relacionado con la regla de interpretación para árboles sintácticos completos. El problema es que, tal como está formulada en  $L_{CI}^+$ , la regla compila solamente los contenidos *not at-issue* de tipo proposicional:

**Interpretación generalizada ( $L_{CI}^+$ )**

Sea  $\Pi$  una prueba para un árbol sintáctico con el término *at-issue*  $\alpha:\sigma^a$  en su nodo raíz, y los términos  $\beta_1:t^{\{c,s\}}, \dots, \beta_n:t^{\{c,s\}}$  en sus nodos subordinados. La interpretación de  $\Pi$  es  $\langle [[\alpha:\sigma^a]], \{[[\beta_1:t^{\{c,s\}}]], \dots, [[\beta_n:t^{\{c,s\}}]]\} \rangle$ .

Sea  $\Pi$  una prueba para un árbol sintáctico con el término *at-issue*  $\alpha:\sigma^{\{c,s\}}$  en su nodo raíz y los términos  $\beta_1:t^{\{c,s\}}, \dots, \beta_n:t^{\{c,s\}}$  en sus nodos subordinados. La interpretación de  $\Pi$  es  $\langle T, [[\alpha:\sigma^{\{c,s\}}]], \{[[\beta_1:t^{\{c,s\}}]], \dots, [[\beta_n:t^{\{c,s\}}]]\} \rangle$ .<sup>14</sup>

(McCready, 2010, p. 32)

Necesitamos introducir una modificación más, esta vez en la regla de interpretación de árboles, para que tomen en cuenta propiedades *shunting* que sobrevivan como tales hasta el final de la derivación:

**Interpretación generalizada ( $L_{CI}^{++}$ )**

Sea  $\Pi$  una prueba para un árbol sintáctico con el término *at-issue*  $\alpha:\sigma^a$  en su nodo raíz y los nodos subordinados  $\beta_1:t^{\{c,s\}}, \dots, \beta_n:t^{\{c,s\}}$ , y  $\gamma_1:\langle e, t \rangle^{\{c,s\}}, \dots, \gamma_n:\langle e, t \rangle^{\{c,s\}}$ . La interpretación de  $\Pi$  es  $\langle [[\alpha:\sigma^a]], \{[[\beta_1:t^{\{c,s\}}]], \dots, [[\beta_n:t^{\{c,s\}}]]\}, \{[[\gamma_1:\langle e, t \rangle^{\{c,s\}}]], \dots, [[\gamma_n:\langle e, t \rangle^{\{c,s\}}]]\} \rangle$ .

Sea  $\Pi$  una prueba para un árbol sintáctico con el término *at-issue*  $\alpha:\sigma^{\{c,s\}}$  en su nodo raíz y los nodos subordinados  $\beta_1:t^{\{c,s\}}, \dots, \beta_n:t^{\{c,s\}}$ , y  $\gamma_1:\langle e, t \rangle^{\{c,s\}}, \dots, \gamma_n:\langle e, t \rangle^{\{c,s\}}$ . La interpretación de  $\Pi$  es  $\langle T, [[\alpha:\sigma^{\{c,s\}}]], \{[[\beta_1:t^{\{c,s\}}]], \dots, [[\beta_n:t^{\{c,s\}}]]\}, \{[[\gamma_1:\langle e, t \rangle^{\{s\}}]], \dots, [[\gamma_n:\langle e, t \rangle^{\{s\}}]]\} \rangle$ .

Esta regla genera el resultado deseado: compila todos los contenidos *at-issue*, todos los contenidos proposicionales *not at-issue* y todos los contenidos no-proposicionales *not at-issue*.

### 3.3 Una pragmática para los PG

Ahora bien, la semántica propuesta va en paralelo con una dinámica conversacional. Como dije anteriormente, asumo aquí que los tipos semánticos generan por defecto una fuerza discursiva, entendida como cierto potencial de actualización de algún componente del contexto. Así, el uso de un PG como ‘bolita’ actualiza dos componentes diferentes del contexto, que se corresponden con las dos dimensiones de significado de la expresión, la descriptiva y la peyorativa. Una oración como (23) expresa, en el nivel del significado *at-issue*, la proposición *Juan es boliviano*. Por defecto, la fuerza discursiva es la de una aserción, de modo que (23) actualiza el CG con la proposición en cuestión. Sin embargo, según la semántica discutida en la subsección anterior, en el nivel *not at-issue* los PG expresan una *propiedad*, que como no se satura con ningún argumento, llega como tal al final de la derivación. Consecuentemente, (23) tiene, por defecto, la fuerza discursiva de un pedido y, en consecuencia, actualiza la TDL.

Recuerde, sin embargo, que cada participante de la conversación tiene asignada su propia TDL. Además, vimos que existen diferentes tipos de TDL (deóntica, bulética, teleológica). La pregunta es ¿cuál de estas TDL es actualizada por el uso del PG? En la presente propuesta, la cuestión queda determinada por el contexto. Para decirlo todavía en términos muy generales (analizaremos las diferentes fuerzas ilocucionarias asociadas a los PG más abajo), el uso de un PG actualiza alguna TDL (deóntica, bulética, teleológica) asignada a alguno de los participantes de la conversación (el hablante, el oyente o ambos) y, de este modo, los compromete públicamente a volver la propiedad relevante (despreciar al grupo en cuestión) verdadera de sí mismos.<sup>14</sup>

Ahora bien, como se dijo anteriormente, la TDL cumple una función análoga a la de la *ordering source* en la semántica kratzeriana para los modales, esto es, ordena los mundos del CG de acuerdo a la cantidad de propiedades que resultan verdaderas en dichos mundos. Así, el uso de un PG establece que los mundos donde se satisface la propiedad en cuestión, esto es, los mundos donde el grupo denotado es despreciado, ocupan un lugar más alto en el orden. Esto emparenta a los PG con proposiciones modales del tipo *Los Ns deben ser despreciados* o *Los Ns son despreciables*, donde *N* refiere al grupo denotado por el PG, de modo análogo con otras emisiones con fuerza directiva (ver ejemplos

14 Como vimos en el caso de los imperativos, la actualización de la TDL no constituye necesariamente un compromiso a realizar una acción específica. Es razonable asumir que a menudo estas actitudes llevan a la acción, pero esto no es necesario.

(8)-(11)). Esta relación parece constatarse por el hecho de que el uso de un PG licencia conversacionalmente tales modales:

30.
  - a. Juan es bolita.
  - b. Los bolivianos son despreciables.
  
31.
  - a. Mi oficina está llena de putos.
  - b. Los homosexuales deben ser despreciados<sup>15</sup>.

Finalmente, y dado que el compromiso asumido con este orden y con la proposición modal correspondiente es público, esta última es incorporada al CG, alterando de este modo los hechos acerca de lo que es permisible al interior de la conversación.

Antes de proseguir, es importante realizar dos aclaraciones. Dijimos anteriormente que el uso de un PG de grupo actualiza tanto el CG como la TDL, siempre y cuando este sea comúnmente *aceptado* por el hablante y el destinatario. En primer lugar, la posición hasta aquí defendida no asume ninguna postura particular con respecto a las condiciones necesarias y suficientes, si las hubiere, para considerar que cierto uso de un PG fue de hecho aceptado (en lugar de rechazado u objetado) y, en consecuencia, que el contexto se actualizó de la manera esperada. Plausiblemente, esta es una cuestión contextual: en algunos contextos, la ausencia de un rechazo explícito cuenta como una aceptación; en otros, un silencio incómodo puede ser suficiente para hablar de un rechazo. En segundo lugar, la ‘aceptación’ a la que me refiero es conversacional, no moral. Aceptar el uso de un PG en este sentido acotado puede ser en algunos casos moralmente criticable, pero no necesariamente: en algunos contextos rechazar abiertamente el uso de un PG no es moralmente obligatorio, e.g. si el rechazo pone en riesgo la integridad física o la vida del individuo (para poner un ejemplo límite).

### 3.4 Ventajas de la propuesta

El enfoque aquí defendido presenta cierta analogía con la semántica y la pragmática de los imperativos. La propuesta es que los usos de PG tienen, por defecto, *fuerza directiva*: alientan ciertas actitudes, sentimientos o emociones

<sup>15</sup> Esto puede apreciarse por lo inapropiado de continuar la oración (31a) con 'pero los homosexuales no deben ser despreciados'.

y de este modo promueven el odio y la violencia. Esto es una consecuencia de la interacción entre su contenido semántico (la propiedad que expresan en su dimensión *not at-issue*) y los principios pragmáticos que regulan la dinámica misma de la conversación. En esta sección, argumentaré que la propuesta tiene varias ventajas.

En primer lugar, permite dar cuenta de la intuición según la cual los PG involucran un elemento modal en su interpretación. Esta idea es explícita en teorías como la de Hom y May (2013) y está implícita en otras, e.g. en la teoría de Langton, Haslanger y Anderson (2012), según la cual algunos usos de PG sirven para subordinar a sus destinatarios, o la teoría de Swanson (en prensa), según la cual los PG despliegan implicaturas de aceptabilidad (*acceptability implicatures*).

En segundo lugar, explica el modo en que los PG modifican a menudo hechos acerca de lo que es permisible. Los PG expresan una propiedad (la de despreciar al grupo relevante) de modo que, por defecto, tienen la función discursiva de actualizar la TDL. Así, estos usos, cuando son aceptados, se incorporan a la TDL correspondiente y comprometen públicamente a algunos de los participantes de la conversación a volver verdadera de sí mismos la propiedad de despreciar al grupo. La TDL así actualizada ordena entonces los mundos del CG de acuerdo con estos compromisos: los mejores mundos son aquellos donde el grupo afectado es despreciado. Sin embargo, la actualización de la TDL es un hecho manifiesto de la conversación e impacta por lo tanto en el CG, que se actualiza incorporando una proposición modal acorde, del tipo *Los Ns deberían ser despreciados*, donde N denota al grupo afectado. De este modo, la propuesta explica cómo los PG incorporan contenidos modales en el CG, modificando así el conjunto de normas comúnmente aceptadas por los participantes de la conversación. Si esta legitimación local de normas discriminatorias en conversaciones específicas se difunde lo suficiente, puede tener un impacto significativo en la eventual emergencia de la norma a nivel global, o su legitimación.

En este punto, conviene detenernos para mencionar dos diferencias importantes entre mi posición y la defendida por Kirk-Giannini (2019). En primer lugar, de acuerdo con mi propuesta, qué TDL es actualizada por una emisión que contiene un PG es variable y depende del contexto. En algunos casos es la TDL del destinatario, o las TDL tanto del destinatario como del hablante, o ninguna. En la propuesta de Kirk-Giannini, en cambio, se actualizan las TDL de todos los participantes de la conversación. En segundo lugar, de acuerdo con mi enfoque, el tipo de modalidad involucrada en el acto directivo generado por el contenido peyorativo de los PG está abierto y puede variar

de acuerdo con el contexto. En algunos casos puede ser deóntico, otras veces bulético, etc. Kirk-Giannini, en cambio, argumenta que el contenido directivo de los PG instruye a todos los participantes de la conversación a adoptar una perspectiva determinada acerca del grupo. En la línea de Camp (2013), Kirk-Giannini modela las perspectivas como modos de conceptualizar al grupo afectado. En su propuesta, las perspectivas determinan disposiciones a estructurar y organizar información, así como tendencias a juzgar ciertas emociones como apropiadas, entre otras cosas. En otras palabras, de acuerdo con Kirk-Giannini el contenido directivo instruye a todos los participantes de la conversación a conceptualizar al grupo afectado de cierto modo (de acuerdo con el hablante, el mejor modo de hacerlo).

En tercer lugar, la propuesta da cuenta de las diferentes fuerzas ilocucionarias asociadas con los PG. Estos generan al menos tres fuerzas ilocucionarias: propaganda, complicidad y ataque. Además, encontramos usos cómplices y apropiados. La fuerza ilocucionaria se deriva del contenido semántico, del contexto de emisión y de cuestiones pragmáticas relacionadas con las intenciones de los hablantes y principios generales de relevancia, racionalidad, cooperatividad, etc. Siguiendo a Davis y McCready (2017) y Poppa-Wyatt y Wyatt (2017), asumí que un factor fundamental en la determinación de la intención detrás del uso de un PG es la pertenencia (o no) del hablante/oyente al grupo denotado. Con esto en mente, consideremos las diferentes alternativas.

Una posibilidad es que ni el hablante ni el destinatario sean miembros del grupo subordinado. Esta situación encierra dos escenarios posibles: o bien el destinatario es manifiestamente prejuicioso o bien el hablante considera que el destinatario puede ser ‘convencido’ de adoptar ciertos prejuicios. En última instancia, el punto de este tipo de usos es crear o reforzar ciertas normas y/o disposiciones afectivas hacia el grupo subordinado. En ambos casos, la fuerza discursiva básica es la misma: el contenido peyorativo genera una fuerza discursiva directiva por defecto, esto es, actualiza la TDL de los participantes. Sin embargo, el contexto puede favorecer diferentes interpretaciones según la situación. La interpretación más natural del segundo caso (el hablante considera que el destinatario puede ser ‘convencido’) es la de una exhortación: el uso sirve para incitar al destinatario a adoptar una actitud peyorativa. En estos usos, la fuerza discursiva directiva de la emisión, sumada al conocimiento común de que el destinatario está abierto en principio a asumir compromisos discriminatorios, permiten derivar una interpretación propagandística del acto de habla.

En el primer caso (el destinatario es prejuicioso), la lectura más natural es la de la *complicidad* (Davis y McCready, 2017, pp. 4-5): la emisión funciona

como una invitación a compartir un punto de vista prejuicioso. Un ejemplo de este tipo de usos es (32) utilizada por un hablante abiertamente xenófobo, y dirigida a un interlocutor con los mismos prejuicios:

32. Este país se llenó de bolitas.

Ahora bien, he argumentado que la fuerza discursiva por defecto de los PG es la de agregar una propiedad a la TDL de los participantes. En los casos de complicidad, sin embargo, la propiedad en cuestión (despreciar al grupo relevante) ya está presente en la TDL de ambos participantes. ¿Cuál es entonces el objetivo de estos usos? Hay dos posibilidades. En algunos casos, el objetivo de la emisión es agregar la información de que hablante y oyente comparten una posición discriminatoria con respecto al grupo al CG. Aun si ambos tienen una actitud discriminatoria y ambos creen que el otro tiene esta actitud, no necesariamente dicha información es CG.<sup>16</sup> En estos casos, el punto de los usos cómplices es volver este hecho parte del CG haciendo explícitos los compromisos compartidos. La otra posibilidad es que las actitudes discriminatorias ya sean parte del CG. En estos casos el punto de los usos cómplices es *mantener* esa información en el CG. Plausiblemente, una proposición puede desaparecer del CG en diferentes etapas de la conversación, sea porque es rechazada explícitamente, sea porque deja de ser saliente o relevante.<sup>17</sup> De este modo, repetir un PG no resulta redundante porque cumple la función de garantizar que las actitudes discriminatorias compartidas por los hablantes permanezcan en el CG. Ahora bien, en ambos casos (si el uso es aceptado) tanto la TDL del hablante como la del oyente son actualizadas con la propiedad relevante (despreciar al grupo en cuestión). Como se dijo anteriormente, esta actualización sirve una función conversacional, a saber, mantener en vigencia las actitudes discriminatorias comunes hacia el grupo denotado por el peyorativo, con las consecuencias normativas que esto conlleva.

Los usos como ataque son en principio problemáticos para la propuesta. Estos funcionan como meras expresiones de odio. Sin embargo, he defendido que los PG tienen por defecto una fuerza directiva, esto es, buscan típicamente lograr que otros adopten ciertas actitudes hacia el grupo subordinado.

16 Para que una proposición  $p$  sea CG es necesario que todos creen que  $p$ , todos creen que todos creen que  $p$ , todos creen que todos creen que todos creen que  $p$ , y así sucesivamente, al infinito. Así, no es suficiente que los individuos en una conversación tengan una actitud discriminatoria y creen que el otro tiene dicha proposición para que esta sea CG entre ambos.

17 Como indica Schlenker (2012, p. 405), los hablantes son falibles, i.e. "En cualquier momento  $t$  de una conversación, para cualquier proposición  $p$  que era creída por el destinatario en  $t-1$ , existe una pequeña probabilidad de que este, por error, olvide  $p$ ."

¿Cómo explica este enfoque los usos como ataque? Argumentaré que estos casos funcionan de un modo análogo a ciertos usos de imperativos. Cuando un imperativo es emitido en un contexto en el cual es parte del CG que el destinatario no es capaz de llevar adelante las acciones requeridas o, en su defecto, que es muy poco probable que el destinatario tenga el deseo o la capacidad de realizarlas, aquel recibe a menudo una interpretación expresiva. Considere (33):

33. ¡Disfrutá la película!

Resulta difícil interpretar (33) con fuerza directiva, esto es, como una orden, una sugerencia, etc. En otras palabras, el hablante no parece buscar que el destinatario forme la intención de disfrutar la película, pues esto no es algo que dependa completamente de su voluntad. La interpretación más natural es, en cambio, que el hablante está expresando su deseo de que el destinatario disfrute la película.<sup>18</sup> Esta reinterpretación resulta de la evaluación del contexto más principios conversacionales: dado que la interpretación default resulta inapropiada, el oyente buscará una interpretación alterativa que permita conservar el supuesto de que el hablante está siendo cooperativo.<sup>19</sup>

Algo similar ocurre, argumentaré, con los usos de PG como ataques. Un punto clave es que en estos casos el hablante no es un miembro del grupo discriminado mientras que el destinatario sí lo es, de modo que no existe una expectativa razonable de que este último forme la intención de discriminar a los miembros del grupo en cuestión (aunque la situación podría darse en casos muy raros). Más aun, el hecho antes mencionado es CG. En este contexto, la interpretación del PG con fuerza discursiva resulta implausible. En consecuencia, el destinatario buscará una interpretación alternativa que preserve el supuesto de cooperación, e.g. una interpretación expresiva. Por último, dado que el hablante está empleando una expresión que codifica un contenido peyorativo, es razonable suponer que la emisión será interpretada como un ataque. Así, a diferencia de los usos de PG con fuerza directiva, en este caso el hablante no busca que el destinatario adopte normas o actitudes

18 La posibilidad de reinterpretar la fuerza discursiva de una oración es un fenómeno general plenamente establecido. Así, una oración interrogativa '¿Me podés pasar la sal?' puede reinterpretarse como un pedido en lugar de una pregunta, y una oración declarativa como 'Te vas a sentar y vas a hacer la tarea' puede reinterpretarse como una orden en ciertos contextos (e.g. dicho por un padre a su hijo). En el caso de (33), la emisión es reinterpretada, para ponerlo en términos intuitivos, como 'Ojalá disfrutes la película'.

19 Cabe realizar la siguiente aclaración: sin dudas, insultar a otro individuo no es una actividad cooperativa. Cuando digo a que el intercambio es cooperativo, me refiero a que el hablante está apoyándose en el reconocimiento mutuo de intenciones comunicativas para transmitir un contenido a través de un acto de habla que resulte pragmáticamente apropiada en el contexto.

discriminatorias hacia el grupo, sino que simplemente busca manifestar sus propias actitudes discriminatorias, con el fin de ofender al destinatario. Finalmente, dado que el acto de habla de ataque es un hecho manifiesto, este impacta en el CG, que se actualiza con algunas proposiciones implicadas pragmáticamente, e.g. que el hablante desprecia al grupo en cuestión.

Finalmente, la variabilidad con respecto a la pertenencia del hablante y/o el oyente al grupo discriminado permite explicar los usos apropiados. En estos casos, al igual que en los usos como ataque, la fuerza directiva es reinterpretada contextualmente. Por un lado, la pertenencia del destinatario al grupo subordinado bloquea la expectativa de que este agregue la propiedad relevante a su TDL. De acuerdo con lo anterior, esto habilita una interpretación expresiva. Sin embargo, la interpretación como ataque también es cancelada en estos casos: siendo el hablante también un miembro del grupo discriminado, es improbable que su emisión sea interpretada como un insulto. Estos hechos, junto con el conocimiento contextual de la historia social del PG usado, habilitan una interpretación de la emisión como una expresión de solidaridad o camaradería entre miembros de un grupo oprimido.

En este punto, es nuevamente necesario un breve comentario sobre el trabajo de Kirk-Giannini. El autor motiva su posición argumentando en contra del expresivismo orientado al hablante (cf. Jeshion, 2013), i.e., el enfoque según el cual la función primaria de los PG es la de expresar un estado mental negativo sobre el hablante (sea una creencia u otro tipo de actitud). En pocas palabras, Kirk-Giannini mantiene que el expresivismo tiene dos problemas: primero, no explica por qué una emisión que expresa la misma información que otra que contiene un PG carece del potencial discriminatorio de esta última; segundo, no explica por qué los usos de PG son ofensivos aun en contextos en los cuales las actitudes del hablante son conocidas de antemano. Mi propuesta da cuenta de estas dos cuestiones. Por un lado, argumenté que los PG tienen una fuerza discursiva directiva, de manera que estos términos no tienen solamente la función primaria de expresar las actitudes del hablante. Por el otro lado, defendí que en algunos casos (los usos como ataque y los usos apropiados) los PG cumplen la función de expresar una actitud del hablante. Sin embargo, si la presente propuesta es correcta, el modo en que ocurre esto último evita los problemas que señala Kirk-Giannini para el expresivismo orientado al hablante. Más precisamente, los PG cumplen una función expresiva solamente en algunos contextos y el contenido en cuestión es expresado de manera pragmática, y no codificado en el significado convencional. Por otra parte, cabe destacar que algunos usos representan un desafío para la posición de Kirk-Giannini: en su propuesta, los usos de PG tienen *siempre* una fuerza ilocucionaria directiva

(promueven la adopción de cierta perspectiva cognitiva hacia el grupo discriminado). Sin embargo, parece haber algunos usos que funcionan más bien como puros insultos, expresiones ciegas de odio y violencia.

#### 4. Roles discursivos y discurso de odio

En esta última sección discutiré brevemente la posición de Poppa-Wyatt y Wyatt (2017). Los autores buscan dar cuenta de varios fenómenos relacionados con el uso de PG a través de la noción de *rol discursivo*. Un rol discursivo asigna cierto estatus o jerarquía a un individuo o grupo en relación con otros. En el caso de los PG, el rol discursivo asignado caracteriza a cierto grupo como subordinado/dominante en relación con otros. Además, los roles discursivos determinan parcialmente las reglas que gobiernan la conversación: las movidas conversacionales esperadas, las movidas conversacionales permitidas, las reglas de interpretación relevantes, los efectos esperados de las diversas contribuciones conversacionales, etc. Así, por ejemplo, la oración ‘Quiero 1000 dólares’, será interpretada de un modo diferente de acuerdo a los roles sociales de los interlocutores, e.g. si el diálogo se da entre un cajero de banco y un cliente, o entre el primero y un ladrón (Poppa-Wyatt y Wyatt, 2017, p. 11).

Los roles discursivos son internos a la conversación y de corta duración, a diferencia de los roles sociales externos, de larga duración. Los primeros se crean cuando cierto rol social externo se hace saliente en la conversación, quedando asociado a alguno de los participantes. Así, los roles discursivos dependen en algún sentido de los roles sociales. Sin embargo, se da una dinámica de retroalimentación donde la asignación de roles discursivos de corta duración depende en parte de la existencia de roles sociales externos previos, y a su vez contribuye a la legitimación de estos últimos.

La tesis principal de Poppa-Wyatt y Wyatt es que los usos de PG buscan crear o mantener una distribución de poder injusta, a través de la asignación de roles discursivos a los participantes de la conversación. La idea es que los PG instancian una fuerza ilocucionaria ejercitativa (*exercitive*), que asigna un rol al destinatario y, complementariamente, al hablante. Así, una oración como (34):

34. ¡Calláte, maldito maricón!

(Poppa-Wyatt y Wyatt, 2017, p. 15)

confiere un rol subordinado al destinatario y un rol dominante al hablante, a la vez que impacta en la determinación de las movidas conversacionales permisibles para uno y otro, así como en las reglas de interpretación de sus

emisiones y los efectos esperados de estas. De este modo, el uso de un PG implica una modificación en la distribución de poder entre los participantes de la conversación que impacta en los hechos acerca de qué movimientos son permisibles de allí en más. Por este motivo, Poppa-Wyatt y Wyatt sostienen que la asignación de un rol discursivo es una movida conversacional de segundo orden (*meta-move*), que modifica el *score* conversacional, en términos de Lewis (1979), pero modifica además las reglas específicas que gobiernan la conversación.

La posición permite, en principio, explicar cómo es que el uso de PG constituye un tipo de discurso opresivo: al asignar roles discursivos subordinados a ciertos grupos, refuerza una distribución injusta de poder y retroalimenta la asignación de roles sociales externos subordinados al grupo discriminado, roles que prescriben daños materiales, políticos, psicológicos, epistémicos, etc., a este. De acuerdo con los autores, la teoría permite además explicar diferentes tipos de variabilidad en la ofensa impartida por los PG: PG para diferentes grupos varían en el grado de ofensa generado, como también lo hacen diferentes peyorativos para el mismo grupo. Además, diferentes usos del mismo PG por diferentes hablantes, o dirigidos hacia diferentes audiencias, generan ofensas de distinta intensidad. La teoría mantiene que la variabilidad en la ofensa corresponde al nivel de injusticia percibida en la distribución de poder que el uso del peyorativo busca imponer. Diferentes peyorativos, sea para el mismo grupo o para grupos diferentes, están asociados con diferentes roles y promueven así diferentes formas de distribución de poder. Este criterio general, con algunos matices, permite también explicar, según a los autores, fenómenos como los usos apropiados y el fenómeno del silenciamiento.

La teoría tiene varias ventajas explicativas. Argumentaré, sin embargo, que presenta dos problemas fundamentales. Primero, es posible generar oraciones que asignan roles discursivos subordinados sin usar PG. Estas oraciones, sin embargo, no presentan el comportamiento lingüístico o el efecto conversacional de las oraciones que sí involucran PG. La propuesta de Poppa-Wyatt y Wyatt no puede dar cuenta de esta diferencia. Segundo, hay usos de PG que no asignan los roles relevantes - por ejemplo, algunos contenidos negados o atribuciones de creencia - pero que, sin embargo, son ofensivos. Si la conducta lingüística y la ofensa estuvieran determinadas por la capacidad de los PG para asignar roles discursivos, no deberían observarse estas diferencias. En términos más generales, el problema de la teoría es que no proporciona una semántica para los PG, de modo que toda la conducta de estos debe derivarse a partir de los roles discursivos y otros factores contextuales mencionados por los autores. Pero esto, por sí solo, no permite distinguir a los PG de otros casos de discurso

opresivo que prescinden de PG. Estos problemas sugieren, en línea con la teoría defendida en las secciones anteriores, que es necesario apelar al significado convencional de los PG para dar cuenta de su conducta de manera acabada. Veamos ambas críticas con más detalle.

En primer lugar, es posible asignar roles discursivos sin necesidad de usar PG. Considere (35):

35. Los bolivianos deben ocupar un rol subordinado al resto de los ciudadanos.

Sin dudas, (35) busca asignar un rol subordinado a las personas nacidas en Bolivia. Sin embargo, está claro que no se comporta del mismo modo que una oración como (23). Por ejemplo, es posible negar (35) de manera directa, sin alterar el flujo normal de la conversación:

36. No es cierto, los bolivianos no deben ocupar un rol subordinado al resto de los ciudadanos.

Del mismo modo, los PG están fuertemente atados al hablante, mientras que una oración como (35) no lo está. Esto puede verse, por ejemplo, al considerar su comportamiento bajo verbos de creencia:

37. Juan cree que los bolitas deben ocupar un lugar subordinado al resto de los ciudadanos.

38. Juan cree que los bolivianos deben ocupar un lugar subordinado al resto de los ciudadanos.

(37) expresa una actitud discriminatoria del hablante, y no solamente del sujeto de la adscripción, mientras que (38) solo permite adscribir una actitud discriminatoria a este último.

Por otra parte, aun cuando (35) resulta ofensiva, parece mostrar un nivel de ofensa menor que una oración como (39):

39. Los bolitas deben ocupar un rol subordinado al resto de los ciudadanos. El problema general es el siguiente. La teoría de Poppa-Wyatt y Wyatt mantiene que las emisiones con PG son ofensivas porque asignan roles subordinados a ciertos grupos. Si esto fuera cierto, otras oraciones que asignan roles subordinados deberían ser ofensivas en el mismo grado. Esto, sin embargo, no ocurre. Al mismo tiempo, las oraciones con PG presentan un comportamiento lingüístico específico, diferente de otras oraciones que permiten asignar roles

discursivos. Al no proporcionar una semántica explícita para los PG, la teoría es incapaz de dar cuenta de estas diferencias.

El segundo problema es que existen usos de PG que no asignan un rol discursivo al destinatario y, sin embargo, son ofensivos:

40. Los bolitas no deben ocupar un rol subordinado. De hecho, ningún grupo debe ocupar un lugar subordinado puramente en virtud de su nacionalidad.

Considérese un uso sincero de (40) en el que, además, son perfectamente claras las intenciones comunicativas del hablante. En tal contexto, (40) no asigna un rol subordinado al destinatario o al grupo. En particular, una emisión como (40) no parece hacer permisible en la conversación ulterior discriminar de ningún modo a las personas de nacionalidad boliviana. Aun así, la emisión resulta ofensiva. Ciertamente, la continuación de la oración inicial matiza bastante el efecto ofensivo. Aun así, el uso de ‘bolita’ puede ser percibido como inapropiado. Uno podría imaginar una respuesta del siguiente tipo: ‘Coincido con vos, pero no deberías referirte a los bolivianos como ‘bolitas’, es ofensivo.’

Otro ejemplo, tal vez un poco más controvertido, puede verse en los casos de mención. En el contexto cultural norteamericano el PG ‘Nigger’ no puede siquiera ser mencionado por personas blancas sin generar ofensa. Sin embargo, está claro que la mera mención no asigna un rol subordinado al grupo: plausiblemente, para que un PG instancie una fuerza ilocucionaria ejercitativa del tipo requerido la expresión debe ser *usada*.<sup>20</sup>

La teoría de Poppa-Wyatt y Wyatt reconoce un rol importante a diferentes elementos relacionados con la dinámica conversacional en la explicación del modo en que funcionan los PG. Sin embargo, la explicación falla como propuesta general para dar cuenta de su funcionamiento. La falla se debe, de acuerdo a lo argumentado más arriba, a la carencia de una semántica explícita para los PG. Al incorporar una propuesta acerca del significado convencional de los PG y otorgarle un papel relevante en la teoría, la posición defendida en las secciones anteriores permite dar cuenta de fenómenos conversacionales como los que interesan a los autores y, a la vez, dar cuenta del comportamiento lingüístico de estas expresiones, diferente de otras instancias de discurso de odio.

20 Como señala un referí anónimo, cabe aclarar que este tipo de ejemplos depende fuertemente del contexto social. En este caso, el fenómeno es relativo al código cultural norteamericano. En dicha sociedad algunas palabras funcionan como tabú, de modo que no pueden siquiera ser mencionadas sin generar ofensa. Esto cambia radicalmente en el contexto hispanoamericano, donde es imposible encontrar este tipo de prohibiciones.

## 5. Conclusión

En este artículo argumenté que los PG tienen dos dimensiones de significado, una dimensión que codifica una propiedad descriptiva que denota a un grupo y una dimensión peyorativa que codifica la propiedad de despreciar al grupo en cuestión. En el marco de una teoría pragmática dinámica, se sigue que las oraciones que contienen PG instancian simultáneamente dos funciones discursivas, esto es, actualizan el contexto de dos maneras diferentes. Por un lado, actualizan el CG; por el otro, actualizan la TDL. Esto significa que los PG poseen en un nivel una fuerza discursiva directiva por defecto, de manera revocable. De este modo, estas expresiones resultan especialmente adecuadas para incitar a los destinatarios a adoptar ciertas actitudes.

La propuesta tiene varias ventajas. Primero, proporciona una explicación pragmática del modo en que los PG modifican hechos acerca de lo que es permisible (a través de su impacto modal en el CG) sin descuidar el papel que cumple su contenido convencional en el proceso. Segundo, explica el perfil ilocucionario de esas expresiones: la propaganda y los usos cómplices explotan la fuerza directiva con diferentes propósitos, para exhortar al hablante a despreciar al grupo en un caso, para volver el compromiso discriminatorio parte del CG (o conservarlo allí) en el otro. La posición también arroja luz sobre los usos como ataque y los usos apropiados. En estos casos, la fuerza discursiva directiva es reinterpretada debido a factores contextuales relacionados con la pertenencia (o no) del hablante o el destinatario al grupo discriminado, arrojando así una lectura expresiva de diferente tipo en cada caso, de manera análoga a ciertos usos de imperativos.

Finalizaré el artículo discutiendo brevemente la distinción entre discursos que causan daño y discursos que constituyen un daño en sí mismos. Como fue señalado en la introducción, un discurso constituye un daño en sí mismo en la medida en que crea o refuerza, en virtud de su fuerza ilocucionaria, normas sociales que prescriben un daño, mientras que un discurso meramente causa daño cuando este es un efecto perlocucionario del acto de habla. La propuesta es compatible con esta distinción. De acuerdo con lo argumentado más arriba, varios usos de PG (e.g. los propagandísticos) instancian una fuerza discursiva directiva. En virtud de esto, modifican a veces hechos acerca de lo que es permisible en virtud de su contenido semántico y el modo en que actualizan el contexto. En otras palabras, el uso de PG tiene un impacto normativo en la conversación. Aun cuando el efecto inmediato de este proceso es local, esto es, se circunscribe a la conversación, se retroalimenta con normas sociales externas y de largo plazo. Así, al menos algunos usos de PG instituyen o legitiman

normas sociales que prescriben un daño para individuos y grupos en virtud de su fuerza discursiva. En otras palabras, constituyen un daño.

Los usos como ataque son diferentes. En esos casos, la fuerza directiva default es reinterpretada por factores contextuales, de modo que el acto de habla acaba por cumplir una función discursiva expresiva. Estos usos son sin dudas dañinos, pero de un modo diferente a los usos propagandísticos. Plausiblemente, la expresión de odio incita a otros al odio y la violencia. Por ejemplo, si el uso proviene de un individuo que goza de respeto y autoridad en la comunidad puede llevar a otros a imitarlo. Sin embargo, este mecanismo de diseminación del odio no depende de las características lingüísticas del acto de habla, sino que puede ser considerado como un efecto perlocucionario de la emisión. Si esto es correcto, los usos como ataque no constituyen un daño, sino que meramente lo causan.

## Bibliografía

- ANAND, P. “Re-expressing Judgment.” *Theoretical Linguistics*, 33(2), 2007, pp. 199-208.
- ANDERSON, L. and LEPORE, E. “Slurring Words.” *Noûs*, 47(1), 2013, pp. 25-48.
- BIANCHI, C. “Slurs and appropriation: An echoic account.” *Journal of Pragmatics*, 66, 2014, pp. 35-44.
- BOLINGER, R. J. “The Pragmatics of Slurs”. *Noûs*, 51(3), 2017, pp. 439-462.
- BRONTSEMA, R. “A queer revolution: Reconceptualizing the debate over linguistic reclamation.” *Colorado Research in Linguistics* 17, 2004. DOI: <https://doi.org/10.25810/dky3-zq57>
- CAMP, E. “Slurring Perspectives,” *Analytic Philosophy*, 54(3), 2013, pp. 330-349.
- CASO, R. “A Bidimensional Accounts of Surs.” In: E. Orlando y A. Saab (eds.), en prensa.
- CELIKATES, R. (ed.). “A Volume on Ideology”. Oxford: Oxford University Press, en prensa.
- CEPOLLARO, B. “In Defense of a Presuppositional Account of Slurs.” *Language Sciences*, 52, 2015, pp. 36-45.
- \_\_\_\_\_. “The Semantics and Pragmatics of Slurs and Thick Terms”, 2017. PhD dissertation. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01508856/document>.
- CEPOLLARO, B. y THOMMEN, T. “What’s Wrong with Truth-Conditional Accounts of Slurs?” *Linguistics and Philosophy*, 42(4), 2019, pp. 333-347.
- DAVIS, C. y MCCREADY, E. *Proceedings of LENLS14*, 2017.
- GRAFF FARA, D. y RUSSELL, G. (eds.). “Routledge Companion to Philosophy of Language”. Dordrecht: Routledge, 2012.
- GUTZMANN, D. *Use-Conditional Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- HARRIS, D. FOGAL, D. y MOSS, M. (eds.). “New Work on Speech Acts”. Oxford: Oxford University Press, 2018.

- HOM, C. "The Semantics of Racial Epithets." *Journal of Philosophy*, 105(8), 2008, pp. 416-440.
- HOM, C. y MAY, R. "Moral and Semantic Innocence." *Analytic Philosophy*, 54, 2013, pp. 293-313.
- JESHION, R. "Expressivism and the Offensiveness of Slurs." *Philosophical Perspectives*, 27, 2013, pp. 232-259
- KIRK-GIANNINI, C. D. "Slurs are Directives." *Philosophers' Imprint*, 19(48), 2019, 1-28.
- KRATZER, A. "Beyond 'Ouch' and 'Oops': How Descriptive and Expressive Meaning Interact." Handout for *Cornell Conference on Theories of Context Dependency*, Amherst, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Modals and Conditionals*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- KUKLA, R. "Slurs, Interpellation, and Ideology." *The Southern Journal of Philosophy*, 56, 2018, pp. 7-32.
- LANGTON, R. "How to Get a Norm from a Speech Act." *The Amherst Lecture in Philosophy*, 10, 2015, pp. 1-33.
- \_\_\_\_\_. "Speech Acts and Unspeakable Acts." *Philosophy & Public Affairs*, 22(4), 1993, pp. 293-330.
- LANGTON, R. y WEST, C. "Scorekeeping in a Pornographic Language game." *Australasian Journal of Philosophy*, 77(3), 1999, pp. 303-319.
- LANGTON, R., HASLANGER, S. y ANDERSON, L. "Language and Race." In: G. Russell y D. Graff Fara (eds.), 2012, pp. 753-767.
- LEWISS, D. K. "Scorekeeping in a language game." *Journal of Philosophical Logic*, 8(1), 1979, pp. 339-359.
- LO GUERCIO, N. "Slurs and antipresuppositions." *Natural Language Semantics*, 29, pp. 377-400, 2021. <https://doi.org/10.1007/s11050-021-09178-y>
- MACKINNON, C. A. "Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law". Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- MAITRA, I. "Subordinating Speech." In: I. Maitra y M. K. McGowan (eds.), 2012, pp. 94-120.
- MAITRA, I. y MCGOWAN, M. K. (eds.). "Speech and Harm: Controversies over Free Speech". Oxford: Oxford University Press, 2012.
- MATSUDA, M. "Public Response to Racist Speech: Considering the Victim's Story." En: M. Matsuda (ed.), 2018, pp. 17-51.
- \_\_\_\_\_. "Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment", Boulder: Westview Press, 2018.
- MCCREADY, E. "Varieties of Conventional Implicature." *Semantics and Pragmatics*, 3, 2010, pp. 1-57.
- MCGOWAN, M. K. "Conversational Exercitives: Something Else We Do with Our Words." *Linguistics and Philosophy*, 27(1), 2004, 93-111.
- \_\_\_\_\_. "Just Words: on Speech and Hidden Harm". Oxford: Oxford University Press, 2019.

- NUNBERG, G. "The Social Life of Slurs." In: D. Harris, D. Fogal y M. Moss (eds.), 2018, pp. 237-295.
- ORLANDO, E. y SAAB, A. (eds.), "Slurs and Expressivity: Semantics and Beyond". Lexington, en prensa.
- ORLANDO, E. y SAAB, A. "Slurs, Stereotypes and Insults." *Acta Analytica*, 2020. <https://doi.org/10.1007/s12136-020-00424-2>.
- POPPA-WYATT, M. y WYATT, J. L. "Slurs, roles and power." *Philosophical Studies*, 175(11), 2018. <https://doi.org/10.1007/s11098-017-0986-2>.
- PORTNER, P. "Imperatives and Modals." *Natural Language Semantics*, 15(4), 2007, pp. 351-383.
- \_\_\_\_\_. "Mood". Oxford University Press, 2018.
- \_\_\_\_\_. "The Semantics of Imperatives within a Theory of Clause Types." En: K. Watanabe y R. B. Young (eds.), 2004, pp. 235-252.
- POTTS, C. "The Logic of Conventional Implicatures". Oxford: Oxford University Press, 2005.
- PREDELLI, S. "Meaning Without Truth". Oxford: Oxford University Press, 2013.
- ROEBRTS, C. "Speech Acts in Discourse Context." In: D. Harris, D. Fogal y M. Moss (eds.), 2018, pp. 317-259.
- SAAB, A. "On the Locus of Expressivity. Deriving Parallel Meaning Dimensions from Architectural Considerations." En: E. Orlando y A. Saab (eds.), en prensa.
- SCHLENKER, P. "Expressive Presuppositions." *Theoretical Linguistics*, 33(2), 2007, pp. 237-245.
- \_\_\_\_\_. "Maximize Presupposition and Gricean Reasoning." *Natural Language Semantics*, 20, 2012, pp. 391-429.
- SENNET, A. y COPP, D. "What Kind of a Mistake is It to Use a Slur?" *Philosophical Studies*, 172(4), 2015, pp. 1079-1104.
- STALNAKER, R. C. "Context and Content: Essays on Intentionality in Speech and Thought". Oxford: Oxford University Press, 1999.
- SWANSON, E. "Slurs and Ideologies." En: R. Celikates (ed.), en prensa.
- TIRRELL, L. "Genocidal Language Games." En: I. Maitra y M. K. McGowan (eds.), 2012, pp. 174-221.
- VON FINTEL, K. "What is Presupposition Accommodation, Again?" *Philosophical Perspectives*, 22(1), 2008, pp. 137-170.
- WATANABE, K. y YOUNG, R. B. (eds.), "Proceedings of Semantics and Linguistic Theory 14", CLC Publications, 2004.

**HANNAH ARENDT EM DIÁLOGO COM  
A FENOMENOLOGIA: SARTRE,  
MERLEAU-PONTY E A TRAMA ENTRE  
LIBERDADE E TEMPORALIDADE\***

***HANNAH ARENDT DIALOGUE WITH  
PHENOMENOLOGY: SARTRE,  
MERLEAU-PONTY AND THE PLOT  
BETWEEN FREEDOM AND TEMPORALITY***

*Alex de Campos Moura*  
<https://orcid.org/0000-0002-5867-0774>  
[alexmoura@usp.br](mailto:alexmoura@usp.br)  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

**RESUMO** *Neste ensaio, discutiremos o modo como a relação entre liberdade e temporalidade aparece em momentos determinados da reflexão de Hannah Arendt, Sartre e Merleau-Ponty, tomando como eixo de investigação a maneira pela qual cada um deles concebe a articulação entre permanência e mudança na descrição da dinâmica temporal. Com isso, pretende-se estabelecer um horizonte de convergência e, em seu interior, explicitar dois encaminhamentos distintos para uma questão similar, mostrando como é possível estabelecer um eixo fenomenológico comum e, ao mesmo tempo, explicitar a diversidade que o constitui.*

\* Artigo submetido em 11/07/2020. Aprovado em 26/11/2020.

**Palavras-chave** *Liberdade. Temporalidade. Fenomenologia. Hannah Arendt. Sartre. Merleau-Ponty.*

**ABSTRACT** *In this essay, we will discuss the way in which the relationship between freedom and temporality appears at certain moments of Hannah Arendt, Sartre and Merleau-Ponty reflections, taking the way in which each of them conceives the articulation between permanence and change in time dynamics as an axis of investigation. With this, it is intended to establish a horizon of convergence and, within it, to make explicit two different approaches to a similar issue, showing how it is possible to establish a common phenomenological axis and, at the same time, explain the diversity that constitutes it.*

**Keywords** *Freedom. Temporality. Phenomenology. Hannah Arendt. Sartre. Merleau-Ponty.*

Neste ensaio, discutiremos o modo como a relação entre liberdade e temporalidade é compreendida por três importantes autores do pensamento contemporâneo, tomando como eixo de nossa investigação a articulação entre permanência e mudança descrita por cada um deles. Em um primeiro momento, discutiremos a formulação proposta por Hannah Arendt em seu livro *A Condição Humana*<sup>1</sup>, explicitando uma perspectiva que permanece latente em suas descrições. Passaremos, em seguida, ao estudo de Sartre e Merleau-Ponty, concentrando-nos especialmente em *O Ser e o Nada* e a *Fenomenologia da Percepção*, mostrando como cada um deles, em meio a um profundo diálogo, propõe compreensões quase antagônicas sobre o tema.

Por meio desse percurso, procuraremos mostrar a presença de um horizonte comum de entendimento entre os autores e, no interior deste, circunscrever duas soluções distintas para uma questão similar, explicitando compreensões diversas sobre a temporalidade. Poderemos, assim, propor uma proximidade significativa entre a reflexão de Arendt e um importante eixo do pensamento

1 Neste ensaio, nos concentraremos especialmente nesta obra e em algumas referências de *Entre o Passado e o Futuro*. Evidentemente, não pretendemos aqui esgotar o tema da liberdade, extremamente vasto e complexo ao longo da obra da autora, e tampouco sua abordagem sobre a temporalidade, questão igualmente densa e presente, sob diferentes modos, no decorrer de toda sua reflexão – que se lembre, por exemplo, de sua discussão sobre a relação entre tempo e pensamento em *A Vida do Espírito*. Nossa proposta, ao contrário, é circunscrever um eixo específico presente nessa articulação, investigando-o a partir do campo delimitado por três operadores específicos, que serão tematizados neste ensaio: o perdão, o milagre e a promessa.

fenomenológico<sup>2</sup> e, ao mesmo tempo, explicitar a diversidade que se assenta por sob esse eixo, mostrando como uma perspectiva fenomenológica comum não implica identidade de formulações.

### O milagre, o perdão e a promessa

Em *A Condição Humana* – texto base de nossa análise – Arendt descreve um movimento histórico vasto, mas bastante coeso, por meio do qual o sentido original da política ocidental foi gradualmente pervertido<sup>3</sup>. Trata-se da explicitação do modo pelo qual a política foi historicamente desconfigurada, em nome da expansão de uma dinâmica social organizada segundo relações de dominação e de “governo”. Partindo da experiência greco-romana, a autora acompanha o processo complexo e gradual através do qual uma experiência originária de liberdade e de igualdade se converteu em um modelo de opressão e de força, culminando com a formação de regimes apolíticos e autoritários. Nesse processo, uma das principais mudanças seria a perda de uma das características fundamentais do que se entendia, originariamente, como política (e, não por acaso, um traço surpreendente para o pensamento contemporâneo): sua vinculação intrínseca com três *capacidades humanas*: o milagre, a promessa e o perdão – experiências deslocadas, posteriormente, para o campo teológico.

- 2 Há diversos autores que trabalham essa questão, especialmente a relação da autora com o pensamento heideggeriano. Consideramos, contudo, haver ainda um vasto campo a ser explorado sobre a dimensão fenomenológica presente em *A Condição Humana*. Particularmente, Benhabib, em seu ensaio *Teoria feminista e o conceito de espaço público de Hannah Arendt* (Benhabib, 1993), chama a atenção para uma espécie de “essencialismo fenomenológico” presente na obra, em parte responsável pela rigidez com a qual a autora constrói suas distinções. Embora sigamos em larga medida a leitura ali proposta por Benhabib, especialmente em sua contraposição às interpretações de Pitkin sobre a noção de espaço público em Arendt (Pitkin, 1981, pp. 327-352), não a acompanhamos neste ponto em particular. Como pretendemos mostrar, parece-nos que um dos caminhos por meio dos quais a fenomenologia entra em *A Condição Humana* é através de uma discussão fundamentalmente política e, por isso mesmo, incontornavelmente relacionada à história. A conceitualização dos termos envolve simultaneamente sua problematização histórica – característica que, se não anula inteiramente algum essencialismo presente nas reflexões da autora, certamente o atenua. André Duarte, em seu ensaio *Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt*, por caminho diverso ao que aqui propomos, também recusa a ideia de um essencialismo ou de uma rigidez exacerbada nas categorias propostas por Arendt (Duarte, 2016).
- 3 De acordo com a proposta deste estudo, o que apresentaremos são as linhas gerais da retomada histórica apresentada por Arendt em *A Condição Humana*. A questão, no interior de sua obra, pode ser abordada de inúmeros modos, inclusive através de sua descrição de experiências que escapam a este movimento geral – preservando a possibilidade de configuração de um espaço público –, como determinados momentos de movimentos revolucionários e como as experiências de associações ou conselhos participativos. Contudo, para a questão aqui em foco, o importante é tornar explícito o modo pelo qual o *sentido originário* da política envolvia, de maneira intrínseca, o perdão, a promessa e a ação, já que é essa articulação que nos permitirá retrair, conceitualmente, os elos entre liberdade e temporalidade. Não se trata, como descrito na nota anterior, de afirmar um caráter essencialista ou fatalista nas noções apresentadas pela autora, mas de reconhecer algo de *irreduzível* nelas.

São elas, como veremos neste ensaio, que guardavam aquilo que era mais próprio e essencial para a experiência política autêntica: a liberdade, entendida não como exercício da vontade ou da razão, mas como *ação*, acontecimento humano que se realizava entre agentes desobrigados da necessidade, igualmente dispostos em um espaço plural e público.

Para começarmos a circunscrever essa concepção de liberdade, cabe recorrer aqui à noção de espaço público proposta por Arendt, ela própria uma explicitação de como a política, em seu sentido original, mantinha-se desvinculada de qualquer experiência administrativa ou institucional, exigindo um campo de configuração diverso. Aquilo que a contemporaneidade compreende como político – um grande corpo social articulado em torno da ideia de um Estado que opera como administrador e gerenciador de interesses particulares<sup>4</sup> –, é visto por ela como uma distorção de princípio, que teria na perda da noção de público uma de suas características mais marcantes. No movimento de degradação do sentido da política, um fator crucial teria sido a dissolução daquilo que os antigos consideravam uma de suas garantias centrais (Arendt, 1987): a delimitação do espaço público e sua sólida distinção em relação ao espaço privado.

Apoiando-se na descrição da *polis*, Arendt mostra que, originariamente<sup>5</sup>, havia uma distância clara entre o que obedecia à lógica do público e o que se configurava segundo a dinâmica do privado. Na verdade, ambos se estruturavam pela diferenciação que estabeleciam entre si. O privado equivalia ao campo da existência organizada segundo as demandas da necessidade e da sobrevivência. Nele, cuidava-se das exigências da vida e de sua conservação, das carências que precisavam ser supridas por meio do trabalho e, sobretudo, do labor<sup>6</sup>. Constituído segundo esse imperativo, ele desconhecia a igualdade entre sujeitos, estabelecendo-se de acordo com relações de hierarquia e de dominação. O exemplo mais nítido era o da família, em que o pai, enquanto detentor da força, assumia o comando sobre os demais, em nome da preservação e da subsistência

4 A noção de social é amplamente desenvolvida pela autora, inserida em uma longa crítica a respeito do processo de perda de sentido da política ao longo da história ocidental. A esse respeito ver *O relutante modernismo de Hanna Arendt*, de Benhabib, especialmente seu ensaio *A destruição da Esfera Pública e a Emergência do Totalitarismo, e Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt*, de André Duarte.

5 Em *A Condição Humana* e outros textos próximos, a autora toma a experiência da *polis* como experiência referencial, próxima de um sentido "originário" da política. Evidentemente, não se trata de afirmar a *polis* como "ideal" a se perseguir e, nem mesmo, como modelo a ser reproduzido. Muitas das críticas sofridas pela autora nos parecem resultado da incompreensão a respeito do modo como ela entende e mobiliza a história. Sobre esse ponto, sobre sua compreensão e relação com a história, e sobre o modo como ela logra estabelecer um diálogo rigoroso e original com a Tradição, ver Benhabib (especialmente seu ensaio *The Destruction of the Public Sphere and the Emergence of Totalitarianism*, In: Benhabib, 1996). Aqui, trabalharemos brevemente essa questão, ao discutirmos sua apropriação do pensamento de Agostinho.

6 Seguimos, aqui, a terminologia proposta pela tradução de Roberto Raposo (Arendt, 1987).

do grupo. Regido pela necessidade, esse espaço se caracterizava por relações de “governo” e de desigualdade entre seus membros.

Responsável, contudo, pela satisfação do necessário e pela preservação da vida, ele se mantinha imprescindível para a existência do espaço público, pois apenas quando as necessidades privadas estavam satisfeitas e o homem tinha um “lugar” no mundo, sua casa, é que ele podia efetivamente assumir uma existência pública. Essa, por sua vez, caracterizava-se pela ausência das demandas advindas da manutenção da vida, afirmando-se como o “espaço” em que os homens podiam mostrar-se uns aos outros sem a desigualdade decorrente da privação, da força ou da violência. Ele era o “palco” que se configurava entre *iguais*, tão logo estes se colocassem em recíproca aparição, revelando-se por atos e palavras, isentos de coerção ou privação. Duas características fundamentais o definiam: a igualdade e a diferença. A primeira era necessária para que todos pudessem se comunicar e se compreender, constituindo um espaço comum. A segunda para que cada um deles pudesse se revelar, isto é, se distinguir dos demais, furtando-se a uma homogeneidade geral que, por princípio, recusaria toda possibilidade de aparição.

Revelação da diferença singular em meio à igualdade geral, esse aparecimento no espaço público era o que se entendia, então, como *ação*, isto é, uma revelação livre e diversa por meio da qual “alguém” se apresentava ao mundo e aos outros. Distante do que viriam a ser suas figurações posteriores, a liberdade não se referia, pois, nem a uma querela da vontade – como “livre arbítrio” –, e nem a uma deliberação da razão – como “juízo” –, mas a essa capacidade de ação assegurado pelo espaço público e que, ao mesmo tempo, o assegurava. Nem imerso nas “trevas” do coração do homem e nem sujeito aos desígnios de uma racionalidade abstrata<sup>7</sup>, esse aparecer singular e desimpedido era possível apenas em um espaço que coadunasse coexistência e diferenciação. Agindo, cada singularidade se mostrava; mostrando-se, distinguia-se, revelando o “quem” de cada ato<sup>8</sup>. Era esse mostrar-se distintivo e imune à coerção o que se entendia, então, por liberdade.

É a partir dessa circunscrição que Arendt nos convida a uma aproximação surpreendente. Se a liberdade é uma ação alheia à opressão da força e às constrições da necessidade e de seus operadores utilitários, um ato que não

7 Conforme *Entre o Passado e o Futuro*, particularmente o ensaio *O que é a Liberdade?* (Arendt, 1997).

8 Nesse mostrar-se, o sujeito revelava-se não apenas por seus atos, mas, inseparáveis deles, por suas palavras. Como mostra Arendt, o que a liberdade dos antigos exigia era a indissociabilidade entre ação e discurso: só era efetivamente livre o ato que se mostrasse acompanhado de palavras capazes de lhe dar sentido e distinção.

pode sofrer qualquer tipo de determinação, ela não pode ser compreendida senão como um “milagre” (Arendt, 1987, p. 191).

Trazendo para o núcleo de sua discussão um operador acentuadamente teológico, a afirmação parece inusitada para uma pensadora política do século XX. A liberdade é um milagre, no sentido preciso do advento do novo, singular e imprevisível. A proposição encontra sua fonte em Agostinho<sup>9</sup>. Referindo-se principalmente *A cidade de Deus*, Arendt defende que o filósofo teria reconhecido, no nascimento do homem no mundo, o surgimento daquilo que lhe seria mais estranho: um novo início. Diferente do princípio, que poderia admitir algo antes de si – como o “princípio do mundo”, que teria sido precedido pelo surgimento dos anjos (Arendt, 1987, p. 190) –, o início significaria um começo absoluto, antes do qual nada haveria – “antes dele não havia nenhum”<sup>10</sup>. O início não admitiria nada que o precedesse, nada *como ele*: iniciar é trazer ao mundo o absolutamente novo, e, por isso mesmo, *único*, necessariamente distinto de tudo que o antecedeu e o sucederá. As ideias de início e de distinção se entrelaçam, circunscritas ao redor da unicidade que todo começo implica. É o que permite à autora afirmar – como vimos acima – a ação como revelação, pois agir implica trazer ao mundo aquilo que de único o ser porta, o caráter inédito intrínseco ao começo que ele *é* e que o distingue necessariamente de todos os demais, afirmando sua diferença e sua singularidade. Iniciar é distinguir-se, necessariamente diferenciar-se, e, assim, revelar-se em sua singularidade.

A base para essa capacidade de iniciar, Arendt a reconhece na própria condição humana, enquanto ela própria é um início, um nascimento. É a “natividade”, defende a autora, assegurada pelo nascimento, o fundamento ontológico da capacidade humana de agir e, com ela, da própria liberdade. O diálogo – e a subversão – com Heidegger é aqui claro e contundente. Recusando o que ela própria define como metafísicas da morte<sup>11</sup>, trata-se de se afastar da compreensão da condição humana como caracterizada, sobretudo, por sua finitude ou seu ser-para-a-morte, afirmando que são precisamente o nascimento

9 O diálogo de Arendt com Agostinho é constante ao longo de toda a sua obra, presente desde sua dissertação (Arendt, 1997) até *A vida do Espírito*.

10 A citação de Arendt é praticamente literal. Nós a encontramos na seguinte passagem de *A Cidade de Deus*: “É indubitável, ademais, não poder crescer nem poder chegar ao termo de sua quantidade [o número de almas], sem ter princípio. E tal princípio, como ele, antes jamais existiu. Para que existisse, foi criado o homem, antes de quem não existiu nenhum” (Agostinho, 2012, p. 109).

11 Nessa direção, podemos lembrar aqui da leitura que a autora faz da filosofia contemporânea, particularmente da fenomenologia e de Heidegger, que, mesmo com avanços, padeceria de uma espécie de incapacidade intrínseca de formular um pensamento efetivamente político, justamente pela inaptidão em conceber o caráter plural da condição humana. Esse diagnóstico aparece tanto em seu ensaio *O que é a filosofia da Existenz?* (Arendt, 2002a), quanto em *O interesse pela política no recente pensamento europeu* (*idem*).

e a capacidade de iniciar que a fundam e lhe dão sentido<sup>12</sup>, assegurando ao homem o “dom” de agir e, com ele, de existir entre os outros. Nascer é iniciar, mas, no caso da condição humana, essa característica é levada ao seu extremo: com o nascimento do homem, tem início um ser, ele próprio, dotado da capacidade de iniciar, ou seja, um “milagre” capaz de fazer “milagres”: “Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito da liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem” (Arendt, 1987, p. 190).

É essa capacidade de iniciar, ruptura de todos os processos deterministas e mecânicos, que caracteriza, enfim, o núcleo do que a autora compreende como liberdade. Imprevisível e improvável, ela é a instauração do novo que recusa toda uniformidade, tendo como única certeza sua necessária distinção. Ela se afasta, assim, de qualquer forma de força e violência – de determinação extrínseca – para afirmar-se como instauração e efetivação de “poder”<sup>13</sup>, no sentido preciso em que a autora propõe o termo<sup>14</sup>: início de algo até então inexistente, tornando-o visível e narrável de diversos modos e por diferentes perfis; instauração de um momento novo na “teia” de relações humanas, dando-lhe possibilidade de expor-se, desdobrar-se e expandir-se. Trata-se, segundo ela, do potencial gerado a cada vez que os homens se reúnem na modalidade da ação e do discurso, *criando uma realidade* que, *quase* independente da materialidade, pode ampliar-se de modo praticamente ilimitado (Arendt, 1987). Se o espaço público é um campo relacional, sem barreiras e fronteiras materiais, cada novo ato, ao adentrar em sua dinâmica de reverberações, encontrava um horizonte quase inesgotável de expansão. Isso significa que, deixada por si mesma, a liberdade descobre em si um poder incomensurável: nutrindo-se da plasticidade do espaço público, sua capacidade de iniciar não encontra limites capazes de contê-la; inserida na “teia” humana, ela pode “ecoar” indefinidamente, desconhecendo qualquer moderação.

Esse potencial, afirma ela, sempre foi temido pelos homens, e grande parte das teorias políticas lhe buscou alguma contenção, em nome de uma “segurança” que não poderia admitir uma liberdade que, entregue a si mesma, teria poder suficiente para reiniciar tudo a cada instante, pondo em risco a estabilidade do mundo e de sua própria conservação. O dom de iniciar, de

12 Novamente uma inversão do pensamento heideggeriano.

13 Arendt estabelece uma diferença radical entre esses três registros: poder, força e violência, configurando um importante eixo de sua reflexão.

14 A noção de poder é amplamente trabalhada pela autora. Aqui a tocamos tangencialmente, lembrando que o poder apenas se estabelece em condições de liberdade e pluralidade, indissociável da ação e de sua capacidade de desdobramento.

modo geral, foi historicamente compreendido como uma ameaça aos assuntos humanos e a sua permanência.

De fato, embora por uma compreensão diversa daquela defendida pela maior parte de tradição política, também Arendt reconhece um risco na ilimitação da liberdade, mas agora pela constatação da possibilidade dela tornar-se uma ameaça a si mesma. Se empregasse toda sua capacidade de iniciar em desfazer o que houvesse de já instituído, ela inviabilizaria sua própria existência, na medida em que não haveria mais mundo, uma rede de relações e de memória, que permitisse seu aparecimento e sua salvaguarda; a ação destruiria o espaço público e, com ele, sua própria possibilidade. De modo inverso, mas igualmente grave, a ausência de limites poderia conduzi-la ao risco oposto: sua capacidade de iniciar, uma vez instalada na rede das relações humanas, poderia condená-la a um desdobramento único e fatal. Se não encontrasse contenção, a ação inauguraria um início que não cessaria de afirmar-se, que não poderia ser detido ou remediado, impossibilitando qualquer iniciativa nova. Em um caso, a dissolução; no outro, a fatalidade. Em ambos, portanto, a liberdade se inviabilizaria, ou pela ausência de estabilidade ou pela ausência de renovação – como veremos, ou pela ausência de passado (e com ele continuidade) ou pela ausência de porvir (e com ele mudança).

Arendt reconhece, então, a necessidade e a existência de dois operadores, responsáveis por oferecer “contenções” ou “moderações” que impeçam essa autonegação da liberdade. Cabe enfatizar, nesse sentido, que se trata de uma necessidade intrínseca, isto é, não é por qualquer finalidade ou imposição externa que a liberdade deve ser “contida” – o que poderia legitimar formas de coerção ou, mesmo, de violência. Ao contrário, é sua própria configuração que exige essa moderação, como garantia necessária de que seu poder não inviabilize a si mesmo.

O primeiro operador, e novamente um surpreendente recurso para uma discussão política empreendida no epicentro do século XX, é o perdão. Foi Jesus, afirma Arendt, quem desvelou seu verdadeiro sentido e seu verdadeiro potencial. Ao contrário do que supõe a maior parte da tradição escolástica, seu principal ensinamento estaria em explicitar o sentido político do ato de perdoar, revelando-o como uma capacidade essencialmente humana. Não é Deus quem originariamente perdoad, mas os homens (Arendt, 1987): antes de uma intervenção divina, o perdão seria fundamentalmente uma *ação* – e, portanto, algo que implica pluralidade, mantendo-se indissociável da condição humana. A Deus, segundo a exegese proposta por ela, caberia a justa retribuição pelos feitos e pelos atos, reparando-os ou reequilibrando-os. É o homem, contudo, quem os perdoad. Pois perdoar, e essa é a maneira original pela qual Arendt

interpreta o termo, é, antes de tudo, “des-obrigar” um ato de suas consequências e o agente de seus desdobramentos. Como vimos, se cada ação é um começo, e se esse começo, uma vez inscrito na rede de relações, tem o poder de ecoar ininterruptamente, um único início poderia, por princípio, gerar uma série sem fim de consequências. Se não houvesse uma forma de desvincularmos dele, estaríamos condenados aos efeitos de nosso primeiro (e único) ato, do qual jamais nos libertaríamos. É preciso, pois, que haja a possibilidade de interromper o que iniciamos, sem o que perderíamos a própria capacidade de iniciar: é preciso que tenhamos a capacidade de perdoar.

Compreendido como essa possibilidade de recomeço – e de decorrente interrupção –, o perdão pouco tem a ver com uma moral teológica em seu sentido clássico, com uma concepção de bem ou mal, certo ou errado. Ao contrário, enquanto *ação*, e, portanto, intrinsecamente humano, ele se encontra inscrito na capacidade que os homens trazem de iniciar, mas agora no momento em que ela se volta “contra” si, tornando-se capacidade de se *libertar* e se desobrigar de si própria. O perdão, nesse sentido, é a única “reação” que não apenas reage, mas age de novo, literalmente, reiniciando. Perdoar, portanto, é interromper uma série de desdobramentos por meio de um novo início que desobriga os sujeitos do que foi feito, eximindo-os do peso de um passado que, do contrário, se cristalizaria na forma da fatalidade. Como descreve Arendt, o que mais teria surpreendido os fariseus não teria sido o fato de Jesus fazer milagres, mas o fato dele ser também capaz de perdoar.

Segundo ela, também o caráter intrinsecamente plural do perdão teria sido anunciado pela primeira vez por Jesus, ensinando que sua conformação humana implicava que ele apenas poderia se realizar fora de uma dimensão solipsista. Se todo ato tem como condição a pluralidade – a aparição e a relação com a alteridade –, o perdão só se efetiva ao repercutir no outro, modificando-o e desdobrando-se, inscrevendo-se na realidade do mundo e de suas relações. Não é apenas em mim que a ação que iniciei se encontra, não detenho todas as suas consequências e não é apenas sobre mim que elas incidem. Uma vez que ela é um aparecer no mundo e uma transformação dele, é ele que pode (ou não) desobrigá-la. Assim, é o outro quem me isenta das consequências de meus atos, assim como sou eu que posso isentá-lo do que ele (me) fez. Pelo perdão, os homens libertam-se uns aos outros, desengajando-se mutuamente de um passado que os tornaria incapazes de agir e iniciar novamente: como retomaremos adiante, através dele, eles reabrem o passado e asseguram um futuro.

Resta, então, o outro risco ao qual a imoderação do potencial da liberdade poderia conduzi-la: um reinício sem fim, repostos incontáveis vezes, que

destruiria toda estabilidade e permanência. Nesse caso, seria o “lugar” de sua aparição e, com ele, de sua própria existência, que estariam sob ameaça. Razão pela qual não basta que a ação se modere com relação a sua capacidade de “manter” indefinidamente algo que iniciou, mas é preciso que ela o faça também com relação a sua capacidade de reiniciar tudo a cada instante. Ou seja, se o perdão é uma mediação em relação ao que foi feito, é preciso que haja também uma mediação em relação ao que há por fazer. Cabe, então, que a ação encontre um modo de abdicar de parte de sua potencialidade, de sua capacidade de desengajar-se inteiramente do passado, decidindo pela “continuação” do que foi iniciado, direcionando-se a favor da preservação do mundo e de si, resguardando-se frente à “imprevisibilidade” do futuro. É preciso, pois, que ela se comprometa, isto é, polarize-se em um sentido único, represando sua capacidade de iniciar: em termos arendtianos, é preciso que ela “prometa”. A continuidade do mundo e dos atos exige que a liberdade não permaneça aberta a todo e qualquer empreendimento, mas que decida voltar-se a um (ou alguns) deles, configurando uma “ilha de certeza” no oceano de indeterminação que é o futuro. Dito em linguagem fenomenológica, a ação decide, e assim dá forma e sentido a um futuro que, deixado por si (caso isso fosse possível), permaneceria sem forma e relevo. Ela cria e sustenta *um* porvir, ao abdicar de todo (e qualquer) porvir, recusando a indeterminação completa por meio da determinação de si mesma. A promessa, assim compreendida, é a ação que se compromete com o futuro e, com isso, detém seu poder destrutivo; ato que envereda no porvir, abrindo-se a ele e determinado-se em sua direção.

Enquanto ação, de modo equivalente ao perdão, ela opera de modo fundamentalmente relacional. Assim como ele, trata-se de uma experiência *entre* sujeitos: é junto ao outro que me engajo alhures, que me comprometo com o que há de vir; é ele quem legitima meu compromisso e o valida, reconhecendo-me no porvir como aquele que sou agora, testemunhando a permanência de minhas ações e a continuidade de quem as realizou.

Podemos, assim, reconhecer no perdão e na promessa uma operação simétrica e correlata: enquanto o primeiro descompromete o poder ilimitado da ação, des-obrigando-a, a segunda lhe compromete o poder, engajando-a. O perdão modera a capacidade da ação de desdobrar-se e manter-se, e a promessa modera sua capacidade de iniciar e recomeçar. Ambos, portanto, represam um poder que, deixado por si, se anularia, ou porque a ação não poderia jamais mudar, nada negando, ou porque ela não poderia jamais continuar, nada afirmando. Nesse sentido, trata-se de dois momentos intrínsecos a ela, tão logo ela decide comprometer-se ou descomprometer-se, expressões de sua capacidade de, simultaneamente, abrir o passado e abrir-se ao porvir,

assegurando sua própria existência. Lida nessa perspectiva, a liberdade pode ser descrita como uma tríade coesa, expressa, com precisão, em linguagem teológico-cristã: ela é milagre, perdão e promessa, configurando-se em três momentos inseparáveis. Ação que inicia, abre-se e compromete-se: em um único movimento, presentificação, distensão do passado e polarização rumo ao porvir.

É precisamente essa compreensão – e esse eixo de leitura – que nos permite sustentar a hipótese descrita no início deste ensaio, segundo a qual haveria, por sob as capacidades humanas mobilizadas por Arendt para descrever a liberdade, uma compreensão sobre a temporalidade, ainda que latente. Se a ação não pode ser apenas início, é porque há passado e preservação; se ela não pode encerrar-se nesse passado, é porque há porvir e mudança. Os tempos se implicam e se exigem, abrem-se um ao outro em recíproca reversibilidade. Sem passado, aquilo que foi iniciado não permaneceria, perdendo seu sentido e sua historicidade; sem futuro, cristalizar-se-ia, transposto à condição de determinismo. O passado se “congelaria” como fatalidade ou o porvir como eterno início. Desapareceriam as relações, o tempo se fecharia sobre o já sido ou sobre a dissolução. Em um caso, abdicar-se-ia da mudança, no outro, da conservação: ausência do passado ou ausência do futuro e, sobretudo, ausência da passagem de um ao outro.

Razão por que nos parece possível sustentar a hipótese de que a questão em torno da qual a descrição de autora gravita, mesmo tacitamente, é a necessidade do reconhecimento de uma articulação originária entre “permanência” e “mudança”, afirmação de uma continuidade intrínseca ao tempo em simultaneidade com sua constante transformação. A partir dessa hipótese, o perdão e a promessa podem ser compreendidos como formas de articular as duas dimensões em um único movimento. Mais ainda, podem ser lidos como a explicitação da inseparabilidade e da recíproca constituição de uma pela outra: só há perdão porque é possível direcionar-se ao futuro e só há promessa porque é possível desobrigar-se do passado. A abertura *ao* porvir – e, portanto, a possibilidade de prometer – implica a abertura *do* passado – e, assim, a possibilidade de perdoar. Reciprocamente, o desengajamento do passado só pode realizar-se efetivamente na medida em que é possível voltar-se a um outro porvir. Garantias de um presente que só pode assegurar-se como início mantendo-se tensionado entre aquilo que preserva e aquilo que modifica. Nesse sentido, o poder de iniciar se vê configurado na tensão entre um passado que ele transforma e um futuro que ele afirma, atando os três momentos temporais de forma inextrincável. Agir é temporalizar, é libertar-se, iniciando, perdendo e prometendo. Unidade simultaneamente diferenciada e coesa.

## O diálogo com Sartre e Merleau-Ponty

Essa compreensão sobre a temporalidade, latente nas análises de Arendt sobre o “milagre”, o perdão e a promessa, permite-nos propor uma aproximação. A “opção” da autora pelo reconhecimento de certa articulação entre “continuidade” e “mudança” ou, ao menos, de um diálogo entre as dimensões temporais e, mais ainda, o reconhecimento de um vínculo intrínseco entre temporalidade e liberdade permite-nos situá-la dentro de um debate mais amplo entre outros dois autores, também centrais, contemporâneos a ela e não de todo distantes de seu pensamento: Sartre e Merleau-Ponty<sup>15</sup>. O que pretendemos, agora, é a circunscrição de um horizonte comum de pensamento e de um campo de investigação, nos quais se torna possível explicitar um “estado da questão” que os aproxima, uma direção de reflexão, ao menos em parte, partilhada.

Como se sabe, as questões concernentes à temporalidade e à liberdade ocupam no pensamento contemporâneo um lugar central. Particularmente em Sartre e Merleau-Ponty, elas adquirem notório relevo – desdobramento incontornável da matriz fenomenológica comum a ambos, notadamente Husserl e Heidegger. Em linhas bastante sucintas, o núcleo que aqui trabalharemos diz respeito precisamente a essa questão sobre a existência (ou não) de uma continuidade intrínseca às dimensões temporais. É nessa questão – entre outras – que divergem Sartre e Merleau-Ponty, conduzindo-os, como veremos, a diferentes compreensões sobre a liberdade.

Em *O Ser e o Nada*, Sartre propõe, como uma de suas questões principais, a compreensão da liberdade a partir de uma proposição ontológica bastante precisa: a realidade humana, enquanto consciência, é descrita como puro não-ser; já as coisas, o mundo, aquilo que lhe aparece, como puro ser, positividade plena. As duas “modalidades” ontológicas operam necessariamente em regime de correlação – herança do pensamento husserliano<sup>16</sup> –, mas sem qualquer possibilidade efetiva de fusão (Sartre, 1997, p. 64). É pela realidade humana que o nada vem ao ser, mas isso implica compreender, antes de tudo, que se trata de duas regiões distintas, cuja vinculação não admite qualquer *motivação*; ao contrário, apenas uma consciência que é perpétuo “desgarramento”, distância de “si” e negação, pode suportar a negatividade em seu sentido autêntico. Ela

15 Conforme a circunscrição proposta neste artigo, apoiar-nos-emos sobretudo em *O Ser e o Nada* de Sartre e *A Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty.

16 A esse respeito, ver especialmente a discussão proposta por Sartre na *Introdução* de *O Ser e o Nada*. Sobre a relação entre Sartre e Husserl, destacamos o livro de Carlos Alberto sobre o modo como a herança fenomenológica deixada por Husserl figura em seus “dissidentes existenciais” (Moura, 2001).

opera nadificando o ser em-si, negando a positividade e a indiferença que o configuram, fazendo-o ser para ela, na forma do sentido ou da significação. Como é trabalhado do decorrer de todo o livro, por diferentes encaminhamentos: “[...] a consciência sempre pode ultrapassar o existente, não em direção a seu ser, mas ao *sentido* desse ser” (Sartre, 1997, p. 35). O sentido não nasce a partir do ser, mas a partir do movimento de transcendência por meio do qual a consciência o nadifica, operando como projeto que o ilumina e o retira da indiferença do em si.

Isso significa que, tomado por si mesmo, o ser não oferece à consciência qualquer forma de significação ou de determinação, incapaz de propor-lhe um sentido intrínseco, permanecendo tributário de sua atividade para constituir-se. É esse um dos operadores por meio dos quais a liberdade sartreana se vê assegurada: a inteira distinção entre o Ser e o Nada a isenta de toda opacidade, implicação ou resistência. Por se tratar de duas modalidades ontológicas distintas, ainda que em recíproca correlação, uma não pode efetivamente operar sobre a outra, o ser não pode determinar o não ser, e a liberdade não se encontra constrangida por nada que lhe seja “exterior”. A liberdade não pode ser determinada por nenhuma causa, nem mesmo por ela própria, pois a nadificação que a configura, enquanto “fonte de si mesma”, sempre se encontra apartada de tudo o que ela foi, de toda dimensão de ser.

Assim compreendidos, a relação originária entre o Ser e o Nada – que, ao mesmo tempo, os correlaciona e cinde – é a nadificação (Sartre, 1997, p. 135). Vem desse solo ontológico a concepção do autor sobre a ação. Se, para Arendt, agir é reabrir o mundo, impactar de modo novo a rede de relações humanas, para Sartre a ação é, antes de tudo, um processo de nadificação. Agir é projetar um não-ser que, por princípio, distingui-se de todo ser em-si, do mundo e das coisas, instaurando uma negatividade a partir da qual o sujeito ilumina e valora o ser que o circunda. Como nos mostra Franklin Leopoldo e Silva: “A realidade humana se define pela sua falta constitutiva; escolher e agir é mover-se *em* direção à falta, *na* falta, isto é, no vazio de onde brota a ação e a partir do qual se constitui o valor” (2010, p. 21). A noção de projeto é aqui fundamental e, na verdade, uma expressão da negatividade própria à consciência: “Mas, precisamente, é a nadificação que origina a transcendência concebida como vínculo original entre o Para-si e o Em-si” (Sartre, 1997, p. 135).

Negar é sempre, em alguma medida, *projetar-se*, transcender. Ao agir, a consciência nega o que *é*, projeta-se em direção a um *não ser* instaurado por ela, e, a partir desse negativo, opera uma segunda negação, a do ser como ele agora lhe aparece, em relação ao seu projeto. Em termos de ação, isso equivale a afirmar que é a decisão que faz aparecer o sentido da situação e os móveis

através dos quais se realizará; é ela quem cria os motivos de seus atos, e não o contrário, como supunha a maior parte da Tradição (Sartre, 1997, p. 536 e segs.). A decisão constitui o valor efetivo do Ser, tornando-o para ela situação<sup>17</sup>. Um conhecido exemplo dado por Sartre refere-se à condição do operariado.

Não são as dificuldades do trabalho, da condição social, e nem mesmo a luta de classes que fazem com que o operariado aja, isto é, não é o peso de sua situação que o motiva a decidir pela revolução. Ao contrário, é a partir do momento em que ele projeta um outro estado de coisas – um não ser –, que esse projeto faz com que sua situação lhe apareça como insuportável e, a partir disso, como motivo. Ou seja, é ao negar sua condição, pela projeção de um estado de coisas diverso, que o sujeito a “ilumina”, tornando-a algo a ser transformado. O projeto faz do ser sentido e motivo, e é ele, portanto, quem mobiliza a ação, decidindo sobre o sentido daquilo que lhe aparece.

Em termos de temporalidade, isso significa que é do porvir que reflui o sentido dos *temporas* e de sua articulação. Em linhas mais gerais, a compreensão do caráter de desgarramento da consciência e de sua “constituição” fundamentalmente negativa implica, por um lado, a impossibilidade de uma continuidade intrínseca ao tempo e, por outro, a necessária afirmação de certa primazia do porvir – como veremos, é no tempo que se encontra a explicitação última da compreensão sartreana sobre a ação<sup>18</sup>. É o porvir, entendido como *projeto* ou transcendência, quem “ilumina” o presente e o passado, fazendo-os surgir à luz da liberdade da consciência, isentos de significação ou opacidade própria. É aqui que se pode reconhecer um passo decisivo na descrição de Sartre, em uma de suas proposições que mais o afasta de parte considerável da tradição fenomenológica: a tese de que há uma ruptura na temporalidade.

Enquanto meu estado presente for prolongamento do estado anterior, qualquer fissura pela qual puder deslizar a negação estará inteiramente fechada. Todo processo psíquico de nadificação implica, portanto, uma ruptura entre o passado psíquico imediato e o presente. Ruptura que é precisamente o nada (Sartre, 1997, p. 70).

A concepção de tempo defendida por Sartre não pode admitir o que ele descreve, por um lado, como “continuidade do fluxo” e, por outro, como “intercalação brusca” de um elemento exterior. Buscando um denominador entre unidade e dispersão, o autor apoia sua descrição no processo de nadificação

17 A esse respeito, sobre o modo pelo qual a liberdade institui valores, e assim se transpõe para uma dimensão ética, ver especialmente *Sobre Ética e Literatura*, de Franklin Leopoldo e Silva.

18 A relação entre ontologia e temporalidade é questão central no pensamento Sartre. Aqui, conforme o tema proposto, nós a abordaremos indiretamente.

originário da consciência, emergência desse nada que toma distância de seu passado, sem o que, segundo ele, a temporalidade sequer poderia figurar. Essa distância, contudo, se impede a permanência, ao mesmo tempo a preserva da completa dispersão, já que implica que a consciência necessariamente mantenha relação com “seu” passado, justamente como “separado dela por um nada” (Sartre, 1997, p. 72) – como aquilo que ela não *é* e não a determina. Ou seja, a consciência instaura uma *relação* de negação, o que significa, ao mesmo tempo, ruptura e vinculação.

Nesse sentido, é importante destacar o esforço de sua descrição em manter essa tensão entre a “separação” instaurada pelo nada e o reconhecimento da simultaneidade existente entre as dimensões temporais. Há unidade dos *temporas*, sem o que a própria noção de tempo se esvaziaria, mas essa unidade não pode implicar “continuidade”, uma vez que é a negação quem instaura o devir temporal, sendo do porvir projetado que a temporalidade “reflui”: a negatividade impede o tempo de configurar-se como puro *continuum* – condição necessária para que a liberdade seja preservada sem condicionamentos. Se a consciência é negação, ela não admite qualquer motivação – ou mesmo *configuração* – pelo passado “ele próprio”; impossível padecer algo.

Desse modo, não é o passado que *se* desdobra no presente, não é ele – enquanto motivo ou o móbil – que implica algo ao fluxo<sup>19</sup>, e sim a consciência que o faz desdobrar-se, fazendo dele o sentido que sua negação lhe confere. É como se cada presente instaurasse uma quebra – ou, mais precisamente, uma negação – na aparente “linearidade” do tempo, configurando aí uma fenda por meio da qual a liberdade se exercesse. Não há, nesse sentido, uma articulação própria ao tempo, se por isso entendermos um movimento *espontâneo* de conservação e de continuidade, mas uma ação sempre renovada da consciência que decide (ou não) por essa permanência. Se é pela negação que a temporalidade opera, a preservação de algo exige que o projeto decida por ela, criando-a e sustentando-a. A unidade permanece, assim, atada a uma negatividade que não lhe permite realizar-se efetivamente, sempre feita e refeita a cada novo ato, assegurada inteiramente pela ação livre da consciência, explicitando a imbricação originária que reúne temporalidade e liberdade: “A liberdade é o ser humano colocando seu passado fora de circuito e segregando seu próprio nada” (Sartre, 1997, p. 72). E ainda:

O que separa o anterior do posterior é precisamente nada. E este nada é absolutamente intransponível, justamente por ser *nada* [...] Assim, a condição para a realidade humana

19 Dado nosso tema, concentrar-nos-emos aqui na descrição da temporalidade sobretudo em termos de ação.

negar o mundo, no todo ou em parte, é que carregue em si o nada como o que separa seu presente de todo seu passado (Sartre, 1997, p. 71).

Esse é um dos eixos em que o pensamento de Sartre distancia-se largamente do de Merleau-Ponty. Embora seja comum o tratamento de ambos como muito próximos – como o faz, por vezes, a própria Hannah Arendt (Arendt, 2002b, p. 83) –, julgamos possível reconhecer diferenças profundas entre eles. Aqui, conforme o tema proposto, nosso foco se manterá sobre a discussão a respeito da articulação entre continuidade e mudança na dinâmica temporal.

Para Merleau-Ponty, afastando-se de Sartre, a relação entre a consciência e seu entorno – o mundo, a alteridade, a linguagem – não pode ser descrita em termos de uma dualidade entre o ser e o nada. Desde o início divergindo do encaminhamento proposto por ele, Merleau-Ponty busca o recurso a um solo originário, pré-dual, em que a dicotomia característica do “pensamento objetivo” (seja ele intelectualista ou empirista) ainda não tenha se instaurado, recusando a cisão entre o sujeito e aquilo que lhe seria, supostamente, “outro” – compreendido aí também o passado. A tentativa de uma “explicação” ou de uma “análise” da experiência através das categorias dualistas formuladas pelo pensamento moderno é denunciada por ele por diversos encaminhamentos como intrinsecamente insuficiente.

No que concerne à questão da liberdade, um dos temas mais importantes da obra do autor, o debate com Sartre é constante ao longo de toda sua filosofia, sendo explicitamente assumido no decorrer de toda a *Fenomenologia da Percepção*, com especial ênfase em seu último capítulo, no qual a questão se torna tema central.

O capítulo se inicia exatamente pela reconstrução do argumento sartreano, em alguns momentos de modo quase literal. Partindo da impossibilidade de supor a causalidade como determinante da liberdade – posição compartilhada por ambos –, Merleau-Ponty refaz o percurso de conclusões extraídas por Sartre. De início, retoma a proposição segundo a qual a consciência se reconhece como um “fluxo anônimo”, um “projeto global”, em que não há “estados de consciência ou qualificações possíveis”. Ela se descobre um “poder de evasão” que não admite limite ou determinação: sua universalidade e generalidade desconhecem restrições, desembocando em uma liberdade absoluta.

Nessa perspectiva, torna-se impossível falar em situações livres e situações não livres, ou mesmo em uma espécie de atenuação da liberdade. Ou ela é total ou não é; não se admitem *formas particulares*, o mais ou o menos, variações. Como decorrência, não é apenas à causalidade que seria necessário renunciar, mas também à ideia de motivação, uma vez que o “pretensu motivo não pesa em minha decisão, ao contrário é minha decisão que lhe empresta sua força”

(Merleau-Ponty, 1994, p. 582). Se é a partir da ação que se desdobram os motivos (do nada que emerge o ser), eles não são senão emblemas de seu poder de criar para si um contexto e uma situação. Mesmo o ato voluntário ou os supostos obstáculos não são mais que desdobramentos dela, e não chegam jamais ao seu núcleo. Como descreve Sartre em *O Ser e o Nada*, um rochedo só aparece como intransponível, só adquire *sentido*, para um sujeito que o recorta da indiferença do em si e o ilumina por meio de seu projeto de escalá-lo. O argumento da alteridade, por sua vez, tampouco invalidaria a liberdade em sua completa autonomia. Ainda que seja inegável que eu seja para outrem, isso em nada desfaz a lógica segundo a qual “permaneço livre de pôr outrem como uma consciência” (Merleau-Ponty, 1994, pp. 582, 583), isto é, sou eu quem faz o outro ser para mim, de modo que a ação que porventura ele exerça sobre mim não é senão a expressão segunda de um poder que eu lhe conferi e que permanece inteiramente tributário de minha decisão. Em todos os âmbitos, o sujeito se reconhece como fonte originária de todo processo de significação.

Reconstruído o percurso geral, a conclusão a que chega Merleau-Ponty, contudo, é diametralmente oposta à de Sartre, tornando explícita a distância que os afasta: tal reflexão tornaria a liberdade impossível. A primeira impossibilidade decorrente dela – e elemento particularmente importante para nossa discussão – seria exatamente o fato de que a noção de “ação livre” desapareceria da reflexão sartreana:

Com efeito, se a liberdade é igual em todas as nossas ações e até mesmo em nossas paixões, se ela não tem medida comum com nossa conduta, se o escravo testemunha tanta liberdade vivendo no temor quanto rompendo suas correntes, não se pode dizer que exista nenhuma ação livre, a liberdade está aquém de todas as ações [...], já que a ação livre, para ser revelável, precisaria destacar-se sobre um fundo de vida que não fosse ou que o fosse menos (Merleau-Ponty, 1994, p. 585).

Reencontrando um operador central da reflexão de Merleau-Ponty, a liberdade, para *aparecer e ser no mundo*, precisa destacar-se do fundo, ganhar relevo, isto é, instaurar uma *diferença* por meio da qual possa ser *percebida*. A existência da ação implica sua relação com um conjunto, sua configuração como momento de uma articulação mais ampla em relação à qual adquire forma e sentido. É a noção de estrutura – aqui introduzida de modo breve, mas inequívoco – que se opõe à possibilidade de uma liberdade abstrata ou informe<sup>20</sup>. Sem ela, a existência do ato se torna puro formalismo.

20 Sobre a noção de estrutura, e sua centralidade na obra do autor, ver especialmente os ensaios de Barbaras (2001) e Bimbenet (2002).

Seria exatamente o que ocorreria com a liberdade sartreana. Sem diferenciação e relação possíveis, ela jamais se tornaria uma realidade perceptível e tangível, um *acontecimento*, situando-se aquém do tempo e do espaço. Ela recuaria do plano da existência e passaria ao de “natureza” primordial – perderia sua condição humana, convertendo-se em princípio abstrato (Merleau-Ponty, 1994, p. 585): em termos ontológicos, a ausência de uma “passagem” que a permitisse transitar entre o ser e o não ser a privaria da possibilidade de ser no mundo. Ela deixaria, então, de ser um “fazer” no sentido merleau-pontyano, isto é, precisamente uma *passagem*, modalização do ser e figuração de uma realidade participável pelos outros.<sup>21</sup> Nesse sentido, a recusa de Merleau-Ponty em relação à concepção sartreana de liberdade reflete não uma simples divergência pontual, mas uma compreensão ontológica claramente diversa.

É o que confirma a discussão sobre a ideia de “escolha”. Segundo o filósofo, também ela “desapareceria” do pensamento de Sartre. Para que haja escolha, defende Merleau-Ponty, é preciso que haja *algo* que a liberdade escolha e no qual veja um emblema de si mesma, isto é, que haja um comprometimento com aquilo que se decide, um investimento que faça dele uma situação ou um campo. Não basta a liberdade fazer algo ser para ela como motivo; é necessário que ela se envolva em sua dimensão existencial, colocando a si mesma em condição de engajamento: “A própria noção de liberdade exige que nossa decisão se entranhe no porvir, que algo tenha sido *feito* por ela, que o instante seguinte se beneficie do precedente e, sem ser necessitado, seja pelo menos solicitado por este” (Merleau-Ponty, 1994, p. 586)

Retornando à questão central deste estudo, a noção de liberdade exige sua *participação* em uma dinâmica temporal – precisamente como aquilo que lhe permitir *estruturar-se*, assumindo forma e unidade. Para isso, como cabe examinar agora, é preciso que o tempo não seja uma soma de momentos discretos e independentes, mas um fluxo ou uma passagem espontânea e instituinte.

Retomando aquilo que havia sido longamente problematizado em seu capítulo sobre o temporalidade – e, na verdade, em toda a *Fenomenologia da Percepção* –, Merleau-Ponty compreende que o tempo opera como um fluxo cuja unidade provém de sua dinâmica intrínseca, síntese de transição assegurada pela própria configuração originária de seus elementos. Cada momento, nele,

21 Importante destacar que argumento semelhante é usado – então de maneira explícita – nos cursos sobre *A Instituição*, quando o filósofo se ocupa precisamente da *passagem* do sonho à vigília, e da relação entre a consciência onírica e a perceptiva, uma vez mais em debate com as posições de Sartre.

não é uma positividade discreta e autônoma, uma entidade isolável, mas uma *abertura* e uma *passagem* aos outros, sua antecipação e retomada – como horizonte de passado e de porvir –, em relação aos quais ele não é senão uma *diferença*. Ao fazer passar um momento presente ao passado, a temporalidade não o “expulsa do ser”; antes, ela o distende, intenciona, “conserva-o ainda em mãos” e, assim, o preserva como horizonte retido e como antecipação do que estava por vir. É todo o fluxo que se move e se modifica, de modo que o presente *se transforma* em passado e o porvir que ele gestava *se transforma* em presente. Nessa dinâmica única, o *sentido* de cada momento se estabelece de acordo com a relação que estabelece com os demais. Unidade que se autodiferencia e, por isso mesmo, se conserva, a temporalidade preserva transformando, e modifica preservando: unidade da e na mudança (não mais, portanto, a unidade estática da identidade, mas a unidade dinâmica de seu próprio processo de diferenciação). Transitividade originária que se encontra na base da ontologia latente na reflexão de Merleau-Ponty<sup>22</sup> (Merleau-Ponty, 1994, pp. 563, 564).

É desse modo que a temporalidade assegura a existência de algo, ao instituir um momento cuja presença, por princípio aberta e transitiva, será perpetuamente reafirmada em cada um dos demais, que não são senão uma transformação e uma reconfiguração sua e, de modo mais geral, de todo o fluxo. Compreendida a partir desse horizonte, a liberdade não pode ser concebida como um início absoluto ou uma negatividade pura, mas como inscrita nessa configuração mais ampla, que não provém inteiramente de si e que ela não esgota. Cada ato singular instaura um movimento, dá-lhe início, mas isso não significa que ele o sustente absolutamente – por decisões instantâneas – ou que o faça emergir do *nada*, como uma ruptura com o que a antecedia. A abertura estrutural de um momento ao outro impede a suposição de uma negatividade extrínseca como elemento configurador do tempo e dos atos. Contra a negação defendida por Sartre, a abertura proposta por Merleau-Ponty; contra a ruptura, a transição (Merleau-Ponty, 1994, p. 586).

Não há, pois, negação completa na temporalidade merleau-pontyana e, por conseguinte, nenhum hiato em que uma liberdade absoluta pudesse aparecer, desfazendo uma articulação que dependesse apenas de sua atividade. A ação não opera como “recusa” ou “quebra” do passado, mas como reconfiguração dele: ela assume um passado que, por si mesmo, já se oferecia de modo aberto

22 Sobre a questão da ontologia no pensamento de Merleau-Ponty, há um intenso debate entre os estudiosos. Em linhas gerais, há duas correntes principais: uma que compreende não haver uma perspectiva ontológica no início de sua obra, e cujo expoente principal é Renaud Barbaras; e outra que reconhece a presença de uma ontologia desde seu início, divergindo então sobre a compreensão de seu lugar e sentido. Conforme mostra a discussão aqui em curso, aproximamo-nos da segunda vertente.

e referencial, exigindo um porvir. Entre eles, opera uma espécie de “pacto” e de reversibilidade originários. Um importante exemplo descrito por Merleau-Ponty – explicitamente construído a partir de (e contra) Sartre – é a questão do operariado (Merleau-Ponty, 1994, p. 593 e segs.), que discutimos acima. Ainda que se aperceba de sua situação, se mobilize, e mesmo que faça a revolução, um burguês que se torne operário será sempre um “burguês-tornado-operário”, isto é, seu presente será sempre uma resposta e uma reconfiguração de seu passado. Tornar-se operário não significa *negar* um passado burguês ou, de modo mais geral, uma situação e um horizonte temporais, mas *reestruturá-los*, polarizando-os em um sentido novo, que os transforma e, por isso mesmo, os conserva. As ações do sujeito necessariamente moldam o fluxo, justamente porque ele próprio se oferecia como por “moldar”: nós padecemos o tempo não como fatalidade, mas como exigência de desdobramento, e é sempre em relação a essa passividade originária que a liberdade opera, reconfigurando aquilo que a solicita.

A existência do ato livre envolve sua participação nessa dinâmica espontânea cuja transitividade o situa e implica originariamente – e é, assim, que a configuração temporal reúne, intrinsecamente, continuidade e mudança, fazendo com que a liberdade não possa exercer-se senão em relação a algo que a ultrapassa, transforma e conserva. A esta “estrutura híbrida” – e à decorrente “torção” operada no pensamento sartreano – Merleau-Ponty encontra uma formulação precisa, justamente ao tomar como “eixo” aquilo que Sartre recusava como “monstruoso”: “Uma espontaneidade ‘adquirida’ de uma vez por todas que ‘se perpetua no ser em virtude do adquirido’. Eis exatamente o tempo e eis exatamente a subjetividade” (Merleau-Ponty, 1994, p. 573).

Se retornarmos, então, ao ponto do qual partimos, podemos enfim compreender de modo mais claro o tema que propusemos – a relação entre mudança e continuidade na dinâmica do tempo e suas implicações para a compreensão da liberdade –, e em que medida ele nos permite reconhecer uma proximidade entre Arendt e a fenomenologia.

Como vimos, nos três autores trabalhados, cabe à descrição do tempo iluminar a compreensão da liberdade, assegurando à ação um caráter fundante e não determinado, intrínseco à própria condição humana. Nos três, seja por negação, seja por imbricação, tal liberdade se mantém em relação originária com o mundo, sem em momento algum subordinar-se a ele; nos três casos, ainda, o sentido com o qual o agente se defronta permanece atado ao modo pelo qual seu ato institui um porvir, seja de modo absoluto (como em Sartre), seja de modo situado e histórico (como em Merleau-Ponty e Hannah Arendt). Em

uma palavra: o eixo que reúne os três autores gravita em torno da compreensão de que *agir é temporalizar*.

Estabelecido esse horizonte comum, podemos reconhecer, então, em seu interior, uma espécie de bifurcação – conforme o sentido e o “lugar” que a negação ocupa frente à temporalidade –, e somos conduzidos a dois encaminhamentos claramente distintos: de um lado, Hannah Arendt e Merleau-Ponty; de outro, Sartre.

Como vimos, a compreensão da ação por meio das concepções de perdão, milagre e promessa permite entrever, em Arendt, a presença tácita da temporalidade, entendida sobretudo como dinâmica que, simultaneamente, se conserva e se transforma. Perdoar é abrir a mudança, prometer é assegurar a continuidade. Mais ainda, como discutimos, o próprio perdão assegura a continuidade, pois um tempo que não mudasse, que não se abrisse ao porvir, “congelaria”, assim como é a própria promessa quem assegura a mudança, uma vez que um tempo que não se engajasse em um porvir novo, não poderia desobrigar-se do passado. Sem a relação de um com o outro, haveria apenas dissolução ou cristalização. Como pura mudança ou pura conservação, se obstruiria o fluxo, e não haveria mais propriamente temporalidade, um “vir a ser” e um “deixar de ser”. Para que haja continuidade e mudança, é necessário *libertar-se* simultaneamente do determinismo do passado e da indeterminação do porvir – da fatalidade e da gratuidade puras. Liberdade que jamais é inteiramente realizável, sempre tensionada entre aquilo que renova e aquilo que preserva.

É nesse sentido, sobretudo, que supomos Arendt mais próxima de Merleau-Ponty do que de Sartre. Pelo reconhecimento de um tempo único que se diferencia e, ao fazê-lo, preserva-se e confirma-se: mudança e unidade reciprocamente constituintes – e não mais excludentes, como supunha a Tradição. Fazer milagres, perdoar e prometer são três momentos de uma só dinâmica – a ação em seu sentido pleno –, assim como passado, presente e porvir são dimensões de um só “fluxo”, a transitividade única que se singulariza em momentos diversos. Como em Merleau-Ponty, o tempo para ela opera diferenciando-se e reunindo-se, distendendo-se em momentos que, simultaneamente, o modificam e o preservam. Como ele, Arendt parece reconhecer que é apenas participando dessa articulação intrínseca à temporalidade que a liberdade pode se instaurar, aparecendo no mundo como uma *ação* que *subverte* o passado e o porvir, alguém da alternativa entre conservação e ruptura; configuração que faz da liberdade uma realidade, inscrita na teia humana que entretece, irremediavelmente, o que há por vir e o “já sido”.

Já em Sartre, claramente assumindo direção contrária, é precisamente esse “enredamento” da liberdade o que a tornaria inconcebível. Distante tanto de Arendt quanto de Merleau-Ponty, sua compreensão é inversa: a afirmação de uma continuidade intrínseca aos momentos do tempo significaria a própria recusa da ação livre, pois implicaria um horizonte em relação ao qual ela *necessariamente* teria que situar-se, solo que a configuraria: em termos ontológicos, tratar-se-ia de uma contaminação do nada pelo ser e, assim, de uma destituição da negatividade que a caracteriza. Ao contrário, é preciso compreender a temporalidade como operação fundamentalmente negativa e, nesse sentido, como garantia de uma liberdade que se afirma como puro poder de ruptura. Não há articulação espontânea e nem conservação intrínseca no tempo: na formulação sartreana, é o negativo quem decide (ou não) pela permanência, é ele quem a põe de modo inteiramente livre e imotivado. O tempo, aqui, não é transição, mas, sobretudo, negação.

Assim, se em Arendt, como vimos, a liberdade também tem um caráter inaugural, imprevisível e indeterminável, resta que esse início necessita de um espaço em que possa figurar, uma teia de relações e de memória que o legitime como tal, distinguindo-o de todos os demais: ela permanece, assim, em algum grau, condicionada. Do mesmo modo, se em Merleau-Ponty a liberdade também não pode encontrar-se determinada por nenhum elemento exterior, resta que ela necessita de um campo, de um passado, nos quais possa figurar, estruturando-se como realidade ao subverter aquilo que incorpora: ela permanece, assim, em algum grau, situada. Em Sartre, ao contrário, é a própria liberdade que põe o passado e o sentido de seu entorno; é ela quem constrói a permanência e, nesse sentido, quem decide pela conservação ou pela mudança: ela se afirma, assim, como absoluta.

Desse modo, reencontramos as duas questões descritas no início deste ensaio: de um lado, o horizonte comum aos três autores; de outro, dois encaminhamentos quase antagônicos para uma problemática semelhante, fazendo-nos compreender que a trama que compõe o solo fenomenológico é mais complexa e menos identitária do que por vezes se supõe. De todo modo, seja o tempo compreendido como transitividade, seja como negação, o eixo que o reúne irremediavelmente à liberdade é partilhado pelos três autores, e é isso que nos permite explicitar a proximidade de Arendt com a fenomenologia e com alguns de seus grandes temas. Tensionado entre temporalidade e liberdade, esse arco fenomenológico oferece uma das grandes matrizes pelas quais o pensamento contemporâneo busca enfrentar o legado advindo da Tradição sobre os incansáveis embates entre a Fortuna e a condição humana, entre determinismo e autonomia.

## Referências

- AGOSTINHO. “De Civita Dei”. Trad. Oscar Paes Leme. Rio de Janeiro: Vozes, 2012. Parte II
- ARENDT, H. “The life of the mind”. Trad. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1991. [Harcout Brace, 1978].
- \_\_\_\_\_. “The Human Condition”. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987. [Chicago, 1958].
- \_\_\_\_\_. “Between Past and Future”. New York: Viking Press, 1961.
- \_\_\_\_\_. “O conceito de amor em Agostinho”. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- \_\_\_\_\_. “O que é a filosofia da Existenz?”. In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002a.
- \_\_\_\_\_. “O interesse pela política no recente pensamento europeu”. In: ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002b.
- BARBARAS, R. “Merleau-Ponty et la Psychologie de la Forme”. *Les Études philosophiques*, Nr. 2, 2001.
- BENHABIB, S. “Feminist theory and the concept of public space in Hannah Arendt”. In: *History of the Human Sciences*, 1993.
- \_\_\_\_\_. “The Destruction of the Public Sphere and the Emergence of Totalitarianism”. In: *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- BIMBENET, E. “De la science à la philosophie”. In: *Les Cigognes de la philosophie*. Paris: L’Harmattan, 2002.
- DUARTE, A. “Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, Vol. 21, 2016.
- MERLEAU-PONTY, M. “Phénoménologie de La Percetion”. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994. [Gallimard, 1945].
- \_\_\_\_\_. “L’institution. La passivité”. Paris: Belin, 2003.
- \_\_\_\_\_. “La Structure du Comportement”. Paris: PUF, 1967.
- MOURA, C. A. R. “Racionalidade e crise”. São Paulo: UFPR, 2001.
- PITKIN, H. “Justice. On relating private and public”. *Political Theory*, Vol. 3, Nr. 9, pp. 327-352, 1981.
- SARTRE, J.-P. “L’imaginaire”. Paris: Éllipses, 1999.
- \_\_\_\_\_. “O Ser e o Nada”. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- SILVA, F. “Ética e Literatura em Sartre”. São Paulo: UNESP, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Literatura, ética e política em Sartre”. *Teresa*, São Paulo, Nr. 10-11, 2010.



# **AUTONOMIA DO SIMBOLISMO INCONSCIENTE E EXPRESSIVIDADE NOS SONHOS SEGUNDO MERLEAU-PONTY**

## ***THE AUTONOMY OF UNCONSCIOUS SYMBOLISM AND EXPRESSIVITY IN DREAMS ACCORDING TO MERLEAU-PONTY***

*Marcos José Müller*  
*<http://orcid.org/0000-0001-9698-075X>*  
*marcos.muller@ufsc.br*  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

**RESUMO** *Trata o presente artigo de um estudo sobre o modo como Merleau-Ponty busca extrair, da teoria freudiana dos sonhos, consequências ontológicas concernentes à vinculação expressiva entre as diferentes dimensões da experiência onírica, especificamente sobre o papel dos restos diurnos na descarga da libido, na realização do simbolismo ou, o que é a mesma coisa, na conversão do simbolismo em algo narrativo e sensível, especificamente afetivo. Conforme se mostrará, para Merleau-Ponty, seja no sonho sonhado seja no sonho relatado podemos verificar, entre a dimensão imaginária (afetiva e narrativa) introduzida pelos restos diurnos, por um lado, e a dimensão simbólica (ou inconsciente) expressa como significante esquecido, por outro; uma sorte de unidade sem coincidência, uma indivisão meramente expressiva. A pergunta deste artigo é – do ponto de vista ontológico – de que modo a*

\* Artigo submetido em 13/10/2020. Aprovado em 27/01/2021.

*indivisão expressiva entre o sonhado e o relatado dispensa o recurso à ideia de uma interioridade transparente?*

**Palavras-chave** *Sonho. Freud. Expressão. Merleau-Ponty.*

**ABSTRACT** *This article deals with a study on how Merleau-Ponty seeks to extract, from Freud's theory of dreams, ontological consequences concerning the expressive link between the different dimensions of the dream experience, specifically on the role of daytime remains in the discharge of libido, in realization of symbolism or, what is the same thing, in the conversion of symbolism into something narrative and sensitive, specifically affective. As it will be shown, for Merleau-Ponty, whether in the dreamed dream or in the reported dream, we can verify between the imaginary dimension (affective and narrative) introduced by the daytime remains, on the one hand; and the symbolic (or unconscious) dimension expressed as a forgotten signifier, on the other; a sort of unity without coincidence, a merely expressive indivisibility. The question of this article is - from an ontological point of view - how does the expressive division between the dreamed and the reported dispense the recourse to the idea of a transparent interiority?*

**Keywords** *Dream. Freud. Expression. Merleau-Ponty.*

## **Introdução**

No curso intitulado *A instituição, a passividade*, ministrado no semestre de 1954-1955 no *Collège de France*, especialmente na parte que trata da experiência da passividade, Merleau-Ponty elege como temática central de seu curso a problemática do sonho. O que o reconduz à obra *A interpretação dos sonhos* e aos temas metapsicológicos desenvolvidos por Freud (ESB, vs. IV-V, 1900). Diferentemente do que havia feito nos anos 1940, dessa vez Merleau-Ponty não reclamará para o âmbito da consciência corporal a atividade onírica que Freud, por seu turno, descreveu como um simbolismo independente. Merleau-Ponty (2000, pp. 69-70) tem agora em conta que se equivocara ao desprezar aquilo que a Freud tanto o surpreendera, a saber, a autonomia da linguagem para produzir conexões independentemente de um poder articulador, fosse ele mental ou intencional.

Em verdade, essa mudança na forma de ler Freud revela a própria crise de Merleau-Ponty (1962, p. 405) em relação à noção de consciência corporal, a qual – segundo ele próprio – tacitamente reeditava a ideia de um poder articulador,

apenas que intuitivo ou intencional, qual cogito tácito. E é justamente a hipótese freudiana concernente à ocorrência de um simbolismo autônomo – que operaria por si tal como o revela o sonho sonhado – o que levaria Merleau-Ponty a reconhecer que a consciência corporal está acompanhada de uma sorte de “espontaneidade ensinante” (1960a, p. 94; 1969, p. 122), a qual funcionaria independentemente da primeira. De onde não se segue, para Merleau-Ponty, que ambas não estivessem interligadas. Todavia, essa interligação não se daria por conta de um cogito unificador, como aquele professado nos termos de uma teoria da intencionalidade. Nalgum sentido, para o Merleau-Ponty dos anos 1950, a consciência torna-se apenas uma das polaridades da experiência em sentido amplo. E a experiência em sentido amplo, a sua vez, passou a ser descrita como linguagem viva, simbolismo encarnado, ou “prosa do mundo” – se por ‘prosa’ pudermos entender um sistema de diferenciação que não está regido por uma regra de sentido, apenas pela exigência de que as diferentes polaridades envolvidas se expressem mutuamente como parâmetros diferenciais umas das outras.

E eis então que Merleau-Ponty formula um novo operador em substituição à noção de intencionalidade, precisamente, o operador expressivo. Por meio dele Merleau-Ponty buscará entender de que modo as diferentes experiências haveriam de se comunicar, sem se equivalerem, tal como ocorre entre o sonho sonhado e o sonho relatado. O que torna decisivo para Merleau-Ponty um estudo sobre a teoria freudiana do sonho.

Ainda assim, malgrado haver se inspirado no próprio Freud para conceber a autonomia das diferentes dimensões da experiência, Merleau-Ponty acabou por se perguntar se Freud foi fiel a sua descoberta. Afinal, ao definir o simbolismo inconsciente do sono como um efeito da castração e, ato contínuo, ao definir o trabalho onírico como uma defesa contra o risco da repetição da castração, Freud outra vez lança mão de uma espécie de cogito que comandaria o sonho. Contra essa tese e em favor da radicalização da própria teoria freudiana sobre a autonomia do simbolismo inconsciente, Merleau-Ponty propõe – ele mesmo – uma releitura da teoria do sonho sob a ótica do operador expressivo. Se o simbolismo inconsciente comunica algum sentido é porque se exprime nas configurações afetivas e narrativas como diferenciação.

### **O papel dos restos diurnos na realização dos sonhos: o método regressivo**

Merleau-Ponty (1942, p. 192) reconhece nas especulações freudianas sobre os aspectos topológicos, dinâmicos e econômicos envolvidos no sonho uma tentativa metapsicológica de se articular dois universos que, até aquele

momento, as tradições filosófica (a partir de Descartes) e científica (a partir de Galileu) demonstraram grande dificuldade para aproximar, precisamente, os universos da natureza e o do pensamento, ou, ainda, os domínios da quantidade e da qualidade. Conforme a leitura de Merleau-Ponty, em sua teoria do sonho, Freud (ESB, v. I, 1895, p. 382) correlaciona esses dois domínios por meio de dois tipos de vetores, um deles oriundo do domínio natural, que são os afetos; e outro oriundo do domínio mental, que são as representações verbais (ou imagens verbais). Dedicar-me-ei, nos próximos parágrafos, a recuperar algo sobre a maneira como Freud articula esses vetores em uma de suas explicações sobre a possível gênese do inconsciente sistemático, tendo em vista, muito especialmente, o sonho enquanto uma das formações do inconsciente sistemático. Da mesma forma, procurarei apontar as consequências ontológicas que Merleau-Ponty busca extrair da teoria freudiana do sonho.

Começarei ensaiando uma circunstância conceitual relativa ao emprego freudiano do que aqui chamei de vetor afetivo. Antes mesmo de escrever, no capítulo VII da obra *A Interpretação dos Sonhos* (ESB, vs. IV-V, 1900), a primeira de suas tópicas metapsicológicas, Freud esboça uma compreensão sobre o que haveriam de ser os afetos. Conforme o ensaio postumamente publicado como *Projeto de uma Psicologia Científica* (ESB, v. I, 1895, pp. 332-333), os afetos – do ponto de vista topológico – teriam sua origem num sistema primário, que outra coisa não seria senão o conjunto de quantidades de tensão provocados pela estimulação física da fisiologia primária. Acontece que tais quantidades, não obstante sua tendência à descarga, nalgum momento seriam desviadas para um segundo sistema (ESB, v. I, 1895, p. 405), o sistema secundário, onde permaneceriam parcialmente retidas. É nesse segundo sistema, agora do ponto de vista dinâmico, que as quantidades de energia retidas gerariam uma espécie de registro, um tipo de inscrição especular, a que Freud chamou de afeto (*Affeckt*). O afeto (ESB, v. I, 1895, p. 426), então, mais não seria que a impressão (*Eindruck*) física causada por uma quantidade de energia circulante, quando fosse parcialmente e provisoriamente retida. Por exemplo, um estímulo doloroso, na medida que perdurasse, poderia gerar uma impressão afetiva de desprazer (ESB, v. I, 1895, p. 326).

Ora, ainda do ponto de vista dinâmico, as impressões restariam disponíveis para outro tipo de processo (ESB, v. I, 1895, pp. 332-333), o qual aconteceria no limiar do mental e do somático, no exato instante em que a impressão fosse aleatoriamente associada a estes que correspondem – do ponto de vista econômico – ao segundo tipo de vetores que antes mencionei, precisamente, as imagens verbais. Essas não são quantidades de energia, tampouco impressões físicas geradas por essas quantidades (como é o caso dos afetos). As imagens

verbais são representações de objeto instituídas por atos mentais de associação entre representantes de coisa (como as vociferações, as escritas e os gestos) e os valores semânticos compartilhados (os quais mais não são que os significados públicos, as imagens de fala atribuídas às coisas delimitadas enquanto fenômenos). Trata-se de registros eminentemente qualitativos relativos à duração de um fenômeno do ponto de vista das gramáticas (ou recursos mentais) compartilhados pelos falantes, por exemplo, a percepção, a imaginação, o entendimento e a vontade. Não têm sua origem, portanto, na fisiologia primária, mas na linguagem social compartilhada, ou, conforme a terminologia freudiana, na esfera da consciência (ESB, v. I, 1895, pp. 507-510), tal como os filósofos a descrevem, ou seja, enquanto coleção de atos mentais, malgrado as diversas topologias admitidas para esses atos: empíricos, intelectuais, transcendentais...

E, para Freud, do ponto de vista dinâmico, o mais importante a se destacar é a configuração misteriosa e, nesse sentido, mitológica (ESB, v. XXII, 1933, p. 119), que se estabelece entre os dois tipos de vetores discriminados, a saber, os afetos e as imagens (ou representações) verbais. Por exemplo, se considerarmos a ocorrência de uma experiência de dor, é como se o afeto de desprazer derivado dessa experiência – depois de algum tempo e doravante – ficasse associado a uma imagem verbal específica (ESB, v. I, 1985, p. 415). Ora, a associação entre representações verbais e impressões afetivas corresponde ao que Freud (ESB, v. XXII, 1933, p. 119), inspirado na noção brentaniana de fenômeno psíquico (e que mais não é senão um todo misterioso no limiar do mental e do somático), denominou de pulsão (*Trieb*). Trata-se de totalidades que, pela presença do afeto, não podem ser consideradas representações objetivas, verbais; antes uma espécie de objeto-coisa ou quase-objeto (como sugeriu Karl Abraham, em 1924), o qual perduraria de modo alucinatório entre o mental e o somático, como um tipo inédito de tensão, cuja característica é a impossibilidade de ser descarregada. Tudo se passaria como se a imagem verbal, imiscuindo-se no afeto, fizesse dele um valor cativo, capturado, o que o impediria de encontrar uma via de descarga no sistema primário. Tal como Freud (ESB, v. VII, 1905, p. 204) veio a esclarecer, alguns anos mais tarde, no antológico *Três ensaios sobre a sexualidade*: por mais que, em vigília, a consciência buscasse, na repetição compulsiva da sucção (fase oral), do controle muscular esfinteriano (fase anal) e da manipulação genital (fase fâlica) uma forma mecânica de liberação da tensão, tal tensão não desapareceria de fato, restando como pressão constante, alojada em um nível pré-consciente (no intervalo do mental e do somático, conforme havia ensinado Franz Brentano).

Eis por qual razão, nessa mesma esfera pré-consciente, outras imagens verbais (adquiridas a partir das interações sociais entre os falantes) unificar-se-iam com o propósito de atuarem sobre as pulsões, de sorte a fragmentá-las, o que é o mesmo que dizer, de modo a separar nelas as imagens verbais e os afetos, permitindo que estes pudessem ser descarregados (ESB, v. I, 1895, p. 428). De um ponto de vista topológico, Freud denomina essas imagens verbais fragmentadoras de “ego” inibidor (ESB, v. I, 1895, p. 468). Não se trata, ainda, do sujeito do desejo, do operador do inconsciente sistemático, tal como Freud definiu o Ego vinte anos mais tarde, por ocasião da escrita da sua segunda tópica. Nesse primeiro momento, o ego inibidor é apenas uma função de defesa, uma espécie de versão pré-consciente da censura moral da consciência social. De todo modo, é na forma desse ego inibidor que, nos anos 1895, Freud (ESB, v. III, 1898, p. 90) conceberá pela primeira vez o processo de fragmentação das pulsões em benefício da descarga da tensão (afetiva) que as caracteriza. Mais tarde, Freud (ESB, v. XIV, 1917, p. 170) veio a denominar esse processo (de fragmentação das pulsões) de recalque (*Verdrängung*). E do recalque das pulsões, enfim, sobrariam, por um lado, os afetos eles próprios, agora passíveis de descarga por meio das vias somáticas do sistema primário. Mas, por outro lado, sobrariam as imagens enquanto representantes ideativos – e não mais como representações verbais (ESB, v. I, 1895, p. 426). Isso porque, para serem separadas dos afetos aos quais antes estavam vinculadas, as imagens verbais tiveram que ser “castradas” em suas consistências semânticas, o que significa dizer, separadas das imagens de fala (ou significados) a que antes correspondiam. Desse modo, depois da castração, as imagens verbais já não mais valeriam como representações verbais, já não mais funcionariam como valores propriamente semânticos, indicadores qualitativos de um atributo verbal aplicável às coisas extensas percebidas como fenômenos. Ou ainda, elas perderiam o aspecto verbal, razão pela qual – do ponto de vista da consciência – pareceriam esquecidas. Conforme a terminologia freudiana (ESB, v. XIV, 1915, pp. 105-106), depois de recalçadas, as imagens verbais seriam reduzidas a “representantes de coisa” separados de um eventual significado. Ou, ainda, as imagens verbais seriam reduzidas à condição de meros “representantes ideativos” sem vinculação verbal com uma ideia ou objeto especificado na linguagem.

Do ponto de vista econômico, entretanto, essa clivagem – ou redução das imagens verbais à condição de representantes ideativos – viabilizaria uma das mais importantes hipóteses metapsicológicas para se pensar não apenas a natureza do sonho, mas o próprio surgimento do inconsciente sistemático, qual seja, a hipótese da “libido” (ESB, v. XVIII, 1923). Tudo se passaria como se –

depois do recalçamento, não obstante haverem sido castrados, o que significa dizer, separados de suas faculdades semânticas, perdendo assim a característica qualitativa ou mental – os representantes ideativos, mesmo assim, não perderiam o vínculo que fizeram com o domínio quantitativo das impressões afetivas. Afinal, a castração não agiria diretamente sobre as impressões afetivas, apenas sobre as características semânticas das representações verbais, agora reduzidas a representantes de coisa. E por conseguinte, mesmo semanticamente castrados, tais representantes seguiriam podendo abrigar a tensão quantitativa das impressões afetivas a que estavam associadas. O que, todavia, não haveria de suceder, pois os afetos, agora liberados pela castração da prisão semântica em que antes se encontravam, alcançariam as vias de descarga do sistema primário (musculoesquelético). De toda sorte, tal não impediria que se produzisse, junto aos representantes ideativos recalçados, uma espécie de novo registro quantitativo – dessa vez relativo à perda da tensão característica dos afetos. O nome que Freud dá a esse novo registro é “libido”. Tratar-se-ia do registro quantitativo de uma ausência, da ausência dos afetos junto aos representantes ideativos recalçados. Vale aqui sublinhar que, para Freud, tal ausência não teria que ver com a imagem verbal perdida e, sim, com o afeto a que os representantes ideativos estavam antes vinculados. Para dizê-lo outra vez, de um modo sintético, do ponto de vista econômico, depois do recalçamento, os representantes ideativos recalçados passariam a carregar, enquanto dimensão negativa, um tipo de registro do afeto do qual foram separados, uma espécie de “saudeira” ou “falta”, a qual Freud denominou de libido (ESB, v. XVIII, 1923, p. 308). E a libido é a energia que viabilizará – agora do ponto de vista dinâmico – a emergência do desejo inconsciente.

De fato, do ponto de vista dinâmico, é justamente a libido o que faria cada representante ideativo recalçado buscar a outro representante ideativo (recalçado ou não), como se, associando-se a este, produzindo nele uma catexia, algo do afeto perdido – e do qual o representante ideativo recalçado fora separado – pudesse ser recuperado de “modo fantasmático”. A tal busca, Freud chamou de desejo. Mas de um desejo que não é consciente (ESB, vs. IV-V, 1900, p. 602). Afinal, não está governado por um ato de consciência, por uma representação verbal não recalçada. Tampouco está regido por um estímulo advindo do processo primário ou por uma impressão afetiva advinda do processo secundário. O desejo do qual Freud aqui nos fala tem que ver com a busca libidinal empreendida pelos representantes ideativos que foram recalçados, como se eles pudessem encontrar, junto a outros representantes, sejam estes recalçados ou não, um poder semântico que lhes valesse a possibilidade de capturar o afeto de que foram separados (ESB, vs. IV-V, 1900, p. 603). O que

implica admitir a existência de um sistema meramente simbólico, mas não consciente, ao qual Freud então denominou de inconsciente sistemático. Ora, o melhor exemplo para ilustrar a ocorrência do desejo inconsciente, do desejo enquanto busca simbólica ou vínculo libidinal entre representantes ideativos recalçados, Freud o encontra justamente no sonho (ESB, v. I, 1985, pp. 447-449). O sonho, conforme a antológica formulação de Freud, é uma espécie de realização de desejos inconscientes (ESB, vs. IV-V, 1900, p. 107).

Aliás, se levarmos em conta o momento histórico e os motivos programáticos de Freud, o sonho é a própria prova da existência do inconsciente sistemático. Afinal, no sono, no instante em que as imagens (ou representações) conscientes estivessem em repouso, nada justificaria uma sorte de atividade representacional que não a admissão de um “outro” sistema simbólico, independente da consciência. Para dizê-lo de outro modo, se no sono podemos verificar qualquer tipo de atividade envolvendo representantes ideativos, isso não tem mais que ver com a consciência. Do ponto de vista topológico, trata-se de outro sistema, de “outra cena”, como diria Freud (ESB, v. II, 1893-1895, p. 48, e v. XI, 1910, p. 18), na qual os representantes ideativos recalçados operariam de modo autônomo, como um sistema inconsciente, como o inconsciente sistemático. Ou ainda, nesse sistema inconsciente, os representantes ideativos – por haverem sido recalçados – não operariam mais como imagens imbuídas de valor semântico, não operariam mais como “representações de coisas” unidas a “representações verbais correspondentes” (ESB, v. XIV, 1915, p. 105-106):

Acreditamos saber agora como uma representação consciente se distingue de uma inconsciente. [...] A representação consciente abrange a representação da coisa mais a representação da palavra correspondente, e a inconsciente é apenas a representação da coisa.

No sistema inconsciente, os representantes ideativos recalçados operariam como significantes investidos de valor libidinal. O que significa dizer, agora do ponto de vista econômico, os representantes ideativos apresentar-se-iam investidos de uma falta relativamente ao afeto com o qual estavam imbricados antes do recalçamento imposto às pulsões pré-conscientes e que eles próprios integravam (enquanto imagens verbais). É como se, agora do ponto de vista dinâmico, os representantes ideativos recalçados retornassem cada qual como “significante” do que faltasse ao outro, associando-se de modo livre (em relação às regras sintáticas e semânticas que caracterizam a linguagem consciente) em proveito de substitutos (fantasmáticos) da unidade pulsional agora perdida – e que antes integravam. O que faria retornar a tensão. Afinal, a libido compartilhada na associação livre entre os representantes ideativos

não encontraria um objeto (semântico) que a realizaria enquanto sentido, tampouco uma coisa (física) que a preenchesse materialmente. Haveria que se buscar tal sentido ou tal ocorrência física. Mas, como fazê-lo se o sonhador está adormecido? Como descarregar essa tensão se tanto a consciência/pré-consciência quanto o sistema primário estariam adormecidos?

Eis aqui a hipótese fundamental de Freud (ESB, v. IV-V, 1900, pp. 580-583) para explicar, do ponto de vista dinâmico, o trabalho do sonho, o qual consiste numa “regressão” dinâmica, como se os novos objetos alucinatorios produzidos de modo meramente simbólico (pela força da libido que os caracterizasse) pudessem inverter o caminho progressivo de busca de vias conscientes e musculares de descarga. Tal significa dizer que, em vez de forçarem o sistema consciente e a musculatura (agora adormecidos) a desempenharem a descarga da tensão (e que só poderia ocorrer em estado de vigília), os representantes ideativos – na condição de significantes uns dos outros e amalgamados enquanto objetos alucinatorios, oníricos, pulsões meramente simbólicas e investidas de tensão libidinal – retornariam aos restos diurnos, entendendo-se por restos diurnos tanto os conteúdos de memória quanto os traços de impressões afetivas ainda disponíveis (nos “estertores” do sistema primário e da consciência/pré-consciência) e nos quais as pulsões simbólicas pudessem encontrar “apoio” (*Anlehnung*) (ESB, v. VII, 1905, p. 187). É junto a esses restos diurnos – apoiados neles – que os representantes ideativos alcançariam descarregar a tensão libidinal de que estavam investidos, porquanto “realizariam” uma configuração ao mesmo tempo física e mental. A configuração física estaria assegurada pelos afetos remanescentes da vigília. A configuração mental, pelos restos de memória ainda disponíveis.

Ora, reside justamente aqui, na hipótese freudiana – segundo a qual os objetos oníricos haveriam de buscar “apoio” em restos diurnos, o que inclui os afetos e imagens verbais advindas da memória recente –, a razão pela qual, na avaliação de Merleau-Ponty, no campo do sonho, a realização de um desejo não é uma experiência exclusivamente simbólica. Merleau-Ponty defende aqui a ideia de que, tal como o revela a descrição freudiana do movimento regressivo dos representantes ideativos recalçados, no âmbito do sonho, esses mesmos representantes buscam apoiar-se em elementos advindos da fisiologia primária e da consciência/pré-consciência, simultaneamente. O que caracterizaria o vínculo não associativo, não metonímico, não metafórico, enfim, não simbólico – a que Merleau-Ponty chama de “expressivo” – entre a própria atividade simbólica (inconsciente) dos representantes ideativos no sonho e aquilo em que tal atividade apoia-se, precisamente, a alteridade do afeto e das imagens advindas da memória recente. Nalguma medida, no sonho, os

afetos (resultantes da modificação da fisiologia primária) e as representações verbais remanescentes (da memória recente), não obstante apresentarem-se de modo estranho, porquanto desacompanhados da qualidade da vigília, impõem-se aos significantes recalçados como vias de descarga, assim como se impõem enquanto modo de manifestação do próprio mundo, ainda que se trate de um mundo em decomposição. De onde se depreende a ideia de uma indivisão não sintética ou expressiva entre tais elementos.

Alcanço aqui a chave de leitura por cujo meio Merleau-Ponty apropria-se da teoria freudiana do sonho. Trata-se da tese sobre a indivisão entre o simbólico e o narrativo/afetivo. Por meio dessa tese, Merleau-Ponty evidencia o papel dos restos diurnos na descarga da libido, na realização do simbolismo ou, o que é a mesma coisa, na conversão do simbolismo em algo narrativo e sensível, especificamente afetivo. Merleau-Ponty ensaia, assim, mais do que uma releitura da teoria freudiana do sonho, uma teoria ontológica sobre a relação precária e ambígua da linguagem como o mundo não linguageiro. O que, entretanto, exigirá o afastamento de Merleau-Ponty em relação ao operador com o qual Freud buscou definir o trabalho onírico de descarga de libido ou, o que é a mesma coisa, de dispersão da libido por meio de produções fantasmáticas, qual seja tal operador, a noção de castração simbólica. Afinal, tal noção não leva em consideração a importância do mundo que se apresenta nos restos diurnos.

### **A insuficiência da noção de castração simbólica para se pensar o trabalho onírico**

Nos anos 1950, não obstante haver suspenso a perspectiva crítica desde a qual antes se ocupara dos textos de Freud, muito especialmente a tese de que as noções causais inerentes à metapsicologia reduziram as descobertas da psicanálise à condição de uma metafísica, Merleau-Ponty (1945, p. 192) – ainda assim – mantivera sua objeção ao primado que, supostamente, Freud teria atribuído à dimensão simbólica do inconsciente. Muito especialmente, no que tange à atividade onírica, Merleau-Ponty relativizara o destaque reclamado por Freud para a noção de recalçamento ou castração simbólica. Isso porque, mesmo tendo reconhecido o papel desempenhado pelos restos diurnos, ao definir o trabalho onírico (de produção de sentido fantasmático) enquanto uma resposta ao recalçamento (ou castração simbólica), Freud teria dado a entender que toda atividade onírica estaria, nalgum sentido, comprometida com o reestabelecimento ficcional de uma unidade (pulsional) originalmente perdida, recalçada. O vínculo entre o trabalho onírico e o recalçamento, nesse

sentido, reintroduziria a ideia de que o sonho funcionaria como correlato de um cogito linguageiro, o qual, não obstante ter sido esquecido (recaído) em seus aspectos semânticos, revelar-se-ia no sonho investindo-o de uma coerência interna, o que – conforme Merleau-Ponty – reeditaria o pensamento convencional de identidade.

De fato, não obstante esclarecer, no decurso dos sete livros que compõem a *Interpretação dos sonhos*, que o analista não se ocupa do sonho sonhado, mas do sonho relatado, mesmo admitindo que o sonho relatado é confuso, apresentando-se ininteligível ao analista e ao próprio sonhador, Freud sempre foi partidário da tese de que os sonhos sonhados têm um “sentido” (ESB, vs. IV-V, 1900, p. 107). Se o sonhador não o alcança, ou se o relato sobre o sonho sonhado se apresenta ininteligível, tal inacessibilidade é produzida pelo próprio relato, como forma de censura contra o que foi sonhado. Por conseguinte, nalguma medida, o sonhador tem ciência de um sentido que ele próprio recusa ou não pode saber. De onde se seguiria que o trabalho do analista seria permitir que esse “sentido” censurado pudesse se dizer. Muito embora, para Freud, a enunciação do sentido censurado não guardasse relação alguma com o sentido (racional) produzido no âmbito da consciência verbal. Nesta, o sentido é o efeito de uma operação lógica de associação entre representantes de fala (como os sons e os gestos) e imagens semânticas (como os significados). O que permitiria ao hermenêuta, por exemplo, inferir a conexão global das palavras empregadas em um relato. Ou, ao decifrador, que lhe fosse possível emprestar significados – advindos de um modelo ou gramática já formulados – aos representantes de fala empregados em um relato. Já o sentido formulado no sonho sonhado – conforme Freud – é de outro tipo (ESB, vs IV-V, 1900, p. 111). Ele tem que ver com a realização de um desejo inconsciente, o que significa dizer: com a realização de conexões entre representantes ideativos entre si, sem qualquer associação com imagens semânticas, sem qualquer carga de significados. De onde se depreenderia o caráter alucinatório, fantasmático, meramente simbólico do sentido formulado nos sonhos. Merleau-Ponty (2000, pp. 69-70), nesse ponto, é um entusiasta de Freud, uma vez que este nos teria levado a reconhecer, no sonho, a autonomia da linguagem para se articular independentemente das leis e convenções semânticas:

[...]o que Freud trouxe de mais interessante, – não a ideia de um segundo “eu penso” que seria aquilo que nós ignoramos de nós –, mas a ideia de um simbolismo que seja primordial, originário de um “pensamento não convencional” [...].

Todavia, para a frustração de Merleau-Ponty, o simbolismo primordial apresentado por Freud, malgrado distinguir-se do pensamento convencional

regido pela lógica, ainda assim apresentar-se-ia rigidamente estruturado. E o que ao sonho lhe estruturaria é aquilo mesmo que o originara, precisamente, a castração simbólica das imagens verbais, as quais, devido à castração, foram agora reduzidas a significantes de fala (ou, o que é a mesma coisa, representantes ideativos). Tal significa dizer que, para Freud, não obstante os representantes ideativos (que operam no sonho) não obedecerem às leis lógicas de combinação entre valores semânticos, eles ainda assim estariam organizados segundo um parâmetro, que é o recalçamento (dos aspectos semânticos da linguagem) ou, simplesmente, castração simbólica. Por um lado, a castração é a origem do sistema de representações recalçadas que constituem o inconsciente (do sonho). Por outro, na medida em que ela sempre pode sobrevir à linguagem, inclusive à linguagem inconsciente, a castração simbólica determina a finitude das conexões simbólicas entre os representantes recalçados, impondo-lhes um limite, uma ameaça, o que levaria Freud a inferir que, nalgum sentido, por meio das múltiplas conexões, os representantes recalçados buscariam simultaneamente “substituir” a unidade pulsional castrada e “neutralizar” o retorno da castração por sobre a pulsão substituta. Noutras palavras: ao mesmo tempo que buscariam restituir aquilo que a castração dos aspectos semânticos lhes quitou (muito especialmente a vinculação com as impressões afetivas a que antes estavam unidos e que restaram apenas como registro negativo ou, simplesmente, libido), os representantes recalçados operariam de modo a evitar que a castração lhes ocorresse novamente. De onde se segue, portanto, que os representantes recalçados, no sonho, articular-se-iam em torno de dois propósitos. Primeiro, a produção de uma pulsão substituta – e que Freud chama de pulsão sexual, porquanto ela sempre está carente de algo que a pudesse realizar, completar. E, segundo: a utilização desta pulsão substituta para neutralizar a ameaça da repetição da castração – o que deslocaria a pulsão sexual à condição de pulsão de conservação do sistema inconsciente. A pulsões (substitutas) sexual e de conservação corresponderiam, então, aos dois objetos fundamentais do desejo que o sonho realizaria (e que, mais tarde, por ocasião da segunda tópica, Freud reuniria sob um mesmo nome: pulsão de vida).

Merleau-Ponty, a sua vez, não se sente totalmente à vontade com essa maximização freudiana da castração simbólica. De fato, não obstante Merleau-Ponty admitir que a noção de castração dos aspectos semânticos das imagens ou representações verbais tenha se mostrado eficiente para explicar a gênese do inconsciente sistemático, mesmo sendo plausível que a libido compartilhada pelos representantes recalçados tenha sua origem na castração dos aspectos semânticos das imagens verbais, daí não se segue – para o filósofo – que a castração simbólica seja suficiente para explicar a formação dos objetos

oníricos. Ou, ainda, daí não se segue que a conectividade onírica (responsável pela dispersão da libido) seja comandada exclusivamente pela castração simbólica. É o próprio Freud quem o admite quando recorre à ideia de que, para constituírem um objeto onírico, os representantes recalcados necessitam buscar “apoio” junto aos restos diurnos.

Do mesmo modo, segundo Merleau-Ponty, se é verdade que a castração sempre pode se repetir e, por conseguinte, impor à atividade simbólica dos representantes recalcados um limite, tal não significa que o limite em questão esteja relacionado à interdição da busca por um substituto simbólico daquilo que originariamente foi recalcado. Afinal, as formas de articulação simbólica entre os representantes recalcados – ainda mais quando apoiadas em restos diurnos – pode servir a diferentes propósitos. Por consequência, se é plausível que, no sonho, os representantes recalcados busquem se defender da castração, daí não se segue que toda articulação onírica seja uma defesa contra a castração especificamente simbólica. Tal só aconteceria se admitíssemos, de antemão, que houvesse, entre os representantes recalcados, uma sorte de compromisso com o reestabelecimento simbólico da unidade pulsional perdida. Por outras palavras: tal só aconteceria se admitíssemos, de antemão, que houvesse, entre os representantes recalcados, uma sorte de compromisso com o reestabelecimento da unidade verbal recalçada. O que aos olhos de Merleau-Ponty parece problemático. Tratar-se-ia de uma tácita adesão do freudismo ao “pensamento convencional de identidade”, como se o sistema inconsciente devesse responder a um motivo ou causa que lhe desse unidade, ou que fizesse dele um “sujeito”, uma sorte de segunda consciência ou cogito. Eis em que sentido, dirá Merleau-Ponty (2000, p. 203):

Crer que o simbolismo vem apenas do recalque, e crer que o recalque traz de volta ao estado simbólico ou onírico como simples privação, é pura falsidade em relação à consciência da vigília sempre possível. Esses dois erros supõem prioridade do pensamento convencional por identidade.

Contra o primado da castração simbólica, o qual exige da linguagem a sua unidade, sua subjetividade, contra a presença recalitrante na psicanálise do “pensamento convencional da identidade”, uma vez que Freud compreende o inconsciente enquanto um sistema que busca restituir de forma fantasmática o objeto pulsional perdido, Merleau-Ponty vai reclamar o reconhecimento de que, ao menos entre os representantes recalcados e os restos diurnos, opera um “vínculo precário”, o qual não pode ser pensado a partir da ideia de identidade ou unidade. Nalgum sentido, os restos diurnos emprestam aos significantes um lastro de imagens e impressões que deslocam a libido para um campo

muito mais amplo de possibilidades que a mera substituição de algo perdido, ou a defesa contra o risco da repetição da castração. Ou, os restos diurnos emprestam aos representantes recalçados caminhos que, de outra maneira, só seriam possíveis em contexto de vigília, como se, na conjunção entre os representantes esvaziados de valor semântico e os restos diurnos houvesse uma sorte de passagem ou comunicação difusa que dá ao sonho um aspecto de espontaneidade mundana. Merleau-Ponty vai dizer que, no sonho, os restos diurnos asseguram uma espécie de vínculo de indivisão expressiva entre os representantes recalçados e a presença recalcitrante do mundo, o que faz do sonho uma zona tão existencial quanto à vigília, apenas que sem o consórcio ou regência de atos mentais de uma consciência transparente para si. Ora, mas o que haveria de ser este vínculo de indivisão expressiva admitido por Merleau-Ponty entre os elementos constitutivos do sonho?

### **Expressividade dos sonhos**

Para Merleau-Ponty, nos sonhos, os representantes ideativos recalçados – e aos quais o filósofo, mais próximo da linguística, chama de “significantes” recalçados – não desempenham apenas funções simbólicas. Os significantes recalçados também “exprimem” algo que os ultrapassa, como se trouxessem consigo um excesso que não é ele mesmo um significante; antes, uma “força assertórica” a que são passivos – e que Merleau-Ponty relaciona às noções freudianas de afeto e de memória remanescente. Mas o que se deve aqui entender por expressão?

Tomada de empréstimo a Gottfried W. Leibniz (1714), a noção de expressão deveria designar, nos escritos de Merleau-Ponty, primeiramente o “lugar” e, nas obras depois de 1945, a “dinâmica” por meio da qual as diferentes dimensões da experiência perceptiva e cultural haveriam de conviver e se diferenciar, sem que isso implicasse a admissão do primado de uma sobre a outra ou o recurso a um princípio articulador que lhes assegurasse a unidade ou harmonia. E o que mais interessava a Merleau-Ponty no uso leibniziano da noção de expressão era precisamente o fato de ele designar um possível vínculo entre o *si* e o *alter*, sem que tal vínculo implicasse a redução de um ao outro, ou a síntese em um terceiro, o que faria regressar uma tese metafísica. Para Leibniz, conforme a leitura que dele fez Husserl (1931, p. 126) e da qual se apropriou Merleau-Ponty (1969, p. 41), exprimir é manifestar, de maneira negativa junto a cada significante empregado, o todo ao qual esse significante pertence, sem que esse todo precise ser explicitado, explicado, representado. Conforme a terminologia de Leibniz, exprimir é manifestar, de maneira negativa junto a cada mônada,

as demais mônadas das quais a mônada em questão se diferencia e junto às quais adquire singularidade. Todavia, como mais tarde sinalizou Merleau-Ponty (1964a, p. 276), o próprio Leibniz não soube vislumbrar o alcance da noção que introduziu, vindo a retroagir em favor de um princípio regulador, o qual impor-se-ia às mônadas como garantia da harmonia onto-teológica das mesmas. Eis por que, num primeiro momento, para desvincular a ideia de expressão de toda e qualquer teleologia, Merleau-Ponty buscou pensá-la como o efeito da condição ambígua do corpo próprio, ao mesmo tempo impessoal e pessoal em sua inserção nos mundos da percepção e da cultura.

De fato, na obra *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty (1945, p. 221) descreve o corpo como um espaço eminentemente expressivo. O sentido último dessa expressividade é o formato temporal dos movimentos de transcendência que, a partir de um fundo habitual, o corpo atual desencadeia em direção a um porvir. A expressão é o poder espontâneo, por cujo meio o corpo faz “um passado e um futuro existirem para um presente” ou, trata-se de uma capacidade do corpo para atar “em conjunto um presente, um passado e um futuro” (1945, p. 276) Desse modo, o corpo “secreta tempo ou, antes, torna-se este lugar da natureza em que, pela primeira vez, os acontecimentos, em lugar de impelirem-se uns aos outros no ser, projetam em torno do presente um duplo horizonte de passado e de futuro e recebem uma orientação histórica” (1945, pp. 276-277).

Todavia, se o corpo perceptivo é essa unidade ambígua de hábito e de atualidade; se ele é esse poder que temos para nos colocar na transcendência, mas a partir do que temos de próprio; se o que temos de próprio é impessoal, por conseguinte de todos, em que sentido podemos dizer que as significações expressas encontram nele um fundamento, um local de fundo, a típica de todo e qualquer campo fenomenal? Não seria antes a unidade ambígua do corpo – sua capacidade para retomar na atualidade uma orientação advinda de outro momento e de outro lugar – algo fundado nas relações expressivas da experiência perceptiva?

Ora, diz Merleau-Ponty (1962, p. 409) no texto que submeteu ao *Collège de France*, o estudo topológico do mundo da percepção (expresso na ambiguidade do corpo próprio) resguarda uma “má ambiguidade”. A busca do “lugar” da expressividade implica um domínio *indecidível* entre o pré-pessoal e o pessoal, o singular e o universal. Ainda assim, propõe Merleau-Ponty (1962, p. 409), “há, no fenômeno da expressão, uma ‘boa ambiguidade’, isto é, uma espontaneidade que realiza o que parecia impossível, a considerar os elementos separados, que reúne em um só tecido a pluralidade das mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura”. Todavia, para que a ambiguidade – característica da dupla

inserção do corpo na natureza e na cultura – se mostre boa, a expressão deve poder ser entendida para além do corpo. Ela não pode se limitar a descrever a dinâmica corporal. É preciso reconhecer que a expressão é a dinâmica da própria generalidade, da relação de coexistência que embaralha os corpos, os significantes e o mundo. E eis que, em textos como *A dívida de Cézanne*, *O romance e a metafísica* (publicados na obra *Sinais*, de 1960), *Humanismo e Terror* (1947), todos eles escritos depois de 1945, Merleau-Ponty se propõe não mais restituir o mundo da percepção tal como o corpo o exprime, mas mostrar “como a comunicação com outrem e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção que nos iniciou na verdade” (1962, p. 402).

De fato, nos textos depois de 1945, o acento nos estudos sobre a expressividade não se encontra mais no corpo como *locus* da expressão. Volta-se, sim, para a práxis comunicativa como dinâmica da expressividade. O que se faz notar na maneira como, paulatinamente, Merleau-Ponty deixa de lado a discussão com a psicologia da linguagem para polemizar com a semiologia de Saussure. Evidentemente, o que interessa a Merleau-Ponty em seus estudos linguísticos não é explicar o funcionamento dos sistemas de signos, mas compreender como a expressividade possa ser um efeito da diferenciação entre os significantes. O que exigiu de Merleau-Ponty deslocar da gramática para a comunicação a seara das discussões sobre a natureza da expressão (1962, p. 405). Afinal, em seu recorte sincrônico da língua, Saussure limita-se a mapear os diferentes grupamentos diferenciais, sem explicar como eles se estabeleceram, sequer como se mantêm. O recorte diacrônico, com seu viés histórico, limita-se a mostrar a relação entre grupamentos diferenciais já estabelecidos. Não toca na questão da gênese e da autossustentação dos mesmos. Portanto, vai dizer Merleau-Ponty, para se alcançar a gênese da expressividade, é preciso apanhar a linguagem em funcionamento, compreendê-la de dentro, desde a posição de quem a exerce. O que deslocará para a fala o que a semiologia de Saussure só admitia para a língua, a saber, a investigação das condições dinâmicas que dão sistematicidade à linguagem. Por isso encontramos, em contrapartida de uma diacronia da língua, não mais uma sincronia também da língua, mas da fala. Na fala, segundo Merleau-Ponty (1960a, p. 111), há um duplo envolvimento entre sincronia e diacronia, que faz da comunicação um sistema em ato, aberto e temporal, de tal modo que a contingência possa invadi-lo e ele se alterar.

E o que Merleau-Ponty conquista, por meio desse deslocamento em direção a uma sincronia da fala, é aquilo que a gramática velava no âmbito da língua, precisamente, a temporalidade assíncrona da comunicação. Quando nos colocamos na condição daquele que tem de produzir uma significação para quem ainda não a possui, ou compreender o que se figura para nós como uma articulação inédita, não temos outra alternativa senão recorrer a significantes

não atuais, a processos de diferenciação que estão em outro tempo e que, portanto, estariam a princípio excluídos do recorte sincrônico. De onde se segue que: se é verdade que a diferenciação entre os significantes é o segredo da sistematicidade da linguagem, se é por meio dessa diferenciação que um significado se exprime como um todo, o acontecimento da diferenciação não é efeito de série de sucessivos (diacronia) nem de disjuntivos (sincronia). É decorrência da práxis falante, da espontaneidade que a práxis comunicativa empresta aos falantes, facultando-lhes compartilharem signos trazidos de outros tempos, bem como perfis trazidos do mundo impessoal da percepção, tudo isso em proveito de falas novas e ambíguas, ao mesmo tempo simbólicas e sensíveis. O que implica admitir que, na comunicação, cada falante habita um tempo alargado, ao qual pode convocar em benefício da delimitação de uma diferença e ao qual pode exprimir como parâmetro para a delimitação de uma novidade. A expressividade não é mais uma virtude do corpo, mas daquilo que o corpo pode repercutir como parâmetro para a sua própria singularidade, a saber, o tempo descortinado pela comunicação.

Ora, estamos já aqui diante de uma outra maneira de se entender a expressividade. A expressividade característica da comunicação – e na forma da qual nos descobrimos implicados como uma só comunidade de possibilidades – não é um predicado dos corpos falantes, mas do campo de indivisão temporal formado entre o cultural e o pré-pessoal. A expressividade é tal campo ele mesmo, a “atividade de diferenciação originária” (1969, p. 47) e segundo a qual, para que algo possa se diferenciar de outra coisa, precisa simultaneamente chamar à liça essa mesma coisa ou outra coisa ainda da qual se diferencia, o que inclui o mundo impessoal da percepção, como se, nalgum sentido, estivesse lateralmente a eles vinculada (1960a, p. 51), formando com eles uma indivisão sem síntese, sem coincidência, um campo de indivisão em benefício da diferenciação continuada, o que faz de cada significante uma *pars totalis* de uma *omnitudo realitatis* que está na “intersecção e no intervalo das palavras” (1960a, p. 53).

Vale aqui destacar que o campo de indivisão – essa *omnitudo realitatis* expressa na diferenciação – já não é mais pensado como lugar, síntese entre existentes, mas como dinâmica de diferenciação, a qual, para existir, evoca a coexistência entre aqueles que se diferenciam, coexistência esta à qual Merleau-Ponty denomina de ‘prosa’ (1969, pp. 22-23). Cada existente exprime aquilo ou aquele de que se diferencia, como se a existência do diferente estivesse implicada – mas não representada ou contida – na própria *ipseidade* daquilo que dele se diferenciou. É o que ocorre – conforme a ilustração proposta por Merleau-Ponty – com as cromátides sexuais resultantes do quiasma (ou da reversibilidade de seus materiais genéticos ocorrida na fase conhecida pela

Biologia como ‘prófase da meiose II’). As cromátides resultantes do quiasma carregam – cada qual e parcialmente – aspectos das outras cromátides de que se diferenciaram, motivo por que se exprimem mutuamente sem se identificarem. Eis aqui, inclusive, a figuração que dará lastro às formulações tardias de Merleau-Ponty (1964a, p. 315) e que o levarão a pensar a expressão mais além de uma dinâmica descritiva da gênese da significação no mundo simbólico. Apoiado na metáfora biológica do quiasma, Merleau-Ponty elevará a noção de expressão à condição de operador formal de uma ontologia da diferenciação, a qual incluirá, inclusive, o processo de diferenciação expressiva entre o mundo impessoal da percepção e o mundo simbólico da cultura. O que fez Merleau-Ponty (1964a, p. 315) retornar a Leibniz para dizer, contra ele, que: se o mundo sensível e o mundo simbólico se exprimem mutuamente, tal não é consequência da harmonização divina, mas do quiasma, afinal, o *quiasma é a verdade da harmonia preestabelecida – Bem mais exata que ela: porque ela está entre fatos locais –individuados, e o quiasma liga como avesso e direito conjuntos antecipadamente unificados em vias de diferenciação*. Ou seja, enquanto quiasma, a expressão não seria a manifestação do todo no indivíduo, pois isso implicaria estabelecer a divisão e a harmonia das partes antes mesmo da expressão. Ao contrário, a expressão seria o momento de eclosão das singularidades, as quais, todavia, sempre anunciam aquilo de que se diferenciam, denunciando assim o campo de indivisão do qual participam e que não é da ordem da síntese, mas da diferenciação continuada.

E é justamente a partir da ótica da indivisão expressiva que Merleau-Ponty interpreta a teoria freudiana relativa ao método regressivo implementado pelo sonho. Se os significantes recalcados podem regressar aos afetos e aos traços de memória, se aqueles podem apoiar-se nestes, tal significa que todos eles compartilham entre si um vínculo expressivo, tal como o fazem as cromátides sexuais no processo de reversibilidade ocorrido na prófase da meiose II. Nalgum sentido, se os objetos oníricos conseguem dispersar a tensão libidinal (que os caracteriza) por meio dos afetos e dos traços de memória, e se os afetos e a memória recente se fazem sentir junto aos objetos oníricos, tal se deve a que os restos diurnos se exprimem por meio dos significantes recalcados e vice-versa.

Freud descobriu o simbolismo positivo; esse sentido além do sentido tem duplo sentido. Normalmente, lembramos apenas os dois sentidos separados: sentido manifesto e sentido latente. Este [seria] restituição de um sentido original que foi em seguida recalcado, escondido na memória, por censura. Inconsciente e censura, dois parceiros, dois textos, – condensação, deslocamento – dois sentidos que têm mesma estrutura: “consciência de...”. Freud apresentou as coisas assim. Contudo, sua descoberta não é essa: se o conteúdo latente estivesse verdadeiramente escondido, o sonho não traria nenhum relaxamento ao desejo. É preciso que o conteúdo latente lhe seja de alguma maneira acessível: que aquele que sonha e aquele que vive no fundo do sonho sejam

o mesmo. Que não haja, verdadeiramente, duas pessoas (o inconsciente e a censura, o id e o eu), mas comunicação entre eles. A censura supõe noção prévia do censurado. Mas essa noção prévia não é noção (Merleau-Ponty, 2000, pp. 201-202).

Para Merleau-Ponty, a dimensão simbólica e a dimensão narrativo/afetiva compartilham um tipo de implicação sem coincidência. De onde não se segue que reeditem uma espécie de consciência tácita, investida de transparência. A transparência exigiria a possibilidade da coincidência. O que não é o caso da indivisão entre o simbólico e o narrativo/afetivo no sonho. Indivisão diz tão somente respeito àquilo que, ao se diferenciar, exprime-se mutuamente. O que significa que a expressividade é a qualidade dos elementos variados que se implicam como diferença, sem coincidência, sem transparência.

Aliás, o sonho é para Merleau-Ponty a prova de que a transparência não é uma condição para a realização de um sentido. O que o opõe a Sartre (1940, pp. 22-229). Diferentemente deste – para quem o sonho é uma consequência da eclipse da consciência imageante, a qual, adormecida, o que significa dizer, desprovida de sua transparência constitutiva, não lograria apontar o objeto adequado de sua intencionalidade, deixando-se, portanto, fascinar pelas imagens remanescentes da memória – Merleau-Ponty (1968, pp. 67-68) acredita que “a negação do mundo, no sono, é também uma maneira de mantê-lo, e a consciência dormente não é, pois, um refúgio do nada puro, ela é repleta de resquícios do passado e do presente, jogando com eles”. Mesmo desprovido da suposta transparência da vigília, o sonho opera como uma fala falante, produtora de narrativas simbólicas e afetivas, o que demonstra a irrelevância da noção de transparência para a produção do sentido. E o sentido que se articula de forma inconsciente no sonho é a indivisão expressiva entre diferentes classes de elementos, os quais se apoiam sem se fundirem, mesclam-se sem se igualarem no interior de um todo não transparente. Ademais, é justamente essa mesma indivisão expressiva – especificamente entre o simbólico e o narrativo/afetivo – o que possibilita a passagem do sonho sonhado ao sonho relatado, sem que isso demande o governo da consciência ou de qualquer outro poder reflexivo, inclusive daquele que, na opinião de Merleau-Ponty, opera no interior da ideia freudiana de defesa contra a castração simbólica.

### **Expressividade como figurabilidade: do sonho sonhado ao sonho relatado**

Em ao menos dois trabalhos publicados no Brasil, Tamy Ayouch (2012a e 2012b) emprega o significante “figurabilidade” para designar a maneira como, nos termos de uma fenomenologia do afeto, Merleau-Ponty busca descrever

o vínculo expressivo que comunica o inconsciente simbólico – tal como descrito na esteira de Freud – e a copresença de um horizonte afetivo, como se entre ambos operasse uma unidade ambígua e inacabada que o próprio Merleau-Ponty chamaria de indivisão entre o inconsciente (simbólico) e o consciente (imaginário). Se o sonho sonhado e o sonho relatado comunicam-se não é porque sejam habitados por uma mesma consciência, por um mesmo sujeito ou cogito unificador. Antes por que – qual efeito de quiasma – os restos diurnos asseguram entre ambos uma sorte de expressividade, remissão por diferenciação, passagem que os faz parecer investidos de um mesmo tecido.

De fato, para Merleau-Ponty, no caso específico do sonho, tudo se passa como se a copresença dos restos diurnos emprestasse aos significantes recalcados uma fisionomia afetiva, ao mesmo tempo que um estilo narrativo. O que viabiliza que o desejo onírico articulado por aqueles significantes se faça “sentir” e “compreender” no mundo da vigília – mesmo sem precisar ser explicitamente representado como conteúdo manifesto na narrativa que o sonhador elabora logo a seguir, depois do despertar. De onde se segue que, no sonho relatado, a expressão dos significantes recalcados – junto à fisionomia afetiva e ao estilo narrativo emprestados pelos restos diurnos – não tem que ver com uma apropriação mental, não diz respeito à representação cognitiva do conteúdo sonhado. Junto ao conteúdo manifesto, incorporados ao sonho relatado, os significantes recalcados não coincidem com as representações mentais empregadas. Eles estão – antes – expressos junto às imagens afetivas e narrativas, nas quais se apoiam, ainda que a racionalização da vigília outra vez impusesse àqueles significantes o regime do recalçamento, do esquecimento. Conforme Merleau-Ponty (2000, p. 206-207),

O sonhador não começa por representar-se o conteúdo latente de seu sonho, aquele que será revelado pela ‘segunda narrativa’, com o auxílio de imagens adequadas; ele não começa por perceber claramente as excitações de origem genital como genitais, para em seguida traduzir esse texto em linguagem figurada. Mas para o sonhador, que se desprende da linguagem da vigília, tal excitação genital ou tal pulsão sexual é imediatamente esta imagem de um muro que se escala ou de uma fachada na qual se sobe, que se encontra no conteúdo manifesto. A sexualidade se difunde em imagens que só retêm dela certas relações típicas, uma certa fisionomia afetiva. O pênis do sonhador torna-se essa serpente que figura no conteúdo manifesto.

E alcanço outra vez aqui a chave de leitura antes mencionada e por cujo meio tentei mostrar de que modo Merleau-Ponty apropria-se da teoria freudiana do sonho. Ao refletir sobre o papel dos restos diurnos na descarga da libido, ou, o que é a mesma coisa, na realização do simbolismo ao refletir sobre o papel dos restos de memória e dos afetos na conversão do simbolismo em algo

narrativo e sensível, especificamente afetivo, Merleau-Ponty não simplesmente esclarece de que modo é possível aos significantes recalcados – e articulados de modo inconsciente – encontrarem um objeto para a libido, para a falta que os caracteriza. Merleau-Ponty também esclarece em que sentido, no relato do sonho em estado de vigília, não obstante estarem outra vez recalcados (o que nesta configuração significa dizer: sobredeterminados pelas racionalizações conscientes), os significantes continuam copresentes, ou, ainda, eles continuam expressos junto à fisionomia afetiva e ao estilo narrativo do relato. Seja no sonho sonhado seja no sonho relatado, na medida em que se apoiam nos restos diurnos, os significantes recalcados – ou, o que é a mesma coisa, os significantes sobredeterminados ou esquecidos, porquanto separados de seus valores semânticos – são expressos enquanto polaridade simbólica do sonho. De sorte a se poder admitir, entre a dimensão imaginária (afetiva e narrativa) introduzida pelos restos diurnos, por um lado, e a dimensão simbólica (ou inconsciente) expressa como significante esquecido, por outro, um tipo de unidade sem coincidência, uma indivisão meramente expressiva, que não reedita de forma alguma a ideia de interioridade transparente.

E é por essa indivisão expressiva e não transparente viabilizada pelos restos diurnos que Merleau-Ponty pode asseverar a indivisão – tampouco transparente – entre o sonho sonhado e o sonho relatado. Ou seja, no sonho sonhado, a fisiologia primária residual e a atividade mental remanescente, na qualidade de restos diurnos – e não como produtos ordenados pela lógica específica de cada um desses sistemas – oferecem o lastro sensível e narrativo para a realização dos objetos oníricos. Por outras palavras, no sonho sonhado, os restos diurnos oferecem a base para a catexia entre os representantes ideativos recalcados, o suporte para o encadeamento dos significantes recalcados uns nos outros, de modo a promover a descarga fantasmática da libido, a realização meramente simbólica do desejo. Ou, junto aos afetos e às imagens semânticas retidas como memória evanescente, os significantes recalcados encontram o lastro material e semântico junto ao qual podem se realizar como “objeto fantasmático”, de sorte a preencherem e, nesse sentido, aniquilarem a negatividade (própria da libido) que os acompanha e que os faz conectarem-se.

Já no sonho relatado, o panorama narrativo e afetivo assegurado pelos restos diurnos exprime – mais além do recalque imposto pela racionalização consciente – os significantes recalcados que, naqueles, estão apoiados como atividade inconsciente. Mesmo que sobredeterminados pelas significações verbais produzidos na vigília e que constituem o fluxo narrativo do sonho relatado, os significantes recalcados não deixam de se “mostrar”, apenas que baralhados, diluídos, misturados ou, simplesmente, expressos junto aos afetos

e traços de memória degenerada advindos do sonho e que as significações de vigília não conseguem sobredeterminar. Por essa razão, afirma Merleau-Ponty (2000, p. 244),

Não há necessidade de evocação inconsciente de imagens (visuais), porque todo o campo perceptivo interpessoal é tecido de relações de intercorporeidade, porque toda a espacialidade exterior supõe a relação meu corpo-mundo, e então, que o espaço é projeção do *eu posso* corporal.

Do ponto de vista do sonho relatado, não há necessidade de evocação porque, nos termos de uma indivisão expressiva, o desejo onírico está junto aos restos diurnos e vice-versa, como se pudessem estar um no outro (*Ineinander*), o que, todavia, não implica que sejam um, mas o vestígio de um no outro, a contaminação de cada qual pela presença do outro. Ou seja, no sonho relatado, junto aos afetos e traços de memória degenerada, o desejo onírico – a conexão inconsciente de significantes recalçados – anuncia-se como horizonte semântico vindouro, mistério a ser desvendado, quase-sentido a ser interpretado, o que nunca corresponde a uma mensagem ou conteúdo determinado, pois se trata de uma conexão inconsciente, de um simbolismo desprovido de amarrações conceituais operadas na vigília. O que impõe ao analista do sonho o desafio de ouvir sem esperar pela compreensão, apenas pela presença afetiva dos significantes brutos.

Aliás, quando me deparo com a posição do analista, preciso me perguntar: quais consequências poderiam se depreender do reconhecimento da conexão expressiva entre o sonho sonhado e o sonho relatado? O que tal reconhecimento poderia representar, por exemplo, para o ofício da interpretação? Afinal, o “sentido” do sonho – conforme a leitura estabelecida por Merleau-Ponty a partir do operador expressivo – já não é mais tão somente uma prerrogativa dos elementos simbólicos que pudessem ser ouvidos como “defesa” contra a repetição da castração simbólica. Conforme aquela leitura, o “sentido” também envolve uma configuração performática, simultaneamente afetiva e narrativa, junto à qual o simbolismo inconsciente adquire ares de existência. Por consequência, o simbolismo inconsciente não pode ser interpretado exclusivamente sob o ponto de vista da “defesa” sistêmica contra a ameaça de sua suposta unidade psíquica. Mesmo porque as narrativas e os afetos conduzem o simbolismo inconsciente a outras “figuras de linguagem”, a diferentes figurabilidades, segundo a expressão de Tamy Ayouch. Se é verdade que as narrativas e os afetos tomam do simbolismo inconsciente o ineditismo linguageiro que o define; se é verdade que é tal ineditismo o que eleva a figurabilidade do sonho sonhado à condição de fala falante, inventiva,

criadora; se é também verdade que somente quando dita de modo falante é que a figurabilidade alcança a condição da singularidade, por outro lado, não haveria como a escuta ao sonho sonhado alcançar o ineditismo simbólico do inconsciente se ele não estivesse expresso junto às narrativas e afetos, seja como tropeço, estranhamento, equívoco ou qualquer outro fenômeno linguageiro. É no panorama amplo da existência formulado como configuração narrativa e afetiva que o simbolismo inconsciente se exprime como diferença. De onde se segue a questão: como interpretar o que se exprime? Como fazê-lo sem reeditar-se os operadores clássicos que justamente a teoria da expressão tentou superar, como aquele que associa a singularidade à identidade ou ao cogito? Mas essa já não é mais uma questão que se possa responder por meio de uma especulação ontológica. Ela exige uma discussão clínica, a qual está mais além do que proponho neste artigo.

### Referências

- ABRHAHAM, K. (1924). “Teoria Psicanalítica da libido”. Rio de Janeiro: Imago, 1970.
- ASSOUN, P.-L. “Freud, la philosophie et les philosophes”. Paris: P.U.F., 1976.
- \_\_\_\_\_. “Introduction à la métapsychologie freudienne”. Paris: P.U.F., 1993.
- AYOUCH, T. “Genealogia da intersubjetividade e figurabilidade do afeto: Winnicott e Merleau-Ponty”. *Psicologia USP*, Vol. 13, Nr. 2, pp. 253-274, 2012a.
- \_\_\_\_\_. “Merleau-Ponty e a psicanálise: da fenomenologia da afetividade à figurabilidade do afeto”. *Jornal de Psicanálise*, Vol. 45, Nr. 83, São Paulo, dez. 2012b.
- BRENTANO, F. (1874). «Psychologie du point de vue empirique». Trad. M. Gandillac. Revision par J.-F. Courtine. Paris: Vrin, 1874 (edição de 2008).
- DESCARTES, René. (1641). “Meditações”. Prefácio e notas de Gérard Lebrun, Trad. J. Guinsburg e B. Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores).
- FREUD, S. “Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud” [ESB]. Rio de Janeiro: Imago, 1970-1977.
- \_\_\_\_\_. v. I (1895-1950), “Projeto para uma psicologia científica”.
- \_\_\_\_\_. v. II (1893-1895), “Estudos sobre a histeria”, 1974.
- \_\_\_\_\_. v. III (1898), “O mecanismo psíquico do esquecimento”, 1976.
- \_\_\_\_\_. vs. IV e V (1900), “A interpretação de sonhos”, 1972.
- \_\_\_\_\_. v. VII (1905), “Três ensaios sobre a sexualidade”, 1972.
- \_\_\_\_\_. v. XI (1910), “Cinco lições de psicanálise”, 1970.
- \_\_\_\_\_. v. XIV (1915), “Repressão”, 1974.
- \_\_\_\_\_. v. XIV (1917), “Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos”, 1974.
- \_\_\_\_\_. vs. XV e XVI (1916- 1917), “Conferências introdutórias sobre psicanálise”, 1976.
- \_\_\_\_\_. v. XVII (1918), “História de uma neurose infantil”, 1976.
- \_\_\_\_\_. v. XVIII (1920), “Além do princípio de prazer”, 1976.
- \_\_\_\_\_. v. XVIII (1923), “A psicanálise” (1923), “A teoria da libido”, 1976.

- \_\_\_\_\_. v. XXII (1933), “Novas conferências introdutórias sobre psicanálise”, 1976.
- HUSSERL, E. (1917). “Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo”. (P. M. S. Alves, Trad.). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. 1994 (Trabalho original publicado em 1917).
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. Rés Editora, 1931.
- LEFORT, C. “L’idée de l’être brut et d’esprit sauvage”. *Les Temps Modernes*, Vol. 17, Nr. 184-185, pp. 273-292, 1961.
- LEIBNIZ, G. W. (1714). “Princípios de Filosofia ou Monadologia”. Trad. L. Martins. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, s.d.
- LOCKE, J. “Ensaio acerca do entendimento humano”. Livro II, Cap. XXIII. Trad. A. Aiex e E. J. Monteiro. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MERLEAU-PONTY, M. “La Structure du comportement”. Paris: PUF, 1942.
- \_\_\_\_\_. “Phénoménologie de la perception”. Paris: Gallimard, 1945.
- \_\_\_\_\_. “Éloge de la philosophie et autres essais”. Paris: Gallimard, 1953.
- \_\_\_\_\_. “Signes”. Paris: Gallimard, 1960a.
- \_\_\_\_\_. (1960b). “Préface à *L’œuvre et l’Esprit de Freud*”. In: *Parcours deux. 1951-1961*. Paris: Verdier, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Candidature au Collège de France - Un inédit de Merleau-Ponty”. *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 67, pp. 401-409, 1962.
- \_\_\_\_\_. “Le visible et l’invisible”. Paris: Gallimard, 1964a.
- \_\_\_\_\_. “L’oeil et l’esprit”. Paris: Gallimard, 1964b.
- \_\_\_\_\_. “Sens et non-sens”. Paris: Nagel, 1966.
- \_\_\_\_\_. “*Résumés de cours*. Collège de France 1952-1960”. Paris: Gallimard, 1968.
- \_\_\_\_\_. “La Prose du monde”. Paris: Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_. “*Merleau-Ponty à la Sorbonne*: résumé de cours – 1949-52”. Grenoble: Cynara, 1989.
- \_\_\_\_\_. “*La Nature - Notes de cours du Collège de France. Établi et annoté par Dominique Ségla*rd”. Paris: Seuil, 1995.
- \_\_\_\_\_. “*Notes de cours: Collège de France - 1959-1961*”. Paris: Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Notes de cours sur l’origine de la géométrie de Husserl”. Paris: PUF, 1998.
- \_\_\_\_\_. “L’Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France. 1954-1955”. Tours: Belin, 2000.
- SARTRE, J. P. (1940). “O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação”. São Paulo: Ática, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1942). “O Ser e o Nada”. Trad. P. Perdigão. Petrópolis, Vozes, 2000.

# OS SONHOS ACORDADOS E A OBRA DE ARTE: FREUD NO PERCURSO DE ERNST BLOCH<sup>1\*</sup>

## *DAYDREAMS AND THE WORK OF ART: FREUD IN ERNST BLOCH'S PATH*

*Ubiratane de Moraes Rodrigues*

*<https://orcid.org/0000-0001-8101-9616>*

*ubiratanerodrigues@gmail.com*

*Universidade Federal do Maranhão, Brasil*

**RESUMO** *O objetivo deste artigo é demonstrar como Ernst Bloch se apropria das reflexões de Freud sobre os sonhos acordados para sua filosofia. A partir de uma fenomenologia dos sonhos acordados, Bloch constrói sua hermenêutica da obra de arte de caráter utópico. Isso é possível desde a desvinculação ontológica entre sonhos noturnos e sonhos acordados. Dessa operação, pode-se concluir que os sonhos acordados na filosofia de Bloch é uma chave hermenêutica que inquirir o sentido das obras de arte desde um ainda-não-consciente do futuro nas obras do passado.*

**Palavras-chave** *Sonhos Acordados. Sonhos Noturnos. Obra de Arte.*

1 Este artigo faz parte de minha tese de doutorado intitulada *A estética da pré-aparência (Vor-Schein) como antecipação transgressiva em Ernst Bloch* defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo sob a orientação do Prof. Dr. Oliver Tolle em fevereiro de 2020. Para seu desenvolvimento teve o auxílio de uma bolsa de estudos da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA.

\* Artigo submetido em 18/08/2020. Aprovado em 10/12/2020.

**ABSTRACT** *The purpose of this article is to demonstrate how Ernst Bloch appropriates Freud's reflections on daydreams for his philosophy. From a phenomenology of daydreams, Bloch builds his hermeneutics of the utopian work of art. This is possible since the ontological separation between night dreams and daydreams. From this operation, it can be concluded that the daydreams in Bloch's philosophy are a hermeneutic key that questions the meaning of the works of art from a not-yet-conscious of the future in the works of the past.*

**Key words** *Daydreams. Night Dreams. Work of art. Ernst Bloch.*

## **Introdução**

Os sonhos inspiram a criação poética e artística, como, por exemplo, *Il Trillo del Diavolo*, obra composta pelo músico italiano Giuseppe Tartini (1692-1770), que traz no fundo de sua criação o elemento do sonho noturno. Esse tipo de sonho é, sem dúvida, o mais referenciado quando se associam arte e sonho. Contudo, existe outro tipo de sonho que também inspira as artes e a literatura; são denominados sonhos diurnos, sonhos de vigília, ou, ainda, sonhos despertos. É a esse tipo de sonho que Ernst Bloch se dedica para demonstrar, entre outras coisas, a importância destes na relação direta entre arte e utopia, pois os sonhos diurnos são a base de sua filosofia da esperança. Ora, se os sonhos diurnos e noturnos produzem “matéria” para a obra de arte, quais seriam as diferenças entre as imagens produzidas pelos primeiros e as imagens produzidas pelos segundos? Ou melhor: por que Ernst Bloch prioriza os sonhos diurnos na relação arte-utopia? O argumento defendido neste artigo é que as obras de arte inspiradas pelo sonho diurno possuem um valor ontológico de verdade, uma vez que suas imagens são produzidas no limiar histórico do advento do futuro, do novo, possuindo elementos materiais concretos que permitem pensar e antecipar dias melhores no mundo em processo. Para Bloch, os sonhos noturnos, ao contrário dos diurnos, não nos garantem uma verdade ontológica ligada ao real, já que são imagens ligadas ao inconsciente, imagens que passam por um processo de codificação de um desejo reprimido e que não são claras, muitas vezes, nem para o sujeito que as produz no sonho. Portanto, pelo fato de que o sujeito não tem o controle da produção das imagens no sonho noturno, o seu valor ontológico de verdade está comprometido.

A compreensão desse argumento passa pelo debate entre Bloch e Freud e a preferência deste último pelo sonho noturno, assim como as críticas de Bloch a esta prioridade. Sabe-se que a preocupação de Freud com os sonhos é de

caráter clínico-terapêutico; as imagens oníricas lhe servem de material para a compreensão e o tratamento de sintomas psicológicos. Para Bloch, os sonhos, particularmente os sonhos despertos, têm importância *teórico-prática*.

### Os sonhos diurnos: Freud

Os sonhos diurnos são trabalhados teoricamente pela primeira vez na obra *A interpretação dos sonhos* de Freud. Bloch parte das descobertas freudianas sobre essa categoria para levá-las às últimas consequências teóricas para sua filosofia<sup>2</sup>. O sonho acordado não é uma “descoberta” de Freud, que reconhece que os poetas já o conheciam. Assim, qual é a importância de Freud em relação a esse conceito para as questões estéticas? Mesmo Freud tendo apresentado os sonhos diurnos como matéria essencial da arte, são os sonhos noturnos que ganham relevância em sua teoria. A tese freudiana de que esses sonhos são realizações de desejos recalçados, lembranças da infância ou do dia anterior, possuem uma lógica interna que Freud denominou elaboração onírica, compreendendo as seguintes fases: condensação, deslocamento, figurabilidade e elaboração secundária. Em síntese, a *condensação* (Freud, 2017, pp. 301-327) é o processo do sonho em que o material onírico passa por uma compressão: omissão de elementos. Tem-se aí a deformação do conteúdo e a introdução do conteúdo latente no conteúdo manifesto. No *deslocamento* (Freud, 2017, pp. 328-332), o sentido do sonho está em outro lugar, ou seja, há um deslocamento da atenção do lugar mais importante do sonho para outro sem importância, disfarçando o verdadeiro sentido do sonho. A *figurabilidade* (Freud, 2017, pp. 333-362) é a transformação que o material do sonho sofre para fazer as imagens aparecerem; ela faz a combinação de vários elementos em um único manifesto. Todo esse trabalho do sonho, somado à última etapa, que é a *elaboração secundária*, tem como finalidade deformar a representação do desejo, disfarçá-lo, apresentá-lo de outra maneira através do sonho. O sonho é, assim, um desejo reprimido e codificado.

É na última fase do trabalho do sonho, isto é, na *elaboração secundária*, que surge o problema e os primeiros esboços de Freud sobre os sonhos diurnos. No

2 A título de sugestão e abertura para novas pesquisas sobre este tema na tradição marxista, o autor deste artigo reconhece que o tema dos sonhos não é uma apropriação original e exclusiva de Ernst Bloch, uma vez que o pensamento de Freud influenciou diretamente os filósofos e filósofas do século XX. Entretanto, destacamos que no processo de pesquisa sobre os sonhos diurnos no pensamento de Bloch ficou explícito que a apropriação crítica desse conceito é uma originalidade do filósofo de Tübingen. Trabalharemos na exposição dessa assertiva em um próximo trabalho, no qual será possível apresentar comparativamente a influência de Sigmund Freud na obra de Bloch e de outros filósofos da tradição marxista do século XX.

tratamento teórico do capítulo VI “A elaboração dos sonhos” de *A interpretação dos Sonhos*, Freud estabelece uma relação fundamental entre os sonhos diurnos e a criação poética, ou criação artística. Nessa fase, Freud se depara com o problema do pensamento normal influenciando os sonhos noturnos e, ao mesmo tempo, associa os sonhos diurnos aos sintomas da histeria,

Há um caso em que o trabalho de construir uma fachada para o sonho, por assim dizer, lhe é poupado em grande parte pelo fato de tal estrutura já ser encontrada pronta no material dos pensamentos oníricos, onde espera por utilização. Costumo chamar de *fantasia* o elemento dos pensamentos oníricos que tenho em vista; talvez evite mal-entendidos se identificar logo o *sonho diurno* como seu análogo da vida de vigília. [...] ***O estudo das psiconeuroses levou à descoberta surpreendente de que essas fantasias ou sonhos diurnos são os estágios preliminares mais imediatos dos sintomas histéricos – pelo menos, de toda uma série deles;*** [...] (Freud, 2012, p. 517, itálico do autor; negrito nosso).

Ainda sobre os sonhos diurnos, Freud acrescenta que eles seriam simplesmente atalhos para uma melhor e mais rápida compreensão dos sonhos noturnos. Essa tese, junto com as supracitadas, levou Bloch a criticar Freud e a estabelecer uma teoria onírica para dissociar os sonhos diurnos dos sintomas de histeria, fornecendo suporte para a compreensão do correto lugar dos sonhos noturnos e diurnos em sua obra *O princípio esperança*. A partir disso, podemos entender como as imagens produzidas pelos sonhos despertos têm um estatuto ontológico cujo valor de verdade não é apenas subjetivo, e, portanto, relegado ao julgamento do ilusório, mas também objetivo, dadas as determinações concretas utilizadas na produção das imagens. Se os sonhos diurnos são prelúdio da arte, como intuído por Freud e aprofundado teoricamente por Bloch, então, para que as imagens, produtos da criação artístico-poética, tenham teor de verdade e suas interpretações não se tornem quimeras e/ou sintomas patológicos, tais imagens devem estar bem fundamentadas naquilo que Bloch denominou possível-real, como veremos mais à frente.

Retornando aos argumentos sobre a *elaboração secundária*, destaca-se que em Freud os sonhos diurnos possuem fantasias conscientes e inconscientes, mas que não podem ser alcançadas na vigília, uma vez que elas são reprimidas. Duas questões chamam atenção: a primeira é o reconhecimento de Freud da importância dos sonhos diurnos para os “escritores imaginativos” na produção de suas obras. Uma referência citada por ele é Alphonse Daudet em *Le Nabab*. Mas não faltam outros exemplos nem em *A Interpretação dos sonhos*, nem em outros escritos de Freud (2015). Outro ponto relevante é o reconhecimento de propriedades semelhantes entre os dois tipos de sonhos, o noturno e o diurno; mesmo guardando as suas devidas dimensões ontológicas, Freud afirma em

ambos sua tese central: o sonho é a realização de um desejo. Os sonhos diurnos para Freud possuem as seguintes características: são realizações de um desejo reprimido; estão na base das experiências e lembranças infantis e beneficiam-se do relaxamento da censura. Se lermos atentamente, Freud faz um deslocamento das características dos sonhos noturnos para os sonhos diurnos, mas não em sua importância e seu valor terapêutico. Todavia, reconhece seu grande valor criativo, que permite à *elaboração secundária* se apropriar de fantasias dos sonhos diurnos para moldar de maneira semelhante os sonhos noturnos.

Na “elaboração secundária” que atribuímos ao nosso quarto fator formador de sonhos na relação com o conteúdo onírico, encontramos a mesma atividade que, na criação de sonhos diurnos, pode se manifestar sem ser inibida por outras influências. Poderíamos dizer simplesmente que nosso quarto fator procura criar algo como um sonho diurno a partir do material que lhe é oferecido (Freud, 2012, p. 518).

A *elaboração secundária* tem liberdade no processo de apropriação dos elementos da fantasia diurna para aplicá-los no conteúdo do sonho noturno, por isso a conclusão de Freud é de que existem repetições de fantasias diurnas em alguns sonhos noturnos, fantasias essas que permaneceram inconscientes. Entre a *elaboração secundária* e os sonhos diurnos existe um intercâmbio de conteúdos e uma semelhança na atuação de criar algo “como se”, ou seja, uma semelhança na elaboração das fantasias. Essa semelhança ocorre porque a *elaboração secundária* é responsável por um ordenamento lógico e coerente dos sonhos noturnos, garantindo a inteligibilidade da fantasia para que as imagens tenham um sentido no sonho noturno. Contrariamente a Freud, as imagens em Bloch não têm apenas sentido, tampouco são apenas verdades psíquicas, elas têm teor de verdade concreta quando produzidas pela fantasia objetiva, pois o que está em jogo, para Freud, é desvelar as fantasias inconscientes nas imagens dos sonhos noturnos, e isso explica de certa forma porque não existe uma maior exploração e sistematização dos sonhos diurnos em sua obra de 1900. Outra diferença importante, entre a elaboração secundária de Freud e os sonhos diurnos para Bloch, é que enquanto no primeiro é a falha no processo da *elaboração secundária* que provoca desconexões no sonho noturno, e se torna fundamental para a análise deste, no segundo, ao contrário, os sonhos despertos vão até o fim sem interrupções exteriores, ou, se elas existem, existem enquanto vontade do sonhador. Entretanto, isso não significa dizer que os sonhos diurnos, para Bloch, sempre tenham necessariamente começo, meio e fim ordenados.

Freud reconhece as artes como prenes de sonhos, ou pelo menos que as imagens que as representam possuem uma figuração concreta daquilo que há na vida onírica. A questão de fundo é a associação da fantasia com o “como se”. O

sonho de Maury, um caso relatado por Freud em *A interpretação dos sonhos*, serve como exemplo; a explicação deste sonho, que passa pela questão do tempo e da fantasia já pronta no inconsciente e preparada em vigília, apresenta um intrincado argumento entre fantasia e criação poética. Na interpretação deste sonho, Freud diferencia entre fantasia e imaginação: esta não está impregnada de desejo como aquela. Ele descobre duas características presentes nos sonhos diurnos, diferenciando-os entre sonhos de ambição e sonhos eróticos, o que será desenvolvido por ele em seu escrito *O poeta e o fantasiar*. Em outras palavras, existem sonhos cuja fantasia inconsciente foi produzida ao longo da experiência de vida e das suas diversas relações com o mundo; no sonho de Maury, por exemplo, ela foi produzida pela literatura e pela história da Revolução Francesa. O desafio é pensar a passagem do “como se” (ele pensasse) para o “deve ser assim”, “poderia ser assim”, “pode ser assim”.

Faz-se necessária ainda uma distinção importante entre aquilo que Freud chama de sonho diurno e o sonho diurno fundamentado por Bloch. Enquanto o primeiro designa o sonho diurno como devaneio “[...] como pensamento livremente divagante ou fantástico, em oposição à reflexão intencionalmente dirigida” (Freud, 2011, p. 323), para Bloch há uma intencionalidade concreta que guia o sonho diurno. E ainda, enquanto em Freud as fantasias são complicadas, deformadas, mal-entendidas pelas instâncias psíquicas conscientes, em Bloch são as instâncias da “consciência” que moldam as fantasias dos sonhos diurnos; portanto, estes não são devaneios. A própria caracterização da pessoa devaneando, caminhando ligeiro, sorrindo repentinamente, falando sozinha correspondem em Freud a sintomas histéricos. Ao contrário, em Bloch, os sonhos diurnos não servem como etiologia das neuroses ou das psicopatologias, eles devem ser comunicados e colocados em prática no mundo real, não devem ficar restritos à esfera psíquica do sonhador. Bloch não faz uma etiologia e sim uma fenomenologia dos sonhos diurnos, embora não se possa descartar o diagnóstico freudiano de que “em circunstâncias favoráveis é possível flagrar uma fantasia inconsciente desse tipo na consciência” (Freud, 2015, p. 341), ou seja, existe um tipo de devaneio que se encaixa nas patologias estudadas por Freud. Mas ao contrário deste, o sonho diurno para Bloch “[...] pode proporcionar ideias que não pedem interpretação, e sim elaboração, ele constrói castelos de vento com as plantas já desenhadas e nem sempre meramente fictícias” (Bloch, 2005, p. 88).

Freud reconhece como funciona nosso pensamento de vigília, que este estabelece ordem, estrutura e relações conforme as nossas expectativas. Entretanto, sua resistência aos sonhos diurnos é demonstrada por meio da desconfiança com que trata a *elaboração secundária*, como ele mesmo diz:

“para nossa interpretação, fica a regra de desconsiderar em todos os casos a coerência aparente do sonho, por ser de origem suspeita, e, partindo tanto do claro quanto do confuso, tomar o mesmo caminho de retorno ao material onírico” (Freud, 2012, p. 526). A elaboração secundária contribui na “intensidade plástica de cada uma das transformações oníricas” (*ibidem*, p. 526). Para Bloch, essa característica é fundamental nos sonhos diurnos, porque é a intensidade plástica dos elementos do sonho que alargam a realidade ao horizonte em devir. Mesmo sabendo da possibilidade de os sonhos diurnos fracassarem na realidade vivencial do mundo, Bloch não deixa de afirmar que existem sonhos diurnos que conservaram “[...] a coragem e a esperança dos seres humanos, não desviando os olhos do real, mas, ao contrário, encarando a sua evolução e o seu horizonte” (Bloch, 2005, p. 79).

Ora, se segundo Freud, na *elaboração secundária* estamos no limiar do despertar do sono, no momento em que a consciência anuncia o alvorecer, nos sonhos diurnos de Bloch estamos no limiar, mas no limiar do novo, no horizonte do futuro. Percebe-se que há em Bloch um movimento dos sonhos diurnos como expansão para a frente, que é desenvolvido de forma diferente por Freud, inclusive na relação entre fantasia e a consciência. Para Freud, a consciência desperta é uma senhora que atribui grande importância à razão e à lógica. Ele utiliza uma anedota de Havelock Ellis (1859-1939) para ilustrar a relação entre a consciência adormecida e a desperta: “[...] ‘Lá vem nossa mestra, a consciência desperta, que dá um valor extraordinário à razão, à lógica e afins. Rápido! Pega as coisas, coloca-as em ordem, não importa qual, antes que ela entre para tomar posse do lugar’” (Freud, 2012, p. 527). Diante da crítica à consciência desperta, Freud afirma que “[...] os pensamentos oníricos são formados de maneira inteiramente correta e com todo o dispêndio psíquico de que somos capazes” (*ibidem*, p. 532). Qual então a diferença entre o pensamento onírico e o pensamento da consciência desperta? Segundo Freud, o conteúdo do sonho vem dos pensamentos inconscientes e o trabalho onírico transforma os conteúdos latentes em conteúdos manifestos, ou seja, aqueles pensamentos inconscientes que desconhecemos nas imagens e sons que temos no sonho e que serão interpretados na análise são diferentes de nossa “visão de pensamento de vigília”, de nossa racionalidade lógica. Temos assim uma importante tese de Freud:

O trabalho do sonho absolutamente não pensa, calcula ou julga, mas se limita a transformar. Ele admite uma descrição exaustiva se considerarmos as condições que seu produto precisa satisfazer. Esse produto, o sonho, deve sobretudo escapar à *censura*, e com essa finalidade o trabalho do sonho se serve do *deslocamento das intensidades psíquicas*, chegando à transvaloração de todos os valores psíquicos [...] (*ibidem*, p. 533).

Em outras palavras, estamos diante de duas racionalidades. Freud opta por trabalhar com uma *forma particular de pensamento* que modela imagens e não argumentos lógico-científicos. Bloch não defende a supremacia irrefutável da consciência, isso o levaria a cair de novo numa racionalidade estéril que ele mesmo critica, mas pensa o sonho diurno enquanto um pré-consciente desperto, que ainda-não-é: ainda não veio a ser. Essa diferença é fundamental, pois enquanto no devaneio freudiano o tempo presente é aquele “[...] em que o desejo é figurado como realizado” (*ibidem*, p. 563), em Bloch, o sujeito que sonha se lança ao futuro. Os sonhos diurnos têm a dimensão de futuro mesmo estando presos ao sujeito presente.

### Sonhos diurnos: Bloch

A primeira tarefa de Bloch é caracterizar os sonhos noturnos freudianos e os sonhos diurnos que fundamentarão filosoficamente seu projeto utópico concreto, garantindo, assim, aos dois modelos oníricos, seus devidos valores teóricos. Para isso, apropria-se da principal descoberta de Freud: os sonhos são a realização de desejos reprimidos, e não são bolhas de sabão nem oráculos proféticos. Essa apropriação leva-o ao aprofundamento do lado diurno do sonho, que também é a realização de um desejo impedido/reprimido, embora impossibilitado pelas condições do presente, sejam elas materiais ou subjetivas (Ueding, 1974, p. 9). O passo seguinte de Bloch é demonstrar a diferença entre os dois tipos de sonhos e sua opção pelos sonhos diurnos. Mesmo reconhecendo que na consciência utópica também há lugar para os sonhos noturnos, ele aponta neles três características fundamentais que o faz optar pelos sonhos diurnos:

Primeiro, no sono o eu adulto está enfraquecido, não podendo mais censurar o que lhe parece inoportuno. Segundo, da vigília e de seu conteúdo restam apenas as chamadas sobras do dia, isto é, representações associativas bastante inconsistentes, às quais a fantasia onírica se incorpora. Terceiro, em conexão com o eu enfraquecido, o mundo exterior – com suas realidades e propósitos práticos – está bloqueado (Bloch, 2005, p. 81).

Bloch retoma os passos de Freud para demonstrar que além dessas três características, os sonhos noturnos têm como material fundamental as lembranças da infância, a qual ele associa à pré-história, à regressão e ao passado. Outro ponto da crítica blochiana a Freud é em relação à censura, pois o eu censurador não dorme, mas está apenas enfraquecido. Assim, a realização do desejo no sonho é, em grande parte, feita por um simbolismo que o sonhador não consegue compreender sozinho. Isso significa, para nosso autor, que os desejos não são realizados completamente nos sonhos noturnos, como pensou Freud.

A realização do desejo nos sonhos noturnos por meio dos símbolos encontra na análise dos sonhos feita pela psicanálise o caminho para sua elucidação ou não. Essa interpretação torna-se de início difícil porque o eu está desperto e resiste à análise. Por não ter claro o conteúdo do sonho noturno, Freud, segundo nosso autor, busca através da análise os significados dos sonhos, pois nem mesmo o sonhador conhece os significados por trás dos conteúdos manifestos de seus sonhos. A conclusão de Bloch, sobre os sonhos noturnos, é que eles não trazem nada de novo, mas reforçam apenas o inconsciente como lugar do esquecido e do recalçado. Dito isso, ele avança para outra esfera: os sonhos diurnos.

Ernst Bloch busca garantir uma fundamentação ontológica das imagens presentes nos sonhos diurnos através do enfraquecimento ontológico das imagens dos sonhos noturnos, pois naqueles o eu está desperto e ciente da realidade que os cerca, antecipando imagens que podem ou não ser satisfeitas no mundo real e não somente no mundo onírico, enquanto os sonhos noturnos produzem satisfações em imagens que se esgotam em si mesmas. Mas o que sustenta esse jogo com as imagens? O que faz delas bolhas de sabão ou realização efetiva de desejos? Sua estrutura e conteúdo. Bloch prefere os sonhos diurnos porque “diferentemente do sonho noturno, o sonho diurno desenha no ar repetíveis vultos de livre escolha, e pode se entusiasmar e delirar, mas também ponderar e planejar” (*ibidem*, p. 88). Os sonhos diurnos, ao contrário dos sonhos noturnos, não dependem de interpretações, estão no campo da elaboração e necessitam da ação, da práxis para a efetivação das imagens antecipadas. As imagens do desejo possíveis de concretizar uma vida melhor, imagens de um mundo e de um humano em processo, ocorrem em sua quase totalidade durante o dia, de olhos abertos, diante das condições concretas e históricas de sua existência. E, nesse caso, mesmo os pequenos sonhos diurnos são importantes por proporcionarem uma antecipação. Entretanto, o foco de Bloch são os sonhos acordados que têm compromisso com o coletivo, aqueles que ultrapassam a mera interioridade do indivíduo e pintam paisagens onde o eu não está só, onde mesmo dizendo Eu, diz-se Nós.

Bloch se esforça para fundamentar uma teoria dos sonhos diurnos descolada da tese freudiana de que os sonhos diurnos são prelúdios do sonho noturno. Como contraponto aos elementos infantis do sonho noturno, temos a marca da juventude nos sonhos despertos e os desejos de mudança, o que o fez estabelecer a relação intrínseca entre os sonhos diurnos e a esperança. Ele tensionou de tal forma os sonhos diurnos que fez deles uma categoria filosófica fundamental na engrenagem de seu pensamento utópico, principalmente na arquitetura de sua

obra *O princípio esperança*<sup>3</sup>. Os sonhos diurnos são despertados pela carência, esse princípio gera uma dialética entre sonhos diurnos, desejo e espera, que podem ser sonhos dos mais banais e individuais, como os da infância e da adolescência, bem como os sonhos da maturidade, que podem ser mediados e de caráter utópico<sup>4</sup>. Sendo o princípio a carência, enquanto ela não for extinta não se cessará de sonhar, visto que o humano deseja sempre uma vida melhor ainda ausente. O sonho diurno está em relação com o mundo e, portanto, na esfera da ação. Nesse sentido, uma fenomenologia dos sonhos diurnos é capaz de revelar sua relação direta com a arte, visto que esta é a expressão de uma antecipação, pelo trabalho do artista, no qual primeiro e melhor se concretizam os sonhos diurnos como paisagens do desejo.

O ponto de partida desde a carência do indivíduo por sua incompletude, seu iniciar no mundo sem nada, é uma radicalização na obra de Bloch desde seu primeiro livro de 1918, *Espírito da utopia*. Em *O princípio esperança*, o tópico *começamos sem nada* (Bloch, 2005, p. 29), em primeira pessoa, indica que o eu que se movimenta começa no mundo sem nada. Como então o sujeito começa sem nada e chega aos sonhos diurnos? O que o move para a frente? Arno Münster (2009, p. 76) considera esse “[...] não ter, ainda não ser, ainda não se possuir”, a revelação de uma “[...] subjetividade isolada alienada que aspira a uma autorrealização que não pode ainda se concretizar”.

É da pulsão mais básica, da autopreservação plasmada primeiramente na fome, que surgem os sonhos diurnos. Eles são a base para a obra de arte utópica, pois levam até o fim as imagens dos desejos pelo ego preservado, cumprem uma função importante na fundamentação subjetiva da esperança, pois a imaginação é o primeiro recurso para ultrapassar as barreiras concretas que impedem a emancipação humana. Por ser o humano prenhe de afetos expectantes, e havendo necessariamente um impulso de autoexpansão em cada ser, seu movimento para a frente não requer somente o trabalho manual, mas precisa antecipar a ação, precisa antecipar uma condição melhor que a existente<sup>5</sup>. Assim, contra

3 Esta afirmação segue Carlos Jordão, para quem o sonho diurno “[...] perpassa toda a argumentação do livro ao tentar dar resposta à questão inconstrutível de nós mesmos, começando com o instante em que nos encontramos ainda dispersos, imersos na ‘obscuridade do instante vivido’ (*das Dunkel des gelebten Augenblickes*), numa penumbra que nos envolve provocando angústia, tédio; afetos indefinidos, desconectados, irracionais, pois ainda não temos o que queremos; é o ‘diariamente sem saber o amanhã’ e que aos poucos se esvai ao vislumbrar que a vida poderia ser diferente do que é.” (Machado, 2009, p. 194).

4 Albornoz caracteriza bem esses sonhos mediados: “os sonhos de caráter utópico mais maduro são os que se referem à evolução coletiva: técnico-econômica e sociopolítica. É o âmbito dos sonhos que antecipam o futuro coletivo possível porque ruminam e elaboram as possibilidades atuais incluídas nas relações econômico-sociais e políticas do presente: os sonhos de ordens sociais ideais ou alternativas.” (Albornoz, 1985, p. 106).

5 Luiz Bicca destaca a relação entre as representações da antecipação e a conservação da vida humana com relação ao trabalho; segundo ele, isso quase não foi debatido com os intérpretes de Bloch. Uma das referências quanto a este tema é Ernest Mandel, citado aqui por Bicca: “a capacidade humana para a antecipação, para

a redução dos sonhos diurnos aos sonhos noturnos, ele afirma que os sonhos diurnos não são um prelúdio dos sonhos noturnos, uma vez que aqueles forçam a transformação da realidade e são as *prolepses da imaginação*, o horizonte deles é o futuro. Eles existem como sonhos mais triviais e como aqueles que fundam e sustentam as obras de arte e as transformações sociais e, portanto, estão no âmbito do ainda-não-consciente, estão em processo como o mundo.

Bloch estabelece quatro características principais dos sonhos diurnos: a primeira é o ego preservado na hora do sonho diurno; a segunda é o livre curso da imaginação; a terceira é melhoria do mundo e a quarta é ir até o fim. Assim, para ele, nas duas primeiras características, o sonhador pode controlar suas fantasias, ele pode determinar o objeto de seu sonho, ao contrário do sonho noturno, onde o ego está enfraquecido. Para Bloch (2005, p. 90), “[...] justamente o relaxamento, do qual participa também o eu do sonho diurno, pode resultar numa sensação de exaltação, ainda que questionável, pois então o eu torna-se um ideal desejante para si mesmo, libertado da censura”. O relaxamento é nos dois sonhos fundamental, mas enquanto o sonho noturno mergulha no passado, o sonho diurno ruma para o futuro, antecipando-o. Os sonhos diurnos são produtos de uma consciência que almeja uma vida melhor, individual ou coletiva. Diante disso, o ego é preservado e a imaginação é livre e guiada pelo eu consciente e desperto que tem o controle do processo da produção das imagens. Não há *deformação*, há embelezamento das formas desejadas, os sonhos diurnos apresentam um reforço utopizante que nos leva a assumir compromissos com um mundo melhor, pelo menos como fantasia objetiva, nesse sentido, para que esse mundo melhor venha a ser, o eu deve superar a estaticidade burguesa da sociedade em que vive. Os sonhos diurnos fazem esse primeiro movimento. Assim, concordamos com Zecchi (1978, p. 89, tradução nossa) para quem “a constituição utópica tem seu fundamento na dimensão projectual do sonho com os olhos abertos que se caracteriza em primeiro lugar como possível superação, por parte do eu, da objetividade estática do dado presente, como um possível projeto do diverso”.

A terceira característica dos sonhos diurnos é a melhoria do mundo. Essa característica só pode ser realizada se o eu estiver inalterado e diante do livre

a fantasia, está inseparavelmente ligada à sua capacidade para o trabalho social. O *homo faber* só pode ser *homo faber* porque é, ao mesmo tempo, *homo imagnosus*... A base material da capacidade humana para a antecipação, para a imaginação rica em fantasias, é o *instinto de autoconservação*, isto é, o correlato instintivo da pressão natural para a produção e reprodução da vida material” (MANDEL, Ernest *apud* Bicca, 1987, p. 76). Esse tema da antecipação e trabalho não é exclusivo de Bloch, ele retoma esse tema de Marx, para quem o homem tem a capacidade de antecipar sua ação, enquanto a abelha, a aranha e os outros animais agem pelo instinto. Bloch não poderia deixar de se apropriar desse tema para a fundamentação de sua antropologia.

curso da imaginação. É o exercício de saída da própria egoidade e transcender para a alteridade, ou melhor, é quando o sonho diurno passa do sonho de uma vida melhor do eu para o sonho de um mundo melhor para outrem e para nós. Nessa passagem temos a comunicabilidade dos sonhos, já “nos sonhos diurnos, os ideais assumem forma exterior imediatamente, num planejado mundo melhor ou ainda num mundo esteticamente elevado, sem desilusão” (Bloch, 2005, p. 95). No sonho diurno o eu tem compromisso com o coletivo, passa da busca do melhor para a vida privada ao melhor para a vida pública, pois mesmo em sonhos diurnos de natureza individual há interesse coletivo, como por exemplo, o quarto livro das *Confissões* de Rousseau citado por Bloch (2005, p. 93), que ao comunicar o conteúdo de seu devaneio expressou um mundo melhor e mais bonito para o coletivo.

O quarto caráter do sonho diurno é *ir até o fim*. Isso é possível pelo fato de que o ego não está enfraquecido e é senhor do processo de formação das imagens do desejo, ou seja, ele permite o livre curso da imaginação por querer o melhor para si e para o mundo. A realização do desejo nos sonhos diurnos é levada de forma consciente até o fim. Eles têm um correlato com o real, com o mundo exterior, por isso, “composições significativas da fantasia do sonho diurno não produzem bolhas de sabão: elas abrem janelas e, por trás destas, o mundo do sonho diurno é no mínimo uma possibilidade a que se pode dar forma” (Bloch, 2005, p. 100). Isso é possível porque no sonho diurno o eu projeta sem interrupções as imagens do desejo, imagens autênticas possíveis de comunicação e realização. Por isso Bloch estabelece o sonho diurno como expansão do si-mesmo e do mundo para a frente, e reconhece o anseio como característica das duas espécies de sonhos. Todavia, ao contrário dos sonhos noturnos, os sonhos diurnos têm um alvo e o buscam pela força da imaginação em estado desperto. Estas quatro características fundamentais dos sonhos diurnos são subsídios da fundamentação de uma antropologia transgressiva e dos sonhos diurnos como modeladores da arte. Isso leva Bloch a afirmar que a partir do sonho diurno a arte possui uma natureza utópica “[...] não para tudo dourar levemente e sim para ter dentro de si também a *privacio*, que com certeza não será superada apenas pela arte mas não será esquecida por ela, sendo envolvida pela alegria como uma forma vindoura” (*ibidem*, p. 96).

## Os sonhos diurnos como prelúdio da arte

Freud sinalizou que os sonhos diurnos são, além de prelúdio dos sonhos noturnos, prelúdio da arte<sup>6</sup>. Essa tese Bloch aprofundará a partir das quatro características do sonho diurno somadas às críticas feitas às características do sonho noturno. Diante da crítica de Bloch a Freud quanto à relação entre sonho diurno e arte, faz-se necessário analisarmos o texto freudiano *O poeta e o fantasiar (Der Dichter und das Phantasieren)* publicado na revista *Neue Revue*, de 1908.

Questionando a região de onde os poetas retiram seus temas e como sua produção toca os homens, ou ainda, como somos afetados por suas obras, Freud nos coloca no cerne da pergunta a respeito da inspiração artística. Segundo ele, nem mesmo o *Dichter* (o poeta ou escritor no sentido amplo do termo) consegue nos explicar suas inspirações, e mesmo se pudesse isso não faria de nós poetas. Assim, a criação poética permanece um mistério para nós, pois os processos imaginativos nos são ocultos, embora sejam possíveis algumas explicações e interpretações sobre arranjos criativos da produção literária. Na análise de Freud, a fantasia poética e a atividade de brincar das crianças lhe parecem comuns ao *Dichter*, isso “[...] na medida em que ela cria seu próprio mundo, melhor dizendo, transpõe as coisas do seu mundo para uma nova ordem, que lhe agrada” (Freud, 2015, p. 54). O ato de brincar da criança é uma atividade séria, ou seja, a seriedade não é o oposto da brincadeira, mas o da realidade. Ora, a imaginação está em plena atividade no ato de brincar e a seriedade nesse ato é um elemento perceptível pelos adultos. A criança povoa de elementos imaginativos a realidade, fazendo uma ponte entre sua brincadeira e o mundo concreto. No argumento de Freud, tem-se a diferença entre o *Dichter* e as crianças, entre o brincar e o imaginar: “o poeta faz algo semelhante à criança que brinca; ele cria um mundo de fantasia que leva a sério, ou seja, um mundo formado por grande mobilização afetiva, na medida em que se distingue rigidamente da realidade” (*ibidem*, p. 54). Essa afinidade entre o brincar e o fantasiar é sustentada pela língua alemã: brincadeira/jogo (*Spiel*): comédia (*Lustspiel*), tragédia (*Trauerspiel*), ator (*Schauspieler*).

O *Dichter* necessita do mundo concreto para suas criações, e nesse sentido ele também brinca. A questão do mundo fantasioso (poético) do *Dichter* tem consequências para sua produção, pois as coisas banais, dolorosas do mundo

6 Ueding (1974, p. 8) aponta uma estreita relação entre arte e sonho na estética europeia, e, mesmo reconhecendo a importância de Freud para essa relação, aponta juntamente com Bloch os limites freudianos dessa relação, principalmente quando ela é pensada por intermédio dos sonhos diurnos e toda a crítica blochiana aos limites do inconsciente freudiano e sua teoria da arte sem conexão com a realidade.

real podem vir a ser prazerosas para os espectadores do *Dichter*. Segundo Freud, quando a idade avança, há uma substituição da brincadeira pela fantasia, então, em vez de brincar, o adulto forma seus sonhos diurnos. O adulto, ao contrário da criança, esconde suas fantasias, pois nela haveria desejos que não podem ser revelados. Freud parte de suas experiências clínicas para suas especulações sobre o fantasiar e os sonhos diurnos, chegando à conclusão de que a fantasia para ele surge da carência, da insatisfação, da infelicidade, pois os “desejos insatisfeitos são as forças impulsionadoras [*Triebkräfte*] das fantasias, e toda fantasia individual é uma realização de desejo, uma correção da realidade insatisfatória” (*ibidem*, p. 57). Não é esse o mesmo ponto de partida de Bloch? Sim, é a carência, mas, ao contrário de Freud, Bloch parte da fome, da carência mais básica, para pôr o humano em movimento.

Freud divide o que nos impulsiona, neste escrito em análise, em duas classes: o erótico e a ambição. Há neles uma imbricação, já que existiria sempre um desejo erótico por trás do desejo de ambição, o que faz Freud intuir a necessidade do adulto de esconder suas fantasias. Assim, para ele, os sonhos diurnos, ou fantasias, são marcados pelo tempo e pelos processos dinâmicos da vida. Isso demarca uma importante diferença entre Freud e Bloch no que diz respeito à fantasia: a relação com o tempo. Em Bloch a dinâmica da fantasia aponta para o futuro, desejo daquilo que ainda não veio a ser. Freud (2015, p. 58) é categórico em afirmar que a fantasia transita entre passado, presente e futuro, contudo, suas análises voltam-se preferencialmente em relação ao passado. Não seria coincidência o texto sobre a fantasia começar com a brincadeira de criança? A arquitetura da fantasia diurna em Freud seria: o desejo utiliza-se do presente para projetar no futuro um modelo segundo o passado. As criações da fantasia são os sonhos diurnos; contudo, ele questiona: “deveríamos de fato tentar comparar o poeta com o ‘sonhador no dia luminoso’ e suas criações como sonhos diurnos?” (*ibidem*, p. 60).

Para responder a essa questão, Freud diferencia dois tipos de *Dichter*: os que se inspiram em temas prontos e os que produzem seus temas. Estes últimos são mais importantes para ele, pois a partir deles pôde fazer a crítica ao ego da modernidade, alegando que as produções literárias têm aí sempre um herói, que por artimanha dos poetas fica ileso mesmo diante de todas as peripécias e intempéries por que passa. Essa crítica o faz ligar o eu dos escritos poéticos ao eu-herói dos sonhos diurnos, denominando tais produções poéticas de egocêntricas. Entretanto, destaca-se em Freud, que os sonhos diurnos ingênuos se diferenciam largamente de várias criações artísticas ou poéticas. Nesse ponto, ele parte da relação entre fantasia e temporalidade para explicar a relação entre o sonhador e a produção poética: “[...] uma forte vivência atual deve despertar

no poeta a lembrança de uma vivência antiga, em geral uma vivência infantil, da qual então parte o desejo que será realizado na criação literária [*Dichtung*]” (*ibidem*, p. 62). Segundo ele, as próprias obras podem testemunhar a favor desse argumento. Mesmo reconhecendo a precariedade dessa argumentação, ele sustenta que ela pode ser fecunda. Isso foi feito por ele em seu escrito estético sobre Leonardo da Vinci: *Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci*, de 1910. Bloch refutará essa tese com veemência, principalmente quando Freud a reforça dizendo que “[...] as lembranças infantis na vida do poeta derivam, em última instância, da pressuposição de que a criação literária, como o sonho diurno, é uma continuação e uma substituição, a uma só vez, das brincadeiras infantis” (*ibidem*, pp. 62-63).

Segundo Freud, há ocultamento nos sonhos diurnos; se tentássemos comunicá-los, não causariam nenhum prazer. Mas o poeta, por outro lado, nos faz sentir prazer nos mais absurdos sonhos diurnos. Essa arte é unicamente do *Dichter*, por isso a arte é necessária, mesmo diante do segredo da *Ars poetica*, que, segundo Freud, está na capacidade do *Dichter* pela qual ele “[...] suaviza o caráter do sonho diurno egoísta por meio de alterações e ocultamentos, e nos espicaça por meio de um ganho de prazer puramente formal, ou seja, estético, o qual ele nos oferece na exposição de suas fantasias” (*ibidem*, p. 64). Ganho que ele considera como prazer para um prazer maior, um *prazer preliminar* [*Vorlust*].

Seria a função do sonho diurno nos proporcionar um prazer apenas formal? Esse caráter antecipador do prazer ao qual Freud se refere não nos levaria a um formalismo da imaginação? Essa descoberta de Freud não reforçaria a arte como ilusão, já que o prazer é de ordem puramente individual e passageiro? Essas são algumas questões respondidas por Bloch em sua apropriação e aprofundamento do sonho diurno. A tese de Freud de que o reino psíquico da fantasia é desvinculado do princípio da realidade reforça a crítica de Bloch à determinação da arte como puramente contemplativa, puro jogo imaginativo e descomprometido com o real. Para ele “se a arte fosse em toda parte e em todo tempo o mesmo que pura e descompromissada contemplação formal, [...] então a doutrina do parque de preservação ambiental estaria correta, e a ela se somaria um tipo de liberdade de loucos com o propósito de proporcionar prazer” (Bloch, 2005, p. 99).

A ligação da fantasia com o futuro nos sonhos acordados tem na obra de arte seu testemunho forte, pois essa antecipação em imagens poéticas não é uma bolha de sabão, mas possui ligação com o real. As imagens do desejo surgidas nas obras têm na quarta característica dos sonhos diurnos de *ir até o*

*fim*, apresentada acima, uma fundamentação precisa, uma vez que a arte leva até o fim suas fantasias.

[...] a vontade de ir até o fim bem-sucedido sempre perpassa a consciência utópica, colore essa consciência com inesquecíveis seres de contos de fadas, e vigora ainda nos sonhos de uma vida melhor, mas a *suo modo* também nas obras de arte, o que finalmente tem de ser compreendido. A fantasia de melhoria do mundo aterrissa nelas não apenas de modo que todos os seres humanos e coisas sejam conduzidas até o limite de suas possibilidades com todas as situações esgotadas e detalhadas em sua forma (*Ibidem*, p. 99, grifos do autor).

Bloch reconhece a descoberta de Freud, e critica o fato de os sonhos acordados e a arte terem sido por ele desfigurados pelo conceito de sublimação, visto que a eternidade das obras depende deles. Segundo nosso autor, a dimensão desse sonho não é sublimada, mas utópica: “o sonho diurno como prelúdio da arte visa assim, de maneira especialmente significativa, à melhoria do mundo; é esta aspiração saudável e realista que constitui seu cerne [...]” (*ibidem*, p. 96, grifos do autor). Para Bloch a arte contém dentro de si a privação que os humanos têm na vida real, mas isso não implica uma determinação, e sim uma prova de que a arte não está desvinculada da realidade concreta, ela carrega em si a utopia, não provocando no humano apenas um *prazer preliminar*, mas uma paisagem pintada em cores do possível-real, pois “na grande arte, os seres humanos e as situações são levados à última consequência em virtude do sonho diurno levado até o fim: o conseqüente e objetivamente possível torna-se visível” (*ibidem*, p. 96, grifos do autor). No sonho diurno existe o elemento utópico subjetivo fundamental tanto à arte quanto à ciência, pois a expansão do mundo e do próprio sujeito para a frente tem na luz do dia sua mola propulsora subjetiva: a fantasia objetiva, os sonhos acordados. Quando Bloch cita os poetas realistas e o sonho de uma coisa de Marx, tem em mente o interesse revolucionário, porque este interesse não quer o mundo como está, tampouco naturalizar a História. As coisas não estão bem, o homem sente isso, ele precisa transgredir esse momento. Os sonhos acordados fazem esse primeiro movimento. Segundo a interpretação de Ueding (1974, p. 11, tradução nossa) “na prática o sonho diurno mantém sua conexão com a realidade do processo: nela não está a teoria e a ação da letra, mas a imagem e o intensificador de seu alvo”.

É somente nos sonhos diurnos que a arte encontra subsídios para sua existência? Só a fantasia diurna serve ao artista de matéria subjetiva? Seria imprudente afirmar isso. Bloch não descarta a relação existente entre sonhos diurnos e sonhos noturnos; mesmo sendo diferentes um do outro, segundo ele, “há na noite um jogo de cores que também pode existir durante o dia, que

se parece com algo raro e, sem dúvida, também pode ser representado dessa forma” (Bloch, 2005, p. 101). A literatura e a arte transitaram e transitam pelas duas esferas dos sonhos, o que impede qualquer reducionismo da arte a uma esfera única dos sonhos. A diferença se dará necessariamente no conteúdo da obra de arte, se ela possui fragmentos utópicos, ou, ao contrário, é apenas um adorno para ser contemplado nas galerias de arte. Bloch não nega o intercâmbio entre esses dois tipos de sonhos. O romantismo alemão<sup>7</sup> é um dos exemplos de movimento no qual ele percebe esse intercâmbio: “[...] entre os antípodas *noite e luz do dia*: cada um deles parece estar totalmente imerso no outro, ambos lúgubre e singularmente pressagiosos. Com quanta afinidade até mesmo o Romantismo pôde se valer dessa luz mista, como jogo onírico e não só como jogo” (Bloch, 2005, p. 101, grifos do autor).

Na visão de Bloch, no Romantismo chegou-se a uma má compreensão das diferenças entre sonhos noturnos e fantasias diurnas<sup>8</sup> devido às suas *imbricações*: “o romântico puro já nem quer saber se na sua poesia predomina o caos inconsciente ou a fantasia conscientemente conformadora, transformadora” (*ibidem*, p. 102). O Romantismo tem sua importante contribuição nessa relação entre as formas de sonhos e a produção artística, mas é no Expressionismo e no Surrealismo que Bloch percebe o intercâmbio entre as fantasias diurnas e noturnas, diferenciando esses dois movimentos do Romantismo alemão pelo fato “[...] de que o utópico não queria se voltar tanto para o passado quanto o passado para o utópico” (*idem*). Para ele, “[...] traços noturnos foram integrados às linhas utópicas” (*idem*) na poesia expressionista, mesmo que neste movimento tenha havido o que ele chama de *tom lunar*. Também o que ela tem de *nonsense* foi trazido para o dia como elemento para ampliar os horizontes do cotidiano diurno rumo ao melhor. Um exemplo de imbricação entre sonhos diurnos e noturnos nessas produções criativas é apontado por Bloch no *Ulisses* de James Joyce.

7 Obra testemunhal sobre esse tema é a de Albert Béguin (1960).

8 Essa má compreensão das diferenças entre sonhos noturnos e fantasias diurnas destacada por Ernst Bloch não pode ser compreendida como uma negação total do Romantismo alemão, visto que este movimento tem implicações decisivas na totalidade do projeto filosófico de Bloch. Michael Löwy (1985) demonstra a forte influência do Romantismo no pensamento de Bloch e Lukács, apontando que as primeiras obras desses filósofos são marcadas pelo espírito revolucionário desse movimento, como por exemplo, *Espírito da utopia* (1918) e *A teoria do romance* (1916). Löwy também destaca a potência da filosofia de Bloch e de Lukács quando o romantismo e o marxismo se encontraram em suas filosofias. Para maior aprofundamento desse tema, deixamos a referência do escrito de Löwy (1985). Gostaria ainda, de indicar o artigo *Pré-aparência (Vor-Schein) e enigma (Rätsel) na obra de arte: utopia e estética em Ernst Bloch e Theodor W. Adorno* (Rodrigues, 2016) em que aponto a relação entre Romantismo e Iluminismo em Bloch e Adorno desde Löwy (2009). Por fim, agradeço ao parecerista *ad hoc* da Revista *Kriterion* pela leitura crítica deste artigo e indicação do texto *Le romantisme révolutionnaire de Bloch et Lukács* de Michael Löwy (1985) para esclarecimentos sobre a relação de Bloch com o Romantismo Alemão.

## Considerações finais

Demonstra-se com os argumentos acima a força utópica da fantasia diurna, a potência filosófica dos sonhos diurnos que levam até o fim suas imagens, pois o passado não liquidado tem na força da fantasia diurna sua possibilidade de reavivamento e realização. O Surrealismo é para Bloch um exemplo dessa força produtiva que não desconsidera as forças da fantasia noturna, mas as usa para ir além, para trazer do passado as forças ainda não liquidadas para a luz da transformação do que é, e de como deveria ser. Assim, “o labirinto do sonho noturno não é nem mesmo esteticamente um prelúdio do castelo no ar, mas, enquanto aquele for o porão deste, o arcaico pode se comunicar com a fantasia desperta” (Bloch, 2005, p. 103). Bloch refuta a tese de Freud e ao mesmo tempo se apropria dela aprofundando-a. A comunicação entre as duas esferas do sonho é possível “[...] porque, não só psicológica, mas também objetivamente, um futuro ainda está vivo no passado, *porque também muitos conteúdos noturnos não foram quitados nem estão prontos* e por essa razão exigem o sonho diurno, a intenção para a frente” (*idem*, grifos do autor). Mesmo existindo imbricações entre os dois sonhos, as fantasias do sonho noturno só têm sentido se forem iluminadas pela fantasia do sonho diurno. Não haveria aqui uma redução como fez outrora Freud? Bloch traz o arcaico para a luz do dia, arcaico não liquidado. Por ser o sonho diurno o lugar do ego desperto e do controle da fantasia, a relação entre o arcaico e a utopia, segundo Bloch, amplia a função utópica.

Bloch não nega as descobertas de Freud ou da psicanálise, mas alarga o conceito de sonho diurno e coloca em segundo plano conceitos como *libido* e *pulsões sexuais*, pois, no *lugar* da regressão, ele coloca a expansão para frente e o novo; no *lugar* do inconsciente como única fonte de sentido para o sonho noturno e os enigmas do sujeito, ele coloca o ainda-não-consciente. Assim, na busca do novo fundado subjetivo e objetivamente, ele utiliza a tese freudiana do sonho como realização de um desejo no sentido do para a frente, para os sonhos diurnos, ou ainda, para a luz do dia. Isso reverbera diretamente em sua estética, principalmente na conexão entre as fantasias e o exterior e na questão do tempo, visto que ele coloca num lugar privilegiado o sonho acordado como primeiro momento da consciência antecipadora. Mas os sonhos diurnos são o começo, o ainda-não-consciente se anuncia e a consciência antecipadora surge como lugar de um pensamento transgressivo na estética marxista. Isso porque, mesmo estando em um determinado tempo e espaço históricos, os sonhos diurnos os transcendem, tornando-se assim o alicerce de uma antropologia de potencialidades utópicas, como afirma Catherine Piron-Audard (1976, p. 109) “[...] é necessário reabilitar, dentro do marxismo, uma antropologia da

imaginação constitutiva e da esperança militante”. Estamos diante de uma antropologia transgressiva, constante transgressão do humano rumo à sua completude e ao mundo melhor e mais bonito, e, nesse sentido, as obras de arte, prenhes de sonhos acordados, podem nos ajudar na construção deste mundo, mesmo que seja como doadoras de sentidos do ainda-não-consciente do futuro nas obras do passado e do presente.

## Referências

- ALBORNOZ, S. “Ética e Utopia: ensaio sobre Ernst Bloch”. Porto Alegre: Movimento, 1985.
- BÉGUIN, A. “L’ame romantique et le revê: essai sur le romantisme allemande et la poésie française”. Paris: Libraire Jose Corti, 1960.
- BICCA, L. “Marxismo e Liberdade”. S. Paulo: Loyola, 1987.
- BLOCH, E. “O princípio esperança”. Vol. I. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2005.
- FREUD, S. “As fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade (1908)”. In: Obras Completas - Vol. 8. O Delírio e Os Sonhos na Grádiva, análise da fobia de um garoto de cinco anos e Outros Textos (1906-1909). Tradução de Paulo César de Sousa. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- \_\_\_\_\_. “A interpretação dos sonhos Vol. I”. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM POCKET, 2017.
- \_\_\_\_\_. “A interpretação dos sonhos Vol. II”. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2012.
- \_\_\_\_\_. “O poeta e o fantasiar”. In: *Freud: arte, literatura e os artistas*. Tradução de E. Chaves. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. pp. 53-66.
- \_\_\_\_\_. “Apresentação de THE PSYCHOLOGY OF DAY-DREAM, DE J. VARENDONCK”. In: *Psicologia das massas e outros textos (1920-1923)*. Tradução de P. C. Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- LÖWY, M. “Ernst Bloch e Theodor Adorno: luzes do Romantismo”. *Cadernos Cemarx*, Campinas, Nr. 6, pp. 11- 27, 2009. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cemarx/article/view/10772>. Acesso em: março de 2013.
- \_\_\_\_\_. “Le romantisme révolutionnaire de Bloch et Lukács”. In: GOETHE INSTITUT. *Réification et utopie: Ernst Bloch et Georg Lukács un siècle après*. Paris: Actes du colloque Goethe Institut, 1985. pp. 102-114.
- MACHADO, C. E. Jordão. “Ernst Bloch e ‘o sonho de uma coisa’”. In: *Pensamento Alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. Vol. I. ALMEIDA, J.; BADER, W. (Orgs). São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- MÜNSTER, A. “Figures de l’utopie dans La pensée d’Ernst Bloch”. Paris: Hermann Philosophie, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Utopia, Messianismo e Apocalipse nas primeiras de Ernst Bloch”. Tradução brasileira de F. B. Siebeneichler. São Paulo: UNESP, 1997.

PIRON-AUDARD, C. “Antropologie marxiste et psychanalyse selon Bloch”. In. RAULET, G. *Utopie – Marxisme selon Ernst Bloch: un système de l'inconstructible*. Paris: Payot, 1976. pp. 109-122.

RODRIGUES, U. M. “Pré-aparência (Vor-Schein) e enigma (Rätsel) na obra de arte: utopia e estética em Ernst Bloch e Theodor W. Adorno.” *Philosophos - Revista De Filosofia*, 21(1), pp. 189-212, 2016. <https://doi.org/10.5216/phi.v21i1.39743>. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/39743>. Acesso em: 26 de dezembro de 2020.

UEDING, G. “Tagtraum, künstlerische Produktivität und Werkprozeß”. In: *Ernst Bloch, Ästhetik des Vor-Scheins*. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1974. Bd. 2.

ZECCHI, S. “Ernst Bloch: Utopia y Esperanza en el Comunismo”. Tradução espanhola de Enric Pérez Nadal. Barcellona: Península, 1978.

**CÍRCULO VICIOSO Y REVOLUCIÓN  
CRÍTICA EN LA TEORÍA DE  
LOS PROBLEMAS DE GILLES  
DELEUZE: EL ROL DEL ÁLGEBRA  
EN DIFERENCIA Y REPETICIÓN\***

***VICIOUS CIRCLE AND CRITICAL  
REVOLUTION IN GILLES DELEUZE'S  
THEORY OF PROBLEMS: THE ROLE OF  
ALGEBRA IN DIFFERENCE AND REPETITION***

*Gonzalo Santaya*

*<https://orcid.org/0000-0002-1998-6215>*

*[gonsantaya@gmail.com](mailto:gonsantaya@gmail.com)*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad de Buenos Aires, Argentina*

**RESUMEN** *Este artículo busca contribuir a la elucidación del concepto de “problema” elaborado por Gilles Deleuze en Diferencia y repetición, analizando la presencia en dicho concepto del algebrista noruego Niels Henrik Abel. Deleuze atribuye a este matemático el haber creado un método que rompe con el “círculo vicioso” que consiste en calcar los problemas a imagen y semejanza de sus soluciones. Argumentaremos que esta interpretación de Deleuze se apoya en la obra de Jules Vuillemin La philosophie de l’algèbre, donde se traza un paralelo entre el álgebra de Lagrange y la filosofía trascendental de Fichte*

\* Article submitted on 24/06/2020. Accepted on 10/12/2020.

para mostrar ese vicio común a sus métodos. Comenzaremos por reconstruir el mencionado “círculo vicioso”, para luego recorrer las características generales del problema algebraico y sus paralelismos con la filosofía crítica, señalando finalmente los puntos principales que Deleuze busca rescatar del método abeliano –presentado por Vuillemin como la superación de Lagrange (y, por extensión, de Fichte).

**Palabras clave** Deleuze. Problema. Vuillemin. Álgebra. Filosofía crítica.

**ABSTRACT** This paper aims to shed light on the concept of “problem” developed by Gilles Deleuze in *Difference and repetition* by analyzing the presence in that book of the Norwegian algebraist Niels Henrik Abel. Deleuze attributes to this mathematician having invented a method that breaks the “vicious circle” which consists in tracing the problems to the image and similarity of the solutions. We will argue that Deleuze’s interpretation is based on Jules Vuillemin’s work *La philosophie de l’algèbre*, which draws a parallelism between Lagrange’s algebra and Fichte’s transcendental philosophy to show a common flaw in both their methods. We will begin by characterizing the aforementioned “vicious circle”, and then go through the general characteristics of the algebraic problem and its parallel with critical philosophy, in order to show, finally, the main features that Deleuze seeks to highlight in the abelian method – presented by Vuillemin as the overcoming of Lagrange (and, consequently, of Fichte).

**Keywords** Deleuze. Problem. Vuillemin. Algebra. Critical philosophy.

## 1. Introducción

Uno de los ejes principales de *Diferencia y repetición* es el de desarrollar una teoría de los *problemas*, entendidos no solo como estadios psicológicos, pedagógicos o epistemológicos, sino como instancias *virtuales*, a la vez *ontológicas* y *trascendentales*, momentos fundamentales de la producción de lo real y de la experiencia efectiva. El célebre capítulo III de esa obra, “La imagen del pensamiento”, presenta una serie de dispositivos – Deleuze habla allí de “postulados”– que obstruyen el acceso del pensamiento a esa dimensión problemática y productiva.<sup>1</sup> Si bien el objetivo de Deleuze es específicamente

1 La cuestión de la imagen del pensamiento no es solo un momento central de *Diferencia y repetición*, sino una de las principales preocupaciones que atraviesa la obra deleuziana en su conjunto. Para un recorrido general de esta cuestión puede verse Canavera (2015).

filosófico, su tipología de postulados reenvía también a otras disciplinas y dominios donde ellos operan. Una de las disciplinas predilectas de Deleuze a la hora de extraer ejemplos y herramientas para su propia filosofía es la matemática: *Diferencia y repetición* abunda en referencias a nociones del análisis matemático, la geometría diferencial y el álgebra, para determinar esta teoría de los problemas. En el presente artículo nos detendremos en algunas referencias algebraicas de las que Deleuze se sirve al exponer dicha teoría. Mostraremos que esta apropiación deleuziana sigue las tesis expuestas por Jules Vuillemin en *La philosophie de l'algèbre* (1962) – principalmente en su lectura filosófica de los aportes de Niels Henrik Abel (Noruega, 1802-1829) a la teoría de las ecuaciones algebraicas.<sup>2</sup>

La compleja ontología desarrollada en *Diferencia y repetición* se despliega en los dos planos de lo actual y lo virtual, o solución y problema, planos que se encuentran en una situación de presuposición mutua y de correspondencia sin semejanza. El capítulo IV de esa obra cifra en el cálculo diferencial – y sus interpretaciones metafísicas – el movimiento general de los problemas: la relación diferencial aparece allí como la ‘mitad virtual’, y las funciones integrales determinadas por ella como la ‘mitad actual’ del objeto matemático. Sin embargo, Deleuze pretende ampliar esta exposición más allá del cálculo, pues lo virtual determina todos los dominios de lo real (tanto de lo real empírico como de lo real matemático): “Ni siquiera podemos considerar que, técnicamente, el cálculo diferencial sea la única expresión matemática de los problemas en tanto tales. [...] Más recientemente, este rol ha podido ser mejor cumplido por otros procedimientos” (Deleuze, 1968, p. 232-233).<sup>3</sup> Deleuze se refiere aquí a los algebristas Abel y Galois.<sup>4</sup>

Concretamente, al analizar el teorema de Abel sobre la irresolubilidad de ecuaciones algebraicas de quinto grado o superior, Vuillemin desarrolla

2 Jules Vuillemin (1920-2001), filósofo francés que trabajó en un amplio espectro de problemas y temáticas, y con quien Deleuze tuvo cierto contacto – por mediación de Foucault – para ocupar un puesto que aquel dejaría en la Universidad de Clermont-Ferrand (Cf. Dosse, 2007, p. 365). Muchas de sus obras son ocasionalmente citadas por Deleuze, y en particular *La philosophie de l'algèbre*. Ella aparece en Deleuze (1968, p. 234), Deleuze y Guattari (1980, p. 603), y Deleuze (2006, p. 72), en referencia – respectivamente – al método de Abel, a la noción de multiplicidad de Riemann, y al método aritmético-estructural de Weierstrass. Esta diversidad de temas y referencias da cuenta de la gran influencia de la obra de Vuillemin en cuanto a la relación de Deleuze con la matemática.

3 En todos los casos (tanto para la obra de Deleuze como de Vuillemin) seguimos la paginación de la edición original francesa indicada en 'Bibliografía', y la traducción es propia.

4 Hemos analizado en detalle la cuestión del cálculo diferencial en Deleuze en Santaya (2017). Sobre la relación Deleuze-Galois, puede verse Santaya (2014) y Abadi (2015). La presencia de Abel, en cambio, ha sido muy poco trabajada. Ella es mencionada superficialmente por Duffy (Cf. 2013, pp. 84-88), quien hace de la recepción deleuziana de Abel y Galois un mero subcapítulo de la teoría de los diferenciales en su lectura de la Idea deleuziana, sin detenerse en los aportes específicos que Deleuze rescata. Por otra parte, la notable influencia de Vuillemin en esta referencia ha sido ampliamente pasada por alto en la bibliografía especializada.

una serie de reflexiones fundamentales para la concepción deleuziana de los problemas como instancias virtuales que gozan de un modo de existencia heterogéneo y genético con respecto a sus soluciones. Deleuze encuentra en Abel un procedimiento que rompe con el ‘círculo vicioso’ en la teoría de los problemas virtuales, el cual consiste en enfocar a los mismos siguiendo la imagen de sus soluciones. Si bien el procedimiento abeliano pertenece por entero al dominio del álgebra, Vuillemin lo inserta en un contexto en el cual el método matemático y el método filosófico corren a la par y resuenan en sus distintos momentos. Sin embargo – como suele suceder en las referencias deleuzianas – la mención a Abel es breve y oscura. Reconstruir el sentido de esta mención permitirá mostrar cómo, por un lado, el círculo vicioso acecha en distintos campos del pensamiento, y cómo, por otro lado, este círculo puede ser superado mediante un método *crítico* que habilita el acceso al plano virtual-problemático.

En lo que sigue, atravesaremos cinco momentos con el fin de abordar la teoría deleuziana de los problemas bajo la luz de su referencia a Abel. En primer lugar (2), expondremos la naturaleza del círculo vicioso que impide la captación de los problemas como tales, a través de las ‘ilusiones’ propias de la imagen dogmática del pensamiento. A continuación (3), reconstruiremos el contexto del problema de las ecuaciones algebraicas, siguiendo los aportes de Lagrange y de sus predecesores, y mostrando cómo ellos caen en dichas ilusiones. Luego (4), desarrollaremos las implicancias filosóficas que Vuillemin extrae de Lagrange, al relacionar su método con el de Fichte (en un primer paralelismo entre matemática y filosofía trascendental). Esto permitirá mostrar la afinidad del ‘círculo vicioso’ deleuziano con los análisis algebraico-filosóficos de Vuillemin. En cuarto lugar (5), desarrollaremos el abordaje de Abel a las ecuaciones algebraicas, señalando las razones por las que este rompe – según Vuillemin – con el vicio metodológico de Lagrange (y, por extensión, con el ‘círculo vicioso’). Finalmente (6), explicitamos las implicancias del método de Abel en la teoría deleuziana de los problemas virtuales (segundo paralelismo matemática-filosofía trascendental), enfatizando porqué este matemático realiza una revolución crítica “más considerable que la copernicana” (Deleuze, 1968, p. 234).

## 2. Círculo vicioso e ilusiones dogmáticas

¿Qué significa atribuir a los problemas un carácter *virtual*? Significa atribuirles una potencia interna por la cual ellos *generan* sus soluciones – ya sea esta solución un dominio científico, ya un objeto o estado de cosas empírico –, de

las cuales se dirá que *actualizan* esa potencia. Un problema, así entendido, posee una existencia paradójica, no enunciabile discursivamente ni experimentable en la intuición espacio-temporal. El riesgo de llamar ‘problema’ a esta instancia virtual – y ‘solución’ a su contracara actual – es considerarlo como una mera proposición interrogativa, con su correlativa respuesta ‘ya hecha’ esperando ser *descubierta*, lo cual elimina ese potencial genético. Al considerar el problema como una mera proposición interrogativa que decanta en una proposición afirmativa (o negativa), ponemos ambas instancias como pertenecientes a un mismo plano de existencia, un mismo régimen de enunciación, afectadas por diferentes coeficientes enunciativos: interrogación y afirmación (o negación). En tanto pensamos el problema desde los medios simbólicos establecidos por los dominios de resolución o de enunciación preexistentes, caemos en un círculo vicioso que bloquea el acceso a un auténtico pensamiento del problema en tanto virtual. Deleuze expresa este círculo del siguiente modo: “un problema no es resoluble sino en la medida en que es ‘verdadero’, pero tenemos tendencia a definir la verdad de un problema por su resolubilidad” (Deleuze, 1968, p. 233). A causa de esta ‘tendencia’, la potencia virtual *interna* del problema es sofocada por el criterio *externo* de las soluciones actuales constituidas: al definir la resolubilidad mediante la verdad, traficamos implícitamente la forma particular de una verdad ya establecida, que se considera isomorfa al problema. El pensamiento, atrapado en este círculo, no puede avanzar hacia la génesis de *nuevas* verdades. La apuesta deleuziana es dar a la forma del problema un carácter tal que exceda y funde lo que hay de verdadero en sus soluciones.<sup>5</sup>

El círculo vicioso es descrito con más detalle en el Capítulo III de *Diferencia y repetición*, a partir de la distinción de dos tipos de *ilusión*: la natural y la filosófica. Según la ilusión natural (Cf. Deleuze, 1968, pp. 203-204), los problemas son directamente *calcados* de las proposiciones que les sirven de solución. Por ejemplo, si pregunto “¿es el hombre ‘animal racional?’”, o “¿existe Dios?”, esto no plantea propiamente un problema, sino que transforma en interrogación una proposición cuyas significaciones y designaciones se pretenden como dadas de antemano con un sentido unívoco. La respuesta a una pregunta semejante apela entonces a una forma de correspondencia entre palabras y cosas preexistentes, que permitirían determinar inequívocamente la

5 En este sentido, consideramos desacertada la explicación de Simon Duffy (2013, p. 84), quien propone: “En lugar de basar el criterio extrínseco de resolubilidad, i. e., la verdad, sobre el carácter interno del problema como Idea, Deleuze propone hacer a este criterio dependiente del ‘simple criterio exterior’, i. e., de las condiciones mismas del problema como tal.” (La traducción es propia.) Consideramos, y así lo intentaremos argumentar en lo que sigue, que las “condiciones del problema como tal” *son* el “criterio interno del problema”, y que es el “criterio extrínseco de resolubilidad” el que “depende” de ellas.

verdad o falsedad de la proposición. De este modo, el mundo de la representación se cierra sobre sí mismo, encubriendo la instancia problemática y extra-proposicional que – siguiendo la ontología deleuziana – subyace a la génesis de los significados de las proposiciones y de los estados de cosas designados por ellas, articulando su correspondencia recíproca en la experiencia.

La ilusión filosófica (Cf. Deleuze, 1968, pp. 207-209) es más compleja, pues pretende poner a las proposiciones en contacto con problemas, elevando las categorías de ‘verdad’ y ‘falsedad’ al análisis de los problemas mismos, y no ya de las proposiciones. El filósofo se pregunta ahora por las *condiciones de posibilidad* de afirmar con verdad que “Dios existe”, o que “el hombre es animal racional”. La cuestión se traslada entonces a las condiciones *formales* de las proposiciones, para evaluar la naturaleza de los problemas (verdadero o falso) de acuerdo a ellas. Se intenta desarrollar así un medio para discriminar los problemas según su posibilidad de recibir una solución, explicitando reglas bajo las cuales una solución es posible y válida *a priori*. El falso problema sería aquél que no es resoluble apelando a estas condiciones formales supuestas como único medio válido, necesario y universal, para la expresión de soluciones. Pero en la medida en que estas condiciones formales remitan a la forma de las soluciones, y no a la del problema, este continúa siendo subordinado a condiciones externas, y lo trascendental se concibe aún a imagen y semejanza de lo empírico.

Ambos tipos de ilusión convierten al problema en una instancia subsidiaria de las soluciones actuales (ya en su particularidad empírica, ya en su generalidad abstracta), en lugar de pensar lo problemático como un ámbito con una lógica propia, independiente de derecho del contenido y la forma de sus soluciones, y tal que su propia estructura interna determine las condiciones bajo las cuales esas soluciones son posibles. Esto ocurre en los distintos campos del pensamiento:

Encontramos siempre los dos aspectos de la ilusión: la ilusión natural que consiste en calcar los problemas sobre las proposiciones que se suponen preexistentes, opiniones lógicas, teoremas geométricos, *ecuaciones algebraicas*, hipótesis físicas, juicios trascendentales; y la ilusión filosófica, que consiste en evaluar los problemas según su ‘resolubilidad’, es decir según la forma extrínseca variable de la posibilidad de su solución (Deleuze, 1968, pp. 209-210; cursivas mías).

La ilusión filosófica anima el círculo vicioso por el cual el sabio, devenido agente reproductor de la imagen dogmática del pensamiento, pretende elevarse al análisis de los problemas, pero reenvía su verdad a la forma de las soluciones.

Deleuze denuncia este vicio en Aristóteles, Descartes, Kant,<sup>6</sup> por mencionar a algunos. Pero no deja de recordar que ambas ilusiones acechan en otros dominios, como en la historia de la matemática:

Más precisamente, desde un punto de vista geométrico y sintético, los problemas son inferidos de proposiciones de un tipo particular que llamamos teoremas. Es una tendencia de la geometría griega, por un lado, limitar los problemas en beneficio de los teoremas, por otro lado subordinar los problemas a los teoremas mismos. [...] Desde un punto de vista algebraico y analítico, lo esencial de la situación no cambia. Los problemas son ahora calcados sobre ecuaciones algebraicas, y evaluados según la posibilidad de efectuar sobre los coeficientes de la ecuación un conjunto de operaciones que provea las raíces. Pero, al igual que en geometría imaginamos el problema resuelto, en álgebra operamos sobre cantidades desconocidas como si fueran conocidas: así se prosigue el trabajo que consiste en reducir los problemas a la forma de las proposiciones capaces de servirles de caso de solución (Deleuze, 1968, p. 208).<sup>7</sup>

Tanto la geometría como el álgebra han perpetuado en sus métodos la confusión entre la instancia virtual-problemática y la instancia actual-resolutiva: confunden, de este modo, lo empírico con lo trascendental. Lo que la filosofía deleuziana busca es una aproximación inmanente por la cual los problemas generen las condiciones de su resolución; pero en la medida en que consideramos a los problemas exclusivamente a partir de sus soluciones, nos mantenemos en un criterio meramente empírico, extrínseco o general-abstracto. En el caso del álgebra, las ‘proposiciones’ en cuestión son las ecuaciones, como enunciación matemática particular que pone una equivalencia (=) entre dos miembros. Como veremos en lo que sigue, el planteo de los problemas algebraicos se cifró largamente en la consideración exclusiva de este tipo de proposiciones particulares, y en sus modos de conexión con otras proposiciones formalmente semejantes, sin llegar a vislumbrar las condiciones ‘extraproposicionales’ que generaban la posibilidad de dichos modos de conexión. Esa instancia extraproposicional, auténtico ámbito trascendental del pensamiento, es ciertamente difícil de aprehender: ella solo puede vislumbrarse a partir de los términos actuales que la expresan (soluciones), pero estos términos

6 Respecto a la concepción kantiana de los problemas, Deleuze escribe: “Kant define aún la verdad de un problema por su posibilidad de recibir una solución: se trata esta vez de una forma de posibilidad trascendental, conformemente a un uso legítimo de las facultades tal como es determinado en cada caso por tal o cual organización del sentido común (con la cual el problema corresponde). – Encontramos siempre los dos aspectos de la ilusión” (Deleuze, 1968, p. 209). Se trata del *extrinseguismo* o *empirismo* de Kant, denunciado por Deleuze no solo en su teoría de los problemas, sino también en su teoría de las facultades y en la de las Ideas dialécticas. Veremos cómo Fichte (en la lectura de Vuillemin) acaba incurriendo en el mismo problema. De la mano del método abeliano, Deleuze intentará eliminar este vicio del método trascendental.

7 Todo este pasaje prefigura lo que, más tarde, Deleuze y Guattari (Cf. 1980, pp. 440-464) conceptualizarán como la oposición entre una “ciencia mayor” y una “menor”.

proyectan sobre ella sus propiedades, transformando al productor en una imagen distorsionada por el producto.<sup>8</sup>

Como señalamos previamente, nos dedicaremos en lo que sigue al modo en que la historia del álgebra ha roto con este círculo vicioso. Pues, de hecho, “si un círculo tal ha sido roto, ello se debe principalmente al matemático Abel; es él quien elabora un método siguiendo el cual *la resolubilidad debe desprenderse de la forma del problema* [...]. Hay ahí una inversión radical de la relación solución-problema, una revolución más considerable que la copernicana” (Deleuze, 1968, p. 233, cursivas mías). ¿Cuál es ese método de Abel?, ¿en qué consiste su inversión y su revolución, y cómo se vincula con la heterogeneidad y relación intrínseca de lo virtual respecto a lo actual en la teoría de los problemas?

### 3. Círculo vicioso en el álgebra: los matemáticos “precríticos” y el aporte de Lagrange

Para comprender la novedad del planteo de Abel, es preciso reconstruir el contexto de las cuestiones que aborda. En la presente sección veremos brevemente en qué consiste el problema de las ecuaciones quinticas – o, más precisamente, de la forma de resolución general de polinomios de quinto grado o superior – que da lugar a su perspectiva innovadora. Comencemos aclarando los términos. Un polinomio general de grado  $n$  es una función de la forma:

$$P(x) = ax^n + bx^{n-1} + cx^{n-2} + \dots + dx + e$$

Es decir, una suma finita de términos que contienen una misma variable ( $x$ ) elevada a diferentes potencias, donde  $a$ ,  $b$ ,  $c$ ,  $d$ , son los *coeficientes*, es decir, cantidades constantes expresables algebraicamente (por medio de sumas, restas, multiplicaciones, divisiones),  $e$  es un término independiente (no ligado a la variable  $x$ ), y  $n$  es un número entero que indica el *grado* de la ecuación (la máxima potencia a la que está elevada la variable  $x$ ). Obviamente, una infinidad de funciones individuales con estas características son concebibles, pues  $n$  puede tomar cualquier valor entero, y los coeficientes, cualquier valor real.

Un problema asociado a estas funciones es el del cálculo de sus *raíces*, es decir, aquellos valores de  $x$  para los cuales la expresión toma el valor cero.

8 En este sentido, Deleuze sigue a Albert Lautman (2011), que constituye una fuente esencial para comprender la teoría deleuziana de los problemas dialécticos en particular, y la presencia de la matemática en su pensamiento en general. Al respecto, ver Kretschel (2014) y Duffy (2013, pp. 117-135).

De acuerdo con el teorema fundamental del álgebra, un polinomio de grado  $n$  posee  $n$  raíces. Es decir que para la ecuación general indicada arriba debe existir un conjunto  $A$  que contenga sus  $n$  raíces:

$$A = \{x_1, x_2, x_3, \dots, x_{n-1}, x_n\}$$

$x_1, x_2, x_3, \dots$  son diferentes valores que, asignados a  $x$ , vuelven 0 a la función. Uno de los problemas principales de la historia del álgebra fue la determinación de fórmulas de *resolución general*, correspondientes a ecuaciones de distintos grados, construidas exclusivamente a partir de sus coeficientes; esto es, una fórmula tal que, usando los coeficientes de un polinomio de un grado determinado  $n$ , provea las  $n$  raíces del mismo. Dicha fórmula lleva el nombre de “resolvente general”; ella se conoce, presumiblemente desde la antigua Babilonia, para la ecuación general de grado dos:

$$ax^2 + bx + c = 0,$$

cuya resolvente general es:

$$x = \frac{-b \pm \sqrt{b^2 - 4ac}}{2a}$$

Cualesquiera sean los coeficientes  $a$ ,  $b$  y  $c$ , podemos reemplazarlos en esta fórmula general para obtener los dos valores de  $x$  en los que la ecuación cuadrática propuesta valga 0. El interés en hallar fórmulas generales para las raíces de polinomios de grados superiores a 2 se enciende en el renacimiento, especialmente luego de que el matemático italiano Scipione dal Ferro encontrara en el año 1500 una resolvente general para polinomios cúbicos de la forma  $ax^3 + bx - c = 0$  (es decir, anulando el coeficiente del término  $x^2$ ). Ferro no publica sus resultados porque en la época era común desafiar a otros matemáticos a resolver ecuaciones, y este secreto podía serle de utilidad para futuros duelos; pero los rumores acerca de la fórmula secreta no tardan en propagarse en el ambiente. El hallazgo es sospechado, buscado y retomado por otros matemáticos italianos como Tartaglia (el “tartamudo”), Cardano y su discípulo Ferrari, en una historia donde se mezclan la confianza, la traición, el celo por mantener el secreto y el avance en los descubrimientos. Cardano publica un tratado sobre la cuestión (ante la indignación de Tartaglia, que le había confiado la fórmula a condición de no publicarla). Otros matemáticos célebres como Viète, Descartes, Newton, Leibniz, Girard, Euler, Gregory, Harriot y Tschirnhaus avanzaron –

durante los siglos XVI y XVII – en la búsqueda y perfeccionamiento de técnicas para las ecuaciones generales de tercer y cuarto grado.<sup>9</sup> Ya durante el siglo XVIII se contaba con métodos de resolución general para los polinomios de segundo, tercer y cuarto grado. La búsqueda de la fórmula para el polinomio de quinto grado era entonces un tema recurrente. El problema era que las fórmulas resolventes (y sus demostraciones correspondientes) se volvían más y más engorrosas cuanto más aumentaba el grado de la ecuación propuesta, y los intentos de dar con la fórmula general para la ecuación de grado 5 (o superiores) parecían condenados al fracaso.

Lagrange fue uno de los matemáticos que contribuyó a encauzar la cuestión. Su intervención nos interesa especialmente porque la lectura comparativa que Vuillemin hace entre su planteo y el de Abel es fundamental para entender la revolución que, según Deleuze, este último realiza en la teoría de los problemas. En efecto, Vuillemin dedica largas páginas a desarrollar y contrastar los métodos de los algebristas prelagrangianos, de Lagrange y de Abel, páginas decisivas para comprender la crítica de Deleuze a las ilusiones dogmáticas vistas en la sección precedente, que afectaban al álgebra y la filosofía por igual. En términos de las “ilusiones” desarrolladas en la sección anterior, los algebristas prelagrangianos operaban buscando fórmulas que satisficieran la ecuación general (“¿es *esta* la fórmula resolvente general de la ecuación de grado cinco?”, “¿o esta otra?”, se preguntaban, condicionados por la ilusión natural); Lagrange, por su parte, analizará el problema en términos de sus condiciones formales (presa de la ilusión filosófica, preguntará: “¿bajo qué condiciones *esta* fórmula funciona como resolvente general?”). En ambos casos los planteos se sostienen sobre la consideración de ecuaciones particulares, incapaces de elevarse a un planteo general del problema (cosa que hará Abel, demostrando definitivamente la imposibilidad de una resolución general para ecuaciones de quinto grado o superior). Sin embargo, el método de Lagrange cuenta por sí mismo con un interés matemático y filosófico que prefigura la vía abeliana: este célebre matemático francés anuncia, según Vuillemin (1962, p. 73), el “*método crítico* en el Álgebra”, aunque será Abel quien llevará la razón algebraica a su auténtica y definitiva revolución crítica.

Lagrange aborda el problema, en un artículo de 1771,<sup>10</sup> mediante un análisis a la vez histórico (que consiste en un balance de los trabajos ya realizados en

9 Para un recorrido histórico preciso y una exposición de la publicación de Cardano y un resumen de los esfuerzos de los modernos en esta área, ver Kline (1972, pp. 351-361, y pp. 790-800).

10 Se trata de “Réflexions sur la résolution algébrique des équations”, analizado en Vuillemin (1962, pp. 73 y ss.). No entraremos en el detalle de estos procedimientos, lo que excede por mucho el marco de este trabajo, sino que tomamos lo esencial de su movimiento conceptual tal como Vuillemin lo reconstruye.

la materia) y metodológico (que consiste en su propia propuesta de abordaje, inversa pero complementaria con la de los algebristas previos). Así, pasa – sigo la terminología de Vuillemin – de un abordaje *a posteriori* (histórico o ‘apagógico’) a uno *a priori* (directo), analizando mediante esta división el caso de la ecuación de tercer grado, de cuarto grado, y de grado superior a cuatro.

El método *a posteriori* (a través del cual Lagrange generaliza los procedimientos de sus predecesores) se basa en la búsqueda de una ecuación auxiliar o *reducida*, asociada a la ecuación propuesta (es decir, la ecuación de partida). La reducida es una ecuación adicional construida deliberadamente para simplificar la expresión de la propuesta mediante una (o una serie de) transformación(es) que permita(n) eliminar alguno de sus términos; esto se realiza sustituyendo la incógnita  $x$  por una ecuación auxiliar cuyos resultados se suponen en relación racional con los de la propuesta, basándose en sus coeficientes. Obtenida la reducida, se operan sobre ella nuevas transformaciones para llegar a expresiones de un grado inferior (Vuillemin habla de “reducida rebajada” o “disminuida”), hasta poder obtener algunas de sus raíces mediante una fórmula general ya conocida. Se forman a continuación las expresiones del binomio asociado a la ecuación reducida disminuida, lo que permite operar con raíces cúbicas de la expresión para dar con la ecuación *resolvente* (la solución del problema), que expresa las soluciones de la reducida en función de las de la propuesta. Este es el procedimiento de los algebristas ‘precríticos’: se trata de un método que evoluciona por ‘tanteo’, partiendo de la ecuación dada y avanzando mediante la prueba de ecuaciones auxiliares construidas para sustituir la incógnita, yendo de la propuesta a la resolvente por medio de la reducida (Cf. Vuillemin, 1962, pp. 74-88).

Por otra parte, el método *a priori* o directo propuesto por Lagrange – que anuncia el ‘período crítico’ – traza un camino *inverso* (de la resolvente a la reducida, en vez de ir de la reducida a la resolvente), y se dirige a la cuestión de las *condiciones de posibilidad* de la resolución mediante la ecuación reducida. La reducida deja entonces de considerarse un mero momento auxiliar o accesorio – y por ende prescindible – en la búsqueda de la resolvente, y pasa a analizársela por sí misma en virtud de ciertas propiedades que la comparación con la resolvente revela en ella. Lagrange busca entonces *comenzar* por la resolvente (presenta un método de construcción general de lo que luego fue llamado *resolvente de Lagrange*), y mediante un análisis de sus relaciones con la reducida muestra las propiedades que convierten a esta última en un momento *necesario* del proceso de resolución. Este último punto supone – y en esto reside el genio de Lagrange – la intervención de un procedimiento de *permutaciones* en el grupo de raíces de la propuesta (todavía desconocidas), que

permite demostrar que el grado de la reducida depende de las permutaciones posibles de dichas raíces en el contexto de una serie de funciones algebraicas asociadas a la resolvente. Esto permite determinar los rebajamientos de grado operables sobre la reducida, y construir las expresiones auxiliares necesarias para avanzar con la resolución. Esto supone un salto respecto al álgebra anterior pues añade a las operaciones algebraicas ya admitidas las operaciones con estructuras de grupos.<sup>11</sup> Lagrange inaugura así una vía de fundamental importancia, pues gracias al análisis de los grupos de permutaciones de las raíces, el procedimiento de la búsqueda por ‘tanteo’ de los algebristas previos se reemplaza por un método racional o justificado, que muestra por qué (y en qué casos) aquel procedimiento funciona (es decir, en qué casos puede construirse una reducida eficiente). Lagrange concluye que la comparación con la resolvente le permite reducir ecuaciones generales de hasta cuarto grado, pero llegados al quinto esta función se vuelve inútil para dar con la reducida, porque en esos casos la resolvente es raíz de una ecuación de un grado superior a la propuesta, lo que impide, en general, la posibilidad de rebajar su grado (Cf. Vuillemin, 1962, pp. 78-80 y pp. 88-99).

La reflexión de Lagrange explora ambas perspectivas (*a posteriori* histórica y *a priori* directa) en torno a los tres casos de ecuaciones particulares estudiadas (tercer grado, cuarto grado, y superior a cuatro). Finalmente, en una cuarta (y última) sección, su artículo se desliga de la consideración de ecuaciones particulares, y se enfoca en el carácter general del método *a priori* directo: las estructuras de grupos de permutaciones de raíces, en las cuales se revelan los alcances y límites del proceso de construcción de resolventes. Allí se encuentra, según Vuillemin, un *nuevo momento a priori*, que constituye un momento metafísico:

[E]n las tres primeras secciones de su artículo, Lagrange construye las soluciones de la propuesta suponiendo dada la resolvente; en la cuarta sección, por el contrario, se pronuncia sobre la posibilidad misma de la construcción de la resolvente, cuando enuncia su teorema. Pero esta diferencia técnica parece ocultar una, más profunda, tocante a la Metafísica del método, de tal suerte que se podrá, por analogía, reencontrar

11 Un grupo es una estructura algebraica compuesta por un conjunto no vacío y una operación interna que vincula un par de sus elementos para obtener un tercero que forma parte del mismo conjunto. Un grupo es *abeliano* – en honor a Abel – cuando su operación interna satisface la propiedad conmutativa (de modo que el orden de los argumentos no incide en el resultado de la operación). Lagrange, y luego Abel, comienzan a usar estructuras de grupos conformadas por el conjunto de raíces de la ecuación propuesta y operaciones algebraicas que permitan discernir sus valores. Con Galois, la noción de grupo cobrará autonomía y mayor generalidad, revelando la razón de los éxitos y los fracasos en el dominio del cálculo de raíces de ecuaciones por radicales, e inaugurando a su vez a otros dominios que expanden notablemente el campo del álgebra.

su articulación con otros dominios, sin relación de objeto con el problema del álgebra (Vuillemin, 1962, p. 100).

Este *tercer* momento del método, metafísico – y, por ende, también *a priori*, aunque en otro sentido que el segundo momento –, se vincula exclusivamente a las condiciones de posibilidad de construcción de la resolvente, “de la cual partía el primer momento *a priori* y en el cual finalizaba el momento apagógico” o *a posteriori* (Vuillemin, 1962, p. 102). Estos dos momentos, entonces, permanecían atados al contenido particular de las ecuaciones, y representan lo que Deleuze tildaba de “ilusión natural”: ¿es *esta* fórmula resolvente adecuada para *este* tipo de ecuación propuesta? Por su parte, el método ‘metafísico’ de Lagrange, sin dejar de implicar un avance considerable en la historia del álgebra, cae en la ilusión filosófica: se pregunta por las condiciones de posibilidad de la construcción de las resolventes en sus aspectos formales. Al estar determinado por la construcción de la resolvente, este método ‘metafísico’ permanece adherido a los objetos individuales que han de servir de solución al problema (a saber, las ecuaciones). Si el método prelagrangiano era incapaz de elevarse sobre el *contenido* de los individuos algebraicos dados, el momento metafísico del método de Lagrange se enfoca en las *condiciones formales* de dichos individuos. En este punto (como indicaba el pasaje que venimos de citar) se da un salto respecto a los otros dos momentos que permite trazar analogías con “otros dominios”, más allá del problema del álgebra. Vuillemin tiene en mente el paralelismo entre los métodos del álgebra con los de la filosofía crítica: a vuelta de página, traza una analogía entre el método de Lagrange y la filosofía de Fichte.

#### 4. Álgebra y filosofía crítica: el paralelismo Lagrange-Fichte

En efecto, Vuillemin considera que los *problemas* algebraicos pueden cruzarse con los filosóficos, más allá de la aparente falta de relación histórica directa. Consciente de que esto puede resultar ‘arbitrario’, añade: “Pero si la resolución algebraica de las ecuaciones está ligada a las estructuras sin embargo lejanas de la Teoría de grupos, nada impide *a priori* ver, entre dominios más alejados aún, si no relaciones exactas de estructuras, al menos analogías en los procesos que ellas plantean” (Vuillemin, 1962, p. 102). Este pasaje es fundamental no solo para entender el espíritu con el cual el autor de *La philosophie de l’algèbre* cruza ambos dominios, sino también el que Deleuze ostenta al echar mano a herramientas matemáticas en el desarrollo de su propia

filosofía (compartido también por Albert Lautman, otra influencia mayor de Deleuze en este ámbito).<sup>12</sup>

Solo a través del rodeo por la filosofía crítica podrá verse la potencia que Vuillemin (y, por extensión, Deleuze) encuentra en el método de Abel (que veremos en la próxima sección). Para esta filosofía, la ecuación a resolver (la *propuesta*) es el problema del origen de la validez objetiva o el sentimiento de necesidad que acompaña nuestras representaciones. Este problema no podía plantearse antes de Kant, pues se suponía dogmáticamente a la cosa en sí como produciendo directamente esas representaciones, o bien se negaba escépticamente toda validez objetiva en ellas. Sin embargo, según indica Vuillemin (Cf. 1962, p. 103), la revolución copernicana de Kant sostiene acriticamente la validez de las ciencias de su época (en particular la física y la matemática), que toma como *hecho* indubitable para establecer la doctrina de las facultades de la cual dependerá la validez objetiva buscada.

Vuillemin compara entonces a Kant con los algebristas previos a Lagrange, que operaban *a posteriori*, al tanteo y sin método, con una imagen preconcebida del tipo de solución al que se debía arribar. Su pensamiento puede dar con la verdad, pero no nos permite conocer sus fuentes, “porque se mantiene completamente en este juicio hipotético: *si* queremos concebir la posibilidad de la experiencia, *entonces* debemos poner tales combinaciones determinadas de elementos” (Vuillemin, 1962, p. 104). Lagrange, en cambio, sería equiparable a Fichte,<sup>13</sup> quien cambia el modo de abordar la ‘ecuación’ del idealismo trascendental cuando *sustituye* la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia por la de las condiciones de posibilidad de la conciencia de sí, a partir de la cual se deduce la posibilidad de la experiencia (Cf. Vuillemin, 1962, p. 105). Esta sustitución – como el momento *a priori* del método de Lagrange – no modifica el resultado final de la crítica, pero le da un basamento más firme.

Al igual que en Lagrange, Vuillemin descubre en Fichte tres momentos. En un *primer momento* (que retoma los lineamientos principales de Kant, así

12 Dice Lautman: “Podrá parecer extraño a quienes están acostumbrados a separar las ciencias ‘morales’ de las ciencias ‘exactas’ el ver reunidas en un mismo trabajo reflexiones sobre Platón y Heidegger con observaciones sobre la ley de reciprocidad cuadrática o la repartición de los números primos. Quisiéramos haber mostrado que ese acercamiento de la metafísica y de las matemáticas no es contingente sino necesario.” (Lautman, 2011, p. 333).

13 Las obras de Fichte en las que se apoya Vuillemin para su análisis son el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794, el *Compendio de lo propio de la Doctrina de la Ciencia en lo concerniente a la facultad teórica* de 1795, y sus dos *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*, de 1797. El recorrido aquí planteado se basa exclusivamente sobre la interpretación de Vuillemin, dejando de lado la riqueza y complejidad propias del sistema fichteano. Para una lectura más cuidadosa sobre la relación de Deleuze con Fichte en torno al problema del dogmatismo y la filosofía crítica puede verse Ferreyra (2018).

como Lagrange retomaba a los algebristas previos) una reflexión ‘derivada’ nos abstrae de la experiencia y nos revela la serie de nuestras representaciones como ligada esencialmente a nuestra conciencia. Allí, Fichte plantea su sustitución o su ‘ecuación reducida’, cuando pregunta por el modo en que el Yo se pone como determinado por el no-Yo (en vez de preguntar por la posibilidad de la experiencia). Este paso recuerda la posición de la reducida como momento simplificador y auxiliar, y la deducción que Fichte emprende desde ahí lo llevará, según Vuillemin, a un análogo de la resolvente de Lagrange. Se llega a esta al mostrar que la posibilidad de la experiencia depende de la *experiencia de la actividad* por la cual el Yo *se pone* como determinado por el no-Yo. Si bien ‘materialmente’ la reducida y la resolvente son semejantes (ambas remiten al juego entre el Yo y el no-Yo), ellas no lo son desde el punto de vista de la vivencia que despiertan en el filósofo que reflexiona: la resolvente transforma en experiencia vivida las representaciones previamente abstraídas, y las enlaza mediante la síntesis viviente de la imaginación productiva, donde el juego entre Yo y no-Yo genera la posibilidad de la conciencia de sí. Esto da lugar a una segunda serie o *segundo momento* del método: el de la reflexión originaria, que va en el sentido opuesto al de la primera. Aquí se parte de la resolvente (la síntesis viviente de la imaginación productiva) para mostrar la necesidad de la reducida (la oposición entre Yo y no-Yo).

En ambos casos, la deducción de la representación es la finalidad que guía el procedimiento. Pero la segunda serie da lugar, finalmente, a una nueva reflexión, o *tercer momento* del método: el punto de vista filosófico superior, por el cual se despierta a la conciencia vulgar de la pasividad, haciéndola reconocerse partícipe de la totalidad sintética de las actividades ocultas del Yo. Esto se da cuando el Yo reencuentra su *decisión práctica* como único medio para salir de las antinomias a las que lo conduce la razón teórica en la deducción de la representación; así, el punto de vista superior “reencuentra bajo forma de experiencia aquello que, antes de emprender la deducción de la conciencia real, ella se había asignado como principios abstractos de una conciencia meramente posible” (Vuillemin, 1962, p. 110). Esta tercera serie puede ser llamada (según Vuillemin) ‘estructural’, y posee su análogo en la estructura de grupo de permutaciones (tercer momento de Lagrange), puesto que, así como esta se elevaba a condición de posibilidad real de los dos momentos anteriores, aquí la pura actividad de autoposición del Yo es la condición real de la representación, que supone la posición del Yo y no-Yo como instancias recíprocamente determinadas, o divisibles, en la finitud efectiva de la experiencia.

Vuillemin llama ‘método genético’ al procedimiento de los algebristas prelagrangianos y al de la filosofía kantiana, que buscan *generar* lo universal a partir de lo singular (sus intentos de dar una resolución general a sus problemas respectivos permanecen estrechamente condicionados por la imagen predeterminada de la peculiaridad de la solución). Este es el vicio del método genético, que recuerda a las ‘ilusiones’ deleuzianas.

En los dos sistemas, las dos primeras series ilustran un método que puede llamarse genético. La primera serie va de la propuesta a la resolvente mediante las soluciones; la segunda desciende de la resolvente a las soluciones que ella permite construir. En ambos casos, el método está *ligado* a su objeto: aquí la teoría de las ecuaciones, allí la teoría de la posibilidad de la representación. La tercera serie se libera al contrario de estos puntos de partida contingentes; ella es general y abstracta. [...] Puede verse entonces legítimamente a estas terceras series como ilustraciones del método estructural (Vuillemin, 1962, pp. 113-114).

El método estructural o general es la superación del vicio del método genético, que extrapolaba los elementos de partida a las condiciones generales que debían servirles de fundamento. Tanto en Lagrange como en Fichte, el tercer momento vislumbra la posibilidad de ese momento superador, capaz de revelar la *estructura subyacente* a los métodos previos de resolución de los problemas planteados. Ahora bien, si pueden considerarse estos puntos de vista como superadores, Vuillemin también señala que ambos arrastran, de un modo u otro, el resabio de elementos empíricos que mantienen sus métodos anclados en los *datos* que les sirven de punto de partida. En este sentido, ambos dan un paso para liberarse del método genético, pero vuelven a caer en él. Lagrange, por permanecer atado a la consideración de las ecuaciones individuales, lo cual le impide darle a la teoría de grupos su verdadera autonomía. Fichte, por recurrir a un ‘choque’ sensible que el Yo descubre como ocasión ininteligible de la que se desprenden sus síntesis efectivas, lo cual le impide pensar la intuición intelectual como *realmente* incondicionada (Cf. Vuillemin, 1962, pp. 117-118).

Todo esto remite, en términos deleuzianos, a la replicación de la ilusión natural en la ilusión filosófica: la natural afecta a los algebristas prelagrangianos que, como vimos, se lanzaban directamente a la búsqueda de la resolvente ante una ecuación dada; la filosófica afecta a Lagrange, que elabora un método para la construcción de la resolvente basado en la estructura del grupo de la ecuación, pero permanece adherido a la *forma* de la misma, lo que le impide ver en el grupo la apertura a un dominio superador a la consideración de las

ecuaciones particulares.<sup>14</sup> Por su parte, la ilusión natural afecta a la filosofía dogmática precrítica que consideraba a la representación como bien fundada en su inmediata relación con el objeto; la filosófica afecta a Kant (cuando supone la forma de la experiencia posible como un *factum* con el cual *deben* concordar los resultados formales de la tarea crítica) e incluso a Fichte (según Vuillemin, al suponer un choque ininteligible como *factum* más allá de toda posibilidad de deducción). Así, tanto Lagrange como Kant y Fichte caen en el círculo vicioso. El universal al que llegan conserva el recuerdo de su origen contingente: “todo método genético es un *empirismo larvado*” (Vuillemin, 1962, p. 118). La auténtica revolución crítica en el álgebra, que consiste en el despliegue completo del método estructural o ‘general’, estará dada por el trabajo de Abel en ecuaciones quinticas.

### 5. Abel y la revolución crítica en álgebra

Abel es recordado principalmente por su trabajo en integrales de funciones elípticas y por haber probado la imposibilidad de una fórmula general para resolver por radicales el polinomio de grado cinco o mayor (se realiza esto previamente a la teoría de grupos de Galois, que no solo permitió establecer un método alternativo de resolución, sino que inauguró un nuevo campo para el álgebra). Su demostración es conocida hoy como teorema Abel-Ruffini, pues retoma y completa un procedimiento desarrollado por el matemático italiano (algunos de cuyos pasos no estaban debidamente probados). De acuerdo con Vuillemin, el método en sí mismo no supone un avance radical desde el punto de vista de la técnica algebraica (cosa que sí introduce Galois), pero sin embargo la exposición del método reviste un interés filosófico fundamental. En su desarrollo, Abel presenta una perspectiva que rompe con el vicio que Vuillemin detectaba todavía en Lagrange: su carácter ‘genético’ que, por permanecer en la consideración de las ecuaciones particulares a las cuales debía adaptarse, no llegaba a vislumbrar el problema desde su planteo más general o estructural. La ruptura de Abel pasa precisamente por el carácter general e indirecto del planteo que conduce a su demostración (Cf. Vuillemin, 1962, p. 207). Este método general, que supera al genético – invirtiendo así el matiz axiológico que Deleuze otorga a estos términos –<sup>15</sup> consiste en analizar

14 De acuerdo con Vuillemin (Cf. 1962, p. 117), este mismo problema alcanza a las intervenciones de Lagrange en teoría de funciones y en mecánica analítica; el método estructural será definitivamente realizado por Abel y Galois, Cantor y Grassmann.

15 En efecto, a lo largo de *Diferencia y repetición* pueden encontrarse numerosas referencias que van en contra de las ‘generalidades abstractas’ del mundo de la representación, y en favor del carácter ‘genético’ de la filosofía

el problema planteándolo en su mayor generalidad formal. Abel indica que los métodos de sus predecesores eran incapaces de conducir a buen puerto, excepto en el caso en que las ecuaciones abordadas fueran de hecho resolubles – cosa que ellos daban acriticamente por descontada. El propio carácter de *resolubilidad* de la ecuación propuesta no era en sí mismo una cuestión que se considerara digna de evaluación, sino que se procedía inmediatamente a intentar resolverla.

En efecto, se proponía resolver las ecuaciones sin saber si esto era posible. En este caso, se podía llegar a la resolución, aunque esto no era del todo certero; pero si por desgracia la resolución era imposible, se hubiera podido buscarla una eternidad, sin encontrarla. Para llegar infaliblemente a algo en esta materia, hay que dar al problema una *forma* tal que sea siempre posible resolverlo, cosa que siempre es posible para cualquier problema. En lugar de preguntar por una relación que no se sabe si existe o no, hay que preguntar si una relación tal es en efecto posible (Abel, 1828, p. 85).<sup>16</sup>

Así comienza Abel el tratado donde presenta su demostración de imposibilidad: denunciando la falta de análisis sobre las *condiciones* del problema a abordar, por la que pecaron sus antecesores. Dada la ecuación propuesta, todos ellos suponían de antemano que era resoluble y procedían a elaborar métodos para resolverla, pero ni la cuestión de si la ecuación propuesta era efectivamente resoluble, *ni la naturaleza misma de esa resolubilidad* eran puestas en cuestión. En efecto, el método seguido por Lagrange y los algebristas previos solo podía conducir a conclusiones certeras en el caso de que la ecuación propuesta fuera resoluble por radicales; ellos suponían que la *relación* buscada entre raíces y coeficientes de la ecuación existía necesariamente, y que era expresable mediante las herramientas algebraicas ya disponibles. Abel da un paso atrás, mostrando la necesidad de explicitar en qué consiste dicha relación y en qué casos ella es posible.

Por eso, la exposición de Abel consiste en definir la forma más general de una ecuación algebraica, pero indicando luego que esta forma debe subordinarse a la *forma del problema*: para eso, hay que definir las condiciones que debe satisfacer una ecuación algebraicamente resoluble. Abel nota que deben existir relaciones entre las raíces de la ecuación tales que cada una debe poder ser

de la diferencia. En el presente contexto, el carácter 'general' del método de Abel se corresponde con lo que Deleuze considerará su 'estructuralismo', única vía para alcanzar un *auténtico* carácter genético desde el aspecto virtual del problema. En cambio, lo que Vuillemin llama 'método genético' se asocia justamente a la generación de generalidades vacías de la representación, o su abstracción a partir de caracteres individuales empíricos para formar un falso universal.

16 Deleuze (Cf. 1968, p. 233) menciona en nota a pie de página, junto con el libro de Vuillemin, este artículo de Abel; las cursivas en "forma" son nuestras.

expresada por funciones racionales de las raíces restantes. A continuación, apela al método de las sustituciones (al que se dirigían precipitadamente los algebristas precríticos), y da un criterio general sobre el número de valores diferentes que puede tomar una función de grado  $n$ , que no puede reducirse más allá del primer número primo que sobrepase a  $n$ , exceptuando 1 y 2 (estableciendo así las condiciones en las que una ecuación reducida es posible o no). Demuestra a partir de ahí la imposibilidad de la resolvente general de la ecuación de quinto grado. Durante todos los pasos del desarrollo, Abel procura plantear el problema de la forma más general posible, sin concentrarse en ejemplos o casos de ecuaciones particulares, sino en las relaciones estructurales implícita o inconscientemente supuestas en los abordajes previos.

En resumen, se analiza en su forma más general una relación o un conjunto de relaciones; se analiza en su forma más general la clase de seres a los cuales es posible atribuir esta relación; se analizan, en fin, las compatibilidades e incompatibilidades entre estos seres y estas relaciones. Como señalamos, más allá del análisis técnico, interesa la renovación filosófica que Vuillemin desprende de la exposición de este método general, en oposición al método genético. En la teoría de las ecuaciones, el problema del polinomio de quinto grado permanecía irresuelto pues los procedimientos utilizados en los grados inferiores ocultaban la razón de fondo que aseguraba el éxito en la resolución – a saber, el hecho de que cada raíz de una ecuación algebraicamente resoluble se compone de funciones algebraicas expresables a su vez por funciones racionales de las raíces restantes. Dado que esos procedimientos funcionaban a la perfección con aquellos ‘individuos algebraicos’ (las ecuaciones de segundo, tercer y cuarto grado), se abordaban también las quinticas bajo la misma lente. Pero estas últimas se resistían sistemáticamente a un tratamiento adecuado mediante esos procedimientos, en tanto suponían la apertura a un dominio que no solo excedía el poder expresivo de los mismos, sino que además mostraba cuándo, cómo y porqué ellos eran exitosos. Era necesario replantear el problema en toda su generalidad formal o estructural para que este aspecto, previamente oculto, se develara como lo esencial del asunto.

Por este carácter *general* del método, la pureza formal de la expresión deja de ser un mero accidente (una cuestión de prolijidad o elegancia) y deviene esencial a la demostración – esta es la marca dejada por Abel en la historia de la matemática, que conduce al *estructuralismo* matemático; de hecho, David Hilbert, fundador del formalismo (e inspirador del estructuralismo axiomático de Lautman), dio la mayor importancia al trabajo de Abel (Cf. Vuillemin, 1962, pp. 214-215). Es entonces preciso remarcar que la ‘generalidad’ del método de Abel no consiste en una abstracción por generalización de casos

particulares, sino en una *formalización de las relaciones comunes a un cierto tipo general de individuos, definidos a su vez por dichas relaciones, de modo tal que las relaciones toman una autonomía relativa respecto a los individuos*. Vuillemin ve aquí el surgimiento, en álgebra, del método general o estructural que Lagrange solo alcanzó a indicar de modo tangencial e inacabado:

Porque tomaba su punto de partida en ‘naturalezas simples’ individuales y pasaba por analogía de lo especial a lo general, el método genético no podía nunca estar absolutamente seguro de no mezclar lo accesorio a lo esencial. En todo momento, las propiedades que definían a los individuos sobre los cuales se proponía reflexionar venían a mezclarse inextricablemente con las propiedades de las estructuras, enteramente independientes de los individuos que las ilustraban, y de las cuales dependía en realidad la solución del problema planteado. [...] En consecuencia, *para dar al método genético su estilo verdaderamente crítico, hay que tomar otro método, y analizar las estructuras de las que dependen las clases definidas de problemas de manera relativamente independiente de los individuos empíricos a los que se aplican* (Vuillemin, 1962, pp. 215-216).

Al igual que en Lautman, el auténtico aspecto genético va de la mano con el aspecto estructural: tras la crítica, ellos no funcionan como métodos aislados. Así lo afirma explícitamente Deleuze: “En conformidad con los trabajos de Lautman y Vuillemin sobre las matemáticas, el ‘estructuralismo’ nos parece el único medio por el cual un método genético puede realizar sus ambiciones” (Deleuze, 1968, p. 237).<sup>17</sup> Estas ‘ambiciones’ de dar con lo universal se ven frustradas siempre que ese universal sea concebido a partir de los caracteres de los individuos sobre los cuales debe valer como tal. En lugar de buscar *qué* fórmula individual podía servir como resolvente general (como hacían los algebristas precríticos sumidos en la ilusión natural), o bien *qué condiciones* debía satisfacer tal o cual fórmula individual para constituirse como tal resolvente (como hacía Lagrange, preso de la ilusión filosófica y su círculo vicioso), Abel busca definir el *dominio de condiciones generales o de relaciones puramente formales* que caracterizan el vínculo *entre* los individuos en cuestión (la ecuación propuesta, la reducida y la resolvente). Esto implica precisamente un desplazamiento respecto al modo de plantear el problema, que exige ir más allá del ámbito de las relaciones concretas entre esos individuos, hacia un dominio de relaciones puramente formales, a la vez determinante y relativamente independiente de ellos. Este dominio era invisibilizado al enfocar

17 Antes que en de Saussure, Lacan o Althusser, es quizá en el estructuralismo matemático de estos autores que debe buscarse el sentido profundo de las páginas más estructuralistas de *Diferencia y repetición*.

el problema exclusivamente desde los caracteres manifiestos de los individuos que lo suponían.

## **6. Palabras finales: la filosofía trascendental deleuziana como una nueva *Crítica***

El vicio del método genético era denunciado por Vuillemin en matemática (con los prelagrangianos y Lagrange) y también en filosofía (con Kant y Fichte), lo cual sugería la necesidad de realizar también aquí una revolución del tipo de la abeliana. Las páginas en las que *La philosophie de l'algèbre* reflexiona sobre las implicancias filosóficas del método abeliano tienen sorprendentes resonancias con la teoría deleuziana de los problemas y de las facultades; por ejemplo, cuando afirma: “toda la filosofía clásica permanece atada al método genético. La génesis, a fin de cuentas, llama siempre a la teología que ella quería rechazar, porque los límites que pretende asignarle a las facultades del conocimiento no nacen interiormente de la estructura de las facultades, sino que les vienen de afuera, por los objetos individuales a los que se aplican” (Vuillemin, 1962, p. 217). Se trata del círculo vicioso que, territorializado en el proyecto de una filosofía de la diferencia, Deleuze denuncia en la teoría de los problemas: concebir lo trascendental (lo problemático) *a imagen y semejanza de lo empírico* (los casos de solución).

Según Vuillemin, esta extrapolación ilegítima ocurría – en el campo de la filosofía trascendental – con la noción kantiana de experiencia posible y con el ‘choque’ fichteano, instancias que les impedían resolver satisfactoriamente su ‘ecuación propuesta’ – es decir, la deducción, a partir de la pura razón, del carácter de objetividad atribuido a nuestras representaciones. Vuillemin denuncia en el método genético un paso ilegítimo que hipostasia *en* el ámbito trascendental ciertas propiedades de esas representaciones que ese ámbito debía justificar. Por eso, luego de exponer las características algebraicas del método general de Abel, esboza la idea de una crítica *general* de la razón pura (Cf. Vuillemin, 1962, pp. 218-221). Recupera para esto el ejemplo de la refutación kantiana del argumento ontológico, y afirma la necesidad de reformularlo en términos de un análisis *intrínseco* al concepto de infinito. Dicho análisis debe sostener la recusación kantiana de la metafísica dogmática, poniendo límites al uso de la razón, pero esos límites no pueden venir de los objetos de una facultad exterior a la razón misma, como la intuición sensible, pues haciendo esto solo se refuerza el carácter exterior y contingente del método. Así, se malogra la *crítica inmanente* de la razón por sí misma, que debía caracterizar la filosofía trascendental.

La cuestión de una crítica *general* de la razón pura queda abierta en Vuillemin – no hay aún, para él, un ‘Abel de la filosofía’ (así como había un Fichte en analogía con Lagrange). Deleuze parece adjudicarse a sí mismo este lugar en el esquema de Vuillemin, cuando desarrolla su teoría de los problemas dialécticos y recupera a Abel para mostrar la ruptura del círculo vicioso que ligaba las ilusiones en torno a la teoría de los problemas: “si un círculo tal ha sido roto, es ante todo por el matemático Abel; es él quien elabora todo un método siguiendo el cual la resolubilidad debe desprenderse de la forma del problema. Se ha podido afirmar que Abel inauguraba así una nueva *Crítica de la razón pura*, y superaba precisamente el extrinsecuismo kantiano” (Deleuze, 1968, p. 233). Únicamente en el giro crítico que supone el método general abeliano es posible sentar las condiciones de una *auténtica* génesis, una génesis situada en los problemas mismos, lo cual implicará para Deleuze la posibilidad de hacer frente a la ecuación de la filosofía trascendental: dar cuenta del mundo de la representación sin que sus características (la identidad, la semejanza, la oposición y la analogía) se inmiscuyan en el discurso filosófico.

Desarrollar este proyecto en toda su generalidad motivará la creación de la batería de conceptos desplegada en los últimos capítulos de *Diferencia y repetición*. Allí, las puras relaciones independientes de todo carácter individual, definidas como relaciones diferenciales, caracterizan el plano virtual del problema. Este plano se acoplará al de la intensidad (desarrollado en el capítulo V de *Diferencia y repetición*) formando la ‘ecuación reducida’ del problema de la filosofía crítica (que Fichte planteaba en términos de oposición entre Yo y no-Yo). Abel y Vuillemin concurren como fuentes que proveen a Deleuze de herramientas para pensar el pensamiento, liberado de la imagen dogmática que le imponía límites externos ilegítimamente extrapolados del ejercicio empírico de las facultades y sus objetos. El problema, así definido, es caracterizado como una fuente de puras relaciones, determinaciones virtuales o preindividuales que constituyen la potencia de un campo de individuación intensivo, llevadas a un espacio-tiempo individual por un dinamismo espacio-temporal correspondiente a ese campo (Cf. Deleuze, 1968, pp. 276-285 y 315-318). Los procesos propios de este campo de individuación intensiva, sin embargo, exceden con mucho los objetivos de este trabajo, que se propuso especificar la distinción entre el plano problemático virtual o preindividual y el de los individuos constituidos.<sup>18</sup>

18 La relación entre las instancias de lo virtual, lo actual y lo intensivo es de hecho uno de los principales puntos de debate en torno a la ontología deleuziana de *Diferencia y repetición*, y no hemos intentado aquí sino presentar una reflexión localizada exclusivamente en el aspecto virtual. Para un recorrido por esta cuestión puede verse Clisby (2016).

En conclusión, y para resumir, el método general de Abel ilustra los caracteres fundamentales de la teoría deleuziana de los problemas virtuales: la *heterogeneidad* del problema respecto a la solución (independencia de lo empírico respecto a lo trascendental); la dependencia relativa de la solución respecto al problema; la *autodeterminación inmanente* del problema en el proceso de resolución; la *potencia* del problema para abrir los dominios de soluciones preexistentes a la *génesis* de otros dominios epistemológicos o simbólicos (así como, en álgebra, la teoría de las ecuaciones da lugar a la teoría de grupos); el carácter *estructural* del problema como complejo de puras relaciones – y relaciones entre relaciones – sin consideración a los términos actuales o individuos que las instancian.

### Bibliografía

- ABADI, D. “El aporte algebraico de Galois a la teoría deleuziana de los problemas”. In: *Ágora: Papeles de filosofía*, Vol. 34, Nr. 2, 2015, pp. 25-43. <https://doi.org/10.15304/ag.34.2.2108>.
- ABEL, N. H. (1828) “Sur la résolution algébrique des équations”. In: *Œuvres Complètes de N. H. Abel*. T. II. Christiania: Grundähl, 1839.
- CANAVERA, J. “Notas sobre la crítica de la imagen dogmática en la obra de Gilles Deleuze”. *Revista de Filosofía*, Vol. 40, Nr. 2, 2015, pp. 83-108. [http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_RESF.2015.v40.n2.50057](http://dx.doi.org/10.5209/rev_RESF.2015.v40.n2.50057).
- CLISBY, D., “¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa sobre la relación entre lo virtual y lo actual”. Traducción española de Pablo Pachilla. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nr. 4, 2016, pp. 120-148. <http://revistaideas.com.ar/ideas04nota05/>.
- DELEUZE, G. “Différence et répétition”. París: PUF, 1968.
- \_\_\_\_\_. “Exasperación de la filosofía: El Leibniz de Deleuze”. Traducción española del equipo editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2006.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. “Mille Plateaux”. París: Les Éditions de Minuit, 1980.
- DOSSE, F. “Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée”. París: Editions La Découverte, 2007.
- DUFFY, S. “Deleuze and the History of Mathematics: In Defense of the New”. Londres/Nueva York: Bloomsbury, 2013.
- FERREYRA, J. “Fichte o Deleuze, ¿quién es el dogmático?”. *Valenciana*, Vol. 11, Nr. 21, ene./jun. 2018, pp. 257-288. <http://dx.doi.org/10.15174/rv.v0i21.326>.
- FERREYRA, J. y SOICH, M. (eds.) “Deleuze y las fuentes de su filosofía”. Buenos Aires: La Almohada, 2014.
- KLINE, M. (1972) “Historia del pensamiento matemático desde la antigüedad hasta nuestros días”. Traducción española de Mariano Martínez, Juan Tarrés y Alfonso Casal. Madrid: Alianza, 1992.

KRETSCHHEL, V. “Lautman y Deleuze: Idea, problema, estructura y realidad”. In: Ferreyra, J., y Soich, M. (eds.), 2014, pp. 28-36.

LAGRANGE, J.-L. (1771). “Réflexions sur la résolution algébrique des équations”. In: *Œuvres complètes de Lagrange*. T. III. París: Gauthier-Villars, 1869, pp. 205-421.

LAUTMAN, A. (1771). “Ensayos sobre la dialéctica, estructura y unidad de las matemáticas modernas”. Traducción española de Fernando Zalamea. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.

SANTAYA, G., “El procedimiento de adjunción de Évariste Galois y su presencia en la ontología deleuziana”. In: J. Ferreyra y M. Soich (eds.), 2014, pp. 37-47.

\_\_\_\_\_. “El cálculo trascendental. Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia”. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2017.

VUILLEMIN, J. “La philosophie de l’algèbre”. París: PUF, 1962.

# Normas para publicação

## Escopo e política

A revista *Kriterion* publica artigos inéditos em filosofia ou que tenham relevância filosófica. Os artigos são submetidos ao exame cego de dois pareceristas. Todos os artigos publicados são julgados por pareceristas, exceto quando o editor convida algum filósofo a participar com um artigo na revista.

A atual política editorial da *Kriterion* é alternar números reunindo artigos diversos entre os submetidos continuamente para apreciação pelo Conselho Editorial e números especializados, versando sobre temas e áreas filosóficas de relevo.

## Processo de análise e aprovação de artigos: *Peer review*

Uma vez que o artigo foi recebido e o editor o julgou adequado para ser encaminhado para um parecerista, indicado por consulta aos membros do conselho editorial, o texto é despersonalizado e enviado aos pareceristas, com vistas à impessoalidade do processo de análise e aprovação. O parecerista deverá preencher um formulário uniforme e objetivo. É concedido o prazo de três meses para a emissão do parecer. Contudo, não é possível estabelecer com exatidão os prazos para o processo em razão da disponibilidade dos pareceristas. No caso dos artigos julgados inadequados em uma triagem inicial de pertinência filosófica, o editor justificará aos autores a recusa do conselho editorial.

A aceitação poderá ser parcial (no caso de o parecerista e/ou o editor requerer modificações no artigo) ou total (aprovação sem ressalvas). O editor permanecerá em contato com os autores para dirimir controvérsias que resultem do processo de análise e esclarecer o parecer negativo.

• • •

## Scope and policy

*Kriterion* publishes articles on philosophy or that have philosophical relevance, in any philosophical field.

*Kriterion* is published biannually, with one issue dedicated to articles on general philosophy (June) and the other to articles on a common theme (December) edited by one or more professors who teach at the Philosophy Department and who invite contributors.

## Process analysis

All submitted articles are peer reviewed, refereed by anonymous expert readers, including a fluent speaker of the language of the article. Once the paper has been received by the editor, if it is considered inadequate, it is mailed back to the author

with the reasons for refusal. Referees may take around three months to send in their review sheets; depending on the availability. Acceptance or refusal letters are sent to authors, accordingly, with reasons / arguments for either one.

• • •

### **Exigências quanto à forma e preparação de manuscritos**

O **artigo** deve ser inédito, tanto por meio impresso quanto por meio digital. Por meio digital entende-se um artigo indexado/ISSN, quer em algum periódico eletrônico, quer em atas de congressos.

O tema deve ser pertinente e atual na área de interesse do trabalho submetido. Os objetivos devem ser claramente expostos e a conclusão contemplar os propósitos iniciais.

A bibliografia deve ser atualizada e demonstrar um profundo conhecimento das pesquisas atuais da área.

Contribuições que sejam apenas uma lembrança do estágio atual das pesquisas não serão aceitas.

**Exigências para submissão:** *O texto deverá ser adequado às normas abaixo para efeito de submissão. Uma vez aprovado para publicação, deverá ser adequado às normas para publicação.*

Os **artigos** podem estar escritos em português, inglês, francês, espanhol, italiano ou alemão. As exigências quanto à forma e preparação dos manuscritos se aplicam integralmente a autores estrangeiros ou a contribuições de autores brasileiros em língua estrangeira.

Os originais deverão ser digitados em espaço 1,5 e deverão obedecer aos limites mínimo e máximo de 15 e 20 páginas, respectivamente, com a fonte Times New Roman tamanho 12.

O artigo deverá apresentar um pequeno resumo (*abstract*) de seu conteúdo no idioma em que foi escrito e em português (quando redigido neste último idioma, o segundo resumo deverá ser em inglês). Logo abaixo do resumo, deverá ser feita a indicação das palavras-chave (entre três e seis) em português e inglês.

As **resenhas** deverão tratar de um livro publicado recentemente, ter o número máximo de cinco páginas e obedecer às especificações acima indicadas para formatação do texto.

*As submissões podem ser feitas por meio do formulário de submissão eletrônica disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> ou por e-mail [kriterion@fafich.ufmg.br](mailto:kriterion@fafich.ufmg.br), informando os seguintes dados para fins cadastrais: filiação institucional, último grau acadêmico, endereço para correspondências, telefone e e-mail.*

**Exigências para publicação:** *O texto, uma vez aceito para publicação, deverá ser estandardizado conforme o disposto abaixo.*

### Referências

Os textos consultados deverão estar listados no final do artigo, conforme o exemplo:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Detalhes de traduções, edições, reedições etc. deverão ser mencionados.

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Integrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

Para trabalhos reeditados, os detalhes acerca da edição original devem ser informados, mas é permitido que conste apenas a paginação da reedição.

WALZER, R.R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1962. pp. 142-163.

Livros contendo artigos deverão ser citados separadamente dos últimos.

P. Horwich (ed.). “World Changes”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.

EARMAN, J. “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”. In: P. Horch (ed.), 1993. pp. 9-36.

*Pede-se cuidado redobrado com pontuação da referência. A referência deve dispor os dados da publicação de modo completo.*

### Citações

Autor seguido de data entre parênteses deve ser usado para citações internas ao texto, como em:

Vide Comte (1929).

Deve haver vírgula após a data, tal como em:

Foucault (1975, pp. 90-99) anuncia uma espécie de decálogo, com o qual os reformadores tentam influenciar com eficácia universal os comportamentos sociais da política criminal.

Citações curtas podem aparecer apenas entre aspas duplas. Citações longas devem aparecer com recuo, precedido e sucedido por um espaço de linha, e não devem estar entre aspas. As informações sobre a referência devem constar ao final do texto citado, de acordo com o exemplo:

“Assim como a mercadoria é a unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o processo de produção, o processo de produção de mercadoria, é a unidade imediata do processo de trabalho e do de valorização. Como mercadorias, isto é como unidade imediata de valor de uso e valor de troca, como resultado, como produto, aparecem ao processo {aus dem prozess herauskommen}, então como um elemento constituinte dele” (Marx, RuP, p. 11).

### **Citações de obras clássicas**

Para obras clássicas, os autores podem usar uma abreviatura em vez da data. Por exemplo, um autor, referindo-se a “O Capital” de Karl Marx, poder-se-ia escrever “De acordo com Marx (RuP, p. 11) ...”. A abreviatura utilizada deve ser mencionada na seção de referências bibliográficas, como esta:

MARX, K. “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess”. In: *Das Kapital*. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel, Archiv sozialistischer Literatur, 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.

Artigos clássicos podem ser citados pelo título entre aspas:

Kant, em a “Crítica da razão pura”, estabelece a diferença entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Citações de periódicos eletrônicos seguem o seguinte exemplo:

STEVENSON, O. “Genericism & specialisation: the story since 1970”. *British Journal of Social Work*, 35, julho de 2005 [Online]. Disponível em: <http://bjsw.oxfordjournals.org/> (Acessado em 05 de setembro de 2008).

### **Aspas**

Aspas individuais devem ser usadas para referir uma palavra ou símbolo, como em

Por ‘Cícero’ refiro-me ao homem que denunciou Catilina.

Para mencionar uma expressão dentro de outra que já esteja entre aspas simples, utilize aspas duplas. Caso contrário, aspas duplas devem ser usadas apenas para citar, ou sugerir usos especiais (ironia etc.). Pede-se colocar sinais de pontuação fora das aspas.

### Notas de rodapé

Para inserir notas, utilize notas de rodapé (numeradas com algarismos arábicos), mas não notas finais. Citações dentro de notas de rodapé seguem as convenções acima.

Reconhecimento em nota de rodapé: Se o autor decidir incluir uma nota de reconhecimento, isto deve ser referenciado no título, por meio da indicação de um “\*” (o que significa nota não numerada).

Notas de rodapé não devem ser utilizadas para citações normais. Deve-se utilizar, no texto, a convenção *autor (data)*. Nas citações de notas de rodapé, a data deve constar da publicação original, e não da reedição, ainda que as referências de páginas sejam da reimpressão.

Assim, um autor referindo-se a de Putnam “Matemática sem fundamentos” (publicado originalmente em 1967), com a segunda edição reimpressa em livro de matemática de Putnam, “Matemática, matéria e método” (publicado em 1979) citará da seguinte maneira: (Putnam, 1967, p. 43).

### Palavras estrangeiras

Palavras estrangeiras devem estar em itálico.

• • •

## Article format and presentation guidelines

Submitted papers must be originals (not having been published either in print or in any digital form, meaning indexed articles (ISSN) published either in electronic journals or in congress proceedings). Paper themes must be pertinent and up to date in specific areas; objectives should be clearly stated and conclusions refer back to initial purposes. Papers that limit themselves to exposing the state of the art will not be accepted. References should be up to date and show knowledge of recent research.

**Requirements for submission:** *The text should be adequate to the rules below for the purposes of submission. Once approved for publication, it should observe the appropriate standards for publication.*

The languages of the journal are Portuguese, Spanish, English, French, Italian and German. Admission criteria apply equally to Brazilian as well as to foreign contributors.

Originals must be typed in Times New Roman, font size 12, 1,5 spacing, limited between 15 and 20 pages. Quotes should refer to references in footnotes.

Abstracts should be provided in two languages (text in Portuguese / abstract in English or text in other languages / abstract in Portuguese). The same goes for keywords (up to six).

Full bibliographical references should be given at the end of texts.

Modifications and/or corrections suggested by referees as to the composition (spelling, punctuation, syntax) or to the content of submitted texts will be sent to respective authors. A short deadline will be established for corrections to be made.

**Reviews** should refer to recently published books, have a maximum of five pages, and comply as well with recommendations indicated above for text formatting.

### **Manuscripts submission**

*Submissions may be made through the website <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> application or sending an e-mail to [kriterion@fafich.ufmg.br](mailto:kriterion@fafich.ufmg.br) informing the following data for registration purposes: institutional affiliation, last academic degree, mailing address, telephone and email.*

**Requirements for publication:** *The text, once accepted for publication, should be standardized as provided below.*

### **References**

All works quoted in the text should be listed at the end of the article, according to the following sample:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2<sup>a</sup> ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Details about translations, editions, reprints, etc., should be mentioned:

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Intégrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

For reprinted works, the details about the original edition should be given, but the pages can be just those of the reprinted edition:

WALZER, R. R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962. pp. 142-163.

Books containing articles are cited separately:

P. Horwich (ed.). “World Changes”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.  
 EARMAN, J. “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”. In: P. Horch (ed.), 1993. pp. 9-36.

Follow carefully the punctuation convention as in the samples above, and be as complete as possible regarding the facts of publication.

### **Quotations**

The *author (date)* convention should be used for quotations internal to the text, as in:

“Vide Comte (1929)”.

Further details follow a comma after the date, as in:

Foucault (1975, pp. 90-99) anuncia uma espécie de decálogo, com o qual os reformadores tentam influenciar com eficácia universal os comportamentos sociais da política criminal.

Short quotations may appear just enclosed in double quotation marks. Longer quotations should appear as indented material, preceded and succeeded by a line space, and should not be enclosed in quotation marks. The information about the source of the reference should appear as part of the indented material, after the full stop, according to the following sample:

“Assim como a mercadoria é a unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o processo de produção, o processo de produção de mercadoria, é a unidade imediata do processo de trabalho e do de valorização. Como mercadorias, isto é como unidade imediata de valor de uso e valor de troca, como resultado, como produto, aparecem ao processo {aus *dem prozess herauskommen*}, então como um elemento constituinte dele” (Marx, RuP, p. 11).

### **Quotation of Classical Works**

For classical works, authors might prefer to use an abbreviation instead of the date. For example, an author referring to Marx’s *Capital* could write “According to Marx (RuP, p. 11)...”. The abbreviation used should be mentioned in the reference section at the end, as in

MARX, K. “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess”. In: *Das Kapital*. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel, Archiv sozialistischer Literatur, 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.

Classical articles may be quoted by their name, enclosed in quotation marks:

Kant, em a “Crítica da razão pura”, estabelece a diferença entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Quotes for online journals follow this model:

STEVENSON, O. "Genericism & specialisation: the story since 1970". *British Journal of Social Work*, 35, July 2005. [Online] Available at: <http://bjsw.oxfordjournals.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.